



**Alma Mater Studiorum –  
Università di Bologna**

**DOTTORATO DI RICERCA IN  
STORIA  
Ciclo XXVI**

**Settore Concorsuale di afferenza: 11/A6**

**Settore Scientifico disciplinare: M-STO/07**

**Il viaggio celeste di Paolo (2Cor 12,1-10).**

**Particolarità e funzionalità di una forma di contatto con il  
soprannaturale**

**Presentata da: Matteo Tubiana**

**Coordinatore Dottorato  
Prof.ssa Maria Malatesta**

**Relatore  
Prof. Mauro Pesce**

**Esame finale anno 2014**



# INDICE

<b>Introduzione</b>	1
<b>Capitolo 1</b>	
<i>Terminologia e metodo. Da «esperienze religiose» a «forme di contatto con il soprannaturale»: traiettorie attraverso le fonti</i>	5
<u>Quale terminologia per il nostro approccio?</u>	5
Esperienza religiosa	7
La comunicazione con il mondo "altro" e il ruolo dell'individuo	15
Contatto con il soprannaturale: l'analisi di Destro-Pesce come esempio e alcune riflessioni	21
Pubblico e privato, pratica e rito: problematiche categoriali	28
Il caso della preghiera: quale approccio?	38
<u>Rivelazioni, sogni, visioni, apparizioni: modalità o forme di contatto con il divino?</u>	53
Apparizioni e visioni di Gesù	55
Il caso degli <i>Atti degli Apostoli</i>	71
<u>Per una conclusione</u>	88
<b>Capitolo 2</b>	
<i>IL VIAGGIO CELESTE: storia della ricerca e riflessioni sul tema</i>	91
<u>Storia della critica</u>	93
Gli inizi: Bousset e la «Himmelsreise der Seele»	93
Primi sviluppi: il viaggio celeste tra Mesopotamia, Egitto e mondo biblico.	
Le prospettive di Widengren e Schmitt	98
Colpe e la concezione gnostica della «Himmelsreise der Seele»	104
Il viaggio celeste e la natura della letteratura apocalittica: finzione letteraria o riflesso di pratiche reali? La prospettiva di Collins	107
Dopo Collins 1. Gruenwald e la relazione tra apocalittica e misticismo della <i>Merkabah</i>	110
Dopo Collins 2. Segal e un nuovo approccio al viaggio celeste	113
Morton Smith: le radici concrete ed esoteriche dell'ascesa	116

Focus sul viaggio dell'anima e non solo: la ricerca di Culianu	120
I due poli dell'analisi di Halperin: pratiche di lettura e l'ascesa come immagine di uno scontro sociale	125
Le apocalissi come letteratura ed il ruolo dell'ascesa celeste nell'interpretazione di Himmelfarb	131
Due progetti diversi di raccolta di testi. Il viaggio celeste secondo Dean-Otting e Tabor	138
Il viaggio celeste come pratica e forma culturale: l'affondo di Destro e Pesce	152
<u>Ricapitolazione e spunti di riflessione: verso una definizione di viaggio celeste come pattern?</u>	159
Un pattern senza pratica: Collins, Segal e un limite frequente	160
Ascesa o rapimento? Problematiche di valutazione	162
La trasformazione del visionario: simbolo di una rivalità con le creature angeliche? Rilievi alla lettura dell'ascesa come invasione di Halperin	170
L'ambientazione onirica. Un elemento del pattern nella lettura di Dean-Otting	174
Il ritorno di chi ascende: tratto indispensabile per una definizione di viaggio celeste?	176
Il viaggio celeste come simbolo di iniziazione: alcune osservazioni critiche	182
<u>Conclusioni</u>	189

### **Capitolo 3**

<i>IL VIAGGIO CELESTE: il caso paolino (2Cor 12,1-10)</i>	193
<u>Bisogna vantarsi, ma...: l'argomentazione di Paolo in 2Cor 10-13</u>	195
2Cor 10	199
2Cor 11	206
2Cor 12,11-13,13	219
<u>2Cor 12,1-10: testo e maggiori problematiche</u>	226
<u>2Cor 12,1-4: il viaggio celeste di Paolo</u>	230
12,1: Cambio di tema e problematiche	231
12,2-4a: per una dialettica della conoscenza, fra terzo cielo e paradiso	237
Tracce di cosmologia paolina: quali riferimenti culturali?	241

Contenuto del viaggio (12,4b): prospettive interpretative	250
Ineffabilità, glossolalia e lingua/e degli angeli: intreccio possibile?	254
Tra prescrizioni rabbiniche e indagini neurobiologiche: approcci vecchi e nuovi	260
Provocazione: re-interpretazione paolina di un'esperienza religiosa?	264
<u>2Cor 12,5-10: conseguenze dell'ascesa?</u>	269
12,5-7a: commento e transizione	269
Un nesso dibattuto: collocazione di καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων	273
Σκόλωψ e ἄγγελος: verso l'apice dell'argomentazione paolina (12,7b-10)	276
Rilievi lessicali e storia dell'interpretazione: una complicata associazione di immagini	284
Ricostruire un riferimento alla malattia: il contributo di U. Heckel	292
Paolo "malato": presentazione di un percorso di crescita tra modelli interpretativi	296
<u>2Cor 12,8-9a: preghiera-rivelazione come schema di contatto con il soprannaturale?</u>	307
Gli elementi costitutivi dell'invocazione paolina	309
Implicazioni dell'approccio e spunti d'analisi	317

#### **Capitolo 4**

<i>Il viaggio celeste: la sua "natura" in Paolo e in relazione al contesto culturale</i>	321
<u>2Cor 12,2-4 nel lessico paolino: elementi per una rappresentazione emica del viaggio celeste</u>	322
1. Ὀπτασία	324
2. Ἀποκάλυψις	332
Risultati dell'indagine	353
<u>Le condizioni dell'ascesa: Paolo e gli altri viaggiatori celesti</u>	356
Versante greco-romano (con influenza egiziana)	362
Versante giudaico (e protocristiano)	372
Filone	393
Riassumendo	404

#### **Capitolo 5**

<i>Una pratica di viaggio celeste? Alcuni indizi dai testi</i>	413
--	-----

<u>Pratiche di contatto con il soprannaturale: tracce di una dimensione sottovalutata</u>	413
1 Enoc	413
Testamento di Levi (e Levi aramaico)	417
Tra preghiera, lamento e sogno	421
Liturgia e riflessione sulle Scritture: prospettive d'analisi	425
I <i>Canti</i> di Qumran: il ruolo della performance nell'esperienza liturgica comunitaria	430
Tra performance ed esegesi: da Qumran ai Terapeuti secondo Filone	440
Versante greco-romano: dagli iatromanti a Plutarco - e oltre	454
Iatromanti	454
Plutarco, Pausania e l'antro di Trofonio	459
Elio Aristide e Asclepio: il peso del «cultural pattern»	469
<u>Verso un bilancio "pratico"</u>	475
<u>Paolo, il viaggio celeste, la preghiera: elementi per una valutazione</u>	478
<b>Conclusioni</b>	499
<u>Per una definizione di viaggio celeste: oltre Paolo e in Paolo</u>	505
<b>Appendice</b>	
<i>Le fonti sul viaggio celeste</i>	509
<b>Bibliografia</b>	515

## INTRODUZIONE

«Il viaggio celeste di Paolo (2Cor 12,1-10). Particolarità e funzionalità di una forma di contatto con il soprannaturale». Questo il titolo alla fine scelto per cercare di riassumere il senso di un progetto concepito tre anni fa e che ora vede la luce al termine di un percorso fatto di alti e bassi, in cui ha giocato un ruolo molto importante l'ambiente che lo ha visto crescere. E' stato proprio il nostro *Umwelt* ad aver determinato certe prese di posizione, suggerito alcune direzioni d'approfondimento, sostenuto linee pericolanti, criticato ipotesi poco solide oppure presentate semplicemente con poca convinzione. Ora è giunto il momento di far conoscere a quali risultati siamo giunti - o quantomeno verso quali direzioni crediamo sia più opportuno oggi dirigersi. Ad ogni modo, licenziamo questo lavoro nella speranza che possa risultare utile a quanti si occupano e si occuperanno dell'apostolo Paolo, dei suoi scritti, del suo messaggio e soprattutto delle sue esperienze religiose.

Oggetto del nostro studio è quello che molti studiosi hanno definito come il viaggio celeste di Paolo, narrato in forma concisa all'interno di una delle sue lettere autentiche - 2Cor 12,1-4. La pericope che si è ritenuto opportuno indagare nel dettaglio, però, risulta allargata rispetto all'episodio dell'ascesa celeste in sé, comprendendo anche 12,5-10. Le motivazioni alla base di una simile scelta trovano nella seconda parte del titolo gli elementi che le rendono esplicite. Parlare di «funzionalità» e «particolarità» consente di mettere l'accento sul carattere peculiare di quanto l'apostolo restituisce, in forma scritta, nei pochi versetti che costituiscono il nostro brano di riferimento. Inoltre, la specificazione finale «di una forma di contatto con il soprannaturale» fornisce la possibilità di inquadrare uno dei punti per noi più importanti: quello secondo il quale Paolo si richiamerebbe a una specifica modalità di contatto con una realtà altra - da lui concepita come sede di Dio e di quel Gesù che aveva segnato la svolta decisiva nella sua esistenza - diffusa nel mondo in cui operava e veicolo di una serie di possibili argomentazioni da lui sfruttate nella situazione che doveva fronteggiare.

Paradossalmente - ma non troppo - è proprio la parte finale del nostro titolo a costituire il punto di partenza del nostro discorso. Si è parlato, poco sopra, di esperienza religiosa; e si continuerà a farlo nel corso dell'intero lavoro. Tuttavia, simile espressione sembra essere caratterizzata da alcune pregiudiziali che ne consigliano un attento utilizzo. Per questo, si è deciso di lasciare all'inizio spazio a una discussione atta a soppesare pro e contro di differenti possibilità lessicali per poter scegliere una terminologia che ci permettesse di indirizzare il più ampio numero di fenomeni connessi al contatto - e alla comunicazione - tra l'essere umano e quella realtà che abbiamo definito «soprannaturale». Alla fine, la scelta riflessa dal titolo testimonia quella che, dal nostro punto di

vista, rappresenta la "combinazione" migliore fra le molte utilizzate dalla critica, sebbene a sua volta non sia priva di punti deboli. Al tempo stesso, come anticipato, essa non si intende in modo esclusivo, ma è accompagnata soprattutto dall'espressione da cui la nostra analisi ha preso le mosse. Tale premessa, dedicata al cap. 1, è funzionale a farne cogliere la preminenza anche a livello di struttura. Ciò appare tanto più chiaro nel momento in cui si sottolinea che tale esame terminologico è condotto con l'ausilio delle fonti, alla ricerca cioè di quegli indizi emici che ci consentano di trarre informazioni preziose sulle prospettive degli antichi in merito alle possibilità di un contatto con una realtà concepita come totalmente altra. Qui si inserisce la tematica del viaggio celeste, considerato come un modello d'interpretazione di simili fenomeni diffuso trasversalmente in ambito perlomeno mediterraneo e utilizzato da Paolo per delle finalità precise e dettate dalla difficile situazione di Corinto.

La storia della ricerca che presentiamo al cap. 2 offre una prima solida base su cui fondare un'ipotesi che già l'analisi delle fonti sulle apparizioni postpasquali di Gesù avevano contribuito a delineare. Soprattutto lo sguardo critico a un problema particolare - quello concernente la natura reale o fittizia delle testimonianze sull'ascesa a nostra disposizione - emerge come uno dei punti principali a partire dai quali articolare la nostra argomentazione, specie per ciò che riguarda l'obiettivo di giungere a una definizione di questo fenomeno. Per portare a compimento quest'operazione, vengono offerte alcune riflessioni critiche su tratti importanti riconosciuti dall'esegesi, ai fini di certificarne la centralità in relazione allo snodo portante del nostro progetto.

Esso entra in gioco al cap. 3, in cui si presenta l'analisi dettagliata del brano di 2Cor 12,1-10, preceduta da un tentativo di contestualizzazione relativo ai capp. 10-13 della medesima lettera, di cui si sostiene l'unità compositiva. Soprattutto nella seconda parte dell'esame, emerge l'importanza - purtroppo spesso sottovalutata - di un ulteriore episodio di contatto paolino con il soprannaturale: la risposta del κύριος Gesù alla supplica dell'apostolo (12,7b-9a) permette di rileggere sotto nuova luce sia il resoconto del viaggio celeste sia l'annosa questione dell'importanza delle esperienze estatiche (o religiose) dell'apostolo per la sua concezione del proprio ministero. Inutile forse, a questo punto, anticipare da quale lato delle barricate abbiamo intenzione di schierarci.

Ma le implicazioni connesse alla scelta del titolo non terminano qui. Anzi, sono questi ultimi rilievi a fornirci ulteriore materiale interessante ai fini di un'indagine a più vasto raggio, che collochi il caso di Paolo accanto a quelli restituiti da altre fonti - tanto giudaiche quanto greco-romane. Ciò acquista maggior peso se affiancato da un'approfondita analisi del lessico di cui l'apostolo si serve a 2Cor 12,1-4, per cogliere le linee di una rappresentazione emica del fenomeno all'interno di un quadro che si presenta davvero molto vasto. Qui si ha anche modo di affrontare la questione della



definizione dell'ascensione in termini di «rapimento», oltre che di puntualizzare l'incertezza paolina sul coinvolgimento del σῶμα.

Infine, l'ultimo passo. Riprendendo la definizione di Adriana Destro e Mauro Pesce, nella discussione vengono introdotti o recuperati alcuni testi che consentono di indirizzare nel concreto la questione relativa alle possibili basi pratiche del viaggio celeste. In altri termini: dalle testimonianze raccolte nel corso della nostra ricerca emergono degli indizi che possano far parlare dell'esistenza di un insieme di pratiche atte a provocare un contatto con il soprannaturale, poi interpretato attraverso il ricorso al pattern del viaggio celeste? L'analisi delle fonti e la loro contestualizzazione consentono così di rimarcare alcune delle conclusioni elaborate già nel cap. 3, dando corpo all'ipotesi di partenza e consentendo di dimostrare il processo che ha condotto Paolo a presentare - in quella specifica situazione - un riferimento a una personale esperienza di ascensione celeste.

Nella conclusione cercheremo di riannodare i numerosi fili di cui si compone la nostra argomentazione, offrendo una sintetica definizione del fenomeno nelle sue linee generali accanto a una sua accezione paolina più particolare.

Nell'appendice presentiamo poi in maniera schematica i testi cui ci siamo richiamati nel corso dell'intero lavoro, divisi per zone geografico-culturali - pur consapevoli di un livello molto elevato di trasversalità, su cui peraltro fondiamo la nostra stessa ipotesi centrale.



## **Terminologia e metodo. Da «esperienze religiose» a «forme di contatto con il soprannaturale»: traiettorie attraverso le fonti**

### Quale terminologia per il nostro approccio?

Il primo punto da indagare, nell'ambito della ricerca che vogliamo perseguire, è quello concernente il metodo da seguire nell'analisi. Puntualizzato che il nucleo fondamentale dello studio è rappresentato dal brano paolino di 2Cor 12,1-10 - sul quale torneremo nel dettaglio a partire dal capitolo 3 - si rendono necessarie alcune indicazioni relative all'approccio che ci può consentire di far emergere quei tratti cui abbiamo alluso fin dall'introduzione.

Con l'obiettivo di presentare con quanta più chiarezza possibile le nostre linee-guida, riteniamo opportuno prendere le mosse da un'espressione che negli ultimi anni ha ricevuto un'attenzione molto marcata, soprattutto nel campo degli studi biblici e protocristiani: stiamo facendo riferimento a «esperienza religiosa», che spesso nelle pagine seguenti sarà indicata ricorrendo all'equivalente inglese «religious experience». Nella prima parte di questo capitolo, pertanto, daremo conto di alcuni snodi fondamentali del dibattito che l'impiego di tale categoria etica ha suscitato a partire dall'inizio del Novecento; lo scopo è quello di individuarne le caratteristiche essenziali e le criticità, così da indirizzare l'analisi da una prospettiva terminologica.

Il quadro risultante da questa prima sezione risulterà complesso, spingendoci ad approfondire l'esame del lessico categoriale utilizzato negli studi più recenti alla ricerca di un'espressione che possa consentire un riferimento più generale e complessivo ai fenomeni che normalmente vengono presi in considerazione quando si parla, appunto, di *esperienze religiose*. Al termine del percorso prospetteremo la nostra scelta che, come si vedrà, non possiede tratti di assoluta esclusività, in linea con una tendenza della critica all'impiego (quasi) sinonimico di una pluralità di nessi, utili per evidenziare - di volta in volta - l'aspetto indicato da un autore e/o da un testo oppure per mettere in luce qualche snodo dell'argomentazione esegetica.

Facendo un piccolo passo indietro, è opportuno richiamare la dimensione fenomenologica legata al nostro studio. Crediamo infatti che un'analisi prettamente teorica non aiuti a comprendere a fondo le dinamiche suggerite dal materiale con il quale lavoriamo, vale a dire le fonti. L'utilità di un indirizzo metodologico, specie se piegato nella direzione di un'indagine sul lessico critico, a nostro avviso aumenta la propria efficacia se accompagnata dall'esame diretto dei testi; nel caso specifico del presente lavoro, ciò chiama in causa le lettere paoline autentiche e quelle testimonianze proprie dell'ambiente conosciuto e vissuto dall'apostolo, che a grandi linee coincide con l'area mediterranea.

Mantenendo quindi al centro dell'interesse la figura e il messaggio di Paolo, in questo primo capitolo ci dedicheremo alla lettura di passi riguardanti il battesimo, la profezia, la glossolalia e la preghiera, alla ricerca di indizi che consentano una giustificazione dell'approccio scelto in partenza. Quest'operazione significa sostanzialmente porre attenzione a un aspetto ben preciso, nei cui confronti molta parte della critica - purtroppo anche moderna - ha dimostrato di non essere attenta. Agli occhi di studiosi intrisi di razionalismo teologico-filosofico e di pregiudizi culturali spesso celati alle spalle di dichiarazioni d'apertura che si rivelano essere solamente di facciata, l'insistenza sul contatto e sulla comunicazione con una realtà altra da parte degli antichi rappresenta un difficile oggetto di ricerca, in quanto anch'essa per certi versi totalmente altra dal nostro abituale orizzonte conoscitivo. Ciononostante, uno degli obiettivi del nostro lavoro è quello di riportare l'attenzione sulla necessità di un cambiamento deciso di paradigma, teso a far emergere le linee fondanti di una mentalità differente rispetto a quella attuale ma che non per questo deve vedere sminuiti o passati sotto silenzio tratti fondamentali delle proprie costruzioni culturali.

In tal senso, l'analisi terminologica si accompagna a quella dei testi, con la finalità di far emergere le variegate forme e modalità con le quali gli uomini antichi ritenevano fosse possibile comunicare con una realtà distinta da quella per loro normale; in modo particolare, a noi interessa mettere in luce le concezioni riguardanti la sfera del divino e le possibilità di accedervi che l'uomo riconosce aperte a se stesso. Di qui, l'interesse per i sogni, le visioni, le apparizioni, cui soprattutto la seconda parte del capitolo è dedicata.

La scelta delle fonti di riferimento è ristretta - per la maggior parte - in ambito protocristiano, almeno come punto di partenza di una critica approfondita. Si è ritenuto che un simile modo di procedere fosse funzionale a non perdere di vista alcune delle esperienze di cui lo stesso Paolo fa menzione nel suo epistolario, che saranno oggetto d'indagine ai capitoli 3-5 del nostro lavoro. Dall'esame qui condotto si vuol far emergere l'esistenza di alcuni modelli d'interpretazione legati ad alcuni eventi particolari, quali quelli in cui l'uomo antico incontra "rappresentanti" di una realtà altra e comunica con loro. Gli episodi delle apparizioni gesuane postpasquali può costituire un buon punto di partenza a tal proposito. Questo si dimostra in linea con l'accento sull'interpretazione che emerge dallo studio critico della nozione di «esperienza religiosa», fornendo al contempo gli elementi utili per affrontare in seguito più nello specifico lo studio del viaggio celeste.

Pertanto, avendo illustrato in breve gli obiettivi che ci prefiggiamo per questo primo capitolo, diamo inizio alla nostra argomentazione secondo le linee in precedenza fornite.

## *Esperienza religiosa*

All'inizio del nostro percorso è necessario chiedersi cosa si può intendere con l'espressione «viaggio celeste» e di conseguenza valutarne la possibile applicazione alla descrizione che Paolo fa di un'esperienza particolare occorsagli in un determinato momento della sua vita. Per poter procedere, è però utile indirizzare anche un'ulteriore questione, che riguarda più da vicino la terminologia per mezzo della quale è possibile giungere a una definizione di quanto sperimentato dall'apostolo.

Innanzitutto, il problema va posto in termini più generali, almeno all'inizio: vale a dire, bisogna interrogarsi se si possa parlare di *esperienza religiosa* o di qualcos'altro in merito a quei fenomeni che abbiamo precedentemente indicato come esemplificativi della tendenza umana a stabilire delle connessioni e/o a cercare un canale comunicativo con il divino. La letteratura in tal proposito è molto vasta,<sup>1</sup> e rischia di portarci lontano - almeno al momento - dalla linea che vogliamo perseguire. E' per tale ragione che cercheremo di isolare alcuni aspetti chiave del problema a partire da uno dei più recenti contributi dedicato al passo di 2Cor che ci interessa: stiamo parlando di *Snatched into Paradise (2 Cor 12:1-10). Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*, opera di uno studioso americano, J.B. Wallace (2011). Crediamo che un approccio di questo tipo possa aiutarci a mettere in chiaro alcuni degli aspetti della questione che stiamo trattando.

Il lavoro appena citato, infatti, considera il viaggio celeste paolino come punto di partenza di uno studio dedicato al concetto più ampio delle *esperienze religiose* delle prime comunità cristiane - come si evince dal sottotitolo; in tale quadro, lo stesso rapimento narrato da Paolo sembra poter essere inteso come fenomeno accessibile all'intera comunità, per il tramite della stessa persona del suo fondatore. Vediamo di prendere in considerazione alcuni degli spunti metodologici che guidano l'esame di Wallace. Dal momento che il suo interesse si focalizza sulla cosiddetta *religious experience*, egli affronta - seppur brevemente - la questione della definizione di ciò che tale concetto rappresenta, impresa che, come abbiamo detto, è una delle più complicate e forse stimolanti. Basandosi su quanto affermato circa quindici anni fa da uno dei suoi maestri, L.T. Johnson, egli arriva a coniare la seguente «working definition» di *esperienza religiosa*: «I refer to those passages where Paul expresses, either in the first person (plural or singular) or with reference to other Christians, a direct apprehension, encounter, or even utilization of powers, forces, or planes

---

<sup>1</sup> E' però doverosa la segnalazione di due volumi miscelanei pubblicati nell'ambito dei seminari della Society of Biblical Literature: DeConick (ed.) 2006; e Flannery- Shantz-Werline (eds.) 2008. Per una prospettiva più ristretta che richiameremo nel corso del nostro lavoro si vedano anche i contributi sul tema degli Altered States of Consciousness (ASCs) di J. Pilch (raccolti nel recente Pilch 2011), oltre a Shantz 2009, che introduce anche il settore della neurobiologia negli studi neotestamentari

of existence not normally perceived by the physical senses in the material world. These experiences are expressed in terms of the symbols and/or rituals that Paul's culture appropriated for interacting with, speaking of, and depicting these powers. I have chosen in most cases to refer to "extraordinary religious experience" to denote the element of the divine world's "entrance" into the world of the subject's consciousness» (34-35).

Come si noterà, lo studioso insiste sul contatto con una realtà altra rispetto al mondo sensibile, sulle modalità culturali di rappresentazione simbolica, nel culto, di tali esperienze e sulla particolarità della loro dimensione straordinaria, che sembra segnare un'invasione esterna del divino nel mondo del soggetto. Non manca un'attenzione al contesto al cui interno questi rimandi vengono inseriti, confermando quindi che anche l'aspetto sociologico è qui tenuto in considerazione, a partire dalla consapevolezza, espressa in precedenza, del fatto che ciò che il testo restituisce è il punto di vista paolino relativo a un fenomeno che egli dice di aver sperimentato.<sup>2</sup>

Una prima osservazione critica in merito è suggerita dallo stesso autore, che riconosce come la definizione da lui proposta sia influenzata dal caso specifico del viaggio celeste, cosa che si può evincere dall'ultimo concetto espresso. Un elemento va comunque riconosciuto: prescindendo per il momento dalla valutazione del ruolo dei soggetti (al plurale) o del soggetto (al singolare), il riferimento a un incontro, a un apprendimento, o finanche a un utilizzo di qualcosa – quelli che Wallace chiama «powers» - che non appartiene al mondo del sensibile si caratterizza a ragione come nucleo fondamentale di ciò cui ci si riferisce quando si utilizza una terminologia simile. In altre parole, da questo tentativo di definizione, si potrebbe derivare che il contatto con il mondo altro è il primo passo per poter stabilire una tipologia di relazione con le entità che lo abitano. Insieme a ciò, va però considerata anche la difficoltà nel definire questo mondo: realtà celeste, soprannaturale, divina, spirituale, sovrumana/sopraumana/oltreumana; quale può essere il termine più convincente per un simile quadro? L'elemento sul quale è possibile costruire è quello per cui essa si caratterizza come non percepita dalle facoltà sensoriali nel mondo materiale.

Come detto, Wallace afferma di dovere il proprio approccio fenomenologico al lavoro di Johnson, il quale, nel 1998, pubblicò un lavoro polemico, nelle intenzioni, nei confronti di un mondo, quello degli esegeti del primo Cristianesimo, colpevole di aver dimenticato l'importanza dell'*esperienza*

---

2 Si può qui riconoscere un certo influsso di quanto espresso da Katz in relazione al misticismo, come è d'altronde lo stesso Wallace ad anticipare con queste parole: «In a famous essay on mystical language, S. Katz argued that not only are mystical experiences *interpreted* through the cultural and religious symbols of the mystic's context, but the context *determines* the kind of experience the mystic will have» (32, corsivi originali). Tuttavia, pur apprezzando una simile prospettiva, la correzione operata da Wallace va nella direzione di una maggior valorizzazione dell'elemento di discontinuità introdotto dall'*esperienza religiosa* in un dato contesto, elemento che sembra essere più vicino al caso paolino (33). Il riferimento è al tentativo di Katz di sottolineare l'inutilità e la pericolosità di una comparazione tra esperienze mistiche riconducibili alle diverse culture, per cui si veda Katz 1978, spec. 46-66, con una forte critica all'approccio sviluppato a partire da James 1998, 327-69, e dalla sua individuazione di quattro tratti imprescindibili dell'*esperienza mistica*, cioè ineffabilità, qualità noetica, transitorietà e passività (328-29)

*religiosa* per il mondo che andavano studiando.<sup>3</sup> In *Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies*, egli dedica una lunga sezione introduttiva (1-68), alla storia della ricerca proprio in questo ambito, proponendo poi - prima di entrare nel vivo della sua analisi - una definizione del concetto centrale nella sua ricostruzione, che prende le mosse da una proposta formulata da J. Walch: «Religious experience is a response to that which is perceived as ultimate, involving the whole person, characterized by a peculiar intensity, and issuing in action» (60). Gli elementi che Johnson individua muovendo da qui sono i seguenti: la soggettività di questo evento, concepito in risposta a un potere/una forza che proviene dall'esterno, da una dimensione che trascende completamente l'uomo; questa forza pervade l'intera persona - anche se non sempre tutte le parti del corpo sono coinvolte allo stesso grado - che è pertanto trasformata da tale evento al punto da conferire un nuovo orientamento alla sua esistenza. Non meno rilevante è, peraltro, il ruolo giocato dal linguaggio e dall'interpretazione, che plasmano le modalità con cui i resoconti di queste esperienze giungono fino a noi: da qui, la considerazione necessaria dell'ambiente culturale di riferimento di chi scrive. Gli spunti interessanti sono qui molteplici, specie nella prima parte della descrizione fornita da Johnson, sulla cui base troviamo richiami forti al caso di Paolo.<sup>4</sup> Il limite forse più evidente di tale concezione risiede nell'essere troppo aderente a un modello di conversione, specie lì dove si parla di evento che cambia radicalmente la vita dell'individuo, elemento che appare come non essenziale per caratterizzare un'esperienza come religiosa.<sup>5</sup> Ancora, sembra non particolarmente esplicitato il motivo del contatto con quello che l'uomo percepisce come estraneo, non direttamente riconducibile alle categorie usuali di pensiero; il fatto di parlare di «*response*», di reazione a un qualcosa di esterno può probabilmente contenere un'allusione a questo elemento, ma a nostro parere bisognerebbe sottolinearne maggiormente l'importanza.<sup>6</sup>

3 Per una ricostruzione più dettagliata concernente lo sviluppo degli studi sull'*esperienza religiosa* protocristiana e dell'ambiente in cui nacquerò i primi gruppi di seguaci di Gesù, si vedano Tibbs 2007, 77-111; Flannery-Roddy-Shantz-Werline 2008, spec. 1-8; e, da ultimo, Batluck 2011

4 I più immediati sono forse alla profezia e alla glossolalia, oltre che a casi come Rm 8,15.26-27 e Gal 4,6, che sconfinano forse nella preghiera; ma anche il viaggio celeste può essere visto in tale ottica, se si ricorda la passività paolina nell'occasione, e c'è spazio anche per ripensare la questione delle ἀποκαλύψεις

5 Si confronti, in merito, la stessa critica di Wallace 2011, 33-34 n. 129. Per un approccio più propositivo, a partire da un'attenzione che potremmo per certi aspetti ricondurre a quella impostata da Johnson, si segnala l'analisi di Theissen, che invece appunto insiste sulla spinta ad agire come elemento fondamentale nella concezione dell'*esperienza religiosa*, da cui deriva anche l'influsso concreto sulla persona che vive simili fenomeni. Di seguito la definizione proposta dallo studioso tedesco: «l'*esperienza religiosa* è (1) un contatto con una realtà trascendente il mondo della vita quotidiana, realtà che (2) viene spontaneamente interpretata come una realtà definitivamente valida e intenzionale, (3) che ha la capacità di fondare una comunità e (4) che motiva ad agire» (2010, 119). Si veda anche la discussione più ampia sui singoli tratti costituenti tale concetto (116-24)

6 Ricordiamo solo l'impianto successivo della ricerca di Johnson, che si occupa di battesimo, glossolalia e banchetti rituali come esempi di fenomeni a carattere religioso rinvenibili negli scritti neotestamentari e ai quali applicare le riflessioni svolte nella prima parte del suo studio; riemergono, nelle avvertenze a questa seconda parte (67-68), gli aspetti già sottolineati dalla sua argomentazione cui sopra si è accennato, tra i quali merita di essere ricordato il riferimento alla contestualizzazione delle esperienze sulla base dell'ambiente in cui un singolo è inserito e dei

Da queste prime due versioni, si può almeno cogliere la complessità delle nozioni con cui ci troviamo a lavorare; da una panoramica degli studi in merito, emerge come alcuni degli elementi che qui sono stati messi in evidenza costituiscano la base delle discussioni che ruotano attorno alla terminologia in questione.

A proposito di questi studi, ci sembra opportuno riportare brevemente alcune delle considerazioni che il dibattito su tale espressione ed il suo utilizzo hanno proposto nel corso degli anni. Uno dei maggiori problemi legati all'impiego del nesso *religious experience* sembra effettivamente dato dalla giustapposizione di questi due termini, tra i quali il primo pare veicolare le difficoltà maggiori.<sup>7</sup> Un tentativo di definizione è il seguente: «An event is classified as religious by means of metaphorically structured interpretation patterns that are defined by a specific tradition (in language, gestures, cult forms, etc.). The religious experience is thus seen in relation to an interpretive framework that is intersubjectively predetermined by the interpretive articulation of a social group (hermeneutical community). In this process, the horizon of the religious experience may be determined more by the question of meaning (of the whole, of life, of the contents of consciousness), by the foundation of ethical relationships, by aesthetic qualities, or by cult praxis, which means that religious experience is dependent on the motives and the contextual situation of the subject of this experience» (*Religion Past&Present* XI, 75). Abbiamo riportato questo brano in maniera completa perché riteniamo sia esemplare nella sua sintesi degli elementi che concorrono a determinare la discussione stessa sul tema che qui stiamo trattando; inoltre, esso riassume con efficacia alcuni dei ragionamenti che si possono leggere in opere dedicate alle riflessioni filosofiche su questi concetti, tra le quali vale la pena segnalare quelle di N. Smart, W. Proudfoot e C. Franks Davis.

Un discorso a parte meriterebbe il lavoro di W. James - *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana* - che in qualche modo costituisce lo spartiacque nello studio dell'esperienza religiosa, avendo offerto un impulso importante agli studi di questo settore. Uno dei contributi più importanti portati dal suo studio, oltre all'impressionante casistica raccolta, si può individuare nella definizione di religione che egli pone alla base della sua ricerca: essa viene considerata come «i sentimenti, gli atti e le esperienze di individui nella loro solitudine, in quanto comprendano di essere in relazione con qualsiasi cosa che possono considerare il divino» (1998, 47). Emerge che l'insieme degli elementi qui compresi è molto vasto e vario, così come il riferimento alla solitudine viene inteso in relazione al carattere soggettivo da attribuirsi a questo tipo di esperienza. Si sottolinea anche che è la totalità dell'uomo a venire coinvolta, e che la definizione di religiosa per un'esperienza non è data da qualsiasi tipo di contatto con il divino, bensì solo da quello caratterizzato da una certa deferenza - elemento che

---

suoi simboli. Per una critica alla posizione di Johnson e a quella dei suoi critici (nella fattispecie Räsänen), si veda il ragionamento di Czachesz 2013, 570, dal quale emergono una serie di elementi non emergenti dalla definizione dello studioso americano accanto alla difficoltà di definizione di tale concetto (che non a caso Czachesz affronta in termini di «subjective experience [...] when it appears in the context of a person's relation to the divine», 569)

<sup>7</sup> Per una trattazione sintetica del dibattito su tale nozione, si veda la voce «Religious Experience» in *Religion Past&Present* 11, 75-78, che si focalizza soprattutto sulla scuola tedesca e sull'utilizzo di «Erlebnis» o di «Erfahrung»; per una panoramica più ampia, si rimanda alla medesima voce in *Encyclopedia of Religion* 12, 323-30. Più recentemente, utile la ricostruzione delle principali correnti in Taves 2009, 3-15, secondo un'ottica che vuole richiamare la necessità di una più ampia contestualizzazione sul processo interpretativo alla base della concezione stessa di *esperienza religiosa*



conduce lo studioso a centrare la propria attenzione più sull'aspetto della conversione. Per ciò che riguarda l'analisi dell'esperienza in senso più stretto, nelle lezioni dedicate alla mistica James dimostra di muoversi fra alcune intuizioni che formeranno le basi per le riflessioni seguenti in materia: tra queste, la possibilità di un legame cognitivo della sensazione di una presenza estranea, altra, certificato dalle numerose testimonianze dirette da lui raccolte (spec. 65-84); ancora, la percezione del ruolo svolto dall'interpretazione nel definire «religioso» un determinato fenomeno che la scienza invece classifica in altri termini, per lo più patologici, assumendo così l'esistenza di una dimensione mistica molto variegata (cf. 363-68) - al cui interno è però possibile individuare l'aspetto della creazione di pattern di lettura fatti propri da una tradizione, i quali poi normano simili eventi successivi (è il caso della mistica cristiana, per cui si veda 349-55). Ma non si deve nemmeno dimenticare, a nostro avviso, la coscienza di una provocazione di simili stati alterati grazie all'assunzione di alcolici e sostanze eccitanti, le cui conseguenze sono note allo studioso perché sperimentate in prima persona (spec. 333-37; e qui non si può non pensare al parallelo con quanto scrive O.W. Sacks sul medesimo tema; a titolo esemplificativo, cf. Sacks 2013). Pur nei limiti di una serie di studi apparsi all'inizio del secolo scorso - e delle numerose critiche ricevute (cf. n. 2, ad esempio) - il valore di quanto proposto da James rimane comunque elevato in rapporto anche ai successivi contributi elaborati in materia.

Cercheremo di sottolineare, in quest'ultima parte di un *excursus* sentito come necessario, solamente alcuni punti utili per la costruzione complessiva del nostro discorso. In *The Religious Experience of the Mankind*, Smart mette in luce, in maniera introduttiva, alcuni aspetti che lo stesso Wallace richiama alla propria lettura del concetto in questione: viene recuperata l'importanza da assegnare alla dimensione della mediazione con cui queste esperienze ci vengono riportate - che agisce per influenza del contesto d'appartenenza di chi le sperimenta e per le stesse finalità del soggetto - ma si insiste anche sul rapporto che viene a crearsi con una dimensione altra, quella dell'invisibile, di cui si offrono stralci di percezione (1969, 10-15). Gli esempi legati alla seconda precisazione sono quelli della trasfigurazione di Gesù, come esperienza religiosa dei suoi discepoli, e alla sua crocifissione, la quale invece viene definita come «an example of the way in which an historical event is given depth through the doctrinal and mythological dimensions» (15). Da qui ci sembra di poter richiamare alcuni tratti che non vengono invece compresi nella definizione offerta da Wallace: l'aspetto dell'interpretazione, della mediazione linguistica e culturale che si frappone tra l'evento e il suo racconto, che è poi ciò di cui noi possiamo fruire nella maggior parte dei casi; il contatto con e/o l'intuizione di qualcosa che non appartiene al nostro mondo sensibile ma che va oltre, anche se è poi l'aspetto della lettura che di tale fenomeno si fornisce a fare la differenza. Ma la volontà di riferirsi a ciò che non rientra nello stretto campo dell'umano è elemento tipico di queste rivendicazioni, e pertanto non può essere messo in secondo piano.

Nella seconda parte del suo lavoro - intitolato *Religious Experience* - Proudfoot richiama esattamente alcuni degli aspetti che sono stati sottolineati anche in questa breve digressione: il carattere fortemente soggettivo dell'interpretazione di un fenomeno in chiave religiosa, sotto la spinta del contesto in cui ci si trova inseriti, per quello che risulta essere uno dei criteri imprescindibili dell'approccio dello studioso a tali problematiche («the experience must be apprehended by the subject as fully explicable only in terms of the doctrine of the religious tradition within which the subject stands» [1985, 188]); la necessità di recuperare l'origine dell'elemento linguistico che il soggetto utilizza nella sua descrizione - che è già una interpretazione - dell'esperienza

rappresenta poi un ulteriore tassello centrale che deve guidare chi si occupa di questo tema. Ciò che colpisce, leggendo le pagine di Proudfoot, è proprio l'insistenza apologetica diretta all'importanza del riconoscimento del ruolo primario svolto dal soggetto nel dare conto di ciò che ha vissuto (cf. anche 228), come spunto primario dal quale partire per ricostruire le dinamiche interpretative che lo hanno guidato lungo tale direzione: «Because the concepts and beliefs are constitutive of the experience, careful study of the concepts available in a particular culture, the rules that govern them, and the practices that are informed by them will provide access to the variety of experiences available to persons in that culture. Though it may be difficult to reconstruct, the evidence required for understanding the experience is public evidence about linguistic forms and practices» (219). Bisogna quindi ricostruire quali possano essere state le motivazioni che hanno indotto il soggetto a leggere in quel modo ciò che ha vissuto, scegliendo quella modalità interpretativa tra tutte quelle possibili. Si tratta di estrapolare una spiegazione storica o culturale di tale processo. E per farlo è necessario conoscere gli elementi che vengono impiegati in quello che si può definire come il primo livello dell'interpretazione, cioè quella che è operata dal soggetto stesso. Quindi, nell'ambito religioso, bisognerà focalizzare la propria attenzione sui concetti e le credenze tipiche dell'ambiente che circonda il soggetto, in cui esso vive. Il tutto sempre tenendo in considerazione il pericolo dell'anacronismo insito in un simile approccio, dal momento che la stessa nozione di esperienza religiosa ha origini relativamente moderne, essendo nata in società caratterizzate dal teismo: si richiede pertanto attenzione all'opera di ricostruzione cui si è appena accennato.<sup>8</sup>

Di più ampio respiro è invece l'approccio di Franks Davis in *The Evidential Force of Religious Experience*, di cui non si potrà che richiamare brevemente solo qualche punto. L'approccio è teso a prendere in considerazione diversi punti critici mossi all'utilizzo di tale espressione, i quali vengono diretti soprattutto al suo carattere soggettivo, del quale si è già avuto modo di parlare a più riprese e che la stessa studiosa sottolinea essere imprescindibile per la comprensione di ciò di cui stiamo parlando. Allo stesso rischio di una interpretazione retrospettiva, pur essendo reale nel momento in cui può portare a rileggere la prima traccia lasciata dall'evento in chi lo percepisce/vive, si può ovviare ricordando che questo processo conduce a un'acquisizione di elementi preziosi per meglio intendere ciò che in un primo momento si era certificato in un certo modo: inoltre, le testimonianze in tal senso confermano che l'esperienza religiosa si situa all'interno di una dimensione in cui altri elementi entrano in gioco e con i quali essa è portata a interagire.

Franks Davis, dal punto di vista classificatorio, propone un tentativo alternativo rispetto a quello, che abbiamo visto all'opera in Johnson e Wallace, fondato sulle «working definitions»; preferisce invece mettere in evidenza sei possibili aspetti dell'esperienza religiosa: «interpretive, quasi-sensory, revelatory, regenerative, numinous, and mystical» (32). Nel primo tipo rientrano tutte quelle esperienze di per sé non religiose, ma che vengono ricondotte a questa dimensione da chi le sperimenta, cioè all'interno di un esercizio che rivela la presenza di un sostrato di

---

<sup>8</sup> «An experience must be specified under a description that can be ascribed to the subject, and it is the task of historian of religions to identify the particular concepts and descriptions available to people in particular contexts and to disentangle them from our anachronistic tendency to ascribe our concepts to those people» (1985, 185). Dal punto di vista cognitivo, si vedano i seguenti rilievi di Theissen: «Infine le esperienze *dipendono da un'interpretazione*. Esse contengono, accanto alla percezione ricettiva, un elemento produttivo, cioè interpretazioni cognitive prestrutturate. [...] Noi mettiamo spontaneamente i dati sensibili affluenti in relazione con modelli e schemi cognitivi, che sono codificati nel nostro cervello, per cui in ogni percezione sono contenute delle interpretazioni: assimiliamo i dati dei sensi a un mondo da noi interpretato. Se questo collegamento di dati sensibili con modelli familiari fallisce, la cosa dapprima spaventa e irrita e spinge nello stesso tempo a tentare intensamente di accomodare modelli familiari all'esperienza. Le esperienze religiose sono percezioni in cui sono all'opera modelli religiosi di interpretazione» (2010, 117)

credenze religiose precostituite che poi vengono applicate a quanto si sperimenta. La seconda tipologia include sogni, visioni, voci e tutto quello che si può legare a una percezione che chiami in causa i cinque sensi normalmente esperiti dall'essere umano. Le esperienze rivelatorie, poi, coprono un vasto raggio di elementi, dal momento che chiamano in causa tutta una serie di tratti che il soggetto percepisce come provenienti da fuori, dall'esterno, e che gli permettono di avere una conoscenza su cose che prima gli erano ignote, all'interno di un contesto che si segnala come religioso e che molto spesso rende questi avvenimenti come parte di un'*esperienza religiosa* più complessa.

Ancora, la quarta classe prende in esame tutti quegli avvenimenti che si possono considerare rigenerativi in quanto considerati dal singolo fondamentali per dare un nuovo orientamento alla sua esistenza, come, per la maggior parte, è il caso degli eventi di conversione, i quali però non esauriscono il campionario possibile di riferimenti. Anche qui è il contesto circostante a garantirne la loro definizione in termini religiosi: spesso esse sono sperimentate in atti legati al culto. Il penultimo tipo individuato da Davis deve molto alla terminologia utilizzata da R. Otto, in quanto prende in considerazione l'aspetto del «numinous», come eventi in cui l'individuo sperimenta il contatto con una realtà totalmente altra, di cui gli vengono mostrati i tratti più terribili, anche per la percezione della debolezza e della nullità umana che molto spesso se ne ricava; ma una simile prospettiva può anche essere messa in relazione a una dimensione individuale che esuli dal rapporto personale con l'ambito del divino. Infine, l'ultimo tassello è dedicato alle esperienze mistiche, intese nel loro senso più ampio come riconducibili anche a un insieme di pratiche che favoriscano il raggiungimento di una specie di comunione/unione con la divinità o comunque con ciò che si crede esserci al vertice di un cammino spirituale, a proposito del quale vengono anche individuate delle tappe - «purgation», «illumination» e «union» - che mettono soprattutto in luce il ruolo svolto dalla guida nel condurre il soggetto verso la trascendenza della dimensione personale e il raggiungimento della "vetta" (29-65).

Un ulteriore motivo che viene messo in rilievo dalla studiosa è quello che riguarda la possibilità di associare le categorie della percezione sensoriale a ciò che viene descritto dal soggetto, con le problematiche che da questa operazione possono derivare; l'attenzione verte sulle critiche che vengono mosse a simile posizione, cercando di evidenziare come anche molti degli argomenti avanzati da color che difendono un simile approccio possano rivelarsi in realtà controproducenti: resta comunque il fatto che l'esperienza religiosa deve essere considerata come un evento legato alla percezione sensoriale come tanti altri, e che questo deve essere comprovato da un argomento serio che sostenga anche la validità del riferimento ai sensi come base per costruire una rivendicazione esperienziale su di essi (66-92). Altre problematiche con cui sembra necessario misurarsi sono poi quelle che prendono in considerazione diverse caratteristiche dell'esposizione stessa, per così dire, del fenomeno che il soggetto ha sperimentato: tali critiche prendono di mira il carattere descrittivo dell'esperienza (legato al riferimento a elementi poco credibili, oppure all'uso di un linguaggio non corretto), ma anche quello oggettivo (mancanza di coerenza tra quanto viene raccontato e quanto si considera plausibile sulla base delle circostanze addotte) e soprattutto quello soggettivo, che è il piano più difficile da difendere poiché si colpiscono le basi sulle quali chi parla o racconta ricostruisce quello che ha vissuto (105-14). Queste considerazioni riportano Davis a sottolineare, ancora una volta, che il campo di studi legato alla *religious experience* è forse uno dei più complessi nell'ambito delle ricerche filosofiche e religiose, appunto, ma non può prescindere dal riconoscimento della

centralità della soggettività e dell'interpretazione nel processo stesso di elaborazione di ciò che è avvenuto. Simili affermazioni chiamano poi in causa l'impossibilità di risalire all'esperienza "pura", che non si può dare, in quanto non sembra possibile applicare criteri di oggettività ai fenomeni con cui soggetti rivendicano di essere entrati in contatto (cf. i rilievi di Theissen 2010, 116-17; e l'interessante sintesi di Taves 2009, 62); in tal senso, bisogna anche ricordare che accanto a un insieme di eventi per cui chiaramente si può parlare di preparazione - che coinvolgono diversi livelli di coinvolgimento di nozioni esterne, che poi si riverberano nella lettura e nella descrizione che il singolo fornisce di esso - come nel caso delle esperienze mistiche, ce ne sono anche altri in cui tale patina non è chiamata in causa, e in cui la spontaneità del fenomeno, scevro dalla possibile influenza di elementi noti a chi lo sperimenta, può facilmente essere recuperata come tratto caratteristico del momento in cui si vive quell'esperienza, con la possibilità eventuale che i tratti legati a concetti più elaborati possano intervenire in un secondo momento (143-65).<sup>9</sup>

In conclusione, si vuole ribadire che con questo veloce *excursus* abbiamo semplicemente tentato di fornire un quadro generale delle problematiche connesse all'adozione ed all'utilizzo di tale terminologia. Il tutto va compreso nell'ambito del discorso più generale che stiamo impostando, alla ricerca di un'espressione che possa comprendere i fenomeni che vogliamo indagare - specialmente a partire dai testi di Paolo - e che possa anche essere messa alla prova con gli stessi dati forniti dai passi esaminati, non mancando di tenere in considerazione il fatto che la nostra prospettiva è pur sempre limitata dalla distanza temporale che da questi ci separa.<sup>10</sup>

Non ci sembra opportuno addentrarci particolarmente in questo settore, ma basti ricordare che le problematiche connesse alle relazioni tra quelle che potremmo chiamare due realtà - quella degli uomini e quella celeste/divina - sono molteplici, e riguardano anche il campo dell'esegesi biblica nel momento in cui si riconosca il carattere mediato con cui noi abbiamo accesso ad esse. Vale a dire, il ruolo del testo costituirebbe già di per sé un elemento da considerare nell'ambito della trasmissione e della valutazione di un'esperienza che vi viene narrata; se a questo si aggiunge che i fenomeni

---

9 Sembra questo essere il caso di esperienze che si hanno da adolescenti o da bambini, di incontri con una presenza che solo in seguito si riconosce come corrispondente ai tratti che si sono appresi nella propria crescita ed educazione: si individua così un ulteriore punto di contatto con la realtà propria degli altri fenomeni legati alla percezione, in cui la graduale crescita nella padronanza di concetti e definizioni connessi al mondo in cui si vive aiuta l'uomo ad affinare la sua percezione dello stesso. Si vedano le considerazioni sulla memoria relativa ai sogni in Segal 2004, 327-28

10 Un ulteriore lavoro dedicato a queste problematiche è quello di Griffith-Dickson, *Human and Divine. An Introduction to the Philosophy of Religious Experience*, in cui si riprendono le teorie che abbiamo riassunto in questo *excursus* con la finalità di puntualizzarne alcuni elementi. I tratti costitutivi del ragionamento di questa studiosa sono da comprendersi dunque sulla medesima linea perseguita da chi l'ha preceduta; ci permettiamo di segnalare, all'interno della sezione che più esplicitamente tratta dell'*esperienza religiosa* (2000, 79-144), il cap. 4, dall'emblematico titolo *Seeing God or Seeing Snakes?* (99-116). Qui vengono affrontate le questioni legate alla percezione sensoriale e alle diverse origini che si possono riconoscere per queste esperienze, dai disturbi mentali di un soggetto (i quali favoriscono eventi avvicinati a quelli trattati nell'ambito degli ASCs) ai casi di induzione artificiale o per suggestione, sia a livello individuale che di piccoli gruppi, per arrivare poi alla prospettiva del bisogno, che muoverebbe coloro che soffrono di una particolare forma di discriminazione verso la sperimentazione di simili eventi. Quest'ultimo punto è stato però messo in crisi dagli studi più recenti, i quali hanno maggiormente virato verso una forma di rappresentazione psicologica del legame che l'uomo può sentire nei confronti del divino, sostanziandolo in riferimento ad episodi concretamente vissuti: da qui, anche l'attenzione alle dinamiche della relazione per uno sviluppo futuro degli studi sull'*esperienza religiosa* - sulla scia di teorie come quella di Buber, ad esempio - auspicato da Griffith-Dickson (cf. 133-44). Sul tema del bisogno come motore principale di un'*esperienza religiosa*, si rimanda anche alle analisi di Lewis 2003

hanno sempre in sé una dimensione di carattere soggettivo, comprendiamo come il quadro facilmente si allarghi complicandosi (o si complichino allargandosi). Ribadiamo: l'elemento dell'interpretazione si accompagna inevitabilmente alla possibilità di accedere all'esperienza propria di qualcun altro, assunto valido tanto per gli episodi più vicini temporalmente a noi così come per quelli da noi più distanti, specie se inseriti all'interno di un quadro che le stesse ricerche ci restituiscono come in continua evoluzione.<sup>11</sup> Questo filtro deve essere tenuto in considerazione, ma non può costituire una pregiudiziale per escludere un certo tipo di analisi e/o di interpretazione dei testi, come molta esegesi ha creduto opportuno negli anni passati;<sup>12</sup> bensì, partendo da questo presupposto, tali resoconti possono rappresentare un'opportunità da sfruttare per cercare di comprendere meglio il quadro della realtà protocristiana che ci interessa illuminare dalla prospettiva paolina.<sup>13</sup>

### *La comunicazione con il mondo "altro" e il ruolo dell'individuo*

Lasciando da parte le questioni legate alla definizione dell'espressione *religious experience*, potrebbe essere utile prendere in esame un'ulteriore modalità di approccio alla questione, per cogliere un aspetto su cui ritornare nel corso della nostra ricerca. Nel pensare a una modalità da utilizzare per avvicinarsi a siffatte problematiche, abbiamo avuto più volte modo di sottolineare come il primo punto da considerare sia quello del contatto tra le due diverse sfere, con le conseguenze che da questa relazione si possono trarre. Come comunicano i due mondi? Crediamo che la riflessione debba partire da una simile considerazione: una volta stabilita la sede delle entità che si presume controllino il mondo abitato dagli uomini, si sviluppano modalità di entrare in contatto con loro, a scopo conoscitivo personale o comunitario; queste modalità possono essere considerate pratiche nella misura in cui vengano riconosciute a livello di culto, e quindi impiegate serialmente nel corso di liturgie, incontri di fedeli, assemblee. Ma non è tutto: si tratta infatti

---

11 Per ciò che riguarda quest'ultimo concetto, si pensi solamente alle scoperte che, nel corso dell'ultimo secolo, hanno ridisegnato la stessa mappa degli studi protocristiani; ci si riferisce ai manoscritti del Mar Morto e a quelli rinvenuti invece in Egitto, presso Nag Hammadi. Sui fondamenti teorici di tale posizione, si vedano i rilievi di Katz 1992, 4-5, in cui si riprende in maniera sintetica quanto espresso in Katz 1978, spec. 25-46, dove lo studioso insisteva molto sull'influenza delle componenti contestuali nella creazione delle aspettative legate a tali fenomeni

12 A proposito di elementi pregiudiziali nei confronti di quella sfera di fenomeni che abbiamo per il momento indicato con l'espressione *esperienza religiosa*, ci sembra possa essere utile rimandare alla discussione impostata da Shantz 2009, 20-37, in merito a ciò che lei chiama «religious ecstasy»; qualcosa di simile, anche se ristretto al campo della valutazione del viaggio celeste paolino, si può riconoscere anche nella lettura che di quell'episodio fornisce Käsemann, secondo la prospettiva delineata da Wallace 2011, 26-28

13 Per una simile prospettiva, si possono richiamare le parole con cui Johnson presenta la sezione analitica, dedicata ai testi, della propria ricerca: «I approach the analysis with the assumption [...] that our engagement with such experiences can only be indirect, through the medium of discourse which is itself most often indirect and always linguistically conditioned; that because our only access to these experiences is through intentional literary compositions the specific rhetoric of such compositions must also be engaged if we hope to speak about the experiences» (1998, 67-68)

solamente di un lato della questione, in quanto anche la dimensione individuale - un esempio potrebbe essere la preghiera - può assumere i connotati della pratica, nel momento in cui risponde a un modello generato in seno a un gruppo e si svolge seguendo tale schema pre-costituito (anche se il problema viene riportato a monte nel caso in cui, alla base delle linee-guida per il rito, si rivendichi una trasmissione di istruzioni e regole la cui origine sia da identificarsi con la divinità stessa).

Se l'accento si deve porre sulle modalità di comunicazione, quindi, la questione si allarga, in quanto un ulteriore snodo problematico viene alla luce: come distinguere un atteggiamento passivo da uno attivo? Spiegandoci meglio, che importanza riveste, per la nostra ricezione, il fatto che il testo che abbiamo di fronte ci parli di una comunicazione stabilita per volontà dell'uomo (processo attivo) oppure ponga in evidenza la rottura di una linea di separazione tra le due realtà da parte della stessa divinità (processo passivo)?<sup>14</sup> Per fondare meglio il problema che ci stiamo ponendo, un esempio pratico potrebbe essere d'aiuto: in 2Cor 12,2-4, Paolo racconta di un uomo che viene rapito al terzo cielo e/o al paradiso, dove ode ἄρρητα ῥήματα, «parole ineffabili», ed entra presumibilmente in contatto con alcuni degli aspetti che informano quella realtà altra all'interno della quale viene condotto; poco oltre, in 12,7b-9a, egli parla di un pungolo nella carne che gli è stato inflitto, e a proposito del quale ha rivolto una triplice invocazione a Dio, affinché potesse esserne liberato, in seguito alla quale riceve, in risposta, una parola di Gesù che poi, in 9b, egli interpreta sulla base del contesto complessivo.<sup>15</sup>

Sembra chiara la differenza tra le due tipologie di approccio: nel primo caso si sottolinea con insistenza - doppia ripetizione di ἀπράζειν, verbo tecnico che anche in 1Ts 4,16 denota un'azione il cui soggetto è una divinità - la passività del soggetto umano, che subisce una traslazione spaziale senza che ci sia nessun indizio per pensare a un'azione in qualche modo indotta; nel secondo caso, invece, la risposta di Cristo è chiaramente provocata, in quanto riconducibile, come pensano molti studiosi, alla tipologia della consultazione oracolare (cf. oltre, cap. 3), per cui risulta evidente che ciò che proviene dalla divinità deve essere ricondotto alla sollecitazione da parte dell'essere umano che formula la richiesta - anche se la prospettiva narrativa restituisce comunque l'attribuzione dell'iniziativa all'essere divino, seppure in maniera più sfumata.

Ora, siamo consapevoli del fatto che osservazioni simili possano condurre all'interno di un circolo vizioso senza via d'uscita; ma ci sembra d'altronde necessario sollevare la questione, credendo che

---

14 Una prima tipologia dedicata alle diverse modalità di comunicazione visionaria tra l'uomo e la realtà altra è indicato, con tutti i suoi punti problematici, da Heininger 1996, 39-43

15 Non ci soffermiamo per il momento sulle problematiche concernenti i passi in questione, trattate in seguito. Qui il ricorso al nostro testo di riferimento è da intendersi semplicemente nell'ottica di una discussione di carattere metodologico, per delineare l'approccio da noi scelto

siano le prospettive suggerite dai vari testi a permetterci di ricostruire, ove possibile, una fenomenologia, la quale dovrà sempre misurarsi con il filtro soggettivo e personale di colui che ci restituisce queste informazioni, vale a dire lo stesso "autore".<sup>16</sup> Accanto a ciò, si possono comunque ricordare molti altri episodi che testimonino il duplice carattere spaziale della comunicazione tra mondo umano e realtà divina/celeste: dall'apparizione di Afrodite ad Elena nel III dell'*Iliade* (per non parlare dell'intervento della dea a salvare Paride da morte sicura nel duello contro Menelao),<sup>17</sup> ai sogni di Penelope nell'*Odissea*,<sup>18</sup> fino ai casi testimoniati dallo stesso *corpus* neotestamentario, anche da *Atit*, con protagonisti lo stesso Paolo (in più di un'occasione, dall'episodio di Damasco a 16,9-10 o 18,9-10; ma si pensi anche al caso di Filippo in 8,39, che pare richiamare casi di traslazione testimoniati per Abari, ad esempio).<sup>19</sup>

D'altro lato, sembra di scorgere un processo ed una successione di avvenimenti paragonabile a 2Cor 12,7b-9a in At 10,3 (cf. 30) e 9-16, oltre alle testimonianze per esempio erodotee sul ruolo degli oracoli nel caso di Creso nel I libro delle *Storie*, oppure ai resoconti restituiti dalla *Cronaca* del santuario di Asclepio a Epidauro in relazione alle pratiche di incubazione.<sup>20</sup> Ancora, anche se

16 Le questioni relative ai testi e alle opere in cui simili fenomeni rivestono un ruolo principale sono diverse e complesse, chiamando in causa anche l'aspetto dell'autorialità. Avremo modo di ritornare sulla questione; per il momento, è sufficiente rinviare ad alcuni contributi programmatici sulla letteratura apocalittica giudaica – dove questo particolare tema è particolarmente presente – e segnatamente a due autori che sostengono opinioni differenti in merito al legame tra esperienza e testo scritto: ci riferiamo a Himmelfarb 1993 (la quale costruisce sulla scia di Collins 1979) da un lato, e a Stone 2003 (ma anche Rowland 1982) dall'altro. Per una ricostruzione dell'approccio critico a tali problemi come base per una nuova proposta che valorizzi i tratti migliori di entrambe le prospettive, si veda Fletcher-Louis 2008

17 τὸν δ' ἐξήραξ' Ἀφροδίτη ῥεῖα μάλ' ὥς τε θεός, ἐκάλυψε δ' ἄρ' ἠέρι πολλῆ, καὶ δ' εἶς' ἐν θαλάμῳ εὐώδει κηόεντι (Il. 3, 380-82). Si potrebbero trovare degli spunti per un confronto, anche lessicale se non a livello di τόπος, con At 8,39, per il quale la possibile casistica è comunque varia (per un'analisi, cf. Strelan 2004, 85-89). L'episodio del contatto tra Elena e la dea è narrato in conclusione del medesimo canto (3, 385-425)

18 Il primo riferimento venutoci alla mente era stato quello del canto 19, 535-69, in cui la regina chiede ad Odisseo, nelle vesti di ospite e mendicante, di interpretare per lei il significato di un sogno alquanto strano, con delle oche e delle aquile protagoniste, cui segue lo stesso riferimento di Penelope alle due porte attraverso le quali vengono generati i sogni (sul tema in generale, cf. anche Dodds 2009, 149-82). Ma è forse più rilevante, ai fini della nostra argomentazione, rimandare al sogno descritto in 4, 787-841, dove viene narrata la preparazione di un simulacro - εἶδωλον - da parte di Atena, che lo invia poi in sogno; lo schema è quello classico del fantasma che sta sopra la testa del dormiente - στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς - ed instaura con esso un dialogo, al termine del quale quest'ultimo si sveglia e realizza quanto è accaduto (cf. anche Giacobbe in Gn 28,11-15, pur con una descrizione differente). Anche in tale episodio, però, è possibile scorgere un elemento di ambiguità secondo la prospettiva che abbiamo richiamato: ai vv. 787-89 si dice chiaramente che Penelope è digiuna, «né cibo né vino toccando», separata dal contatto con le altre persone nella reggia e contristata da pensieri negativi sul figlio Telemaco, nel frattempo partito alla ricerca di notizie sul padre (Omero utilizza il verbo ὀρμαίνω); nell'ottica della psicologia e degli ASCs, queste rappresentano cause abbastanza evidenti per un contatto con una dimensione altra, che si può anche manifestare in simulacri dalle sembianze umane - in tal caso, la sorella di Penelope - ma che è poi percepito come segno di una comunicazione proveniente da un mondo superiore. Crediamo perciò che anche questa testimonianza, solo un esempio tra molti, possa essere utile a confermare la complessità del tema in questione

19 Cf. rilievi di Wallace 2011, 41-46, in una sezione dedicata ai «Greek *Iatromentes*» come possibili esempi di prime attestazioni di viaggi celesti sulla base del riconoscimento delle loro caratteristiche sciamaniche (tema per il quale si può rimandare almeno ai vari lavori di Culianu in merito - si veda Culianu 1986; e 1991 – oltre che a Dodds 2009, 183-228). Si vedano inoltre i capp. 4 e 5 del presente lavoro

20 Sul tema, è quasi obbligato il riferimento alla discussione che Dodds 2009, 156-62, dedica all'incubazione all'interno delle sue argomentazioni sul sogno come «culture-pattern» (per cui cf. *infra*). A proposito della sollecitazione, che noi abbiamo chiamato in causa nell'ambito della modalità di comunicazione con il divino in cui l'uomo riveste una parte attiva, lo studioso inglese scrive che i modi in cui si poteva provocare un sogno in

probabilmente successivi a Paolo, l'insieme delle informazioni restituite dai testi *hekhalotici* per affrontare un'ascesa celeste, o - forse più incisivi degli esempi finora addotti - i casi della cosiddetta "liturgia mitraica" (*PGM IV*, 475-829) e degli scritti ermetici, dove sembra emergere la dimensione di un insegnamento atto a consentire ai membri di un gruppo di ottenere contatti diretti con la divinità o le divinità, sulla base di una iniziativa che sembra appunto partire dall'uomo. Torneremo tra un attimo su una questione sollevata in rapporto all'utilizzo di questi testi.

In merito a quanto stiamo cercando di delineare, si deve sottolineare che non tutti i riferimenti indicati sfuggono a una ambiguità di fondo; come nel caso di alcuni resoconti di viaggi celesti, infatti, le dimensioni dell'iniziativa dell'uomo e della sua passività sembrano essere paradossalmente compresenti, oppure sfuggire a ogni tentativo di inquadramento più specifico: si prenda *l'Ascensione di Isaia*, ad esempio. In questo testo, che pare databile tra la fine del I e l'inizio del II secolo CE, si possono riconoscere all'opera forse i due motivi, secondo una forma che pare essere condivisa anche da altri testi che ci testimoniano il viaggio celeste: in un contesto di riunione profetica, aperta al pubblico, all'improvviso il decano del gruppo, Isaia, viene detto intraprendere un viaggio attraverso i sette cieli sotto la guida di un *angelus interpretis*, lasciando sulla terra il proprio corpo in atteggiamento proprio di chi sta parlando, ma con gli occhi spalancati e fissi. In questo momento non ci interessano le implicazioni che la costruzione di tale episodio può avere per la nostra ricerca, ma solamente la successione di fatti così delineata: è possibile dedurre, dall'ambientazione qui messa in scena, l'esistenza di una pratica rituale atta a provocare l'intervento

---

cui comparisse la divinità erano molte e diffuse nel mondo antico, ma che l'incubazione sembra essere stata particolarmente fortunata in quanto strettamente legata al culto di Asclepio anche nel corso di un processo di razionalizzazione filosofica delle concezioni riguardanti il sogno stesso (164-68; si tratta in realtà di una tendenza in qualche modo sempre presente, ma il cui vertice si può riconoscere intorno al V-IV secolo BCE). Essa «in tempi storici la troviamo adoperata per due scopi specifici: per ottenere sogni divinatori dai morti e per ottenere guarigioni» (158); la compenetrazione dei due piani si ha nel culto dedicato al dio della medicina Asclepio, e la *Cronaca* di Epidauro ci restituisce testimonianza di processi di guarigione connessi all'invocazione rivolta alla divinità, per cui Dodds parla di carattere religioso di tali esperienze, che rientrano nell'ambito di quello che egli stesso definisce schema di civiltà: «le esperienze di questo tipo riflettono uno schema di credenza accettato non soltanto dal sognatore, ma di solito da tutte le persone del suo ambiente; la loro forma è determinata dalla credenza e a sua volta la conferma; quindi esse diventano sempre più stilizzate» (159). L'inserimento di questo tipo di fenomeni all'interno di una struttura culturale richiama la presenza di elementi già presentati in occasione delle riflessioni sulla *religious experience*: il fatto che il singolo racconti il proprio sogno e la propria conseguente guarigione al personale liturgico del tempio, implica una doppia elaborazione costruita su di esso, che contribuisce a plasmare la forma di ciò che ci viene distribuito, che doveva in sintesi rispondere anche a delle dinamiche di carattere propagandistico. Un parallelo a tale quadro può forse essere rintracciato per il caso dell'oracolo di Trofonio in Beozia. Betz 1989 mette in evidenza proprio il ruolo dei sacerdoti nella costruzione dell'*ex voto* lasciato da colui che aveva sperimentato la discesa nella caverna alla divinità: questo sarebbe tipico di una fase più antica del culto, in cui cioè non sarebbe ancora sopraggiunta quella dimensione metaforica di lettura della discesa nell'antro come vera e propria *κάθοδος*, in cui il singolo stesso diventa medium, con la conseguente svalutazione del ruolo del sacerdote. Per lo studioso tedesco, è su questo cambiamento di prospettiva che si colloca il racconto di Timarco ne *Il demone di Socrate* di Plutarco, sezione spesso chiamata in causa per lo studio dei viaggi celesti



della divinità nella realtà umana, cui viene conferita la forma di un rapimento in spirito del profeta protagonista, pertanto rappresentato passivamente?<sup>21</sup>

Se si segue la linea tracciata da A. Destro e M. Pesce per l'interpretazione del *Vangelo di Giovanni*, si sarebbe tentati di rispondere affermativamente a tale questione (2000, 85-110): il caso di Gv 20,19-23, apice del rito d'iniziazione che Gesù destina ai propri discepoli, contribuisce a sottolineare l'aspetto centrale della collocazione spaziale in cui tale avvenimento ha luogo, insieme anche a quella temporale (giorno festivo e prefigurazione di una assemblea nel ritratto degli apostoli riuniti). Episodi simili possono essere considerati Ap 1,9-10 e anche, probabilmente, il riferimento di Paolo in 1Cor 15,6 all'apparizione di Cristo ἐφάπαξ a 500 fratelli. Si potrebbe ulteriormente allargare il quadro facendo riferimento anche al contesto di 1Cor 12-14, specialmente per quello che riguarda la tematica della distribuzione di differenti manifestazioni dello spirito a ciascun membro della comunità in relazione alla loro occorrenza nel contesto assembleare (cf. 1Cor 14,26, ad esempio); ma per il momento è conveniente arrestarci per riprendere le fila del nostro ragionamento.

Da quanto detto, sembra configurarsi un quadro sempre più complicato man mano che ci si addentra nella questione legata alla comprensione del concetto di *esperienza religiosa*. Un primo passo è consistito nell'approfondimento del possibile sostrato pratico di tale espressione, da indagare in maniera più approfondita alla luce dell'intreccio con le dinamiche testuali restituiteci da simili resoconti; in seguito, si è presa in esame la questione a proposito del doppio canale di comunicazione tra le due realtà – quella umana e quella divina, altra - che consideriamo in rapporto tra loro. Come è chiaro, la questione che vogliamo impostare a partire dal viaggio celeste si rivela di ampio respiro: per rimanere agli esempi succitati, essa arriva a comprendere almeno le apparizioni/visioni e il sogno, in connessione con quella che si può definire come una delle pratiche religiose codificate per eccellenza, cioè la preghiera. Riconoscere che tutte le testimonianze che abbiamo sono mediate<sup>22</sup> costituisce al tempo stesso un vantaggio ed un problema: un vantaggio, in

---

21 Si vedano le riflessioni di Bori 1983, accanto a quelle di Norelli 1995, 235-48, in merito alla questione del profetismo estatico testimoniato da questo testo, sul quale avremo modo di tornare in seguito (si veda il cap. 4)

22 Si vedano anche le riflessioni di Tripaldi in merito, a partire dal testo dell'*Apocalisse* di Giovanni: «Non mi interessa qui sollevare la questione della sua veridicità, del suo contenuto di "realtà" in sé e per sé, in proporzione alla sua elevata stilizzazione letteraria. Piuttosto, quello che mi attira è l'immaginazione sociale dell'autore/redattore, che si è sedimentata nello strato più profondo del testo: l'immaginazione che, implicitamente, dietro le parole, tra le frasi, riflette una fenomenologia del fatto "profetico", vissuto in quanto tale da Giovanni e in quanto tale praticato, riconosciuto o almeno tollerato dalle comunità cui Giovanni si rivolge e dal gruppo che Giovanni appoggia» (2010, 36; ma anche dalla n. 31: «Sulla base di quanto si è venuto osservando, credo si tratti per lo più di un falso problema che riposa su una dicotomia tra esperienza "reale" - interpretazione culturale che di fatto non si dà [...] E se anche si desse, la stessa convenzionalità del testo implicitamente riposerebbe sull'assunto, comune all'immaginazione socio-culturale del redattore e dei destinatari, che sia *così* che un'esperienza profetica *deve* avere luogo nella "realtà" ed essere poi rappresentata»). Su linee simili può essere colta la distinzione terminologica coniata da Segal: «RASC [*i.e.*, religiously altered states of consciousness] stresses that an altered state of consciousness is claim by the adept while RISC [*i.e.*, religiously interpreted state

quanto dobbiamo essere consapevoli dell'esistenza di un filtro rispetto a quanto ci viene trasmesso (filtro che può essere osservato e compreso da diverse angolazioni); un problema, in quanto non è dato mai sapere fino a che punto le osservazioni stesse che su un testo si sviluppano abbiano ragione di essere.

In sintesi, possiamo affermare una coincidenza, o al limite una sovrapposizione in termini di contenuto, tra azione imputabile a una invasione della divinità nella realtà umana e provocazione/sollecitazione di questo intervento da parte dell'uomo stesso? Dal nostro punto di vista (che avremo occasione di ribadire nella discussione ai capp. 2 e 5), una risposta importante è stata data da A. Taves, nell'ambito di una discussione sul ruolo dell'interpretazione nell'*esperienza religiosa* in termini di attribuzione di un significato (2009, spec. 40-42). Secondo questa studiosa, alcuni fenomeni vengono ricondotti, dai soggetti che li vivono, a una dimensione extra-ordinaria, legata all'azione di forze esterne che vengono ritenute responsabili sulla base di assunti culturali propri dell'ambiente di riferimento: «Although anomalous events, places, objects, and experiences characterized as mystical or spiritual are not experiences *of* an agent, people may still attribute them to an agent, if they believe that there are agents who can and do cause such things to occur. We can distinguish, in other words, between things that are attributed to the action of *an agent*—that is, things people believe were caused by an agent—and feelings, sensations, and perceptions *suggestive of agency*. In the first instance, an agent is presumed to exist and something is attributed to the presumed agent based on people's knowledge of or beliefs about the agent in question. In the second instance, we have feelings, sensations, and perceptions that are suggestive of agency. On the basis of this type of experience and the beliefs they hold about it, people may postulate the presence of an agent to whom they then can attribute the power to act and affect things» (40-41).<sup>23</sup> La

---

of consciousness] recognizes this claim but does not specify that any actual altered state needs to be achieved by the actor, only that the behavior is considered to be consonant with RASC, thus the behavior is being interpreted religiously. RASC can be used by actor and observer; RISC is an analytic term, giving recognition to the difficulty in measuring exactly what ecstasy or trance is. [...] By using RISC for the critical, most general category, we avoid having to decide what exactly is the state of consciousness being claimed, as well as whether it is real, imaginary, or faked. We are just noting that it is the quality of the experience that justifies its truth for the actor» (2004, 323-24; si veda anche la difesa polemica di tale posizione in 2011, 366-67)

23 Ma si vedano anche i sintetici rilievi sulla lettura di tale dimensione dal punto di vista strettamente cognitivo, per il quale emerge l'importanza della nozione di «counterintuitiveness»: «Cognitive scientists of religion, who have focused attention on beings of this sort, use the concept of "counterintuitiveness" to locate what is anomalous about them in (presumably) panhuman cognitive processes. [...] A concept is counterintuitive when it includes features that violate the characteristics that humans normally associate with these basic categories. Counterintuitive agents, in this view, are constructed through the reshuffling of attributes in ways that modestly violate what we are naturally prepared to expect» (42). Significative anche le osservazioni in merito alla diffusione culturalmente trasversale di tali concezioni: «The first cognitive explanation theorizes that human beings ascribe counterintuitive agent-related properties to objects because they have a basic tendency to overattribute agency, particularly in situations of ambiguity. These theorists speculate that this tendency to attribute agency so capaciously has evolutionary adaptive value. [...] The second cognitive explanation, which emerges out of developmental psychology, suggests that humans are readily able to conceive of agents (spirits, souls, deities, ancestors, ghosts) without bodies or agents who inhabit others' bodies because we naturally distinguish between objects (bodies) and persons. [...] These cognitive characteristics, they theorize, predispose people to postulate counterintuitive agents, especially

considerazione ulteriore che ci consente di avanzare nella nostra ricerca è però la seguente: questa attribuzione a un agente esterno di un qualcosa di "altro" che il soggetto sperimenta però nella propria realtà anche corporea conduce a una ricerca che miri a ricreare simili condizioni, a ripetere ciò che si è vissuto (40). Da qui, perciò, la necessità di un'attenzione più marcata anche a un livello successivo di argomentazione.

### *Contatto con il soprannaturale: l'analisi di Destro-Pesce come esempio e alcune riflessioni*

Come anticipato poco sopra, la menzione della cosiddetta "liturgia mitraica" e degli scritti ermetici – ma in un certo senso anche della letteratura delle *hekhalot* - permette di prendere in considerazione anche un'altra caratteristica della complessa questione che stiamo delineando: siamo infatti in presenza di testi che, per mutare I. Gruenwald (1980, 99), si potrebbero definire come «manuali d'insegnamento», contenenti discipline esoteriche ed istruzioni per ottenere un contatto più stretto con la divinità. Secondo Destro e Pesce, qualcosa di simile può essere pensato anche in rapporto alla situazione di Gesù e delle comunità che gli sono succedute e si richiamano al suo modello: si può ipotizzare che alcune delle *pratiche di contatto con il soprannaturale* attribuibili a Gesù (nello specifico, il battesimo, le tentazioni nel deserto, la trasfigurazione) vengano da costui trasmesse al proprio gruppo di seguaci? Tale quesito si inserisce nell'indagine condotta dai due studiosi italiani, relativa all'individuazione di tracce di continuità o discontinuità tra queste prime due fasi del movimento cristiano (cf. Destro- Pesce 2007a, spec. 37-39).

Secondo un simile approccio, si prendono in considerazione quegli aspetti della vita di Gesù che ci vengono restituiti dalle testimonianze protocristiane, per valutarli alla luce di una prospettiva di carattere antropologico che aiuti a evidenziarne le caratteristiche di contatto «with the world that he, or the redactors of the gospels, considered supernatural» (39). L'elemento su cui riflettere risiede anche nelle differenze con cui questi fenomeni ci vengono presentati dalle diverse fonti, fatto che potrebbe essere ricondotto anche all'influsso di tradizioni culturali e rituali proprie dell'ambiente di provenienza dell'autore.<sup>24</sup> Ancora, il tratteggiare una figura del leader del movimento in stretto

---

in contexts in which ambiguous stimuli and cultural presuppositions would support such conclusions. These cognitive dispositions can be grounded in turn in affective dynamics, including attachment processes, kinship relations, and hierarchical relations of dominance and subordination that are common to most primates» (43-44)

24 Nel caso dei sinottici, questo sembra valere per *Luca*, specie per l'episodio della trasfigurazione e la precisazione in termini di visione della δόξα da parte dei discepoli (cf. 48-49); cf. Lc 9,28-29 e anche i riflessi di Pesce 2011a in proposito. Ma in relazione alle altre tipologie prese in esame, così argomentano i due studiosi: «Basically, the evangelists represented the founding experience of Jesus by modelling it according to ritual forms that were well known to them, and according to the theological expectations of their time, choosing precise mechanisms such as the ways of "exposure" to the spirit, the entering of the spirit, the struggle against demonic powers, and the rites of prayer. In this way, however, they also confirmed the continuity of their own practices of contact with the supernatural, with those experimented by Jesus. These accounts imply an

rapporto con la dimensione dello spirito costituisce la base per tentare di ancorare le stesse pratiche di un gruppo a un'origine ben definita, determinata e legittimata in quanto si ricollega alla biografia stessa di un fondatore considerato divino.<sup>25</sup> Nel mettere insieme siffatte questioni, i due studiosi italiani indagano quindi il possibile sviluppo tracciabile tra le prime due generazioni di comunità: presupposto è quello di indicare che l'aspetto esoterico dell'insegnamento gesuano rappresenta una parte fondamentale del suo lascito ai discepoli, ed è il canale di trasmissione di un insieme di pratiche di comunicazione e contatto con una realtà oltre-umana vista anche nell'ottica di una legittimazione.<sup>26</sup>

Elementi di continuità, dunque, come nel caso dei rapporti di un singolo con il mondo divino (e qui rientrerebbe il caso del viaggio celeste paolino, in sé comunque un'esperienza di cui pare non esservi traccia per Gesù: cf. 52);<sup>27</sup> ma anche di discontinuità, per la quale si può forse chiamare in causa un argomento centrale se ci si concentra sugli aspetti fondanti cui si richiama un gruppo di carattere religioso. Un caso esemplare, che ci può aiutare nella comprensione di una simile prospettiva, è quello di At 13,1-3.<sup>28</sup>

Qui, nella narrazione lucana, si assiste a una procedura di investitura spirituale in un contesto comunitario,<sup>29</sup> in cui è un gruppo ristretto di esperti - *προφήται καὶ διδάσκαλοι* - a guidare il rito; i vv. 2-3 presentano alcuni elementi che ci richiamano a una pratica rituale codificata all'interno della comunità in cui l'autore viveva: si riceve una rivelazione dello spirito in un contesto in cui alcuni partecipanti - verosimilmente i profeti e maestri del v. 1 - *λειτουργεῖν* e *νηστεύειν*. Dopo la

awareness of a continuous connection between the ritual practices of the early Christian communities and those of Jesus» (47-48)

25 E' il caso della raffigurazione di Gesù come profeta in *Giovanni* secondo Destro-Pesce 2003, spec. 89-90

26 Si veda la lettura dell'episodio della trasfigurazione, Mc 9,2-8 e paralleli (48). Per uno sguardo diverso su questo episodio, cf. Pesce 2011a, più attento a mettere in luce diverse esperienze attribuite a Gesù dal punto di vista di una ricerca che si propone di rispondere all'interrogativo «Was Jesus a mystic?», prendendone in considerazione le *forme di contatto con il soprannaturale*

27 Ma gli stessi studiosi italiani, in un altro contributo, riconoscono a livello ipotetico la possibilità di attribuire delle pratiche di ascesa celeste alla stessa figura di Gesù (2003, 102). Su questa stessa linea si muove Smith 1996a, spec. 59-67; e 1996b, 71-78, nell'ambito di un possibile confronto con una testimonianza frammentaria da Qumran (per cui si vedano i nostri capp. 2, 4 e 5). L'ipotesi è sicuramente suggestiva, soprattutto all'interno di un quadro di trasmissione di conoscenze esoteriche per entrare in contatto con la divinità che sicuramente rivestiva un'importanza centrale per i primi gruppi di seguaci gesuani. Tuttavia, a livello esegetico, la tematica richiede uno studio molto approfondito, come segnalano i rilievi critici di Quarles 2005 all'ipotesi di considerare Gesù come un mistico della *merkabah* sostenuta con vigore da Chilton nella sua monografia *Rabbi Jesus*

28 Si veda la lettura del passo in Destro-Pesce 2007a, 49-50, e poi in Pesce 2011a, 19-20, secondo il quale si potrebbe ipotizzare una successione di due momenti rituali, il primo evidenziato da 13,1-2, il secondo invece messo in atto in corrispondenza della situazione che dobbiamo immaginare come sfondo di 13,3

29 Sembra da notare, in questo contesto, anche l'uso del verbo ἀφορίζω, che indica appunto la separazione di Paolo e Barnaba rispetto al resto della comunità, conferendo loro un carattere di elezione particolare. Nel contesto ricostruito dall'autore, il richiamo è a una missione conferita ai due protagonisti; ma ciò che preme evidenziare è l'uso quasi tecnico di un verbo che non ricorre spesso nel *corpus* neotestamentario - 6 occorrenze - e pare connotare qualcosa che viene riservato per la divinità, nel bene o nel male. In sostanza, esso indicherebbe una separazione anche di carattere apocalittico ed escatologico (Mt 13,49; 25,32; Lc 6,22; 2Cor 6,17), con solamente tre occorrenze tecniche: nel nostro passo, in Gal 1,15 e in Rm 1,1, quando l'affermazione paolina si riferisce alla propria chiamata intesa in senso profetico

rivelazione,<sup>30</sup> essi eseguono una serie di azioni a conferma di quanto ordinato dallo spirito santo, prima di lasciar partire Saulo e Barnaba: digiuno, preghiera ed imposizione delle mani manifestano l'investitura a un livello pratico, dopo che l'incarico si è manifestato attraverso un'indicazione dall'alto.<sup>31</sup> E' interessante inoltre chiedersi come simili pratiche siano connesse alla percezione di tali fenomeni di contatto con una realtà altra: sembra emergere una relazione con il contesto proprio dell'autore, in ambito liturgico-rituale, in cui gli elementi del digiuno e della preghiera svolgono un ruolo fondamentale nel garantire l'accesso privilegiato a una forma di conoscenza superiore e rivelata, dalla quale discendono gli orientamenti normativi per la vita di una comunità. Dunque, l'interpretazione di simili pratiche si accompagna alla dimensione di una radice culturale piuttosto diffusa (cf. Destro-Pesce 2007a, 50) in cui essa si associa alle dinamiche relative ai processi di guida di un gruppo.<sup>32</sup>

Si tratta perciò di un esempio in merito alle motivazioni che si nascono dietro al ricorso alle rivelazioni: quando ci sono in gioco decisioni importanti, di respiro comunitario e non solo, una legittimazione di carattere divino e/o soprannaturale viene considerata alla base dell'accettazione di una nuova linea comportamentale o di una scelta (significativo è anche il caso di At 10,9-16 per Pietro in relazione all'impurità; cf. Destro-Pesce 2007a, 51). Da quanto emerge, si capisce anche la

---

30 Ci si potrebbe domandare in che modo essa venga ricevuta, se si tratti di una voce udita da tutti, solo da un gruppo ristretto, oppure ancora da uno solo del gruppo di profeti e maestri che poi la riferisce al resto dei convenuti – come sembra più probabile (cf. Aune 1996, 497). Sembra interessante suggerire un richiamo anche alla prospettiva presente nel Frammento di Muratori a proposito della composizione del *Vangelo di Giovanni*, in cui viene raffigurato un processo rituale - quasi - di raccolta in preghiera e digiuno di una conventicola, con lo scopo di ottenere la rivelazione che può dare inizio alla stesura di un libro di memorie. La procedura si interrompe quando il primo fra essi, Andrea, ottiene quanto cercato: gli apostoli dovranno mettere in comune i propri ricordi e Giovanni scriverà a suo nome il libro che così sarà ottenuto (vv. 9-16). Altro parallelo simile per esperienze di questo tipo sullo sfondo di un contesto comunitario, sempre legato alla scrittura e alla trasmissione di memorie, può identificarsi anche nell'*Apocrifo di Giacomo* (NHC II,1)

31 In At 13,4 - subito dopo la pericope analizzata – si legge: Ἀυτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατήλθον εἰς Σελεύκειαν. Si tratta, a una prima lettura, di una testimonianza del ruolo di guida che lo spirito esercita in *Atti*; ma, nella prospettiva delineata da Destro-Pesce 2007a per Gesù in relazione agli episodi del battesimo e delle tentazioni, si potrebbe ipotizzare una successione di fatti che implichi consequenzialità tra una trasmissione dello spirito - ruolo dell'imposizione delle mani, cf. 6,6; 19,6 - ed un'azione guida da parte dello stesso. Ancor più rilevante è il fatto che i vv. 6-12 presentino il primo miracolo-esorcismo compiuto da Paolo, contro il mago Elima: in questa circostanza, Saulo-Paolo (sul doppio nome a 13,9, cf. Heininger 1996, 226 n. 197; e Pilch 2004, 106) è descritto come πλῆσθεις πνεύματος ἁγίου. A questo punto, potrebbe sorgere un dubbio in merito al battesimo impartito da Anania a Saulo secondo At 9,17-18, con la conseguente ricezione dello spirito (presentata, al v. 17, come volontà del Signore eseguita dal suo medium). Senza dover postulare la presenza di una molteplicità di spiriti, sembra quindi più semplice seguire la linea di Bruce 1988, 244-47, e Fitzmyer 1998, 351, per i quali in 13,3 non si dà trasmissione dello spirito, ma semplicemente un'investitura, decisa (seguendo Destro-Pesce 2007a, 50) da un'élite ristretta cui si riconosceva la capacità di entrare in contatto con il soprannaturale per ottenere rivelazioni e norme per la comunità. Ma si confronti la differente prospettiva di ricostruzione avanzata da Johnson 1998, 78-103, in merito alla possibile esistenza di una molteplicità di pratiche iniziatiche successive nei primi gruppi di seguaci gesuani, cui l'apostolo si sarebbe vigorosamente opposto (su Paolo e il ruolo dello spirito nel determinare gli spostamenti in *Atti*, si veda Banks 2004; sull'episodio in generale, cf. Bruce 1988, 244-50; Fitzmyer 1998, 494-505; Pervo 2009, 318-27)

32 Ma si veda l'analisi di Pilch 2004, 104-05, il quale insiste sul carattere comunitario dell'esperienza di trance e la lega alla conoscenza di certe pratiche di preparazione al contatto con la realtà divina

portata che un simile approccio può avere, in quanto esso solleva il tema del ricorso alle rivelazioni anche per questioni apologetiche legate al controllo su una comunità.<sup>33</sup>

Si comprende, quindi, come le problematiche possano essere molte, non solo a livello teorico; l'utilizzo della terminologia diventa perciò importante, anche se non mette di certo al riparo da possibili imperfezioni e da un approccio che rischi di non essere complessivo. Giunti a questo punto, si sarebbe tentati di pensare che l'uso di un'espressione come *pratiche di contatto con il divino* sia più rispondente alle esigenze che si vanno delineando; ma anche qui la dimensione dell'interpretazione svolge un ruolo fondamentale nel plasmare la concezione stessa, richiamando a una necessità di interrogare più nello specifico i singoli testi. Rimane ugualmente una questione aperta: dai numerosi punti di vista che, forse in modo non troppo ordinato, si sono accennati nelle pagine precedenti, cercare di codificare un riferimento che possa essere comune a più realtà è un'operazione caratterizzata sempre da ambiguità. Per spiegarci meglio, parlare di *esperienza religiosa* nel caso di una descrizione come quella del battesimo gesuano, oppure dello stesso viaggio celeste paolino - accontentandoci per il momento di mantenerlo come tale, senza averne ancora individuato le specificità - può ricondursi a quello che diversi studiosi hanno individuato come riflesso della dimensione del soggetto, che applica una categoria del pensiero a un certo fenomeno che ha sperimentato (o che crede di aver sperimentato), sulla base di una serie di valori e valutazioni basati sulla propria storia.<sup>34</sup> Quindi, anche l'assunzione di una pregiudiziale nell'utilizzo dell'aggettivo «religioso/a» va considerata, sebbene siamo consapevoli del fatto che, così facendo, si rischia di estremizzare la problematica a livelli non più controllabili.<sup>35</sup> Potremmo accontentarci di

33 Si tratta di un tema che si affaccia già nel lavoro citato dei due studiosi italiani, i quali poi vi si dedicano più ampiamente in Destro-Pesce 2007b (spec. 88-91 per *Atti*). Sulle questioni sollevate da tale problematica faremo ritorno in seguito, in relazione anche alla discussione sulla natura reale o fittizia dei fenomeni di contatto con il soprannaturale interessati. Per un periodo successivo, si vedano Pagels 1978; e la prospettiva di Tripaldi 2011, 105-06, a partire da una riflessione sull'*Apocrifo di Giovanni* e sulle dinamiche di rilettura filosofica dell'*esperienza di contatto con il divino* fondante per alcuni gruppi gnostici

34 Per ciò che riguarda le esperienze attribuite a Gesù, Destro e Pesce si indirizzano verso una suggestiva possibilità d'analisi. Oltre a ricordare che si tratti di rielaborazioni degli evangelisti sulla base di tradizioni e forme culturali proprie del loro ambiente di riferimento, i due studiosi italiani affermano che l'origine di simili resoconti possa essere fatta risalire a Gesù stesso: «In fact, it could be argued that Jesus' teaching to his disciples also included instruction on ways in which to come into contact with the supernatural or, in particular, with the Holy Spirit of God. A possible explanation could be that Jesus himself recounted to his own disciples, or to some of them, the initial experience of his possession by the Spirit» (2007a, 44). Ma i due approcci non sono reciprocamente esclusivi: infatti, un'elaborazione secondaria dell'esperienza deve essere postulata per Gesù, prima di tutto, in vista di un conferimento di significato a quanto sperimentato. L'eventuale trasmissione diretta ai suoi discepoli – a tutti o a un piccolo gruppo più ristretto – veicola già un grado ulteriore di lettura del dato originario (cf. Pesce 2011b, 168-71), il cui valore autoritativo (esoterico o meno) non è impossibile abbia poi sviluppato un rapporto dialettico con il mondo circostante le prime comunità, contribuendo così all'intreccio tra continuità e discontinuità con Gesù in rapporto a tali esperienze (cf. Czachesz 2013, 571-72; e spec. 583-84, su Lc 4,29-30 e sulla retrospettiva lettura teologica gesuana di avvenimenti fondanti la sua identità). Per le problematiche letterarie e di composizione dell'episodio del battesimo, si rimanda anche alla discussione di Rowland 1982, 358-64

35 Ma un approccio interessante secondo tale prospettiva è quello seguito recentemente da Taves. Questa studiosa pone infatti la questione della problematicità della nozione di «religione» in connessione a fenomeni come quelli di cui ci stiamo occupando, proponendo di rivolgersi a un «ascription model» che sottolinei l'operazione del soggetto nel conferire un particolare senso di «specialness» a certe esperienze da lui vissute. Ne

ragionare in termini più generali, limitandoci a individuare come, ancora una volta, sia l'aspetto soggettivo, di chi cioè racconta un determinato evento, a prevalere nel riferimento che poi su di esso viene elaborato.

Con queste riflessioni non si vogliono muovere critiche di sistema, oppure aprioristiche, a un concetto che può contare su decenni di storia critica e discussioni teologico-filosofiche; solamente, preme mettere in luce alcuni aspetti problematici del suo utilizzo, ai fini di una ricerca che si muove su un terreno rischioso e che richiede un'attenzione supplementare nel riferimento concreto alla forma nella quale ci vengono trasmessi - o, si potrebbe dire, sotto cui ci vengono celati - i fenomeni. La problematica relativa alle espressioni etiche da utilizzare in studi come quello che qui stiamo iniziando, quindi, costituisce lo sfondo a partire dal quale comprendere il percorso alla ricerca di un'alternativa categoriale a «*esperienza religiosa*». Se torniamo alla prospettiva delineata da Destro e Pesce, si troverà un ampio ventaglio di espressioni impiegate in riferimento alla tematica da loro affrontata: *forme culturali, pratiche culturali, pratiche religiose, pratiche di contatto con il soprannaturale, forme di contatto con il mondo divino, esperienze di contatto con il soprannaturale*. I riferimenti cui si accompagnano inducono a riconoscere il loro carattere sinonimico.

Il medesimo rilievo si può muovere anche per ciò che concerne un recente contributo, tuttora inedito, di Pesce – dal quale emerge l'utilizzo di *esperienza mistica*.<sup>36</sup> Nell'ambito di uno studio dedicato al Gesù mistico, infatti, lo studioso italiano utilizza espressioni quali *forme di contatto con il soprannaturale* e *forme di contatto con il divino*, accanto a richiami alle *esperienze religiose* e alle *pratiche religiose* gesuane. L'elemento interessante sembra risiedere nella presentazione delle esperienze religiose di Gesù – quali «battesimo/tentazione nel deserto; la trasfigurazione, visioni, ascolto di voci soprannaturali, rivelazioni» - e delle sue pratiche religiose - «l'attività di taumaturgo

---

risulta la possibilità di ampliare l'approccio a simili eventi, liberandoli da una prospettiva fortemente occidentalista e mettendo a fuoco i processi che conducono gli individui a selezionare alcuni elementi attribuendo loro un significato di carattere religioso (2009, 16-55)

36 Ribadendo che si tratta di una categoria propriamente etica per analizzare fenomeni quali visioni, sogni, rivelazioni, ascolto di voci testimoniati dai testi antichi, lo studioso italiano distingue la figura del mistico dal concetto di *esperienza mistica*; a sua volta, quest'ultima si articola tra le due dimensioni dell'unione con la divinità e quella invece per cui il contatto privilegiato del mistico è funzionale al suo intervento nel mondo, di carattere trasformativo. Nel caso di Gesù, l'insistenza sulla pratica di vita mette in evidenza esattamente tale seconda prospettiva, che si rifà a quanto argomentato da Idel 1998, 1-3 (per una discussione su linee simili a partire da Paolo, si veda Meier 1998, 19-26). In tal senso, a nostro parere, risulta possibile prendere in considerazione come espressione alternativa anche *esperienza mistica*, nonostante i forti dubbi espressi da Pesce in merito; la maggior attenzione al risolto pratico di tale interpretazione appare essere in linea con quanto presupposto dall'uso di altre formule sopra riportate. Pertanto, se è giusto accordare preferenza a un processo di ricostruzione di quegli aspetti tipici della pratica di Gesù prima, dei suoi seguaci poi, anche in termini di definizione di un'identità peculiare (14-15), ciò non toglie che lo studioso di tali fenomeni sia chiamato ad impiegare una terminologia consona anche rispetto al proprio tempo, con tutte le conseguenze che ciò comporta. Come riconosce lo stesso Pesce in merito all'analisi di Craffert di un Gesù sciamano, i modelli antropologici «non debbono essere reificati, trasformati in realtà», ma il loro impiego è utile «nella misura in cui essi vengono utilizzati soltanto come strumenti euristici che possono servire a vedere meglio la realtà» (11)

e guaritore e la preghiera» (2011a, 4). Ma che non si tratti di una vera distinzione terminologica è desumibile dal contesto dell'argomentazione sviluppata da Pesce: il suo obiettivo è infatti quello di mettere in evidenza come lo stesso Gesù vivesse nella consapevolezza di avere una relazione particolare con una realtà altra – che si può culturalmente definire come divina, probabilmente anche in senso emico – resa visibile in una pratica di vita atta a fornire i presupposti per un intervento attivo della divinità nel mondo (3-5; cf. Destro-Pesce 2008, 42-58; e Pesce 2011b, 167-71).

Dunque, lungi dal voler evidenziare una differenziazione capziosa all'interno della terminologia impiegata, una soluzione migliore sembra essere quella di accettare la pluralità di espressioni con le quali è possibile indirizzare l'oggetto della nostra ricerca. Il focus su Gesù e sulle sue *forme di contatto con il soprannaturale (o con il divino)* messo in rilievo da Pesce, ci è utile proprio perché ribadisce la necessaria centralità di siffatte caratteristiche nella rappresentazione di una figura autorevole e centrale nello sviluppo di un movimento religioso nel panorama culturale del I CE. Ciò vale anche per il potere taumaturgico e le capacità guaritrici attribuite a Gesù: esse sembrano essere connesse a una forma di contatto con una dimensione altra che trova poi esplicitazione nell'acquisizione di un potere soprannaturale che risiede nel corpo (7-8; ma anche Destro-Pesce 2008, 157-87, spec. 181-86). E' dunque a partire da qui che l'aspetto della pratica religiosa gesuana può essere indagato in maniera fruttuosa, allargando un quadro di ricerca che invece tende a trascurare simili dimensioni: «Ma il punto che voglio sottolineare è che molti esegeti e storici esaminano i dati che emergono dai vangeli con *patterns* interpretativi che non prevedono l'esperienza mistica, che non prendono neppure in considerazione la possibilità che i dati evangelici siano compatibili con una figura storico-religiosa che possiamo chiamare mistica. Il loro pattern interpretativo esclude a priori *di fatto* che Gesù possa avere avuto esperienze soprannaturali e che le sue attività siano espressione di una figura religiosa che fonda le sue attività su una serie di esperienze di contatto con il soprannaturale o mistiche. Credo sia necessario avere un'ipotesi di lettura dei testi che consideri possibile l'esistenza di esperienze soprannaturali di Gesù che spieghino la sua attività» (9; per tale critica polemica, anche la discussione in Pesce 2011b, 159-72). Il ricorso di Pesce al «pattern interpretativo» può essere ricondotto a quanto E.R. Dodds sottolineava a proposito della concezione culturale del sogno nell'antica Grecia: «[...] *quel che mi interessa non è l'esperienza onirica dei Greci, ma piuttosto il loro atteggiamento verso tale esperienza.* Nel definire così il nostro argomento, occorre però tener presente che le differenze tra la posizione greca e quella moderna riguardo ai sogni possono riflettere non soltanto diverse maniere di interpretare lo stesso tipo di esperienza, ma anche *variazioni nella natura dell'esperienza stessa.*



Infatti ricerche recenti sui sogni dei primitivi del nostro tempo lasciano intravedere che, accanto ai consueti sogni angosciosi e di adempimento di desideri, comuni a tutti gli uomini, *vi sono altri sogni modellati, per lo meno quanto al contenuto manifesto, su schemi di civiltà locale*. Non intendo dire semplicemente che ove un Americano moderno sognerebbe, per esempio, di viaggiare in aereo, il primitivo sogna di essere trasportato in cielo da un'aquila; ma che *presso molte società primitive si trovano tipi di struttura onirica che dipendono da schemi di credenze trasmessi per il tramite della società, i quali non ricorrono più quando dette credenze scompaiono. Non solo la scelta di questo o quel simbolo, ma la natura stessa del sogno, sembra conformarsi a rigidi schemi tradizionali»* (2009, 150-51; corsivi nostri).

Sebbene forse non inappuntabile dal punto di vista dei rilievi antropologici, l'assunto di Dodds risulta utile per una prospettiva che prenda le mosse proprio dagli elementi che compongono la nozione di *esperienza religiosa* – come vedremo a più riprese nel corso del nostro lavoro. Inoltre, tale sostrato mostra di essere presente, specie per quanto riguarda la dimensione dell'interpretazione, anche nell'ampio campionario espressivo che troviamo raccolto in Destro-Pesce 2007a e Pesce 2011a, dal momento che l'attenzione è sempre rivolta al significato veicolato da chi ci restituisce l'*esperienza* o la *forma di contatto con il soprannaturale* o la *pratica culturale* nello specifico.

Il rilievo di Dodds aiuta però a tenere ben presente un ulteriore dato: quello per cui il fondamento di un'esperienza va ricercato in una pratica, quella del sogno, trasversalmente diffusa e che comporta perciò alcune difficoltà nell'organizzazione di un approccio critico che prenda in considerazione tutti gli aspetti ad essa connessi (si veda anche la prospettiva elaborata, su queste basi, da Segal 2004, spec. 327-29). E' pertanto necessario cercare di fare luce sulle nozioni di cui ci stiamo servendo, sulla base dei diversi esempi forniti dai testi. Da essi, infatti, emerge un insieme molto ampio di elementi, dalla difficile categorizzazione, che richiede di avere le idee chiare per potersene occupare direttamente. Entrano in gioco, nel complesso dell'analisi finora svolta, altre due dimensioni, la cui importanza in relazione al viaggio celeste paolino è di primo piano: stiamo parlando del singolo e della comunità, concepite in una dialettica che lo studio di Destro e Pesce sulla continuità e discontinuità fra Gesù e i primi gruppi dei suoi seguaci ha messo in rilievo e che, giustamente, chiede qui di essere tematizzata all'interno di un quadro epistemologico più ampio.

## *Pubblico e privato, pratica e rito: problematiche categoriali*

E' quindi opportuno, ora, dedicare spazio a delle riflessioni in merito alla distinzione dei piani di pubblico e privato sulla base di quanto visto finora. Utilizzando l'espressione pratiche rituali, molti testi, commentatori, esegeti e filosofi vogliono veicolare una sostanziale equivalenza tra i termini giustapposti oppure bisogna individuare una sottile differenziazione a livello - potremmo dire - quasi gerarchico tra essi? Il quesito, che forse apparirà come troppo pedante, si può motivare sulla base di alcuni rilievi di carattere classificatorio o, meglio, di applicabilità di tali categorie ai fenomeni che siamo venuti fin qui menzionando.

Ciò che si può ricollegare al rito, in senso generale, sembra muovere dalla considerazione che ci si trovi in presenza di una serie di atti codificati, richiamanti un modello fondativo, di cui si offre una ripetizione che coinvolge l'intero individuo, tanto nella dimensione dell'azione diretta (performance; cf. le definizioni di Tambiah 1995, 130-31; e Rappaport 1999, 24; 27), svolta in tali circostanze, quanto nell'ambito di una nuova decodificazione semantica degli elementi coinvolti in simile attività. Ne deriva il forte ruolo sociale, che assume rilievo fondante per quanto concerne la comunità: secondo quest'ottica, infatti, la ripetizione di elementi considerati centrali per le dinamiche identitarie (in merito alla relazione tra rito e identità fondante un gruppo, si vedano i rilievi di Destro-Pesce 1995, 128-29, a proposito di *Giovanni*) sottolinea anche l'aspetto di una rottura dell'ordine normale del tempo e delle cose, dal punto di vista spaziale così come – appunto – temporale (cf. Theissen 2010, 373).<sup>37</sup> La percezione di trovarsi in un ambiente differente, mutato, in

---

37 Riportiamo la definizione coniata da Bell, che si riferisce al termine «ritualization to draw attention to the way in which certain social actions strategically distinguish themselves in relation to other actions» (1992, 74): «First, ritualization involves the differentiation and privileging of particular activities. Theoretically, these activities may differentiate themselves by a variety of features; in practice, some general tendencies are obvious. For example, these activities may use a delineated and structured space to which access is restricted; a special periodicity for the occurrence and internal orchestration of the activities; restricted codes of communication to heighten the formality of movement and speech; distinct and specialized personnel; objects, texts, and dress designated for use in these activities alone; verbal and gestural combinations that evoke or purport to be the way things have always been done; preparations that demand particular physical or mental states; and the involvement of a particular constituency not necessarily assembled for any other activities. These are not universal features, however. At best, ritualization can be defined only as a way of "acting" that makes distinctions like the foregoing ones by means of culturally and situationally relevant categories and nuances. When such culturally specific strategies are generalized into a universal phenomenon, much of the logic by which these ritual strategies do what they do is lost. This becomes particularly clear in recalling that the situational and strategic nature of ritualization affects even the degree to which such ritualized acts differentiate themselves at all from other forms of activity. In other words, an essential strategy of ritualization is how it clarifies or blurs the boundaries that identify it as a specific way of acting» (204-05). Sulla ripetitività e la ripresa di elementi tramandati e che si considerano invariabili, si vedano le riflessioni di Rappaport 1999, 33-37. Inoltre, da segnalare l'approccio terminologico di Taves 2009, 46-48, la quale parla di «*special paths* [...] as sets of practices that individuals or groups view as effective in attaining goals associated with special things» (47), così articolando la propria prospettiva: «In the terms I am using, this would suggest that people incorporate special things into more complex formations involving practices (and chains of memory related to those practices) in order to (re-)establish or maintain a connection with the special thing over time. If individuals or groups are willing to let the memory of the special thing fade without seeking to re-engage it, they most likely would have no need to incorporate it into more complex formations» (48)

cui i tratti che riconducono alla normalità sono in qualche modo sospesi, rappresenta la caratteristica principale che permette di dare un senso a simile insieme di gestualità. Esso, inoltre, acquista valore anche in una prospettiva di carattere sociale, nell'ambito stesso del ruolo che eticamente il partecipante al rito è chiamato a svolgere al rientro nella quotidianità (376-77; si vedano, ad esempio, le formule di conclusione della messa cattolica - per la realtà paolina, cf. Lampe 2006, 145-49). In tale prospettiva sembra inserirsi anche il rilievo di C. Bell sulla formazione di un «ritual body», la cui funzione in rapporto all'identità sociale è sentita come molto pronunciata e può essere colta nel suo processo di produzione, il quale passa attraverso una lettura delle pratiche conferente significato a più livelli (1992, 94-117). Il concetto può essere riassunto citando G. Theissen: «Tutti i rituali servono alla comunità, servono cioè sia all'inserimento socializzante nella comunità, sia all'integrazione della comunità e sia a proteggere da un decadimento dello spirito comunitario» (2010, 380).<sup>38</sup>

Questo processo è fondamentale anche in vista di un «*recentering*» del soggetto, che si riscopre e, in qualche modo, si "ri-fonda".<sup>39</sup> Seguendo Theissen, perciò, al rito inteso in senso lato può venire applicato il famoso schema trifasico dell'iniziazione individuato da van Gennep, aggiungendovi il carattere della ripetitività e del collegamento a una memoria fondativa messa continuamente in scena.<sup>40</sup> Questo, comunque, non deve condurre a una sottovalutazione dell'aspetto profondamente plurale della dimensione rituale – connotata dalle singole peculiarità culturali, cui comunque è

---

38 Questa la sintesi per punti dello stesso studioso tedesco: «Detto in breve: i rituali sono azioni simboliche di una comunità, sgravate dalle loro funzioni primarie: essi interrompono il tempo con la loro *sintassi* uniforme e trasformano così gli esseri umani che vivono nel tempo. In virtù della loro *semantica* essi sono una professione di fede in un valore che è prezioso in se stesso, e condannano il suo tradimento. Inoltre creano, mediante la loro *pragmatica*, legami e delimitazioni sociali e aiutano psicologicamente a superare la paura e a creare uno stato d'animo e un'atmosfera euforica, in quanto stabiliscono un equilibrio tra la stimolazione di emozioni e la presa di distanza da esse» (377). L'ultimo punto è affrontato in termini di un'analisi del carattere convenzionale del rituale in Tambiah 1995, spec. 135-39

39 Concentrando invece la loro attenzione principalmente su *Giovanni*, Destro e Pesce hanno fornito un'applicazione suggestiva, in chiave antropologica, della nozione di rito religioso alla struttura narrativa del vangelo, secondo linee interpretative che troveranno conferma in Destro-Pesce 2000. Riportiamo alcuni punti metodologicamente rilevanti: «Va precisato subito che il fatto minimo che qui assumiamo per parlare in senso proprio di rito religioso è un "intervento divino soprannaturale manifesto e certo". [...] In realtà ogni rito religioso contiene un complesso di molti altri elementi che vanno appena nominati. Si realizza alla presenza di un pubblico, ed è accompagnato da formule di invocazione, preghiere e omelie. E' solennizzato da messaggi o insegnamenti di natura iniziatica. Si conclude con una risposta liturgica e cioè con un assenso e un impegno del pubblico. E' il momento in cui, per intervento soprannaturale, l'uomo viene investito della conoscenza di una verità e indotto a prendere una posizione proprio perché l'intervento divino è diventato inequivocabile e vincolante. Cosicché, il rito si manifesta sempre con un mutamento di stato che sta per attuarsi o che è già in atto: in esso si entra in una condizione e se ne esce in un'altra» (1995, 115)

40 Ciò si articola sulla base di quanto accennato in precedenza sulla dimensione etica che il rito comporta per l'individuo che vi partecipa, come segnalano anche le seguenti parole dello studioso tedesco: «Queste tre fasi della "sintassi" rituale [*i.e.*, separazione, liminalità, reintegrazione] sono individuabili non solo nei riti di passaggio, bensì in tutti i rituali. Tutti fanno uscire dal mondo della vita quotidiana, l'interrrompono con un "altro stato" spesso solo simbolicamente indicato e riconducono nel mondo della vita quotidiana. Quando la fase liminale viene estesa e non viene segnalata alcuna sua fine chiara, i riti possono provocare nel mondo della vita quotidiana dei cambiamenti, che hanno dei rapporti tesi con esso. Interi movimenti sociali acquisiscono così un carattere "liminoide"» (374). Per un'applicazione del medesimo schema al concetto di performance, si veda Turner 1993, spec. 77-82; 187-93, che richiameremo nel corso della nostra analisi, al cap. 5

possibile riconoscere un sostrato di riferimento comune sulle linee di Rappaport 1999, 31, il quale approccia il rituale in termini di «*the social act basic to humanity*» (si veda anche il concetto di «ritualization» secondo Bell 1992, 88-93; 220) - che lo studioso tedesco riconduce al Cristianesimo anche per quello che riguarda l'alternanza tra riti più frequenti (come può essere considerata l'Eucaristia) e riti invece eseguiti con una frequenza minore (battesimi, matrimoni, funerali), cui si legano delle risposte a livello esistenziale profondamente diversificate che si possono rileggere in termini scientifici nel modo seguente: «I riti rari sono conservati nella memoria episodica in misura molto maggiore in immagini e costituiscono la base di una religiosità emotivamente più intensa e amante delle immagini (*imagistic mode of religiosity*). Invece i riti ripetuti spesso sono conservati nella memoria semantica in frasi verbali e formano una religiosità dottrinale (*doctrinal mode of religiosity*)» (379). Secondo Theissen, dati simili fondamenti, l'ambiente dei primi seguaci di Gesù propone un'innovazione giocata sull'inserimento di elementi vivi in complessi rituali sovente ripetuti, per delineare un quadro in cui quelle che vengono chiamate «forme di religiosità estreme» riescano ad essere presenti in contesti di per sé maggiormente moderati, con la funzione di evitarne la perdita di significato legata alla loro relativamente più alta frequenza (378-80).<sup>41</sup>

Legate a tale prospettiva, anche le riflessioni sull'origine del rito possono esserci utili: due sono sostanzialmente le teorie in proposito, l'una che mette in luce l'aspetto tradizionale di una tipologia di esperienza/pratica propria di un singolo e che poi viene elevata a livello comunitario nel momento in cui si riconosca un valore a questo singolo, l'altra che invece parla di imposizione dall'alto di un certo insieme di norme da seguire. Se una vicinanza alla prima delle due alternative può essere suggerita sulla base delle proposte di analisi di Destro e Pesce – in merito alla ricerca di elementi di continuità e discontinuità tra Gesù e le prime comunità di suoi seguaci nelle *pratiche di contatto con il soprannaturale/divino* – la seconda sembra assumere validità se si pensa al caso del culto imperiale diffuso nell'antichità (o in altri suoi surrogati moderni presentati da realtà totalitarie che la storia anche contemporanea ha ben conosciuto).

Tuttavia, l'approccio di Bell alla nozione di «ritualization» e alle dinamiche che essa fa scaturire ci può offrire alcuni elementi interessanti per inquadrare il tema del rito. La studiosa americana

---

41 Ma a proposito di tale distinzione, si veda l'approccio cognitivo proposto da Czachesz: «The two central rituals emerging in the early Church, eucharist and baptism, provided two different mechanisms of transmitting and consolidating memories. Baptism was a low frequency ritual in which everyone participated as an initiate only once in a life. [...] Eucharist, in turn, is a frequently performed ritual [...] The two rituals, it appears, emerged to fill two "attractor positions" in the spectrum of possible ritual forms: baptism as a low frequency ritual with high sensory stimulation, Eucharist as a high frequency ritual with low sensory stimulation» (2007a, 78-79; cf. anche 2010). Questa distinzione assume un significato rilevante anche dal punto di vista della trasmissione dei testi legati a simili attività rituali (79), secondo un modello che, per altri versi, Czachesz ha poi applicato anche alle narrazioni sulla resurrezione di Gesù (si veda *infra*). Per un'analisi della realtà giudaica del I CE a partire da simili modelli interpretativi, si veda Ketola 2007, il quale offre una rappresentazione del sistema rituale giudaico sulla cui base cercare di comprendere l'emergere di due gruppi "sovversivi" a diversi livelli, vale a dire quello di Qumran e quello formatosi intorno alla figura di Gesù

sottolinea come la distinzione di spazi, tempi ed azioni implicite in questa concezione sia frutto di un'operazione di conferimento di significato che chiama in causa gli individui formanti un gruppo (1992, 140-41);<sup>42</sup> la sua stessa insistenza sul concetto di «corpo rituale», inoltre, mette in rilievo l'ampio ventaglio di tratti da prendere necessariamente in considerazione nell'esame, evidenziando anche come l'aspetto dell'autorità e del potere connesso all'azione rituale si debba intendere come un prodotto della stessa (1992, 221). Ma la creazione di tali rapporti di forza interni a una *communitas* non implica una passiva accettazione dello stato di fatto (221-22; si veda anche la discussione a 204-18),<sup>43</sup> bensì si struttura proprio sulle dinamiche tipiche di un «social empowerment» (181), dimostrando così il profondo radicamento del rito nel più ampio insieme delle relazioni sociali. Ciò comunque non esclude la presenza di una gerarchia interna, in cui emergono i cosiddetti specialisti del rituale e che veicola, da parte di questi soggetti, una certa pretesa in senso autoritario: essa riposa su quella che Bell definisce la conoscenza delle strategie della ritualizzazione, e può trovare espressioni in differenti modalità culturali, dove anche il ricorso al testo è in grado di svolgere un ruolo non secondario.<sup>44</sup> Tuttavia, la studiosa americana riconduce anche tale aspetto a una fluidità insita nel suo essere tratto tipico di un insieme di pratiche, i cui contorni sono sempre soggetti a una rilettura sullo sfondo del contesto sociale (130-40; cf. Tambiah 1995, 157).

Rimandando all'analisi di Rappaport, infine, è necessario mettere in evidenza la dimensione del rituale come comunicazione – elemento in ogni caso già emergente da quanto illustrato finora. In tal senso, «comunicazione» assume un valore di vasta portata, andando a coprire una pluralità di riferimenti possibili: è l'atto nel suo complesso, il rito in quanto formato di gesti e parole (sul cui ruolo performativo cf. Austin 1962; e Tambiah 1995, 41-86) a veicolare, secondo Rappaport, due

---

42 E' utile fare riferimento qui alla sintesi del ragionamento, a partire da un approccio alla ritualizzazione in termini di «strategic production of expedient schemes that structure an environment in such a way that the environment appears to be the source of their schemes and their values» (140) e dalla puntualizzazione riservata alla funzione strutturante di una serie di opposizioni unite tra loro da una catena di associazioni che plasma le modalità stesse di concepire l'ambiente circostante (cf. 101-04): «This environment, constructed and reconstructed by the actions of the social agents within it, provides an experience of the objective reality of the embodied subjective schemes that have created it. Ritualization as a strategic way of acting does not see the social agent's projection of this environment or his or her reembodyment of the sets of schemes constitutive of it. When these schemes are embodied in a cultural sense of reality and possibility, the agent is capable of interpreting and manipulating simply by reclassifying the very relationships understood as constitutive of reality» (141)

43 «The variety of evidence examined here has attempted to demonstrate that ritualization necessitates and engenders both consent and resistance. It does not assume or implement total social control; it is a flexible strategy, one that requires complicity to the point of public consent, but not much more than that. Ultimately, the resistance it addresses and produces is not merely a limit on the rite's ability to control; it is also a feature of its efficacy» (218)

44 Utile, a nostro avviso, segnalare le riflessioni di Theissen sul processo di oggettivazione del carisma tipico di alcune figure di riferimento dei gruppi protocristiani, che sarebbe avvenuto in due direzioni: l'una mediante il rituale, l'altra per mezzo della dottrina (2010, 420-30). Le sottolineature dello studioso tedesco si rivelano importanti soprattutto per quel che riguarda le conseguenze di simili operazioni, tendenti a cristallizzare gli elementi propri del rito in una dimensione prettamente altra rispetto alla quotidianità, al contempo evidenziando il loro legame con individui che reclamano il controllo esclusivo di tali tradizioni

tipologie di messaggi.<sup>45</sup> La prima è relativa ai partecipanti, intesi sia in qualità di singoli sia nella percezione di una condivisione di elementi (ritornando così alla differenza costituita dalla lettura soggettiva di una medesima esperienza anche all'interno di uno stesso gruppo), mentre la seconda si riferisce invece alle stesse azioni codificate; lo studioso perciò parla rispettivamente di «self-referential» e «canonical» a tal proposito (1999, 50-54; si veda la riflessione di Tambiah 1995, 148-50, sui livelli di comunicazione del messaggio rituale). E' soprattutto la prima dimensione a interessarci qui: il rito performato in solitudine, dal singolo, ha un valore auto-comunicativo nella misura in cui garantisce all'individuo la conferma di essere in contatto/comunicazione con una realtà altra; ma esso gli permette – al tempo stesso – di carpire informazioni anche riguardo il proprio ruolo personale nel contesto dell'occasione pubblica (51).<sup>46</sup>

Le sottolineature di Rappaport potrebbero tornare utili per quel che concerne la preghiera: nelle due tradizioni culturali più vicine a Paolo, infatti, le dimensioni del pubblico e del privato presentano molti punti di contatto, che conducono a interrogarci sulla possibilità del trasferimento di una forma rituale – di per sé pubblica – al livello privato. Alcuni studi sulla glossolalia (cf. Hutch 1980) certificano l'ipotesi, portandoci a pensare che l'insieme di elementi che caratterizzano l'esecuzione della preghiera individuale possano essere interpretati in termini rituali proprio assumendo simile punto di vista.

Messi in evidenza tutti questi aspetti, si può cercare di procedere in direzione di un riconoscimento dei caratteri del rito in alcune delle *forme culturali* di cui Destro-Pesce 2007a parlano a proposito di Gesù. Sembra chiaro che il battesimo corrisponda a tali caratteristiche, in quanto se ne può ricavare la struttura composta di diversi momenti consequenziali, pur nella diversità delle testimonianze che ce lo restituiscono (i due studiosi italiani ricordano l'inserimento della preghiera di Gesù in *Luca* e

---

45 Ma così anche Theissen: «I rituali costituiscono soltanto una parte del linguaggio religioso simbolico. [...] La peculiarità rispetto alla dottrina è l'"incarnazione" in atti corporei. Sotto il profilo del contenuto essi non comunicano niente di nuovo. Però inscrivono quel che diciamo nella presenza fisica di persone. [...] Come ogni lingua ha bisogno di una fonetica come mezzo sensibile, così la lingua simbolica rituale ha la sua "somatica": azioni somatiche diventano in essa il mezzo dello scambio comunicativo. [...] La lingua del corpo è la loro [*i.e.*, dei rituali] "semantica"» (2010, 377-78). Per un punto di vista cognitivo legato alla realtà rituale dei primi gruppi di seguaci di Gesù, si veda Lampe 2006, 126, il quale sottolinea l'importanza della ripetizione di una serie di azioni atte a consolidare la percezione di una nuova identità da parte dei partecipanti

46 Importanti anche le valutazioni di Rappaport in merito alla relazione tra il rito ed il suo carattere performativo, specie per quanto riguarda il linguaggio. La dimensione di performance attribuibile a quest'ultimo va infatti aldilà degli stretti confini rituali, riportando alla realtà quotidianamente esperita da ognuno di noi; all'interno del contesto rituale, invece, gli «speech acts» assumono valore reale sulla base di altri criteri, i quali chiamano in causa l'organizzazione stessa delle azioni previste con i ruoli che esse di conseguenza codificano. Ciò sottolinea anche la dimensione dell'accettazione, da parte dei partecipanti, dell'insieme di significati presupposti dall'ordine degli eventi al quale prendono parte, tratto visibile soprattutto nelle performance liturgiche di matrice convenzionale (113-24; cf. anche la prospettiva di Bell 1992, 110-14). Tale discussione è alla base della costruzione di una dimensione di convenzionalità veicolata dalla stessa ripetizione del rito, cui si lega – pertanto – il riconoscimento e la legittimazione dell'ordine con esso messo in scena, il quale assume valore sociale fondante per i membri di un determinato gruppo. In questo senso, si dimostra la validità del richiamo di Rappaport al rito come atto sociale basilare (137-38 per la sintesi). Su linee simili anche Tambiah 1995, spec. 125-61

la differente prospettiva di Gv 1,29-34, dove potrebbero rientrare in gioco anche degli elementi di opposizione rispetto al rito proprio del gruppo del Battista; cf. 42-44 - ma anche Czachesz 2013, 580-83). La situazione non pare essere differente se si allarga l'orizzonte a comprendere il richiamo al battesimo in Paolo: il suo carattere rituale, accentuato in senso iniziatico, è stato messo in luce chiaramente da molti studiosi, tra i quali soprattutto H.D. Betz ha insistito sulla possibilità di riconoscere uno sviluppo graduale dell'interpretazione paolina relativa a tale pratica rituale, che da Gal 3,26-28 arriva alla completa sistematizzazione (riletta alla luce dello schema trifasico di van Genneep, per cui si veda *supra*) in Rm 6, probabilmente grazie anche alle polemiche corinzie sulla questione (1995, spec. 103-16).<sup>47</sup>

I riferimenti testuali richiamati contribuiscono a confermare il carattere sostanzialmente pubblico di ciò che Theissen considera un «rito religioso estremo» proprio per la componente d'ingresso in una nuova realtà che esso comporta (2010, 383-98 - si veda la prospettiva di Lampe 2006, 128-29); ciò sembra venire confermato se si prendono in considerazione altre testimonianze sia protocristiane sia provenienti dalla realtà culturale circostante (cf. Tripaldi 2011, 97-101) - nonostante alcuni casi particolari (cf. At 8,39; 9,17-18) possano far sorgere dubbi sulla validità generale che la sua caratterizzazione in termini di rito ha sottolineato (si veda anche Johnson 1998, 72). Le problematiche sembrano invece maggiori nel momento in cui si cerchi di impostare un discorso in merito a profezia e glossolalia, fenomeni che ci avvicinano alla dimensione paolina e per le quali si può tentare di articolare un discorso sempre a partire dalla loro dimensione pubblica o privata.<sup>48</sup>

---

47 Lungo simili linee si muove anche l'analisi di Meeks, il quale però aggiunge un ulteriore elemento antropologicamente interessante in conclusione alla sua lettura degli elementi propri di tale rito e del loro significato (1983, 150-57). Riprendendo le concezioni di Turner sulla liminalità e sulla funzione del rito nella formazione di componenti "anti-strutturali", lo studioso americano lega la funzione assegnata al battesimo all'affermazione di precisi tratti identitari sociali da parte dei gruppi fondati dall'apostolo: «Victor Turner's extension of the concept of liminality to include an "anti-structural" component in more complex social situations, including the condition of marginal groups within complex societies, helps us to relate the early Christian rites to the theory of ritual. [...] The *ekklesia* itself, not just the initiates during the period of their induction, is supposed to be marked by sacredness, homogeneity, unity, love, equality, humility, and so on - as Turner would say, *communitas*. However, we have seen abundant evidence that the Pauline groups suffered some tensions between this mode of socialization, which opposes the normal structure of the macrosociety, and the old structures. The latter are not completely escapable, for the Christians continue to live in the city and to interact with its institutions, and besides, they still carry some of its structures in their minds and in the houses where they meet» (157)

48 Sarebbe opportuno spendere qualche parola a proposito delle altre due forme analizzate da Destro e Pesce, cioè le tentazioni nel deserto e la trasfigurazione. La prima è da essi strettamente legata, secondo la suggestione data dalle teorie sulla possessione, al battesimo inteso come ricezione dello spirito, vale a dire in una dimensione in cui lo status dell'individuo è in qualche modo alterato - anche se Gesù dimostra controllo di sé a differenza di altri casi testimoniati dalla letteratura etnografica, oltre che dagli stessi vangeli (42-44); in tal senso, si può parlare di una dimensione rituale connessa anche a questo evento (46-47). Il secondo, invece, è il cardine su cui si fonda l'ipotesi di una trasmissione esoterica di *modalità di contatto con il soprannaturale* da parte del maestro, e non sembrerebbe configurarsi come *rito*. In realtà, insistere su simile trasmissione di un insieme di pratiche atte a mettere in contatto con il soprannaturale/divino può assumere valore rituale se avvicinato a esempi di iniziazione a una conoscenza di carattere esoterico. Le visioni e rivelazioni acquistano così una funzione determinante nella dimensione in cui tali capacità vengono considerate presenti e vive nelle comunità dei primi seguaci, specie se - come nel caso di *Luca* - esse sono legate al particolare ruolo assegnato alla preghiera di favorire comunicazioni di questo tipo (si veda *infra*). Sulla vicinanza alle categorie dello sciamanesimo per gli episodi qui richiamati, cf. Ashton 2002, 93-104; Destro-Pesce 2007a, 42-43; e più in generale Pilch 2011, 113-17

Entrambe sembrano caratterizzarsi come pubbliche, in quanto avvengono dinanzi a testimoni; specie il secondo si segnala per il coinvolgimento di gruppo, stando anche alle ricerche condotte in Messico da F. Goodman (cf. Meeks 1983, 119-20).<sup>49</sup> Ma, risalendo a quanto afferma Paolo, il parlare in lingue sembra si debba restringere a una dimensione privata proprio perché dannoso nell'ottica di una edificazione a livello comunitario: passi come 1Cor 14,1-5, che sviluppano il contrasto tra *προφητεία* e (ἐν) γλώσσαις λαλεῖν, si rifanno a una realtà diffusa nella comunità corinzia cui l'apostolo cerca di apportare dei correttivi, che non sappiamo se siano poi stati effettivamente messi in pratica e, soprattutto, se derivanti a lui da qualche esperienza precedente (organizzazione in altre ἐκκλησῖαι che non aveva dato problemi di tenuta? Si veda l'impianto analitico di Hiu 2010, spec. 151-85) oppure da una rivelazione divina (cf. 14,37, sul quale si veda il ragionamento proposto al cap. 5). Una proposta interessante potrebbe essere quella di adattare a Paolo il rilievo proposto da E. Norelli per il contesto profetico dell'*Ascensione d'Isaia*: «D'altra parte nulla impedisce di pensare che la presentazione ivi fornita sia in certa misura frutto di *wishful thinking* più che di una situazione reale» (1995, 51).

14,27-28 contribuisce forse a rendere più chiaro un aspetto del fenomeno: l'apostolo codifica il carattere pubblico della glossolalia accompagnata da una traduzione/interpretazione; in caso contrario, il glossolalo deve tacere in assemblea e parlare a se stesso e a Dio (referente già in 14,2). Anche la metafora personale del parlare barbaro - 14,11, all'interno dei vv. 6-12 - sembra comunque implicare una destinazione normalmente pubblica per la glossolalia, in quanto per affermare che non c'è comprensione di quanto uno va dicendo occorrono dei testimoni che possano sperimentare simile sensazione.<sup>50</sup> Accanto a questi elementi deve però essere ricordata la testimonianza di 14,18, dove il riferimento dell'apostolo alla propria capacità di parlare in lingue - superiore a quella dei membri della comunità - sottintende probabilmente un aspetto privato, demandato al solo rapporto del singolo con la divinità secondo quanto desumibile dagli altri passi sopra citati.<sup>51</sup> A conferma

49 Tale studiosa ha molto insistito sul carattere della glossolalia come forma di «spirit possession», secondo un quadro trasversalmente culturale poi ripreso da molti studiosi della situazione corinzia nello specifico. Si vedano, in merito, i rilievi riproposti da Shantz sul «corporate character of glossolalia»: «She [*i.e.*, Goodman] observed the importance of the group leader(s) in exercising a "driving" function that spread the ASC among the individuals gathered for worship. Close, intense, and rhythmic interaction of the leader, in effect, drives others to enter ecstatic states» (2009, 158)

50 A meno che non si presuma che chi parla in lingue possa rendersi conto di quanto dice nel momento stesso in cui sperimenta tale fenomeno, come Theissen suppone sia il caso per le istruzioni paoline (2010, 213)

51 Per una lettura del fenomeno della glossolalia in questa direzione, si veda l'argomentazione di Theissen, il quale partendo dal ritratto del fenomeno proposto da Paolo lo considera in termini di «linguaggio religioso estremo» o, più precisamente, di una forma di preghiera, evidenziandone «quattro distintivi religioso-psicologici: un mutato stato di coscienza, un legame sociale con un gruppo, la rivalutazione della relazione personale con Dio e la regressione a stadi dello sviluppo della prima infanzia» (2010, 213). Il terzo punto è quello che qui interessa in modo peculiare: secondo lo studioso tedesco, l'importanza assegnata alla relazione individuale con la divinità rappresenta il tratto innovativo del primo movimento cristiano, al cui interno la glossolalia si affianca così alla preghiera, soprattutto a quella di carattere meditativo, come esperienza di carattere estremo che esalta l'asocialità dell'individuo. Per questo Paolo cerca di fornirne un ritratto rivisto, che privilegi l'orizzonte



ulteriore di simile prospettiva, è possibile richiamare forse, per cercare di sostanziare meglio quanto appena affermato, 2Cor 5,13, in cui ricorre l'unico accenno all'ἔκστασις nel *corpus* paolino, nell'ambito di una contrapposizione tra ciò che si riferisce alla comunità e quanto invece a Dio, che potrebbe essere anche interpretato sulla scorta di una differenza tra l'ambito pubblico e quello invece privato, in riferimento a 1Cor 14 (ma si vedano le diverse prospettive sul passo presentate al cap. 3).

La profezia si configura, forse più facilmente, come pubblica, almeno per la sua espressione e ricezione: non possiamo infatti immaginare per il messaggio profetico una destinazione differente da quella di una audience. Ciò che costituisce problema è invece la modalità con la quale al profeta perviene il contenuto da esplicitare: rivelazione, ispirazione, azione dello spirito, sogno, visione, voce che solo lui ode? Le possibilità sono differenti: nell'*Ascensione di Isaia*, ad esempio, il processo estatico che segna il viaggio celeste del protagonista è sotto gli occhi di chi partecipa alla riunione profetica (6,6-17; anche se si può arrivare a individuare due momenti differenti per quello che riguarda l'esplicitazione della rivelazione in sé, in quanto al ritorno di Isaia nel suo corpo sono rimasti in pochi ad attenderlo; cf. 11,34ss.), quindi si può presumere che anche questo momento non si concepisca come (solo) privato. Qualcosa di simile, con l'esclusione del richiamo esplicito al viaggio celeste, si potrebbe riconoscere in 1Cor 14,29-33, con la menzione del regolamento interno alle sedute assembleari che prevedano il momento profetico: se uno dei profeti seduti, mentre un altro sta parlando, ottiene una ἀποκόλυψις, si ha un'interruzione del primo a favore del secondo; rimane non chiaro se il primo profeta parli per una rivelazione già avuta in precedenza oppure perché ottenuta in contesto comunitario (si veda l'analisi svolta al cap. 4). Gli indizi testuali non permettono di sbilanciarci ulteriormente: un aiuto potrebbe arrivare dall'*Apocalisse*, forse il testo inserito nel canone neotestamentario più chiaro nel tratteggiare una relazione di causalità per un fenomeno di carattere profetico.

Ap 1,9-10, infatti, presenta Giovanni che, giunto sull'isola di Patmos διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, sperimenta qualcosa di particolare ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, cioè verosimilmente una domenica in un contesto assembleare, di culto collettivo.<sup>52</sup> Quello che segue è il resoconto di una visione che sfocia nelle lettere per le sette chiese, già contemplato come profezia da lui ricevuta in

---

comunitario come sfondo al cui interno inserire l'elemento dotato di maggiore forza dirompente (216-17). Ma, anche sulla base di rilievi sociologici, la distinzione tra pubblico e privato si rivela sfumata almeno quanto quella che, dal punto di vista rituale, vedremo essere tipica della preghiera: «Siamo qui sulla via che porta al riconoscimento della relazione di singole persone con Dio come valore in sé, indipendentemente da fini programmatici. A ragione si è perciò sociologicamente classificato la glossolalia come un tipo comunitario dello spiritualismo o della mistica [...] Nello spiritualismo domina la religiosità individuale di coloro che attribuiscono alle loro esperienze interiori un'importanza decisiva. Nella terminologia dell'odierna sociologia della religione parleremmo di un gruppo culturale, che si raduna attorno a una o più guide carismatiche» (217). Si vedano anche i rilievi di Johnson 1998, 116, accanto all'analisi di casi moderni di glossolalia nel senso di una pratica personale di livello rituale (in quanto atta a confermare la validità di determinati assunti da parte del singolo) in Hutch 1980

seguito a una rivelazione. Non ci soffermiamo qui sulle problematiche connesse alla terminologia per l'identificazione del genere di questo testo (cf. Arcari 2001; Tripaldi 2008; 2012, 95-96), su cui molto è stato scritto, perché a noi interessa mettere in rilievo che quanto è considerato profezia nell'*Apocalisse*, trova le sue basi in una esperienza nata in contesto comunitario. Certo, non ne abbiamo la controprova, come spesso capita: la nostra è una supposizione svolta sulla base di un'ipotesi sostenuta dalla grande maggioranza degli studiosi, ma che può fornire elementi utili nella prospettiva che si vuole delineare. Quindi: la profezia di *Apocalisse* trova la sua dimensione pubblica, oltre che nella diffusione per mezzo della scrittura (lettera), anche nella ricostruzione dell'ambientazione del proprio momento iniziale?

Per restare sui testi di Paolo, ritornando in conclusione a una prospettiva che ci permetta di tirare le fila a proposito della discussione che abbiamo impostato, si deve aggiungere un altro elemento importante: parlando della dimensione pubblica, non si devono tralasciare le implicazioni connesse all'intervento dell'apostolo in 1Cor 14. Il modello che egli propone per glossolalia e profezia - anche se si potrebbe parlare di imposizione dall'alto, così riprendendo una delle teorie a proposito dell'origine del rito - si può considerare come una forma di nuova ritualizzazione di una pratica (rituale) già viva all'interno della comunità corinzia, per un processo dalle ricadute sociali evidenti secondo C. Shantz (la quale parla di ridefinizione di un grado maggiore di specializzazione; 2009, 164).<sup>53</sup> Che questa lettura abbia dei riscontri testuali è facilmente dimostrabile: uno dei criteri che

52 Sulle problematiche sollevate da questa pericope, molto è stato scritto, e diverse sono le posizioni assunte in merito dai critici; non si può qui dare conto dell'ampiezza del dibattito, tuttavia ci sembra che qualche nota possa essere utile anche alla luce della tematica che stiamo affrontando (e si veda poi la discussione al cap. 4). Nell'ambito di una interpretazione che considera centrale la polemica di Giovanni nei confronti di Roma e del culto da devolversi all'imperatore, Mounce 1997, 15-21; 53-55, ritiene che questo sia desumibile anche dalle affermazioni contenute proprio in Ap 1,9-10: l'autore sembra riferirsi alla propria condizione come a quella di un esiliato, dal momento che l'espressione *συγκοινωνός ἐν τῇ θλίψει* qualificherebbe il suo ruolo nella chiesa di Patmos e la sua relazione con i fratelli di quel luogo - da segnalare anche il richiamo alla *ὑπομονή*; se a questo si aggiunge che la lettura del complemento di causa che chiude il v. 9 può conferire valore esplicativo alla luce dei tasselli lessicali precedenti, si ottiene questa conclusione: egli si trova lì a causa delle sofferenze legate alla parola di Dio e alla testimonianza di Gesù, condivise con quelle della comunità. Si deve però rilevare i due nessi di 1,9 sono qualificanti il compito del *δοῦλος* Giovanni già in 1,2: non si può allora considerare valida una lettura alternativa che provi a separare la questione della persecuzione da quella del suo ufficio profetico? Mounce non crede a tale possibilità, in quanto né l'imperetto per designare il suo essere in Patmos, né il nesso che abbiamo prima richiamato servono a una siffatta identificazione. Sulla questione, si possono confrontare anche le osservazioni di Tripaldi, il quale amplia il possibile orizzonte di riferimento: l'interpretazione della causale del v. 9 come motivazione che ha spinto Giovanni a Patmos, cioè dare testimonianza del contenuto stesso della sua rivelazione (essendo 1,9//1,3), costituisce il punto di partenza per ipotizzare che l'intreccio di esperienza estatica, scrittura e profezia vada anche aldilà del semplice viaggio celeste di Ap 4,1ss., configurandosi come una specie di appuntamento stabilito con il divino all'origine della scelta del luogo (2010, 53-62, spec. 53-57 per i paralleli concernenti tale motivo). Tale elemento potrebbe consentire anche un affondo ulteriore sulle dinamiche concrete della scrittura del testo, quasi ad immaginare che, sulla scorta di paralleli letterari e mistici, Giovanni stesso sia fornito del materiale adatto alla stesura delle indicazioni che riceve dall'angelo, e che quindi una prima redazione dello scritto possa aver avuto luogo già nel corso dell'*esperienza di contatto col soprannaturale* (per la discussione delle testimonianze di Filone, Esdra, Papiri Magici e la Sibilla virgiliana, cf. 69-75)

53 Interessanti i rilievi di Rappaport 1999, 32-33, che qui riteniamo utile riportare per esteso: «A near contradiction is entailed by the human invention and introduction of new rituals when rituals are understood by performers to be ordained by the divine, or at least understood to be sanctified by association with it. Authors of change in religious ritual sometimes claim, however, that they are not inventing liturgy but merely

guida la sua correzione - oltre a quello dell'edificazione e quindi della dimensione comunitaria dell'utile - è l'ordine (14,40: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω), che negli auspici di Paolo deve caratterizzare le riunioni assembleari; dunque, sia i glossolali che i profeti devono limitare i loro interventi, in quanto si darà spazio solamente a due o tre di loro per ciascun incontro, secondo le norme elencate rispettivamente in 1Cor 14,27-28; 29-32, con il v. 33 ad esplicitare il rilievo dal quale siamo partiti.<sup>54</sup> La dimensione del controllo e dell'ordine si può quindi ricavare dall'invito ai profeti affinché ὑποτάσσειν i propri πνεύματα, così come dal richiamo all'interpretazione necessaria per rendere conforme alla οἰκοδομή la performance di colui che parla in lingue – il cui valore assume contorni più ampi rispetto a quelli della comunità secondo l'ottica proposta da Shantz (2009, 200-03; ma si vedano già i rilievi di Esler 1992).

Sembra si debba quindi arguire che le riunioni corinzie fossero segnate dalle manifestazioni carismatiche più varie, in una maniera che a Paolo appariva priva di ordine; tuttavia, come sottolineato da W.A. Meeks riprendendo gli studi recenti sulle comunità carismatiche svolti da Goodman, non dobbiamo pensare a una situazione in cui si affastellano voci su voci, creando la sensazione di un crescendo di incomunicabilità e incomprendibilità: «Not only does glossolalia in modern groups occur at predictable times in the service, framed by rather clearly defined ritual procedures; there are also quite specific verbal formulas and physical actions that to some extent channel and limit the ecstatic behavior» (1983, 149; cf. Malina-Pilch 2006, 120; e Shantz 2009, 196). La prospettiva dell'edificazione pareva essere assente, dal momento che la manifestazione pubblica della rivendicazione di essere in contatto diretto con il divino - cioè parlare le lingue degli angeli (si veda l'accento polemico paolino in 13,2) o quant'altro - si può pensare fosse collegata alla volontà di un singolo di emergere nel contesto circostante, di imporsi in virtù di un fenomeno evidente e tenuto in alta considerazione in quanto legittimante (e confermate una particolare relazione con il divino) - specie se si seguono le ipotesi di coloro che riconoscono la presenza di una certa élite all'interno della ἐκκλησία di Corinto (cf. Meeks 1983, 119-21; Martin 1991, 551-69).<sup>55</sup>

---

reforming it, or they escape contradiction by claiming that they are merely divesting the ritual of the inconsequential, profane or evil accretions of time and error, returning to it the purity that prevailed in more righteous days. In other instances individuals introducing new rituals disclaim responsibility for authorship altogether. They declare, and their subjective experience may convince them, that the new ritual was revealed to them by spirits or gods in dreams or in visions» (33)

54 Si potrebbe pensare che il riferimento all'ispirazione costituisca un elemento che - nell'ambito della ritualizzazione della profezia operata con funzione ordinatrice dall'apostolo - lascia spazio alla componente spontanea, non prevedibile e rinchiudibile in maglie strette. Sarebbe però in tal caso da ripensare il ruolo della valutazione suggerito da 14,29, come possibile modalità di ricondurre a forme precostituite ciò che per sua natura non sembra esserlo (dobbiamo il rilievo a una comunicazione personale con il prof. Lampe)

55 Si veda anche la complessa ricostruzione di tale problematica offerta da Johnson 1998, 124-33, in un contesto in cui i rilievi di Lewis 2003 sulle esperienze estatiche vengono fatti interagire con la possibilità di riconoscere un intervento paolino mirante sì all'unità dell'ἐκκλησία, ma in termini di una presa di posizione patriarcale rispetto a delle rivendicazioni sociali avanzate dalle donne, intese come appartenenti a uno strato sociale inferiore (*contra* Shantz 2009, spec. 159-64). Tiene unite le due prospettive Theissen 2010, 214-15. Si può inoltre segnalare il contributo

Tuttavia, il richiamo paolino all'ordine può venire interpretato in termini di riconoscimento di un'ulteriore modalità di organizzazione rituale di tale fenomeno all'interno della riunione culturale della comunità, secondo linee riassunte molto bene da Meeks: «such exotic and presumably spontaneous behavior as speaking in tongues was also ritual. It occurred within the framework of the assembly, performed by persons who were expected to do it. It happened at predictable times, accompanied by distinctive bodily movements, perhaps introduced and followed by characteristic phrases in natural language. It did what rituals do: it stimulated feelings of group solidarity (except, as at Corinth, for those nonspeakers made to feel excluded); it increased the prestige of individuals, thus creating or underlining roles, and marked the occasion as one of solemnity» (1983, 149; ma si vedano anche Pesce 1994, 141-47; 150-59; Nasrallah 2003, 83-87; e Czachesz 2012, che verranno ripresi più nel dettaglio nell'analisi presentata al cap. 5).

Ribadiamo che non possiamo avere la certezza dell'applicazione concreta del modello rituale che Paolo vuole imporre; tuttavia, per il nostro parziale obiettivo di carattere terminologico, l'operazione di cui 1Cor 14 ci dà notizia sembra potersi interpretare proprio in tale direzione.

### *Il caso della preghiera: quale approccio?*

Il caso sicuramente più complicato da affrontare secondo l'ottica che stiamo perseguendo è quello della preghiera. Essa infatti sembra collocarsi con difficoltà all'interno delle maglie che i parametri indicanti l'azione rituale come caratterizzata da uno sfondo prettamente pubblico ci forniscono. Procederemo quindi per gradi, chiamando in causa diversi testi a supporto dello sviluppo del nostro ragionamento.

La preghiera può essere in un primo momento definita come un atto comunicativo dell'uomo in cui il destinatario, cioè la divinità, non sembra avere ruolo attivo in quanto non risponde - perlomeno non immediatamente (cf. Chapot-Laurot 2001, 8). Ma altri studi hanno messo in evidenza che la preghiera non deve essere considerata come semplice forma di comunicazione a parole, poiché comprende anche un insieme di tratti ulteriori che la codificano in maniera più specifica: le diverse tradizioni religiose presentano delle regole concernenti le tempistiche, gli spazi, l'aspetto ornamentale, i gesti e finanche la postura dell'individuo - per non parlare dell'aspetto concernente il testo.<sup>56</sup> Si capisce che, esaminata da tale punto di vista, questa *forma culturale* dalla diffusione

---

di Mount 2005, che indirizza il problema di genere a partire da una lettura di 1Cor 11,2-16 come interpolazione successiva, sulla base del suo contrasto con l'argomentazione "genuina" dell'apostolo ai capp. 12-14

56 Per un primo approccio alla questione, si vedano le discussioni presenti in *Encyclopedia of Religion* 11, 489-94; e in *Religion Past&Present* 10, 290-305. Inoltre, maggiormente attento a un confronto tra forme di preghiera giudaiche, cristiane ed ellenistico-romane è il contributo di Hamman 1980. Sinteticamente, così Pesce: «La preghiera è una forma di culto in cui ci si rivolge alla divinità con un particolare atteggiamento

trasversale mostra di avere dei punti di contatto con quanto sopra si è riportato a proposito del rito: dobbiamo pertanto concludere che la preghiera è un rito?

Rientrano in gioco anche le dimensioni del pubblico e del privato, come possibili discriminanti: mentre per il battesimo sembra essere scontata una esecuzione di fronte ad altre persone, che sia esso da amministrare a più persone oppure a un singolo, la preghiera tiene insieme le due possibilità, e questo già se si rimanda agli svariati esempi che gli scritti neotestamentari ci restituiscono. Gesù nell'orto del Getsémani è solo, si distanzia dai suoi discepoli - che lo abbandonano poiché non sono capaci di vegliare - così come in altre circostanze egli sembra ricercare la solitudine per immergersi in tale situazione (Mc 1,35). Allo stesso modo, si ripensi all'episodio dell'estasi di Pietro in At 10,9-16, per il momento escludendo le conseguenze di questo ritiro in preghiera: il discepolo sembra seguire una procedura codificata, come suggerito dal richiamo temporale all'ora sesta? Se, come sembra probabile, si deve dare risposta affermativa a tale quesito - pur precisando che la preghiera non è concepita per il suo essere direttamente legata all'ottenimento di una rivelazione - è possibile dunque parlare di dimensione rituale anche nella performance di un singolo? Questo anche andando oltre le possibili obiezioni sulla costruzione lucana dell'episodio: gli elementi che compongono la narrazione sono da ritenere, come anche suggerito da molti esegeti, reali, e una conferma la si può ritrovare in At 10,3(30), quando anche per Cornelio si sottolinea il particolare dell'ora nona - altro tempo di preghiera, in tal caso connessa al sacrificio (cf. i rilievi di Penner 2010, 268-69) - nel riferirne l'incontro con l'angelo (si veda anche la riproposizione dell'episodio in prima persona in At 10,30-32).<sup>57</sup>

---

corporeo, con una particolare disposizione interiore considerati adatti a entrare in contatto con la potenza soprannaturale. Vi sono forme di preghiera in cui chi prega verifica un contatto con la divinità e altre in cui la divinità non risponde in alcun modo all'orante e non si manifesta in alcun modo presente a lui. In questo secondo caso si dà preghiera senza contatto con il divino» (2012, 38). Dal punto di vista funzionale, si segnala anche la definizione di Malina riportata da Neyrey 2012, 17: «La preghiera è un atto di comunicazione socialmente significativo con cui ci si rivolge direttamente a persone che vengono percepite come quelle che in qualche modo sostengono, mantengono e governano il piano dell'esistenza di chi prega, compiuto nell'intento di ottenere risultati dalla e nella interazione comunicativa». Su tali basi, sociologicamente allargate, si veda la tipologia presentata in seguito da Neyrey (21-35). Per un'altra interessante tipologia di preghiera, costituita considerando l'intreccio di ruoli tra Dio e l'orante, si veda Theissen 2010, 203-04

<sup>57</sup> Si veda Pesce 2011a, 18-19, a proposito di At 10,1-16: «la preghiera appare in Atti 10,1-16 come un atto rituale complesso: avviene in un orario preciso, non casuale e ad essa si connettono rivelazioni (che si esprimono con voci e visioni) che avvengono all'improvviso» (19). Sul particolare della preghiera all'ora sesta come riflesso di una pratica giudaica connessa alla preghiera della comunità nel tempio, si dimostrano scettici Fitzmyer 1998, 454; e Strelan 2004, 158, il quale ricorda come essa sembri piuttosto ricalcare una prassi da completarsi prima del pranzo solo nel caso in cui non si sia già mangiato in precedenza. Piuttosto, come anche Pervo 2009, 270, egli si sofferma sul fatto che il mezzogiorno - cui corrisponde l'ora sesta - sia tempo designato per le teofanie anche in ambiente greco-romano, oltre a costituire un interessante richiamo all'elaborazione del racconto riguardante Paolo in At 9 (158-59). A nostro parere, Holtzmann ha individuato bene la questione dell'esistenza di una triplice scansione di preghiera nella giornata di un ebreo, mettendola in relazione con la testimonianza di Dn 6,10 e con quanto scrive Flavio Giuseppe in diversi luoghi, oltre che con le testimonianze cristiane successive (1911, spec. 99-106). Su questa base, quindi, riteniamo che il riferimento presente nel brano in questione possa essere segnale di un riferimento a una forma rituale, associato anche alla possibilità di un incontro particolare con il divino. Reclama invece una situazione più fluida per il tema della «fixed prayer» Penner 2010, spec. 268-76

Da questi esempi sembra possibile dedurre che la preghiera sia effettivamente una *modalità* per cercare il contatto con una realtà altra, diversa da quella umana; sinteticamente, si crede che la preghiera possa costituire un ponte verso il divino, con chi risiede nel mondo celeste. Il problema tende ad allargarsi nel momento in cui le nostre fonti ci testimoniano casi di apparente consequenzialità tra preghiera e visioni e/o rivelazioni: i casi di At 10,3(30); 9-16; 22,17-21; e 2Cor 12,7b-9a possono essere sintomatici di ciò che ci si aspettava in relazione alla preghiera.<sup>58</sup> Si tratta di problematiche che richiedono attenzione e sembrano doversi ricondurre a una mentalità forse più elastica rispetto a quella moderna, meno sistematica e tendente a confondere le differenze, piuttosto che ad accentuarle e riconoscerle.

In precedenza si è sottolineato come nella pratica privata, del solo singolo, si seguano modalità ritualmente codificate, nel caso specifico di At 10,3(30); e 9-16 quello di pregare in determinate ore del giorno; già da questo semplice rilievo si può dunque scorgere un livello di compenetrazione tra la dimensione del pubblico e quella del privato cui ci stiamo qui interessando.<sup>59</sup> Più chiara pare essere invece la scelta nel caso di consequenzialità diretta tra preghiera e rivelazione, il cui caso paradigmatico, per l'ambientazione privata, è 2Cor 12,7b-9a; di diverso tenore è forse At 22,17-21, ma probabilmente è il contesto a suggerirci dettagli (il fatto che Paolo sia nel tempio a pregare implica necessariamente che non sia solo? In ogni caso, la sacralità dell'edificio implica la vicinanza

---

58 Ma non sono gli unici: Pesce 2011a ha richiamato l'attenzione su altri passi importanti da questo punto di vista, che possiamo ritenere utili anche per il nostro ragionamento, in quanto forniscono informazioni molto importanti in merito a una concezione della preghiera vicina a quanto si legge, appunto, nel contesto del viaggio celeste paolino (2Cor 12,7b-9a). Questi, in relazione a Gesù, sono Mc 9,29 (potere di cacciare i demoni) e le pericopi dedicate all'insegnamento del Padre nostro, che Pesce concepisce come elemento chiave in quanto testimonierebbe un'invocazione per un intervento diretto della divinità nel mondo degli uomini. L'altro versante è quello lucano, tra il vangelo e gli *Atti*: si vedano Lc 3,21 (battesimo); 9,28-29 (trasfigurazione); 6,12-13 (scelta dei discepoli); At 3,3 (Pietro e Giovanni al tempio); 4,23-31 (preghiera collettiva cui segue una risposta del Signore secondo le attese)

59 Il riferimento a un tempo preciso è presente anche nel caso di At 3,1, che ritrae Pietro e Giovanni nell'atto di recarsi al tempio per l'ora nona, che nella liturgia ebraica sembra essere stata connessa al sacrificio. Secondo Pesce, *Atti*, «dicendo che Pietro e Giovanni vanno a pregare in occasione del sacrificio serale, suppongono che essi partecipino a una liturgia sacrificale di cui anche la preghiera è parte, in un insieme di azioni rituali complesse» (2011a, 18). L'elemento non riceve particolare attenzione da parte dei commentari, in quanto rappresenta solamente un indizio di ambientazione della scena in cui Pietro compie uno dei suoi primi miracoli (3,1-10) – il quale è interpretato da Pilch in termini di guarigione in stato alterato di coscienza (2004, 39-42; interessante la lettura del discorso di Pietro alla folla, 3,11-26, come procedimento tipico di conferimento di significato a un episodio di contatto con una realtà altra condotto su basi culturali comuni a quelle degli interlocutori, 43-44). Viene invece ricordata la coincidenza dell'ora nona con quella del secondo sacrificio giornaliero per gli ebrei, sulla scorta di testi come Es 29,38-42 e Dn 9,21, ad esempio, oltre alle discussioni sul *Tamid* presenti in alcuni passi della *Mishna* (per cui anche Pesce 2011b, 18). Cf. Bruce 1988, 76-77; Fitzmyer 1998, 275-80; Pervo 2009, 99. Si veda inoltre anche Holtzmann 1911, 105. Interessante accostare i rilievi di Penner 2010, 145-51, sui tempi di preghiera ricavabili da 4Q503 e il loro collegamento con una vicinanza angelica (per cui cf. Dn 9,20-21)

a una realtà altra che lì ha la propria sede codificata)<sup>60</sup> che non dovremmo considerare, attenendoci al testo (vedi *infra*).

Sempre difficile è misurarsi con altri tre riferimenti paolini, quali Rm 8,15.26 e Gal 4,6. Paradossalmente, il testo più chiaro è Rm 8,26, che afferma proprio il contesto di preghiera invece assente negli altri due; molti esegeti vedono qui un richiamo alla glossolalia che invece altri negano (per una suggestiva ipotesi di lettura, si veda il cap. 3). La distinzione sembra valida ed utile fino ad un certo punto, dal momento che 1Cor 14,13-17 associa chiaramente le due dimensioni, dimostrando che forse non è necessario calcare troppo in direzione di una differenziazione – come ricordato anche da Theissen (2010, 210-18).<sup>61</sup> Per gli altri due testi, il discorso può essere il medesimo, dal momento che ci troviamo di fronte anche a delle formulazioni quasi identiche: il contesto insiste in entrambi i casi sul fatto che i membri della comunità abbiano ricevuto il πνεῦμα υιοθεσίας,<sup>62</sup> uno «spirito di figliolanza» che κράζειν, «grida», un'espressione ebraica simbolo, nei vangeli, della vicinanza gesuana al Padre, αββα, seguita da quella che sembra essere una traduzione poi a sua volta codificatasi con quanto precedeva, ὁ πατήρ (cf. Hamman 1980, 1237). Molti esegeti hanno attribuito carattere liturgico all'affermazione,<sup>63</sup> ipotesi che può forse trovare conferma proprio nella dinamica di una giustapposizione di due termini sinonimi ma di lingue diverse (necessità di chiarimento, quindi, in contesti in cui la maggioranza parla la lingua che viene segnalata per

---

60 Tale concetto è ben esplicitato dalle parole di Sulzbach: «In fact, since most divine visitations take place at sanctuaries or places that are especially charged with sacred potential, all these function, so to say, as embassies of the divine - that is, earthly spaces within which to a certain extent conditions of the heavenly realm exist» (2010, 183). Sullo sviluppo di questa concezione in ambiente giudaico, specie in relazione alla visione del trono divino come tratto fondato su elementi culturali, si veda l'analisi di Maier 1964, spec. 96-106

61 Käsemann riconosce a ragione lo sfondo culturale come ambientazione dei sospiri cui fa riferimento l'apostolo, escludendo la possibilità che si tratti di un fatto privato (1972, 184-85). Questi στεναγμοὶ ἀλάλητοι troverebbero il proprio corrispettivo nelle «parole ineffabili» di 2Cor 12,4b (185), aprendo così la strada al riconoscimento di un sostrato polemico nell'argomentazione di Paolo. In altre parole, egli si oppone agli entusiasti presenti anche nella comunità di Roma proponendo una nuova interpretazione dell'elemento glossolalico: simile esperienza non significa essere rapiti in estasi in cielo, bensì è stimolo al riconoscimento della condizione di caducità insita nell'essere umano, il quale condivide tale situazione con la creazione e chiede pertanto aiuto per potersi indirizzare nella giusta maniera alla divinità («ben lontano dall'intendere, con gli entusiasti corinzi, l'estasi, e specialmente la glossolalia, come segni che la comunità cristiana è stata trasportata con Cristo nell'essenza celeste, l'Apostolo vi avverte il gemito di coloro che, chiamati a libertà, giacciono ancora nei conflitti interiori e nella morte e invocano di esser fatti rinascere con la nuova creazione. Proprio questo appare qui come l'opera specifica dello Spirito, e perciò come il contrassegno del culto cristiano, mosso dallo Spirito», 191)

62 In Gal la perifrasi è leggermente differente, rendendo esplicito il riferimento dell'espressione: Ὅτι δὲ ἔστε υἱοί, ξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κράζον, Αββα ὁ πατήρ

63 Martyn 1998, 391ss., riconosce una possibile ambientazione nel rito battesimale, sottolineando il carattere dell'ispirazione che anima una simile esclamazione, riconducendola pertanto a una caratterizzazione estatica, in quanto si vede all'opera un agente sovrumano che invade la realtà dell'uomo e si fa tutt'uno con lui. Al battesimo fanno riferimento anche Hamman 1980, 1237; e Johnson 1998, 73; 76-77. Pur ammettendo la difficoltà di rinvenire un contesto liturgico definito per Gal 4,6, Löhr ritiene possibile uno sfondo di questo genere soprattutto per Rm 8, pur nell'assenza di concreti elementi di confronto nella liturgia dei primi secoli, per cui «Man müsste also eine frühe, vielleicht enthusiastische Form des frühchristlichen safanpafaofolofo Gottesdienst als Sitz im Leben dieses Ruf annehmen» (2009, 126). In tal senso, l'esclamazione κύριος Ἰησοῦς di 1Cor 12,3 e Fil 2,11 potrebbe fornire un parallelo più convincente che non il richiamo all'incipit aramaico del Padre nostro (*contra* Cullmann 1994, 98 e n. 229)

seconda; cf. Mc 14,36).<sup>64</sup> Inoltre, il fatto che il verbo utilizzato per indicare l'azione dello spirito sia quello che ricorre in occasione di alcuni degli esorcismi praticati da Gesù secondo i sinottici ha fatto parlare di richiamo all'immagine della possessione, implicata dall'idea della ricezione dello spirito da parte dei seguaci (si veda la discussione di Shantz 2009, 127-31, sul contesto generale di Rm 8). Il quadro generale sembra pertanto indicare come altamente plausibile la possibilità di un riferimento a un rito, o quantomeno a una sezione di preghiera facente parte di un rito, in cui il grido è inteso come formula minima dalle conseguenze però fondanti la nuova identità del credente (elemento che ha condotto alcuni a connettere il tutto al battesimo nelle comunità paoline).<sup>65</sup>

Ma anche altri esempi ci possono aiutare a chiarire meglio le problematiche terminologiche che stiamo prendendo in considerazione. Oltre ai passi paolini, infatti, anche le testimonianze a proposito della preghiera di Gesù conducono a una comprensione più approfondita del tema in questione. Partiamo da un caso emblematico preso in esame da Pesce, vale a dire Lc 6,12-13: Gesù è ritratto, dopo la polemica sul sabato e la guarigione dello storpio (vv. 1-11), nell'atto di ritirarsi sul monte per pregare; egli rimane lì per tutta la notte, ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ. Al sorgere del giorno, egli fa chiamare i suoi μαθηταί, tra i quali sceglie i dodici ἀπόστολοι. Da un primo esame della scena, emerge con chiarezza la complessità della sua costruzione, in quanto ci viene restituito un

<sup>64</sup> Questa osservazione sembra trovare conferma nella seguente affermazione di Löhr: «Die offenbar vorgegebene Verbindung aramäischer und griechischer Anrede in den paulinischen Zitaten könnte ein Indiz für ein zweisprachiges Milieu des Rufes sei (zu denken wäre dann wohl an palästinische Überlieferungen)» (2009, 126; si veda anche il rilievo relativo a μαράνα θά di 1Cor 16,22 a 131). Walt, invece, richiama l'origine gesuana del termine (per cui si veda *infra*, n. 71), da ritrovarsi nella predicazione e anche in un suo possibile detto grazie al parallelo fornito da Mc 14,36 (cf. Dunn 1998, 193); l'evidenza della trasmissione in aramaico deve essere in qualche modo legata per queste tre ricorrenze, fornendo anche la base per il riconoscimento di una possibile ambientazione nel culto: «L'impiego del verbo "gridare" potrebbe quindi rimandare a un determinato momento liturgico, nel quale i credenti rievocavano alcuni episodi della vita di Gesù, molto probabilmente relativi alla sua passione. Il rito d'ingresso del battesimo, dato il carattere d'immersione nella morte di Gesù ch'esso aveva assunto anche nelle comunità paoline, potrebbe essere il contesto più adeguato per immaginare una rievocazione drammatica di questo tipo» (2013, 329-30). Diversa la prospettiva di Aune, secondo il quale αββα deve essere intesa come espressione glossolalica, la cui incomprendibilità sarebbe evidenziata dal fatto di venire accompagnata da una interpretazione (traduzione, quasi); su tali linee, il contesto richiamato da molti esegeti per Rm 8,26 andrebbe presupposto anche in questo caso: «In principle this use of *abba* functions no differently than the ecstatic cry εὐάν by devotees of Dionysos. I myself have heard the term *abba* used in the context of modern glossolalia several times; the fact that it is a *Lallwort* makes it easily adaptable to such contexts» (1980, 1550)

<sup>65</sup> *Contra* Dunn 1975, 240-42, secondo il quale questi tre passi richiamerebbero piuttosto l'idea di una preghiera carismatica e della sua importanza per la vita di Paolo come "cristiano": Rm 8,15 e Gal 4,6 sarebbero esempi di «prayer as inspired utterance», mentre Rm 8,26 si pone in una relazione ambigua con la glossolalia, data la vicinanza per la sua dimensione di dissociazione che è però letta dal punto di vista del riconoscimento della debolezza umana in cui viene ad insediarsi la potenza divina per mezzo dello spirito. Un richiamo a Rm 8,26 in termini di ASC è proposto anche da Aune, sulla base del confronto con la ricorrenza del verbo στενάζω in Mc 7,34: «"Looking up to heaven" is a gesture of prayer (cf. Lk. 18:13; ...), and the groaning appears to be a form of "silent prayer", which is a conventional feature of the behavior of a wonderworker» (1980, 1534; per un'analisi del termine nell'ottica delle esperienze estatiche paoline, si veda Shantz 2009, 124-26). Riemerge qui l'assunzione di un carattere tecnico da parte di determinati gesti per un'esperienza di contatto con il soprannaturale, concepita in termini di conferimento di una forza superiore (cf. Pesce 2011a). Si veda anche l'accostamento con Mc 8,12 proposto da Walt (2013, 348-50): secondo lo studioso italiano, infatti, i «gemiti inesprimibili» segnalerebbero una vicinanza con pratiche di ASC risalenti allo stesso Gesù, testimoniando pertanto «una profonda convergenza, a livello di esperienza religiosa, almeno per quello che riguarda l'azione e i ruoli attribuibili allo Spirito» (350)



quadro in cui la preghiera è finalizzata a prendere una decisione di non secondaria importanza, quale appunto la scelta dei più stretti e fidati inviati. Si può discutere se siamo in presenza di uno stratagemma narrativo lucano oppure se il testo possa fornire informazioni reali in merito a delle pratiche di Gesù. Ciò che ci interessa è che si possa riconoscere, dietro una simile rappresentazione, un modello che si articola in diversi momenti, facendo pensare anche a un rito: la separazione dagli altri e la salita sul monte, luogo solitario e del contatto con il divino per eccellenza; il fatto di ritirarsi nella notte - cosa che implica l'abolizione del riposo - per quella che è una scelta rituale dal significato molto rilevante; ancora, la lunga durata di questo momento, la sua conclusione con la comunicazione della decisione che è stata presa, infine la stessa discesa dal monte in una nuova condizione, in quanto Gesù ha costituito definitivamente il gruppo di coloro che lo seguiranno più da vicino (6,17, che segna anche il passaggio di scena verso le beatitudini lucane; cf. Pesce 2011a, 17). Sembra quindi che la composizione di questo passaggio implichi il riferimento a una preghiera intesa come rito, dalla dimensione però privata; possiamo parlare di pratica privata che condivide tratti di un'azione codificata? Il problema sorge con il fatto che non si danno esempi di una replica di tale prassi con carattere pubblico: questo porta a considerare eccezionale il fenomeno per come è qui descritto?<sup>66</sup>

La solitudine, nel caso gesuano, sembra essere uno dei tratti essenziali che ne contraddistinguono la pratica (cf. Destro-Pesce 2008, 55-58): il collegamento con la preghiera è lampante in Mc 1,35 e poi nel racconto del Getsémani, prima ricordato.<sup>67</sup> In entrambe le occasioni, Gesù si muove da uno spazio chiuso, la casa, verso l'esterno, in circostanze temporali diverse ma ugualmente marginali come la mattina presto e la sera tardi, e lo fa in luoghi che si segnalano come solitari e remoti - il deserto ed un giardino che solo quella sera sarà fortemente frequentato. Dobbiamo riconoscere che gli elementi indicati possono aiutare a costruire un quadro di una pratica propria del solo Gesù? Ci si deve anche chiedere donde derivino queste informazioni agli autori dei racconti in esame:

66 Un simile approccio al passo in questione è solamente sfiorato dalla maggior parte dei commentari, i quali piuttosto riconoscono la dimensione della preghiera come elemento che impone la comprensione e l'esercizio della volontà divina, sottolineando anche l'ambientazione sul monte come indicatore di una forma di rivelazione (come anche in Mc 6,46). Si vedano Marshall 1978, 236-41 (che sottolinea il parallelo con le pratiche di scelta dei missionari in *Atti*) e Green 1997, 257-60

67 Anche per queste narrazioni si possono riconoscere alcuni degli elementi che prima, in relazione a At 10,3.9-16, ci hanno permesso di suggerire il richiamo a caratteri rituali per la pratica privata. In Mt 26,39, Gesù cade con la faccia a terra, come in Mc 14,35 (sebbene France 2002, 583, lo riconduca a un elemento straordinario, quale il riconoscimento della presenza di Dio, similmente alla prospettiva di 1Cor 14,25), e prega; in Lc 22,41, invece, il momento della preghiera è preceduto dalla notifica della posizione di Gesù, *θεῖς τὰ γόνατα*. Da questi brevi accenni si devono forse ricavare degli indizi in merito a un'esecuzione tecnica della preghiera perlomeno in alcuni contesti? Abbiamo già sottolineato l'importanza che anche la posizione dell'orante assume nell'ambito della preghiera, e i testi qui riportati sembrano fornirci proprio dei dettagli utili in tale direzione, anche se non specificamente a proposito di una pratica da riferirsi all'intera comunità o invece solo al singolo. Interessante è invece notare che Lc 22,43-44, normalmente espunto dalla critica, sembra consolidare la connessione tra preghiera e visione prima, e trasformazione corporea - anche se limitata - di Gesù poi: che si tratti di riflessi dovuti anche a una interpretazione di certi spunti forniti dal testo stesso? Cf. 3,21 e 9,28-29, almeno. Si veda anche la lettura di quest'ultimo particolare in Pilch 2011, 25

l'episodio del Getsémani è probabilmente già parte del racconto della passione, mentre sono le altre testimonianze, per quanto sparse, a dover essere valutate attentamente.

Certo, c'è la possibilità che siano delle tradizioni ricondotte al maestro, di cui sottolineano alcuni tratti inusuali del carattere: la scena che apre la passione sembra potersi collocare sulla falsariga anche di quanto detto in merito a Lc 6,12-13, poiché il dialogo con il Padre avviene nella prospettiva di una decisione da confermare, cancellando i dubbi di Gesù sul suo destino già scritto. Mc 1,35 sembra più autonomo, in quanto segno di una pratica che prevede un isolamento totale senza apparente motivo. Possiamo pensare a un bisogno di ricarica di energia spirituale da parte gesuana, che si ottiene mediante un contatto più diretto con il Padre per mezzo della preghiera solitaria?<sup>68</sup> Caratteristica simile sembra avere Mc 6,46, in cui Gesù si distacca dai discepoli per salire sul monte e pregare, secondo una formulazione che abbiamo riscontrato diffusamente in *Luca*. E' possibile infatti ritrovare delle analogie con Lc 6,12, in quanto egli viene distolto solamente perché vede i suoi discepoli in difficoltà: pertanto, scende dal monte e si fa loro incontro camminando sulle acque, operando poi la cessazione della tempesta non appena salito sulla barca (6,50; cf. Werline 2008, 64-65).

Un'ipotesi che può aiutarci a ricostruire un quadro complessivo per il problema che stiamo affrontando può essere rinvenuta nel recente lavoro di Theissen cui più volte si è fatto riferimento. Secondo lo studioso tedesco, a proposito della caratterizzazione lucana della preghiera si può affermare che questo ritratto rispecchi il vero e proprio elemento di innovazione del primo cristianesimo a proposito della preghiera stessa, vale a dire lo sviluppo della meditazione all'interno di una cornice che sottolinea sempre più l'aspetto privato; in altre parole, sulla scia del Gesù di *Luca*, «possiamo presupporre che Luca condividesse l'alto apprezzamento della preghiera privata nel cristianesimo e che rappresenti Gesù secondo questo modello» (2010, 207). Quindi, il modello offerto da Gesù non sarebbe che la riproposizione di una realtà di fatto propria delle comunità con cui l'evangelista è in contatto e che egli sceglie di associare appunto alla figura del maestro (cf. Pesce 2011a, 14).<sup>69</sup>

---

68 Una interpretazione simile a quella qui avanzata si può ritrovare in Werline, il quale afferma: «[...] the practice of prayer appears to have prepared Jesus for another surge of work in the kingdom of God, which include exorcisms» (2008, 63), elemento poi testimoniato dalla risposta fornita ai discepoli al v. 38 e dalla precisazione dell'autore dei miracoli poi in questo senso compiuti al v. 39. Come lo stesso Werline ricorda, Collins, nel suo commentario al vangelo, non segue tale ragionamento, ma connette questa preghiera solitaria di Gesù a quella nel Getsémani di 14,32-41 (2007, 177). Già France 2002, 111-12, si era pronunciato in questa direzione

69 In tal senso, anche alla luce di quanto si argomenterà in seguito a proposito del Padre nostro, si potrebbero legare gli spunti offerti dai passi finora analizzati alle riflessioni sul «culto in qualsiasi luogo» evocato da Pesce in merito alla pratica di preghiera gesuana (2012, 37-41). L'insistenza sulla solitudine e sulla scelta di luoghi particolari in cui entrare in contatto con la divinità in questo modo, infatti, sembrano costituire un elemento che le prime comunità riconoscevano in Gesù e gli attribuivano in termini di valore fondante una propria caratteristica - sebbene il panorama rinvenibile in Atti suggerisca quantomeno una possibile compresenza, per alcuni, con il regolare culto templare. E, sempre seguendo Pesce, l'argomentazione paolina può essere segnale di un'ulteriore continuità rispetto al modello gesuano, confermata da esortazioni come quelle

E' interessante notare che la dimensione della solitudine è restituita dal passo in cui *Matteo* tematizza la trasmissione gesuana della preghiera del Padre nostro, in 6,5-13. L'opposizione delineata con la modalità pubblica e vistosa utilizzata dai farisei mette in risalto il carattere privato dell'atto che Gesù raccomanda ai propri seguaci: essi si devono ritirare nella propria camera e pregare ἐν τῷ κρυπτῷ, perché è nel segreto che il Padre vede e può ricompensare. Si tratta di un elemento unicamente matteoano, assente nel parallelo Lc 11,1-4; il fatto che sia possibile individuare la trasmissione di una formula di preghiera permette di connettere la costruzione dell'episodio alle tradizioni diffuse nelle comunità primitive (Q), ma bisogna guardare in un'altra direzione se si prende in considerazione il dettaglio di Mt 6,5-6. Siamo in presenza di un riflesso di una pratica comunitaria? Oppure si tratta di due momenti differenti, in cui vengono tematizzati due temi simili ma separati, con il secondo demandato a sottolineare una dimensione più d'insieme rispetto al primo?

L'unico rilievo apparentemente sicuro è quello che suggerisce il richiamo a una pratica personale di preghiera, che non esclude comunque quella collettiva (cf. Cullmann 1994, 28-29, che richiama a Mt 18,19-20); non ci vengono dati elementi ulteriori per articolare delle osservazioni più precise in merito alla collocazione del Padre nostro all'interno delle riunioni assembleari delle prime comunità. Una suggestione potrebbe però pervenire dalla costruzione complessiva della scena: chi scrive sembra procedere per opposizioni,<sup>70</sup> poiché al v. 6 l'improvviso σὺ indirizzato da Gesù è contrapposto ai farisei, secondo una dinamica che coinvolge l'aspetto del pubblico e del privato (oltre che della postura, che però rimane senza corrispettivo positivo). Ai vv. 7-8, invece, permane un'antitesi, ma i protagonisti negativi e i contenuti cambiano: non pregate come gli ἔθνικοί, dice il maestro, che impiegano molte parole per esprimersi, bensì sappiate che il Padre conosce ciò di cui avete bisogno ancor prima che voi lo diciate. Si potrebbe pertanto anche pensare a una spiegazione che sottolinei la dimensione della pratica, ma affrontandola da un punto di vista etico, teso a una semplicità che si oppone fragorosamente a ciò che era diffuso nell'ambiente circostante le comunità.<sup>71</sup>

---

di 1Cor 3,16; 6,19-20; e Rm 12, dai quali emerge anche l'importanza di una nuova concezione del corpo in questa direzione (spec. 41-62)

70 Questo è l'elemento su cui insistono Nolland 2005, 271-96; e France 2007, 229-55, nell'ambito del complesso della sezione che apre Mt 6, vale a dire i vv. 1-18. Nell'ambito di una serie di precetti intesi a regolamentare una serie di pratiche rilevanti nella vita religiosa giudaica, l'accento cade quindi sulla necessità di una loro ricollocazione, in direzione di una relazione con la divinità che si faccia meno plateale ma più vera. Rimane la considerazione sulla possibilità di riconoscere elementi risalenti alle normative in vigore nel gruppo cui appartiene l'autore di questo vangelo, che qui troverebbero la loro origine ed il loro modello. Similmente, la prospettiva delineata dal *Vangelo di Tommaso* a proposito della preghiera, del digiuno e dell'osservanza del Sabato può essere accostata al ragionamento appena indicato (cf. 6; 14,1-3; 27; 53; 104; e Grosso 2011a, 66-68; 2011b, *ad l.*)

71 Si vedano anche le considerazioni sul Padre nostro in Theissen 2010, 207-10, in cui si insiste sul ruolo identitario svolto da tale preghiera - le cui origini, per l'assenza di contenuti teologici sviluppati, può essere ricondotta direttamente a Gesù stesso - per la formazione della comunità stessa. Inoltre, da segnalare anche le riflessioni sul ruolo del linguaggio nella preghiera, a partire proprio dall'esempio contrastivo con le pratiche pagane,

Il carattere prettamente privato che la preghiera del Padre nostro sembra veicolare sulla base delle versioni di *Matteo* e *Luca* qui richiamate è stato messo in relazione con la preghiera giudaica privata da J. Heinemann. Alcuni dei tratti formali presenti soprattutto in Mt 6,9-13, secondo questo studioso, richiamano alcuni degli elementi propri di questa tradizione, confermando così per altri versi la necessità di un differente modo di rivolgersi alla divinità rispetto a quello ufficiale: «There can be no doubt, then, that Jesus is here expressing his approval of the tradition of private prayer which he considers preferable to the prayer of the Synagogue» (1977, 191). L'ultima osservazione permette pertanto di individuare, sullo sfondo, la consapevolezza dell'esistenza di differenti sistemi di preghiera, tra i quali si sceglie in maniera precisa per esprimere un messaggio chiaro, che favorisce cioè una dimensione più intima al cui interno articolare la relazione con Dio senza passare attraverso i canali di una mediazione esercitata dalla gerarchia sacerdotale - come nel caso della preghiera pubblica.<sup>72</sup>

Aver richiamato l'analisi di Heinemann ci consente di approfondire più nel dettaglio la dialettica tra pubblico e privato nelle concezioni della preghiera proprie del mondo di Gesù e Paolo. I due filoni culturali del Giudaismo e del mondo greco-romano mostrano di condividere molti dei tratti che fin qui sono stati richiamati, ma che ora cercheremo di articolare dedicando loro uno spazio proprio. Partiamo dal quadro che è possibile tracciare per il versante giudaico.

Heinemann, fin dall'inizio del suo studio, mette in evidenza la coesistenza delle due dimensioni: accanto a una liturgia codificata, il cui tempo giornaliero è articolato da tre momenti forti di preghiera e che potrebbe essersi costituito - nelle sue forme fisse - già prima del 70 CE,<sup>73</sup> è facile riconoscere la diffusione di una sfera privata ad

---

nei cui confronti la preghiera gesuana per eccellenza pone in primo piano la semplicità. Il riferimento a simile terminologia come priva di paralleli nel contesto giudaico e avente origine da Gesù è stato elaborato *in primis* da Jeremias (1971, 67-73; non calca molto la differenza invece Heinemann 1977, 191); in seguito, si veda anche l'argomentazione di Hamman, il quale però ne segnala la vicinanza a una particolarità linguistica diffusa anche nel panorama ellenistico, pur ricordandone la differente valorizzazione (determinazione del maggiore potere di una divinità all'interno del pantheon, da Omero all'inno a Zeus di Cleante; 1980, 1233-38). Si veda anche l'analisi complessiva di Walt 2013, 115-17, sull'utilizzo di tale lessico in Paolo (per paralleli, cf. 118 nn. 3-4), a partire da un passo, 1Ts 1,1, dove esso non ricorre esplicitamente. Interessanti le valutazioni sulle dinamiche di trasmissione delle parole di Gesù anche per quello che riguarda la preghiera rivolta alla divinità in tali termini, uniti allo studio delle maggiori direttrici d'impiego della terminologia da parte di Paolo; infine, utile anche la sottolineatura sull'insegnamento gesuano per ciò che concerne il tema della *ὑποθεσία*.

72 Queste le considerazioni di Heinemann: «A prayer which is intimate and inward-directed in place of a public prayer; a brief prayer in place of a long series of benedictions; the simple popular style of a private prayer in place of the more formal and elaborate style of the Synagogue-prayer; a prayer in the vernacular Aramaic tongue in place of the literary or Scriptural style, in which the common folk were not sufficiently fluent; a prayer which every man can pray for himself rather than one which he must hear recited by the Prayer Leader - such is the force of Jesus' instructions to his disciples and of his exemplary prayer. [...] it is clear beyond all shadow of a doubt that these words of Jesus are directed against the prayer of the Synagogue, and against fixed, statutory prayer in general. In its place, he prefers a simple prayer conforming to the tradition of popular private prayer» (192)

73 E' bene tuttavia evidenziare che questa parte del ragionamento di Heinemann, seppur in linea con quanto abbiamo messo in evidenza alle nn. 57 e 59, è oggetto di discussione negli studi più recenti sul tema. Una ricostruzione delle diverse posizioni è presente in Penner 2010, 3-35, il quale si fa latore di una proposta tendente a rilevare l'esistenza di differenti pattern nell'ambito delle concezioni sui momenti di preghiera nelle fonti provenienti dal periodo del Secondo Tempio: «A close examination of the evidence from the Second Temple period indicates a much more complicated picture: when surveying the sources, we find a variety of different fixed daily prayer patterns - prayer once a day, twice a day, prayer during the night, and prayer four times daily» (38). Nello specifico, i modelli che hanno portato a una fissazione delle tempistiche di preghiera sono tre, secondo Penner: «1) the daily cultic service of the Jerusalem temple provided a pattern to which daily prayer could be anchored, 2) sacred scripture was used to develop a biblical warrant for fixed daily prayer, and 3) the regular cycles of the heavenly luminaries that were

essa complementare, tenuto in buona considerazione dai Saggi e considerato importante dai singoli, che vi attribuivano un ruolo decisivo nel corso della giornata - sebbene «the obligation of worship, which falls on the individual Jew as a member of the Jewish people, can only be fulfilled through fixed communal prayer» (17). Ciò trova conferma se si prendono in considerazione le dinamiche di sviluppo di quella che lo studioso definisce «statutory prayer», le quali conoscono un sostanziale processo di consolidamento graduale a partire da una varietà molto ampia di espressioni di preghiera collettiva (13-17). Ma simile aspetto non implica un decadimento del versante privato, che anzi rimane molto vivo e mostra di basarsi su elementi ricorrenti di volta in volta adeguati sulla base delle circostanze e degli obiettivi del singolo.

In sintesi, anche riconoscendo l'operazione successiva di imposizione dall'alto di determinate norme atte a regolamentare la produzione privata di forme di preghiera (37-38), un tratto che emerge da questo quadro è l'assoluta vitalità di una dimensione che corre parallela rispetto a quella del culto ufficiale, cui rimane in ogni caso legata sia per il valore assegnato al singolo anche nel corso della preghiera pubblica comune sia per la ripresa di un pattern alla base della fiorente produzione individuale (cui non è estraneo un intento di carattere pedagogico insito nella "creazione" della liturgia; 17-18). Heinemann sottolinea la maggiore immediatezza comunicativa tipica di tale insieme di preghiere, che si ottiene attraverso il ricorso a un indirizzo più diretto alla divinità, espresso alla seconda persona singolare (in ciò similmente alle preghiere sinagogali), esprimente necessità pratiche e connotata anche linguisticamente (uso dell'aramaico) in senso popolare, oltre che fortemente marcata da un accento sul soggetto orante (190-91). Ciononostante, il rilievo che si può muovere a partire dall'impiego della nozione di pattern riguarda la veste in cui ci sono giunti questi testi privati: non si può escludere un loro riarrangiamento per renderli maggiormente corrispondenti a delle regole formali in cui le caratteristiche sopra evidenziate perdono parte della loro forza comunicativa, pur conservando tracce che testimoniano un'ampia varietà produttiva.<sup>74</sup>

La ricerca documentata di Heinemann, in altri termini, mette in rilievo il carattere di forte fluidità proprio della preghiera giudaica, soprattutto per quanto riguarda il versante privato: al suo interno, infatti, è possibile cogliere l'esistenza di un insieme di tratti fissi, costituenti un modello cui si fa ricorso in maniera libera e rispondente alle singole necessità e finalità. Questo spiega anche come sia possibile, in ottica classificatoria, fare riferimento a un

---

divinely established at creation provided a vertible pattern for the timing of daily prayer for some Jews» (41), l'ultimo dei quali si rivela tipico della comunità di Qumran - non presa in considerazione da Heinemann nel suo studio. Le considerazioni finali (268-76) restituiscono in ogni caso l'impressione di una certa distanza tra la dimensione del pubblico e del privato, una distanza che però non esclude delle convergenze da considerare nell'ottica di una maggiore fluidità nell'ambito privato: «Thus, in the Second Temple period, we are at a stage when fixed daily prayer may remain within a private setting [...], or it may reach a level that requires a communal gathering in one place [...] Public prayer at Qumran is fully fixed; the words have been written down and the times have been established according to a pattern that the group could follow easily. Private prayer in the household, [...] is more fluid. [...] The times for fixed prayer in a private setting are somewhat fluid as they depend on one's daily routine and sleeping pattern» (275)

74 «*A priori*, we would not expect to find any stable patterns in the area of spontaneous private prayer, where each individual is permitted to express his own feelings as best he knows; nonetheless such patterns are frequent and regular. It would seem that the individual addressing God feels a need to use some kind of form and style in which his words are recognizable as words of prayer; he will not normally use the free style which is customary in ordinary speech of everyday conversation. Moreover, we should bear in mind that all the private prayers which have come down to us in literary sources are no longer the same spontaneous prayers which were originally recited by individuals, for in the very act of being recorded in writing, these prayers would have undergone some stylization and editing. Whatever the reason, it is a fact that the various private prayers which have been preserved in the talmudic and midrashic sources display strikingly well-defined formal characteristics, although they are, of course, much more varied than the patterns of the statutory public liturgy, since they were never bound by any formal norms» (179)

insieme piuttosto ampio di tipologie di preghiere, in cui le due dimensioni oggetto del nostro interesse sembrano fondersi a diversi livelli testimoniando come non sia possibile partire da dei presupposti di distinzioni nette in tale campo (cf. 156-58; e, in generale, 276-87).<sup>75</sup>

Simili considerazioni si rivelano adatte anche ad affrontare, brevemente, il quadro proposto dalla realtà greco-romana. In un recente volume dedicato alla presentazione della questione e a una raccolta di testi di preghiera, F. Chapot e B. Laurot hanno scelto di non procedere a una differenziazione fondata su questi criteri, sottolineandone la difficoltà stessa di definizione (2001, 20). I due studiosi francesi hanno invece insistito a ragione sulla dimensione performativa della preghiera, sul suo ruolo nel contesto dell'atto religioso e sul carattere fortemente codificato che essa assume soprattutto in ambito romano - senza dimenticare il forte significato attribuito alla gestualità e alla postura associata a tale forma di comunicazione con il divino (13-14). Perciò, vale la pena riportare la definizione da loro proposta, in relazione anche a quanto da noi in precedenza affermato: «la prière est donc un acte de parole solennel, qui accompagne généralement un acte de piété: elle est la rhétorique religieuse qui fait pendant à l'action religieuse. Rarement improvisé de toutes pièces, ce discours religieux a souvent un caractère codifié marqué, particulièrement chez les Latins: le langage prend alors une couleur solennelle et hiératique, qui constitue une forme de rhétorique spécifique» (7).

Ma accanto a una dimensione pubblica, segnata dal crisma dell'ufficialità e della ripetizione di tratti sempre uguali - pena l'inefficacia stessa del rito che si va compiendo (11-12)- sussiste la maggiore vitalità e pluralità propria del lato privato: «À côté de ces prières d'usage, l'homme antique invoque spontanément les dieux dans des prières plus personnelles, jaculatoires, dans telle ou telle circonstance un peu particulière de sa vie, et peut les formuler alors d'une manière plus originale et adaptée à sa sensibilité du moment, tout en respectant instinctivement, dans les cases plus courantes, certaines règles générales d'argumentaire et de formulation» (8). E' possibile perciò anche qui individuare delle caratteristiche base sulle quali il singolo può costruire la propria relazione più intima con le divinità,<sup>76</sup> riprendendo così le riflessioni che già Heinemann aveva avanzato in merito all'esistenza di un pattern codificato - come elemento, si potrebbe aggiungere, che funge da collegamento tra le due dimensioni del pubblico e del privato, seppur con livelli di fluidità interni ovviamente diversi.

Il quadro sintetico così illustrato ha fornito dei punti di sostegno all'argomentazione finora da noi sostenuta, al contempo presentando delle motivazioni fondate per la difficoltà nella distinzione dei due aspetti che spesso è stata chiamata in causa. Ciò permette di proseguire nell'analisi con una rinnovata consapevolezza della profonda

---

75 A titolo esemplificativo, queste sono le cinque sottocategorie individuate da Heinemann: «1. spontaneous prayer of the individual; 2. routine prayer of the individual, which will be repeated time and again, although it is not a statutory prayer; 3. statutory prayer of the individual; 4. spontaneous public prayer recited on a special occasion (which may be recited by individuals on behalf of the congregation); 5. public prayer which is not entirely statutory nor fixed» (156)

76 «Dans le cas de prières plus personnelles et spontanées le cadre, tant à Rome qu'en Grèce, est évidemment moins rigide, et les sources révèlent une grande diversité dans ce domaine. Subsistent pourtant des formulations appropriées, ainsi qu'un canevas de composition, variable selon l'intention de la prière. Ainsi la prière de demande fait généralement se succéder trois parties: l'invocation, qui nomme et appelle la divinité; l'argument, qui indique les raisons pour lesquelles on s'adresse à telle divinité et mérite d'obtenir une réponse favorable; la demande proprement dite (*precatio*)» (12). Interessante anche la precisazione sull'esistenza di una triplice possibilità di esplicitare «l'argumentaire» sulla cui base la divinità doveva venire convinta ad intervenire in risposta alla domanda: «*da quia dedi*»; «*da ut dem*»; «*da quia dedisti*». «Ces thèmes et les formules qui les accompagnent, sans être systématiques ni sans doute spécifiques à l'Antiquité classique, constituent du moins des traits assez permanents de la prière gréco-romaine» (13)

commistione esistente tra pubblico e privato per quello che concerne la preghiera;<sup>77</sup> essa andrà tenuta in considerazione nell'approccio ai testi, insieme alle problematiche riguardanti il legame tra quanto attribuito a un soggetto e la natura stessa del mezzo comunicativo che ce lo presenta.

La connessione tra preghiera e ritiro sul monte ricorre poi anche nella rappresentazione lucana della trasfigurazione (cf. Destro-Pesce 2007a, 44-46): la scena è fortemente simile a 6,12-13, poiché anche qui si afferma che Gesù si ritira sul monte per pregare - questa volta con tre discepoli. Mentre prega, avviene la trasformazione, che segna l'inizio di quello che i due studiosi italiani hanno identificato come esempio di insegnamento esoterico per i discepoli. La consequenzialità tra preghiera e fenomeno soprannaturale si presenta come una prerogativa lucana: l'accento di 3,21 all'azione di Gesù nel momento del battesimo sembra legare questo preciso elemento alla percezione di un evento straordinario, che avviene all'interno di quello che, a tutti gli effetti, è un rito.

Ma ancora, gli *Atti degli Apostoli* testimoniano un grande numero di episodi concepiti secondo un simile schema: dai casi di Cornelio e Pietro più volte citati, all'esempio di 4,23-31 - in cui il contesto è quello proprio di una comunità, che si riunisce ed eleva una preghiera al Signore, che è di richiesta: i fedeli, infatti, subito dopo il ritorno di Pietro e Giovanni dall'interrogatorio davanti al Sinedrio, pregano con una formula di invocazione, e chiedono esplicitamente che Dio dia loro la possibilità di proclamare il messaggio evangelico μετὰ παρησίας e di compiere ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα nel nome di Gesù. In risposta, essi sentono la terra tremare, e lo spirito santo scende su di loro. Non si può non cogliere un parallelo, seppur in contesto leggermente differente, con la situazione descritta in At 13,1-3 (per cui rimandiamo alla precedente discussione).<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Tale considerazione viene confermata anche da un rilievo di Hamman sulla preghiera cristiana: «Les chrétiens conforment leur prière personnelle à la prière liturgique, même si la dévotion au Christ tend à y prendre une place de plus en plus importante» (1980, 1243)

<sup>78</sup> Pur non volendo entrare nella discussione concernente le difficoltà anche testuali presentate da questo passo, ci sembra opportuno puntualizzare alcuni elementi. Emerge con chiarezza che la costruzione dell'episodio sia da attribuire all'autore, come confermano i rimandi a testi biblici per l'invocazione elevata dalla comunità al v. 24 (ad esempio Is 37,16-20), la stessa citazione di Sal 2,1 - che potrebbe però appunto essere anche una delle formule accostate a Gesù fin dalle prime comunità - e il riferimento al terremoto come segno della ricezione divina della preghiera (cf. Es 19,18b; Flavio Giuseppe, *A.J.* 7,76-77) - segnale di un possibile stato alterato di coscienza secondo Pilch 2004, 47. Il modello potrebbe appunto essere quello della Pentecoste, cui fanno pensare il contesto di un gruppo di fedeli riunito, la presenza di elementi associabili a forze della natura non aspettati e la discesa dello spirito. Più difficile è la collocazione del tema della παρησία richiesta dal gruppo, che riporta a 2,29, in quanto il suo significato sembra essere inteso come una via di mezzo tra coraggio nel parlare e franchezza, elementi che possono comunque essere complementari. Interessanti sono le osservazioni a proposito del v. 31: essi vengono riempiti di spirito santo, per quello che molti esegeti considerano il compimento della Pentecoste. Sembra pertanto possibile riconoscere una pluralità di momenti in cui la ricezione dello spirito sia detta verificarsi, come a suggerire l'idea della necessità di una ricarica in un contesto difficile; come leggere questo dato in connessione appunto con 13,1-4 o con lo stesso episodio di Stefano in At 6? Si può riportare simile prospettiva all'atto di imposizione delle mani, come uno - a questo punto - degli atti con cui si sanciva tale trasmissione, specie se in connessione con la preghiera? Costituirebbe problema il quadro di 19,6, in cui non vi è menzione della preghiera: ma lì il contesto richiama più in generale il battesimo (su At 4,23-31, cf. Bruce 1988, 97-100; Fitzmyer 1998, 305-12; Pervo 2009, 120-24; e la prospettiva di Neyrey 2012, 78-81)

Anche il caso di Paolo in 22,17-21 è un altro degli episodi avvicinabili a questa linea di lettura, anche se non sembra venire esplicitata la diretta volontà del protagonista di mettersi in condizione di ricevere una rivelazione sotto forma di voce o di visione; ma ciò è probabilmente non necessario, in quanto, sulla base delle evidenze raccolte, si può affermare che la preghiera viene strettamente concepita in relazione a un possibile evento soprannaturale e straordinario ad essa collegato.

Per ritornare alla prospettiva di Pesce 2011a, il caso di Mc 9,29 (//Mt 17,21, non accolto dalla maggioranza degli editori) è sintomatico di un utilizzo della preghiera per una finalità pratica ben precisa: si tratta del caso del giovane posseduto il cui padre cerca aiuto presso i discepoli perché lo liberino dal suo tormento, ma invano. Allora interviene Gesù e caccia il demone dal corpo dell'uomo. Pur essendo questo un episodio riportato anche in Mt 17,14-21 ed in Lc 9,37-42, sorprende il fatto che, di fronte alla richiesta di spiegazioni dei discepoli sulla loro incapacità di operare la guarigione, solo il testo di *Marco* sottolinea il ruolo necessario della preghiera per raggiungere questo scopo: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ. Colpisce anche il fatto che *Luca* non faccia alcuna menzione della domanda dei discepoli, mentre Mt 17,20 affronti il problema da un'altra prospettiva: ai discepoli manca la fede (cf. Mc 9,19 per i discepoli - //Mt 17,17//Lc 9,41 - e 9,22 per il padre del giovane); solo una volta aumentata la propria πίστις essi potranno compiere azioni portentose e incredibili, come far spostare le montagne.<sup>79</sup> Ora, se si segue il testo edito da Nestle-Aland (27. ed.), non vi è alcun riferimento alla preghiera, ma il punto su cui insiste Gesù sembra essere proprio la mancanza di fede (sul tema della fede in relazione ai miracoli gesuani, cf. Aune 1980, 1535-36; e Theissen 2010, spec. 259-70); a ciò si aggiunge il fatto che *Luca* rimane completamente in silenzio a tale proposito. Sarebbe ancora più importante valutare le implicazioni della variante testimoniata dal papiro 45 per Mc 9,29, in quanto alla preghiera si affiancherebbe il digiuno, così unendo due dimensioni che nelle pratiche successive vengono spesso accostate (solo due esempi: At 10,9-16 e 13,1-3).

---

<sup>79</sup> Due rilievi in merito a quanto descritto: Pesce 2011a, 6 e n. 22, mette in relazione anche il contesto di Mt 17,20 con la preghiera, invocando il parallelismo con Lc 17,6 sulla metafora del granello di senapa. Ci sembra che l'assenza di ogni riferimento esplicito alla preghiera nel brano di *Matteo* sia il primo elemento da tenere in considerazione, anche in vista della costruzione complessiva dell'episodio, sia in *Marco* che in *Matteo* successivo alla narrazione della trasfigurazione - evento tra l'altro non connotato in senso di preghiera come in *Luca*. L'ordine seguito dal terzo evangelista è invece differente: il riferimento alle capacità connesse alla fede è in riferimento a una richiesta ben precisa dei discepoli - πρόσθεσ ἡμῖν πίστιν (17,5) - in merito a un insegnamento gesuano sul perdono, ma in un contesto in cui la preghiera non ricorre. Sembra pertanto che le affermazioni dello studioso italiano siano da ricondurre solo a Mc 9,29, e in caso a Mt 17,21, che però la maggior parte degli editori espunge. La vicinanza con il secondo vangelo può essere chiamata in causa per quel che riguarda Mc 11,20-25, in cui ritornano il contesto delle grandi possibilità aperte ai discepoli se avranno fede accanto alla dimensione della preghiera, secondo un accostamento dei due elementi con la finalità di ottenere le cose che essi chiederanno al Padre. Rimane comunque da considerare il fatto che nei passi di *Matteo* e *Luca* sopra riportati è assente una simile giustapposizione di concetti, pur essendo i contesti vicini tra loro. Per il trattamento dell'episodio in Mt 17, si vedano Nolland 2005, 709-17; e France 2007, 656-63



I testi sui quali ci siamo dilungati, dunque, sembrano tracciare un quadro alquanto articolato e complesso, che pare anzi aggrovigliarsi man mano che si cerca di scendere maggiormente in profondità. Per cercare di recuperare il filo, vogliamo riportare una chiave di lettura metodologica offerta da R.A. Werline sulla preghiera nel contesto del *Vangelo di Marco*.

L'obiettivo di questo studioso, infatti, è quello di portare degli argomenti a favore di una lettura della preghiera in termini di *esperienza religiosa*,<sup>80</sup> sulla base della concezione per cui la sua considerazione come pratica non tiene conto, nella giusta maniera, del ruolo del corpo. Basandosi su ciò che P. Bourdieu definisce *habitus* - e cioè «systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles which generate and organize practices and representations that can be objectively adapted to their outcomes without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary in order to attain them» (cit., 60 n. 5) - egli tematizza quindi la sua proposta. Il punto di partenza risiede nella definizione della preghiera secondo *Marco*, che si può dare essenzialmente in questi termini: «For Mark prayer is a ritual practice that resists demonic forces in the world, in whatever form one might encounter them» (2008, 69). Questo elemento, che trova dei paralleli in alcuni degli scritti appartenenti al Giudaismo del Secondo Tempio (tra Qumran - per cui si veda Eshel 2003 - e il libro di *Tobia*), riconduce all'obiettivo comunitario che l'evangelista si pone con tale ricostruzione: Gesù diventa modello di un rituale ed insegnante di una pratica, che permette a coloro che la ripetono di sentirsi inseriti all'interno di un gruppo, di una struttura sociale qui marcata in senso religioso. Il passaggio di quella che viene definita come pratica a esperienza è possibile sottolineando il ruolo del corpo come sede dell'atto compiuto da queste persone, le quali credono così di essere in contatto con un mondo altro e leggono tale evento nei termini forniti loro dal gruppo in cui si trovano inseriti. Il riflesso di una concezione cara all'evangelista si ha nel momento in cui si sottolinea il ruolo della potenza che il fedele sente di avere in sé nel momento in cui si percepisce nel contesto di una lotta contro le forze ostili che lo stesso Gesù aveva combattuto.<sup>81</sup>

Citando Bourdieu, quindi, Werline lega la lettura della preghiera come *esperienza religiosa* al fatto

---

80 A tal proposito, si ricorda l'impostazione suggerita da Theissen 2010, 203-04, fondata sull'applicazione delle riflessioni precedenti sull'*esperienza religiosa* e sull'applicazione di nozioni di psicologia delle religioni, sulla cui base si individuano quattro tipologie di preghiera: di ringraziamento e lode, di domanda, psicologica e meditativa. Inoltre, «in queste quattro forme di preghiera possiamo riconoscere due tipi fondamentali di esperienza religiosa: l'*esperienza della presenza di Dio* caratterizza la preghiera psicologica e la preghiera meditativa, quindi le forme di preghiera in cui Dio appare inattivo; qui basta la coscienza della sua presenza. L'*esperienza di un'interazione con Dio* caratterizza la preghiera di domanda, di lode e di ringraziamento; qui infatti tutto mira a far sì che Dio venga sperimentato in singoli eventi e che non si sperimenti solo la sua esistenza e la sua presenza» (204)

81 Il concetto è espresso anche in questi termini all'inizio dell'analisi: «Prayer was already a socially established action that possessed special functions in the Jewish culture of these particular early Christians, and it has become part of the collective cultural knowledge of this group. However, more than simply depicting prayer as a one-to-one remedy for withstanding demonic forces, in Mark the act becomes a means through which the believer participates in and experiences the cosmic struggle between the kingdom of God and Satan» (62)

che essa non possa, su tale sfondo, essere interpretata solamente come atto simbolico, in quanto il corpo riporta in vita il passato, lo agisce, in una maniera tale che non si può parlare di conoscenza di una certa pratica, ma di incorporazione e finanche identificazione con essa (70).

Una prima reazione a questa lettura riguarda il fatto che essa chiami in causa il fattore dell'interpretazione, che sappiamo essere imprescindibile dalla nozione di *esperienza religiosa*;<sup>82</sup> ciò richiama diversi punti che abbiamo sostenuto nel corso del nostro ragionamento, ancorandoli a una dimensione ben precisa in cui le nozioni di pratica ed esperienza interagiscono secondo linee che l'analisi di molti testi centrati sulla figura di Gesù ci ha permesso di evidenziare. A questo si aggiunga un aspetto che già Pesce faceva rilevare soprattutto per la costruzione delle pratiche di preghiera da parte di Luca, quello per cui si può riconoscere un processo di attribuzione di determinati tratti - considerati centrali per le dinamiche di comprensione identitaria - alla figura di riferimento cui un gruppo si richiama, testimoniando quindi la necessità di indagare più a fondo il contesto delle fonti con le quali lavoriamo.<sup>83</sup>

Tuttavia, sembra possibile rinvenire un limite nell'impostazione dello studioso americano. Considerare la preghiera in *Marco* come solamente diretta contro i demoni e le potenze ostili, sulla scia dell'importanza accordata a uno dei suoi episodi iniziali, pur essendo suggestiva, non sembra dare conto di tutte le occorrenze del tema, o perlomeno lo fa in un modo che ci sembra forzato.<sup>84</sup> Gesù afferma certo che la preghiera (e forse il digiuno) sono fondamentali per sconfiggere i demoni che talora prendono possesso dell'uomo; ma in 11,20-25, come sopra si è detto, aggiunge che la fede unita alla preghiera permette agli uomini di ottenere dalla divinità quello che chiedono, cioè cose portentose come spostare le montagne. Pare cioè che il ruolo assegnato da *Marco* alla preghiera non sia da limitare solamente all'azione positiva nei confronti degli spiriti malvagi; al suo

---

82 Si tratta di un punto che lo stesso Werline sottolinea all'inizio del suo contributo, dove imposta anche il suo approccio nei confronti del concetto di *religious experience*. Egli chiama in causa la distanza temporale tra gli esegeti moderni e la realtà da loro indagata, che può quindi presumersi differente dalle categorie oggi impiegate per analizzare fenomeni simili; in seguito, si specifica: «if an authoritative figure, an authoritative text, or an institution declares or prescribes a practice as a *religious practice*, those who perform it would most likely perceive the experience of the action as a *religious experience*. Further, societies may have a long-established practices and rituals that everyone simply culturally "knows" are connected to, or lead to, religious experience. In either above case, practice is and/or leads to a religious experience because an authority outside of the individual has defined the action in this way; people believe that they are having or moving toward a religious experience because they are told that they are» (60-61). Emerge qui, forse ancora più chiaramente che non negli altri casi da noi riportati all'inizio di questo capitolo, il carattere prettamente artificiale dell'espressione *esperienza religiosa*: non si può pensare ad essa senza tenere in considerazione il contesto in cui un individuo è inserito, poiché esso fornisce gli stimoli per leggere in un determinato modo quanto egli può sperimentare

83 L'elemento emerge con chiarezza dalle osservazioni conclusive: «Prayer is enacted in the body, and as an act prescribed by God through Jesus through the Markan community, it locates the petitioner within a grand cosmic struggle that encompasses the kingdom of God, and imperial and local politics. [...] The Markan community's cosmos presented real threats. In the practice of prayer - a religiously prescribed practice given by Jesus through the authority of the community - the believers lived the experience of that world» (70-71)

84 Si vedano i rilievi di Aune 1980, 1535-36, accompagnati da esempi che legano un sostrato culturale giudaico della preghiera come attributo del «wonderworker» al ricordo di episodi in cui la connessione nel caso di Gesù si fa più difficile

interno permane comunque l'aspetto del contatto con Dio come prerogativa propria di Gesù prima e dei suoi seguaci poi, secondo quello stesso modello di insegnamento che Werline presuppone per Mc 9,29 (66).<sup>85</sup>

In conclusione di questa sezione, possiamo brevemente richiamare alcuni degli elementi maggiormente significativi in vista dello sviluppo della nostra argomentazione. Aver preso in esame alcuni testi neotestamentari ci ha permesso di delineare un quadro sfaccettato della realtà associata alla preghiera, sulla base anche dei riferimenti al quadro culturale. Ne sono emersi: la coesistenza degli aspetti del pubblico e del privato, con una commistione di tratti che possiamo definire - sulla base del confronto con altri fenomeni prima abbozzato - unica; l'individuazione di un fine che è, nella maggior parte dei casi, da connettere a un contatto col soprannaturale, con un piano altro e diverso da quello umano, sotto le più svariate forme (visioni/apparizioni, manifestazioni di forze della natura che travalicano le possibilità dell'individuo, possessione e/o ispirazione); l'esplicazione di alcuni tratti che ci trasmettono informazioni utili anche sulle modalità stesse di esecuzione concreta di questo atto, anche se abbastanza disperse e spesso non direttamente indirizzabili (forse perché si tratta di specificazioni sentite come non necessarie).

Quindi, se dovessimo recuperare un'espressione per definire la preghiera in maniera generale, alla luce degli elementi messi in luce fino a questo punto, sembrerebbe preferibile optare per *forma/modalità di contatto con il soprannaturale*. Tuttavia, anche il termine «soprannaturale» potrebbe comportare dei problemi di definizione. Si può pertanto ricorrere a un aggettivo che gli stessi antichi utilizzavano per indicare le stesse forze della natura, come testimoniato dal caso delle teofanie veterotestamentarie, ad esempio, o anche dalle attribuzioni degli dei nel politeismo greco-romano: quindi, *forma/modalità di contatto con il divino*. Il passo successivo della nostra analisi potrà aiutarci a sostanziare meglio queste ultime considerazioni.

### *Rivelazioni, sogni, visioni, apparizioni: modalità o forme di contatto con il divino?*

Ci stiamo avvicinando alle tematiche che lo studio del motivo del viaggio celeste paolino inevitabilmente chiama in causa in sede di interpretazione. Questo è testimoniato dallo stesso incipit dell'episodio (2Cor 12,1), in cui l'apostolo dichiara che passerà a trattare di ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις. Non è nostra intenzione esaurire qui le problematiche sollevate dall'impiego di tale lessico (cf. Thrall 2000, 772-75). Si deve però considerare come il primo sostantivo sia facilmente

---

<sup>85</sup> Si vedano in merito anche le considerazioni di France 2002, 447-50. Per una lettura più generale della funzione della preghiera in *Marco*, si veda anche l'analisi di Dowd 1988, 95-122, che - seppur brevemente - prende in esame alcuni dei passi che anche noi abbiamo richiamato nel nostro ragionamento

riconducibile alla famiglia di ὄραω, implicando quindi un riferimento alla visione; per quanto riguarda il secondo, rimandiamo ogni considerazione a un momento successivo.

Concentriamoci sull'aspetto del vedere. Come già è emerso nel corso della nostra analisi, la possibilità di essere coinvolti in una visione o apparizione della divinità era considerata abbastanza normale da parte di un uomo dell'antichità: solo per richiamarci alla letteratura greca, Omero ci trasmette molti esempi di questa vicinanza, per la quale si può quasi parlare di ossessiva volontà del divino di prendere parte attiva alle vicende dell'uomo. La situazione non è però semplice come si potrebbe pensare: riprendendo una delle questioni che sopra abbiamo sollevato, ci si può chiedere se queste epifanie - per utilizzare un termine molto raro negli scritti neotestamentari - fossero spontanee o indotte; oppure, dal momento che lavoriamo sempre e soltanto con la prospettiva della lettura che gli uomini danno di questi incontri, se si possa riconoscere, dietro tali fenomeni, un complesso di pratiche e riti che in qualche modo favoriscano tale contatto, sia che esso poi venga a noi trasmesso come cercato dall'individuo sia che si parli di invasione del divino - vale a dire, sempre attraverso il canale mediato dell'interpretazione e delle dinamiche che la caratterizzano (cf. *supra*).

Ora, restringendo il campo al cristianesimo primitivo, le riflessioni proposte in merito alla preghiera sembrerebbero orientarci a favore della seconda possibilità, vale a dire che la visione venga considerata come qualcosa che può essere ottenuto in risposta a una richiesta, come la voce dal cielo o la potenza per compiere dei miracoli. La relazione che si viene a formare, nel momento in cui si reclama di aver avuto un'apparizione, assume inoltre una rilevanza molto importante in termini di legittimazione di un'autorità che si sente messa in discussione o criticata (cf. Destro-Pesce 2007b; Pagels 1978; Tripaldi 2011, 105-06). In un contesto simile, è possibile presumere l'esistenza di un complesso di tecniche che consenta di avere maggiori possibilità di sperimentare tale contatto e che coinvolga il singolo nell'ambito dell'osservanza di un dato insieme di pratiche (preghiera, digiuni, ...). Accanto a ciò, dobbiamo anche ricordare il coinvolgimento della dimensione del sogno: esso infatti si presuppone in stretto rapporto con tutto ciò che riguarda rivelazioni, visioni, ascolto di voci. La connessione tra questi diversi fenomeni richiede uno studio attento, ma che sembra non potersi generalizzare, sulla base delle testimonianze in nostro possesso. Dunque, già da tale breve introduzione si può riconoscere come la questione non sia affatto semplice. Per evitare di perdersi, bisognerà dunque procedere per gradi, chiamando in causa i testi e cercando di capire quali tipologie di informazioni essi ci restituiscono. Dal momento che avremo modo di tornare in seguito sugli episodi di cui Paolo ci offre testimonianze dirette (spec. 1Cor 9,1; 15,8), riteniamo possa essere maggiormente utile allargare il quadro tematico qui presentato

chiamando in causa quei resoconti di apparizioni e visioni gesuane inseriti nel corpus neotestamentario, per cercare di chiarire la questione concernente la loro costruzione e la possibilità di individuarne uno sfondo pratico. In tutto questo, le dinamiche di lettura suggerite dalla nostra analisi dell'*esperienza religiosa* ci aiuteranno a formulare un'ipotesi di lavoro con cui affrontare successivamente il tema proprio della ricerca, cioè il viaggio celeste di Paolo e i suoi paralleli a livello culturale.

### *Apparizioni e visioni di Gesù*

Anticipando quanto poi argorderemo nel dettaglio (cf. cap. 4), sulla scia di A.F. Segal e B. Heininger (rispettivamente 1990, 3-33; e 1996, 185-95) è possibile parlare, per ciò che riguarda i casi paolini appena richiamati, di un'interpretazione di un fenomeno riconducibile a visione per ciò che riguarda Paolo ed il suo incontro con colui che egli definisce κύριος, secondo canoni probabilmente già propri delle prime comunità; in quale rapporto stanno i resoconti evangelici delle apparizioni postpasquali con questo dettaglio? E come si colloca rispetto ad esso il caso della trasfigurazione, ad esempio?

Ponendoci simili interrogativi vogliamo semplicemente cercare di tracciare un quadro più generale al cui interno cogliere alcune delle dinamiche che possono essere riconosciute alla base di una certa impostazione scelta dall'apostolo per trattare di tali motivi.

D'altronde, che egli si concepisca in linea con una tradizione che fa dell'incontro visionario con il Risorto il proprio punto di forza è chiaramente delineato in 1Cor 15,3-8, con la sua ripresa di elementi già circolanti in ambienti comunitari da lui frequentati poi allargata a comprendere anche se stesso. Quel catalogo ha dato spesso problemi in relazione al fatto che esso si presenta come unica testimonianza di apparizioni di cui altrove non vi è traccia; inoltre, la sua menzione alternata di incontri collettivi ed individuali con Gesù per mezzo di tali visioni rappresenta un ulteriore elemento interessante per la nostra analisi.

Non vale forse la pena introdurci in una considerazione puntuale di tutti i casi testimoniati dai vangeli di apparizioni gesuane, né tanto meno cercare di fornire una mappa di simili fenomeni nel contesto del cristianesimo primitivo; pur se suggestivo, crediamo che un tale indirizzo possa portarci lontano dall'obiettivo che abbiamo affidato a questa parte del lavoro. Conviene pertanto concentrarsi solamente su alcuni fra i dati emergenti da ciò che i testi ci offrono. In merito agli incontri visionari dei discepoli con il loro maestro dopo la morte di quest'ultimo molto è stato scritto, e diverse sono le interpretazioni offerte. Da chi ha voluto riconoscere una reazione

psicologica testimoniata anche da casi odierni di reazione alla sparizione di una persona cara e vicina,<sup>86</sup> a chi vi vede una possibile forma artificiale di legittimazione per le guide delle prime comunità (il mandato apostolico è tema fisso degli incontri che chiudono le narrazioni evangeliche, alcune anche note per il loro carattere di aggiunte tardive: Mc 16,9-20 e Gv 21), per finire con chi le connette a un sostrato che può ricondurre a un insieme di azioni atte a provocare un contatto di questo tipo.

Su una tale base, si può forse riuscire a mettere in chiaro qualche punto ulteriore: la maggior parte delle descrizioni in oggetto non sembra, a un primo approccio, poter essere ascrivibile con chiarezza all'ultima ipotesi esegetica ricordata, dal momento che non si riescono a riconoscere dei tratti precisi a tal proposito. Si deve perciò sollevare la questione del loro carattere fittizio? Tale interrogativo si deve ritenere legato a un rilievo già espresso al principio della nostra analisi: per l'uomo antico il contatto con il soprannaturale, con una realtà che va aldilà dell'umano, è considerato possibile in diverse forme - di cui si sta cercando di rendere conto. Ne consegue, almeno a nostro parere, che non sia del tutto corretto tacciare questi episodi con l'etichetta di finzione letteraria a scopi di legittimazione, in quanto si corre il rischio quantomeno di sottovalutare la portata che il riconoscimento del concetto prima esposto può avere sull'analisi critica di tali testimonianze. Sembra pertanto che le riflessioni di Theissen in merito alla percezione e alla sua successiva lettura in termini di una interpretazione secondo elementi codificati - con l'aiuto anche di esempi moderni - possano rappresentare una via percorribile per conferire nuova vitalità alle informazioni restituiteci dai testi suddetti.<sup>87</sup>

Mt 28,1-6, con l'incontro tra l'angelo che scende dal cielo e le donne che si recano di buon mattino al sepolcro rappresenta un buon esempio in questo senso: vengono ricordate delle sensazioni riconducibili alla percezione di elementi naturali, come il terremoto - σεισμός μέγας - e visuali, come la luce abbagliante, in seguito messe in relazione con la presenza di un essere proveniente da una realtà altra - il cielo, sede per definizione di creature straordinarie - a sua volta riconosciuto

---

86 Per una breve discussione su questo punto, si veda Theissen 2010, 155-58, all'interno di un'argomentazione di più ampio respiro in riferimento all'intreccio tra studi moderni di psicologia delle religioni e possibile interpretazione proprio dei casi di apparizioni gesuane ai discepoli dopo la Pasqua. In merito al caso specifico di una lettura delle apparizioni come *Trauer-Visionen*, però, lo studioso tedesco sembra essere scettico

87 Il riferimento è qui inteso alla lunga e complessa argomentazione che lo studioso tedesco dedica al problema in questione, offrendo una panoramica interessante dell'approccio psicologico-cognitivo alle problematiche connesse alla percezione, a partire da una casistica prettamente moderna per poi provare a gettare nuova luce anche sui testi neotestamentari e non solo (2010, 130-75). Ci sembra che la considerazione di entrambe le dimensioni, quella ad esempio di un sistema di segni simbolici atti ad interpretare una certa realtà e quella appunto dell'esperienza di un qualcosa che esce da certi canoni determinati, possa aiutare a tracciare un cammino utile anche per la direzione che vogliamo prendere nel corso di questa analisi, in cui gli elementi di un contatto con una dimensione percepita come altra assumono significato grazie all'utilizzo di un insieme di tratti codificati a livello di una tradizione particolare e legata al gruppo e/o alla società di riferimento per l'individuo. A tal proposito, si veda anche Heininger 1996, 36-39, per l'illustrazione di un duplice modello di comprensione psicologica della percezione e della sua successiva interpretazione, che viene richiamata a più riprese negli scritti di Pilch (ad esempio, 2011, 54)

come angelo (ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβάς ἐξ οὐρανοῦ [...] ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών, vv. 2-3). Il particolare delle informazioni veicolate attraverso il riferimento a una voce è solamente l'ultimo tratto che va a comporre il quadro di una prima fase dell'intera scena (vv. 5-7), che prosegue con un incontro diretto con Gesù e con il nuovo invito a riferire il messaggio di convocazione ai discepoli (vv. 9-10), la cui visione rappresenta l'apice conclusivo del racconto (vv. 16-20).

Se si può a ragione parlare di una costruzione narrativa operata dall'evangelista con cognizione di causa e quindi seguire l'analisi di coloro che sostanzialmente riconoscono un carattere artificiale all'impiego di motivi visionari, riteniamo che non sia del tutto trascurabile un altro tipo di approccio. Si tratta, cioè, di riconoscere le possibili implicazioni che una serie di elementi già predeterminati può svolgere nella sistemazione e nella comprensione di un determinato fenomeno: che a questo si voglia riconoscere un sostrato psicologico o neurologico, facendo ricorso a problematiche relative alle allucinazioni o agli stati alterati di coscienza (ad esempio, sulla scia di Pilch, si potrebbe rimarcare molto l'insistenza dell'autore sulla paura che anima le donne - ma si veda anche la grande gioia del v. 9 - come indice di uno stato alterato e quindi possibile ambientazione di incontri extra-ordinari), la sostanza di quanto si vuole affermare non cambia di molto. Aggiungendo che il testo presenta degli elementi che troviamo anche altrove in contesti simili - la prostrazione di fronte a Gesù come erroneamente di fronte all'angelo in Ap 19,10; 22,8 e anche in *Ascen. Isa.* 7,21-22, ad esempio - e che quindi fanno pensare a una dinamica letteraria alla base della narrazione, si ottiene un quadro complesso ma che può anche consentire la seguente argomentazione.

C'è un intreccio di elementi possibili alla base di una presentazione simile, in cui vengono ad essere utilizzati tratti riconducibili a una tradizione letteraria formatasi probabilmente in seguito alla necessità di dare ragione di eventi non comprensibili immediatamente; vale a dire, i riferimenti a una serie di sensazioni e percezioni alterate costituisce un aspetto dell'esistenza umana che non può essere negato, in risposta al quale si cerca di costruire un impianto di comprensione che possa dare ragione di tutto ciò in termini chiari e riferibili a un sostrato condiviso dal gruppo di riferimento. Accanto a questo, e probabilmente a sua conferma, va anche indicato il carattere stilistico della reazione delle guardie al v. 4 e delle donne in seguito a ciò che hanno visto e sentito (v. 8), poiché sembra che simili elementi possano rientrare in un quadro più ampio di organizzazione e presentazione di un episodio visionario. Quindi, la luce ed il terremoto indicano una presenza eccezionale, qui identificata con l'angelo grazie a un bagaglio di immagini noto in precedenza;<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Un elemento che si potrebbe sottolineare è quello dell'associazione del terremoto con la percezione di una presenza divina, o comunque straordinaria, come nel caso di At 4,31: ciò ricorda una tendenza diffusa, specie in ambiente mediterraneo, per cui si connettono i fenomeni naturali,

accanto a questo, anche il possibile ricorrere di un elemento proprio della vita culturale, come la *προσκύνησις*, assume un rilievo interessante nella sua trasposizione in un contesto in cui la presenza divina è sentita tale in forma visionaria (si vedano i rilievi di Pilch sui tre stadi in cui si può dividere un'esperienza di trance: 2004, 10; 2011, 179-80).<sup>89</sup>

L'aspetto della finzione narrativa rientra tra le possibilità da chiamare in causa anche per quel che riguarda l'impostazione dei racconti di apparizione in *Luca*: il fatto, non sottolineato per *Matteo*, che comunque si possano riconoscere degli elementi di carattere tradizionale risalenti a delle fonti comuni per quanto riguarda gli evangelisti (e qui la prima scena con le donne al sepolcro è chiaramente indicativa di una trasmissione modulare di rappresentazione degli eventi; cf. Mc 16,1-8)<sup>90</sup> sembrerebbe porre in luce la criticità di un tentativo di approccio come quello da noi formulato. Si potrebbe rispondere che, anche in questo caso, è in gioco l'aspetto del possibile legame tra gli elementi che compongono il racconto e dei tratti riconducibili ad esempi concreti e che si credevano possibili nella vita quotidiana; ma l'impostazione e la scansione stessa degli avvenimenti che troviamo in Lc 24 pone seri dubbi in merito a una possibile comprensione non letteraria di quanto raffigurato.<sup>91</sup>

---

in quanto forse non sotto il controllo dell'uomo, all'azione di qualche essere superiore - da tale operazione potrebbe discendere anche l'operazione di riconoscimento fisico (cf. i rilievi di Theissen 2010, spec. 138, sulle dinamiche della percezione simbolica, poi indagate anche in relazione alla «ristrutturazione cognitiva» dell'esperienza richiesta dalle parabole gesuane). Inoltre, la descrizione delle vesti dell'angelo in 28,3 richiama particolari propri delle narrazioni apocalittiche, in cui il protagonista si trova a contatto con la figura divina seduta sul trono e ne fornisce un breve ritratto (cf. Dn 7,9; 12,5-6, ad esempio). Si vedano inoltre, su Mt 28,1-10, le considerazioni di Lüdemann 1994, 142-49

89 Questo elemento potrebbe rivelarsi importante all'interno del quadro d'insieme che stiamo costruendo, in quanto qui si trasferisce un gesto concreto, pratico e proprio degli incontri culturali della comunità a una dimensione di interpretazione di un contatto diretto con la divinità. Non ci sembra possibile negare una simile considerazione, anche richiamando la peculiarità della testimonianza paolina di 1Cor 14,20-25 e l'analisi in merito proposta da Pesce 1985, spec. 399-401, come di un tratto per l'appunto tipico degli incontri dei gruppi di seguaci di Gesù e dallo stesso apostolo dipinto come segno del riconoscimento di una presenza eccezionale. Sulla stessa linea sembrano andare le considerazioni di Nolland nel suo commentario a *Matteo*: lo studioso sottolinea il richiamo a un'idea di venerazione connessa a tale gesto - ripetuto dai discepoli al v. 17 in coincidenza di un'altra visione, quella finale - sottolineando che i contesti matteani in cui esso ricorre si segnalano per un'ambiguità tra un senso di «reverence» ed uno che invece «seems clearly to involve (religious) worship directed towards Jesus» (2005, 111). L'impressione è rinforzata anche dal dettaglio precedente, che ritrae Maria Maddalena nell'atto di stringere i piedi del Risorto: un ulteriore atto di venerazione testimoniato in diversi episodi nei vangeli. A partire da questo, Dunn individua uno dei caratteri a suo dire significativi nella costruzione dei racconti di apparizione di *Matteo* e *Luca*, vale a dire la corporeità di Gesù come forma ulteriore di attenzione al suo status di Risorto, in relazione alle concezioni escatologiche che ne derivano (si veda Dunn 1975, 114-32, per un'argomentazione dettagliata della questione con Paolo come termine di paragone/contrasto). Inoltre, si veda il differente atteggiamento nei confronti di una simile gestualità nel mondo greco-romano, come evidenziato - in connessione con la preghiera - da Chapot-Laurot 2001, 13-16

90 Ma a ciò contribuiscono anche: la presenza del *εὐαίσθητος* al v. 5; la sottolineatura del timore cui le donne sono in preda a seguito della visione; e la persistenza, dopo l'annuncio della resurrezione e del messaggio da portare ai discepoli e a Pietro, di questo sentimento, che causa addirittura uno stranissimo silenzio volontario delle protagoniste in merito a quanto loro capitato (16,8). Siamo di fronte al problema della chiusa *in medias res* di Mc 16, tema che qui non possiamo affrontare per ragioni di spazio e di opportunità. Rinviamo, ad esempio, al commentario di France 2002, 670-88; e all'analisi di Lüdemann 1994, 126-38, che prende in considerazione diverse tipologie di approccio al testo per metterne in evidenza il carattere di sviluppo apologetico a partire da un dato centrale nella confessione di fede delle prime comunità

91 Si veda Lüdemann 1994, 154-64, per uno sguardo analitico sull'intera sezione



Accontentiamoci, pertanto, di sottolineare l'elemento dell'apparizione di Gesù agli apostoli riuniti a Gerusalemme, che rappresenta l'unica testimonianza di un evento simile nei sinottici: l'incipit del racconto si ha a 24,36, la cui prosecuzione, con le parole fatte pronunciare al Risorto, costituisce la chiara ripresa degli elementi sottolineati con l'episodio di Emmaus ai vv. 13-32;<sup>92</sup> ma l'elemento importante è segnalato ai vv. 33-35 e si articola in due possibili momenti. Lc 24,34, infatti, propone l'unica testimonianza di una possibile apparizione a Pietro di Cristo, con un formulario che richiama da vicino, per il lessico, 1Cor 15,5 (ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι); inoltre, il quadro fornito dal narratore è quello di un gruppo di seguaci riunito nello stesso luogo, di cui fanno parte non solo gli undici, ma anche τοὶ σὺν αὐτοῖς e i due uomini di ritorno da Emmaus, ritratti mentre discutono in merito alle attestazioni concrete del Risorto. Se vogliamo rimanere all'interno dell'ipotesi della costruzione narrativa, è chiaro che si debba sottolineare l'abilità dell'evangelista nel legare tra loro le diverse scansioni del racconto complessivo, che si chiuderà con l'ascesa al cielo del maestro (24,50-51). Inoltre, i tratti esibiti dai vv. 37-40 sono quelli tipici di una scena di riconoscimento, di una visione in cui è in gioco la comprensione dell'identità stessa di chi si manifesta, più che la trasmissione di un messaggio (esplicitato comunque poco dopo, ai vv. 44-49).<sup>93</sup> Ma l'aver ritratto gli apostoli e altre persone insieme, a discutere di quello che poi si comprende essere l'evento centrale per la loro fede - nonché il senso di quanto fino a quel punto vissuto - non può sottendere un riferimento a delle riunioni comunitarie? Vale a dire, non si può dare la possibilità di riconoscere un tratto radicato nella pratica del gruppo di seguaci cui *Luca* fa riferimento, in tale riunione?

Lasciamo l'interrogativo in sospeso e spostiamo la nostra attenzione su *Giovanni*. Il quarto vangelo si differenzia in molti aspetti dai sinottici, ed elabora una complessa teoria in merito al tema della visione e del vedere, più in generale. Non è nostra intenzione qui dilungarci su una riproposizione delle posizioni critiche in merito; basterà ricordare come già il prologo sembri veicolare un particolare tipo di intendimento della materia, tra un richiamo a un «noi» che ha avuto la possibilità di vedere la gloria del λόγος (1,14) e l'insistenza sul fatto che nessuno ha visto il Padre se non colui che era con lui fin dal principio (1,18). I richiami alla visione sono numerosi all'interno della costruzione del racconto giovanneo: da una ambigua promessa di Gesù ai discepoli - e alla

92 In tale prospettiva, si confronti l'accento sulla spiegazione delle Scritture che Gesù offre ai due discepoli lungo la strada per Emmaus a 24,25-27 con le parole che sempre il Risorto indirizza al gruppo riunito a Gerusalemme a 24,44-47

93 Si vedano le osservazioni di Lüdemann 1994, 164-69, in merito al carattere essenzialmente redazionale del passo. Pur riconoscendo che la nostra lettura può portare con sé molti dubbi, crediamo che (1) il riferimento al gruppo riunito e alla discussione tra i seguaci a proposito della resurrezione possa nascondere il riflesso di una realtà concreta di comunità, riprendendo anche il possibile indirizzo ellenistico dell'opera lucana (opposizione a un'interpretazione di carattere magico-demonico?); (2) lo stesso confronto con una scena molto simile in Gv 20 possa sì rinviare all'esistenza di tradizioni simili a riguardo - testimoniate fin da 1Cor 15,3-8 - ma anche sottendere un contesto culturale in cui si dava per possibile un contatto ravvicinato con la divinità, favorito probabilmente dall'atmosfera rituale stessa della riunione

comunità? - in 1,51, all'episodio dell'incontro con Nicodemo con dei richiami a un possibile viaggio celeste (3,12, ad esempio), per arrivare ai casi di Abramo e Isaia cui vengono attribuite delle visioni di Cristo e della sua gloria, al cui proposito molto hanno discusso gli studiosi (8,56 e 12,41).<sup>94</sup> All'interno di questo quadro, pertanto, emerge la possibilità di un riferimento circostanziato alla costruzione del cap. 20, dedicato alle apparizioni del Risorto. Se anche Giovanni sembra conoscere la tradizione per cui è una donna la prima a recarsi al sepolcro<sup>95</sup> e quindi ad avere un contatto con delle figure non appartenenti alla normale realtà - anche se è qui presente la menzione della corsa di Pietro e Giovanni al sepolcro vuoto, oltre all'ambigua frase sulla comprensione del secondo alla vista dell'interno (20,2-9)<sup>96</sup> - e se per la descrizione dei vv. 14-18 possiamo chiamare in causa quello schema del riconoscimento che abbiamo prima ricordato per Lc 24,<sup>97</sup> la situazione espressa ai vv. 19-29 sembra poter riservare degli spunti interessanti.

Innanzitutto, il contesto è quello di una sala privata, in cui il gruppo di discepoli si riunisce per paura dei giudei, il primo giorno della settimana, il primo dopo il sabato - vale a dire quello che Ap 1,9-10 qualifica come giorno del Signore; Gesù viene e sta in mezzo a loro, salutandoli con una

---

94 In questo contesto, segnaliamo solamente alcuni contributi cui fare riferimento per una lettura più sistematica delle problematiche sollevate. In merito all'importanza del tema del vedere nel quarto Vangelo, rimangono importanti le riflessioni proposte da Brown nel suo commentario, specie nella sezione conclusiva in cui si dedica spazio alla terminologia giovannea a tale proposito (1966, 501-03); un lavoro poco conosciuto, ma che offre spunti significativi su questo tema, è Vaughn 1980. Interessanti, per Gv 1,51, le intuizioni proposte da Manning Jr. 2004, 150-60. Sulla possibilità di riconoscere un viaggio celeste nell'ambito del discorso di Gesù a Nicodemo, cf. Borgen 1987; e Grese 1988. In merito alle visioni attribuite ad Abramo e Isaia, si veda Pesce 2003, spec. 654-66. Per una tendenza a riconoscere un sostrato mistico al *Vangelo di Giovanni*, al cui interno rientra la comprensione del tema della visione, si veda anche Kanagaraj 1998. Utili, in una prospettiva più specifica sul profetismo, i rilievi di Destro-Pesce 2003, 101-03

95 Non essendo qui possibile entrare nei dettagli di questo episodio, ci limitiamo a segnalare l'analisi di Lüdemann, il quale dedica molta attenzione a Gv 20,1-18 nel corso del suo studio sulla resurrezione (1994, 169-78). In particolare, aldilà del richiamo a degli elementi tradizionali in qualche modo rielaborati dall'autore, si sottolinea soprattutto il ruolo che Maria Maddalena sembrerebbe ricevere nella costruzione di questa scena, specie ai vv. 11-18. Lo studioso tedesco riconosce infatti la radice storica di una simile concezione, la quale probabilmente rimanda a un ruolo particolare svolto da questa donna nel circolo dei più stretti seguaci di Gesù, puntualizzando anche la fortuna che il motivo avrà in molti degli scritti cosiddetti apocrifi successivi, specie di matrice gnostica (ad esempio, il *Vangelo di Filippo*; ma si veda, per altri versi, *Vang. Tom.* 114 e anche *Dial. Salv.* 36-40 [o 134,24-137,3]). Per una considerazione della funzione della Maddalena in contesti di apparizione del Risorto dal punto di vista della psicologia degli stati alterati di coscienza, si veda anche il seguente rilievo di Pilch: «That Mary Magdalene is mentioned so frequently as having the ASC experience suggests her relationship to Jesus may have had stronger emotional roots than that of others except of course the eleven» (2011, 160)

96 Sulla possibilità di scorgere qui un rimando a una teoria della conoscenza sviluppata nei circoli giovanisti anche in rapporto alla profezia, si veda Destro-Pesce 2003, 101, secondo i quali l'accento sulla comprensione raggiunta dal discepolo amato senza bisogno di una visione fisica del Risorto potrebbe alludere a un grado di conoscenza superiore in termini profetici: «Semberebbe che egli avesse un accesso diverso allo spirito, che fosse profeta prima degli altri. [...] Ci si potrebbe domandare se è in questo personaggio che il profetismo giovanista intende avere la sua radice e fondamento o se invece egli rappresenti una forma a sé, un caso speciale, di profetismo giovanista»

97 Sulla vicinanza dei due racconti si esprime anche Dunn 1975, 117-22, in relazione alla loro insistenza sulla fisicità che caratterizza il Risorto in questi episodi, pur nell'individuare una differenza nell'accento polemico che *Giovanni* sembra conferire ai tentativi o al bisogno di toccarne il corpo (cf. 20,17 e il caso di Tommaso)

formula dalla chiara impronta rituale (εἰρήνη ὑμῖν; cf. Lc 24,37).<sup>98</sup> Gli elementi individuati sembrano condurre al riconoscimento, sotto una patina di letterarietà e di impiego di motivi noti, di un tratto concreto relativo alle pratiche di un gruppo, quello giovannista, che era solito riunirsi la sera della domenica e che iniziava i suoi incontri - o almeno una sezione al loro interno - con un saluto di pace. Destro e Pesce hanno messo in luce il carattere concreto di siffatti riferimenti, secondo le linee cui qui faremo brevemente riferimento: il v. 20 rappresenta un ulteriore segnale di un materiale riconducibile alle scene di riconoscimento (cf. Lc 24,39), cui segue un indirizzo preciso che esplicita la missione per i discepoli. Il vertice della scena, per i due studiosi italiani, risiede nell'alitazione dello spirito santo da parte di Gesù ai vv. 22-23, con le sue conseguenze in termini di un'investitura e di una trasmissione di potere effettuata dal maestro: saremmo pertanto in presenza dell'apice di un rito di iniziazione che ha come obiettivo la formazione di un gruppo dal ruolo importante per i destini della comunità dei seguaci.<sup>99</sup>

Un parallelo potrebbe essere individuato in Lc 24,49, con un probabile seguito a margine dell'ascensione, in cui ricorre l'espressione dell'invio e il riferimento ad una ἐπαγγελία del padre; successivamente, prima di ascendere al cielo, si dice che Gesù alza le mani sui discepoli, in un gesto di benedizione - ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς - ma che potrebbe essere collegato a ciò che in *Atti* si presenta come trasmissione dello spirito (13,1-3; 19,6; cf. *supra*).<sup>100</sup> A tal proposito, aldilà del possibile confronto in senso stretto - cui comunque si oppone una esplicitazione della promessa e, soprattutto, il racconto della Pentecoste in At 2 - si può segnalare come lo stesso motivo dell'invio costituisca un ulteriore elemento di vicinanza tra i due testi, richiamando quello che G. Lüdemann riconduce a un modello paolino di interpretazione di simili fenomeni: 1Cor 9,1 e Gal 1,15-16 legano il τόπος dell'incontro con Gesù a un invio/una missione, testimoniando così un ulteriore possibile indizio per l'ipotesi della costruzione di un pattern atto a fornire elementi per una lettura di fenomeni simili.<sup>101</sup> Grazie anche a questo rilievo, emerge la

---

98 Così Lüdemann 1994, 179: «Der anschließende Gruß ("und er sagte ihnen: Friede sei mit euch") geht wegen der wörtlichen Übereinstimmung mit Lk 24,36b ebenfalls auf Lk zurück». Il rilievo letterario non implica una esclusività nell'interpretazione

99 Si veda Destro-Pesce 2000, 85-110, per l'argomentazione più generale sulle tre fasi di cui questo rito si compone e per un confronto ad ampio raggio con ulteriori forme dell'iniziazione nel contesto culturale giudeo-ellenistico, per cui si può parlare dell'esistenza di un modello politetico che supporta un fenomeno trasversalmente conosciuto e localmente adattato (spec. 98-109). Per il passo in sé, cf. anche Destro-Pesce 2003, 91-95

100 La nostra supposizione, che nasce da un tentativo di comparazione tra due testi più volte accostati tra loro dalla critica, trova eco, in alcune sue parti, nelle osservazioni di alcuni dei commentatori del *vangelo di Luca*. Riconoscendo che il passo conclusivo di Lc 24 rappresenta anche un richiamo all'apparizione agli undici di Mt 28,16-20, Marshall 1978, 907-09, articola le possibilità di lettura connesse alla successione delle scene dei vv. 49-50, sottolineando che con ἐπαγγελία si potrebbe cogliere il riferimento allo spirito, mentre per il gesto di benedizione di Gesù subito prima della sua ascesa al cielo si danno due proposte: da un lato, quella della benedizione sacerdotale certificata da tale gesto, cui segue la venerazione del popolo, in Sir 50,20ss. (cf. anche Green 1997, 860-61), dall'altro «Luke's motif may, however, correspond with the "insufflation" in Jn. 20:22; this may suggest that some element was present in the tradition and that Luke expressed it in his own way» (909)

possibilità di rinsaldare l'ipotesi precedentemente esposta a proposito di un contesto comunitario come componente fondamentale di un insieme di circostanze in cui Gesù può farsi presente.

Su questa linea, anche il successivo episodio di Tommaso mette in luce un ulteriore possibile rimando a una riproposizione di elementi culturali in tale contesto: la formula di riconoscimento di 20,28, oltre alle implicazioni dell'intero episodio per una controversia tra comunità giovaniste e tommasine,<sup>102</sup> è senza molti dubbi, a nostro parere, indice di una costruzione complessiva che quantomeno rimanda a degli elementi concreti, pur all'interno di una scena il cui carattere letterario emerge con chiarezza.<sup>103</sup>

In merito a quanto si è appena affermato, riteniamo possa essere d'aiuto fare in breve riferimento alle tesi di D.E. Aune a proposito della trasposizione, nel *Vangelo di Giovanni*, di elementi che riflettono delle pratiche comunitarie connesse alla possibilità di sperimentare il contatto visionario con la divinità in occasione del culto di questi gruppi (1972, spec. 45-135). L'analisi si rivela interessante, anche se sembra andare forse aldilà dell'impostazione complessiva che abbiamo finora cercato di dare al nostro approccio; ciononostante, dobbiamo rilevare in fase di introduzione come alcune delle intuizioni contenute in questo testo non siano poi state riprese e riformulate dall'autore nell'ambito del suo conosciuto studio sulla profezia nel mondo mediterraneo.

Uno dei punti salienti di questo approccio concerne la possibilità di definire la comunità che costruisce il - ed è rappresentata nel - *Vangelo* come profetica, carismatica o pneumatica. Sulla scorta dell'analisi delle tradizioni mosaiche proposta da Meeks, infatti, si deve riconoscere che la raffigurazione di Gesù come Messia in *Giovanni* sembra più rispondente a delle attese connesse a un secondo Mosè, una delle cui caratteristiche fondamentali è

101 Si veda Lüdemann 1994, 179-80, che riprende, citandole, anche le parole di Dauer 1984, 235-36: «Die *Bildung* des Sendungswortes durch den Vf. bedeutet nicht "dass das Motiv der Sendung der Jünger durch Jesus als solches erst vom Evangelisten in den Bericht seiner Quelle eingetragen wurde", denn 1Kor 9,1 und Gal 1,15f. legen die Vermutung nahe, dass ein "Typ des Erscheinungsberichtes, der ... in einem Sendungsauftrag Jesu gipfelte, ... relativ alt zu sein scheint". Freilich ist die sprachliche Form des Auftrags nicht mehr zu rekonstruieren»

102 Ci limitiamo a richiamare alcuni dei più importanti contributi sul tema: innanzitutto, DeConick 1996; e 2001, che rappresenta lo sviluppo di alcune delle idee già ivi contenute. Ancora, troviamo interessanti le riflessioni di Riley 1995, spec. 77-126. Si potrebbe abbozzare, nel contesto di una contrapposizione tra differenti gruppi religiosi, l'ipotesi per cui la costruzione di Gv 20,19-29 nel suo complesso riprenda un altro dei motivi associati alle visioni in simili ambienti, vale a dire quello della legittimazione di una missione in rapporto al suo affidamento per il tramite di una trasmissione di potere e di conoscenza che si vuole connessa direttamente con il divino (sull'impiego del *τόπος* a fini polemici può essere chiamato in causa anche Paolo). In altre parole, l'assenza di Tommaso alla cerimonia di iniziazione definitiva degli apostoli, con l'alitazione dello spirito, potrebbe essere veicolo di una squalifica della stessa predicazione che a lui veniva fatta risalire, e costituirebbe un attacco diretto alle pretese della comunità rivale dei giovanisti su una base, quella visionaria, che ne rappresentava uno dei punti centrali (cf. DeConick 2001, spec. 68-132)

103 L'intreccio di elementi compositivi può essere indirizzato secondo un'ulteriore chiave di lettura nel momento in cui si pensi alla funzione catechetica esercitata dal testo nell'ambito della comunità di riferimento dell'autore. Se si considera *Giovanni* come una specie di manuale-guida per la crescita degli individui all'interno del gruppo di seguaci di Gesù, allora anche il riferimento a delle pratiche culturali o, per essere meno propositivi, a degli elementi di vita comunitaria concreti, non appare essere fuori luogo. Per una prospettiva di questo tipo, si veda Griffith-Jones 2008. Su linee simili, per sottolineare le dinamiche proprie di una rappresentazione profetica del redattore del *Vangelo*, si veda Destro-Pesce 2003, 104-05. Interessanti le precisazioni di Theissen 2010, 173-75, che inquadrano le dinamiche testuali prospettate da Giovanni all'interno di uno sviluppo che accentui il ruolo dell'ascolto su quello della visione nella percezione religiosa del cristianesimo delle origini: «Tale parola evocava intense rappresentazioni visive: essa manteneva vive scene della sua [*i.e.*, di Gesù] vita e del suo insegnamento, evocava forti immagini del suo commiato e della sua passione. Mediante parole fu conservato e trasmesso un tesoro interiore di immaginazioni» (174-75)

proprio quella di un rapporto esclusivo con la divinità, con l'impiego di elementi come l'ascesa e la profezia che ne caratterizzano la funzione di mediatore nei confronti degli uomini (1967, spec. 286-319). Da qui, la volontà di rappresentare le attività di questo gruppo culturale secondo i canoni della profezia o dei carismi, in ogni modo sottolineando il ruolo che la componente spirituale opera anche per l'autocomprensione degli stessi membri.

Delineato un quadro del genere, l'insieme delle immagini connesso con il concetto della *parousia* - ritorno e giudizio inestricabilmente legati - permette sia di riconoscere l'importanza del tema a livello sacramentale, nell'eucarestia, sia soprattutto di non considerarlo come una prerogativa solamente giovannea, bensì maggiormente radicata e sviluppata nelle differenti comunità protocristiane - come provano i racconti delle apparizioni postpasquali. Sull'eventualità che si possa verificare, nelle coscienze dei membri della comunità, uno stacco tra l'esperienza concreta del Gesù sulla terra nel passato e la visione della sua gloria promessa nel futuro, così si esprime Aune: «The *Sitz im Leben* of the realized eschatology of the Fourth Gospel is the pneumatic worship, preaching and teaching of the Johannine community in which the vision of the living and exalted Jesus seen in his eschatological and Parousia glory was perceived by the believing congregation through the medium of illumination by the Spirit of God» (90). Il richiamo alle visioni di Isaia in Gv 12,41 e di Abramo a 8,56 sostanzia la rivendicazione di un sostrato profetico comune anche alla comunità giovannea, in cui si potrebbe inoltre rintracciare il motivo dell'ascesa celeste di queste figure e la loro partecipazione a esperienze visive e uditive (cf. inoltre Pesce 2003;<sup>104</sup> il catalogo del motivo associato ai profeti, aggiungiamo noi, è molto esteso e comprende Isaia, appunto, per poi arrivare allo stesso Mosè e alle figure dell'apocalittica, Baruc, Levi e Sofonia, per richiamare ancora Michea al concilio divino).

Anche altri testi del *corpus* neotestamentario restituiscono alcuni esempi di uno sviluppo simile, che legghi cioè il motivo della visione a tratti che potrebbero richiamare un contesto culturale di riferimento: è il caso di Stefano in At 7,55ss. - rivelazione vera e propria, motivo dell'apertura dei cieli, visione del figlio dell'uomo alla destra del Padre, trasformazione angelica dello stesso protagonista<sup>105</sup> - oppure anche di Mc 14,62 - che appare essere fuori luogo nel contesto in cui si trova, in quanto predice al futuro un'apparizione per il sommo sacerdote, utilizzando il linguaggio apocalittico che per Aune deriva dall'applicazione esegetica del Sal 110,1 e di Dn 7,13 alla figura del Cristo (92-95). Questi due esempi sembrano essere chiari segnali, per lo studioso, di una forma di interpretazione

---

104Lo studioso italiano insiste sulla vicinanza soprattutto tra *Giovanni* e *l'Ascensione di Isaia* a partire dalla lettura di Gv 12,41, dalla quale derivano le seguenti conclusioni: «Io mi domando quale tipo di profetismo venisse praticato dai giovannisti. A questa domanda credo che Gv 12,41 possa dare una risposta. Io credo infatti che vi siano elementi storici (cioè confronti testuali sufficienti) per affermare che il redattore del Vangelo di Giovanni ritenesse che Isaia aveva potuto vedere la gloria del Logos preesistente, la sua discesa nel mondo e la persecuzione che avrebbe dovuto subire da parte di molti dei giudei (questo è il senso della citazione di Is 53,1 e soprattutto di Is 6,10 in Gv 12,38-40) perché aveva potuto contemplare tutto ciò in anticipo *grazie a un viaggio celeste, a una ascensione, a una anabasi al settimo cielo*» (657). Il caso di Abramo, in virtù del possibile accostamento con quanto narrato nell'*Apocalisse di Abramo* - quasi coeva di *Giovanni* e dell'*Ascensione di Isaia* - induce a postulare l'esistenza di una scuola giovannista, «un ambito in cui diversi libri [...] venivano prodotti o rielaborati» (666); inoltre, gli elementi comuni a simili testi vengono considerati non a livello letterario, bensì sistemico, permettendo così di individuarne uno dei tratti fondamentali nella presenza di rivelazioni ottenute tramite viaggi celesti. Sul tema, si vedano anche Destro-Pesce 2003, 101-05; e 2005b, spec. 340-50

105Ma si noti il richiamo all'elemento della costruzione lucana: «What Luke has actually done, it seems to me, is to incorporate a very old cultic vision-form of the exalted and coming Son of man into a new context in which the bestowal of eschatological salvation (upon Stephen) and eschatological judgement (upon his murderers) is actualized prior to the complete arrival of the eschaton» (93). Emerge una caratteristica richiamata spesso in riferimento alle opere redatte da Luca, che si trova sottolineata anche nei rilievi di Hurtado 2000, 200-01, maggiormente centrati a richiamare l'attenzione sulle conseguenze culturali "binarie" implicite nella rappresentazione di un Gesù esaltato

del dato della parousia a livello culturale nelle comunità, per cui il ricorrere di certi elementi «opens up the possibility for recognizing the important place of the prophetic vision of the exalted Jesus and the coming Son of man within the cultic worship of early Christianity» (96), sebbene questo si possa realizzare come un movimento di ascesa da parte dell'uomo (anche in Paolo, in Ap 4 e a Qumran) o come una discesa dell'oggetto di visione (Stefano, Ap 1 e Gv 13-17; cf. 96).

Sulla base di uno sfondo simile, risulta quindi possibile anche affermare che dietro a due passi molto discussi di *Giovanni*, rispettivamente 1,51 e 3,13, si celano gli stessi motivi che abbiamo visto all'opera fino ad ora: nella promessa fatta a Natanaele e ai suoi discepoli, si può facilmente riconoscere in azione l'influenza di una tradizione ben specifica, che specie nel richiamo agli angeli svela la propria presenza - modalità di sperimentare proletticamente la venerazione celeste - ed aiuta a ricollocare questa scena nell'ambito culturale della comunità (96-98). Il motivo dell'ascesa e della discesa del figlio dell'uomo, inoltre, non deve essere letto come una polemica negazionista dell'evangelista nei confronti di una tradizione che non condivide - come invece sembra essere presupposto dalla maggior parte dei critici - bensì come affermazione del proprio punto di vista nella contrapposizione con dei gruppi rivali caratterizzati da una *pietas* mosaica (98-100; lo stesso passaggio alla prima persona plurale a 3,10, nel dialogo con Nicodemo, sottolinea la retrospettiva assegnazione a Gesù di un'argomentazione che doveva essere tipica della comunità giovanista. Cf. la prospettiva di Meeks 1967, 295-301). Pertanto, l'importanza della prassi rituale di una collettività deve essere sottolineata come elemento alla base dello sviluppo dell'argomentazione giovannea, non solamente nell'ambito delle esperienze profetico-visionarie,<sup>106</sup> ma anche per quello che riguarda le concezioni cristologiche, le parole ed il contenuto della predicazione gesuana (101-02).<sup>107</sup>

La parte forse più saliente dell'argomentazione di Aune, anche per quanto riguarda l'intreccio dei temi che più ci interessano, si trova nella sezione conclusiva delle sue riflessioni su *Giovanni*, in cui viene preso in considerazione il motivo della venuta di Gesù nell'ambito della costruzione dell'escatologia realizzata propria della comunità che nel Vangelo si riconosce (126-33). I passi che vengono analizzati sono concentrati nel cosiddetto "discorso dell'addio", cioè al cap. 14 - dove si possono rinvenire immagini legate appunto al movimento della venuta del maestro dopo una sua ascesa - e al cap. 16, in cui ritroviamo il motivo della visione in alcune delle parole di Gesù ivi riportate. La tesi fondamentale dello studioso è che l'origine culturale di ciò cui poi l'evangelista conferisce una veste narrativa sia da riconoscersi nell'impiego della terminologia tipicamente

---

106Pur mantenendo aperta la doppia possibilità di una fruizione collettiva dei fenomeni di ascesa celeste e partecipazione al culto angelico - secondo una prospettiva più vicina a quella segnalata dai testi di Qumran - oppure per mezzo della mediazione di «prophetic personalities», la caratteristica principale sottolineata da Aune nella sua analisi è il ruolo svolto dallo spirito, che si mantiene come la prerogativa essenziale per la costruzione del quadro complessivo della ritualità giovanista, elemento indispensabile per l'esecuzione di certe pratiche. Accanto a ciò, da rilevare anche l'appropriazione di un ulteriore tratto fondamentale connesso alle *esperienze di contatto col soprannaturale* per mezzo di visioni, cioè la trasformazione - sulla cui base si riconosce una vicinanza con tratti propri dei resoconti apocalittici di viaggi celesti, come vedremo nel dettaglio nei prossimi capitoli: «Since the Johannine cult was the means of maintaining both communion and communication between the exalted Jesus and his believing community, the possession of divine life becomes the indispensable presupposition for the continued visionary experiences and (possibly) heavenly ascent» (100)

107Ma il tema è sviluppato nel corso dell'intera argomentazione di Aune, trovando completa espressione nei termini seguenti: «The Jesus of the Fourth Gospel is depicted as the dispenser of eschatological life and judgement because is the primary way in which he was experienced within a cultic setting by the community»

associata alla parousia anche per immagini che invece non paiono essere direttamente a questa collegate. Nell'ottica di Aune l'utilizzo di un lessico tradizionale, accessibile dal bagaglio cultural-religioso di chi scrive, permette quindi di confezionare un prodotto che apparentemente pare richiamare esattamente quel contesto, ma che invece si può ricondurre a un insieme di pratiche rituali, le quali potevano vedere protagonista l'intera comunità oppure potevano ad essa essere trasmesse e veicolate da dei profeti, i quali fungevano appunto da mediatori di una *visio Christi* culturalmente ambientata (e che trova la sua origine nella *visio Dei* tipica dei profeti veterotestamentari; 131). Ma anche l'eucarestia si propone come possibile ambientazione, in quanto momento in cui «the exalted Jesus, now present in Parousia splendor, pronounces both blessing and woe, salvation and judgment through prophetic cult personnel» (129).

I passi in questione si caratterizzano allora per il ricorrere di questo motivo: a 14,3, la venuta di Cristo è legata al motivo della preparazione delle dimore celesti per i suoi seguaci, per Aune segno del carattere individuale di questa operazione, il cui ambito comunitario è dato dall'interpretazione del nesso ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατροῦ come riferito alla stessa comunità (sulla base dell'uso metaforico del tempio come abitazione divina nei cieli, di cui l'edificio umano non sarebbe che la copia, accanto alla designazione delle prime comunità - anche in virtù dello stesso luogo fisico delle loro assemblee - come οἶκος),<sup>108</sup> che dunque si prefigurerebbe come chiave per intendere, in confronto con 14,23, l'aspetto comunitario dell'esperienza salvifica. 14,23 sembra invece maggiormente legato alla parousia vera e propria, in quanto non riguardante l'orizzonte salvifico dal punto di vista comunitario, ma piuttosto centrato soprattutto sul singolo, che nondimeno lega la sua origine a un momento proprio del culto. Ancora, 14,18-20 introduce il tema della visione in un contesto non connesso alla parousia, in quanto i destinatari dell'apparizione gesuana sono i soli discepoli, e non il mondo intero come presupposto dal motivo escatologico: tuttavia, il linguaggio tipico di tale pattern è qui impiegato, fornendo così un ulteriore indizio a favore della stretta interdipendenza dei due temi, dal momento che *Giovanni* vuole mettere in luce che, a differenza della percezione che si è avuta del Gesù terreno, la sua gloria messianica sarà visibile solamente attraverso appunto un'esperienza visiva e/o uditiva che tiene uniti i concetti della venuta e della visione. Quest'ultimo è notoriamente espresso nel quarto Vangelo da una serie di verbi equivalenti, che non sembrano fornire alcuna possibilità di istituire una classificazione a seconda del loro significato (133): tuttavia, nel corso del cap. 16, emerge che ὄψασθαι, come ricordato per 1,51, appartiene al lessico tipico della parousia, e può quindi implicare non la normale visione, bensì qualcosa di diverso forse riconducibile all'esperienza che i fedeli vivevano nel contesto culturale, cui viene conferita una forma tradizionale.<sup>109</sup>

Sulla base dei rilievi di Aune si può ricavare l'impressione di una comunità al cui centro risiede una forte esperienza culturale e rituale, che permette di realizzare le promesse escatologiche già nel presente, attraverso una

---

108Si vedano le critiche a questa posizione di Ashton 1991, 181-89

109«The "seeing" referred to in John 16:16b is therefore in all probability a reference to the cultic perception of the exalted Jesus in which the actual pneumatic experience of a cultic Christophany is clothed in the language and imagery of conventional theophanic and Parousia forms. We must therefore conclude that the enigmatical references to the "coming" and "seeing" of Jesus derive from the pneumatic cultic experience of the presence of the exalted Jesus in the midst of the worshipping community, a presence which is conceptualized in the language and imagery traditionally reserved for the description of the Parousia hope of early Christianity» (133). Interessante inoltre postulare un richiamo all'insistenza sul ruolo primario della pratica di vita rispetto all'elaborazione teologica per i fenomeni di contatto con il soprannaturale di Gesù e poi dei suoi seguaci evidenziato da Pesce 2011b, spec. 168-72

serie complessa di fenomeni che consentono di mantenere il contatto con la divinità: questa dimensione verrebbe restituita dalle immagini presenti nel racconto evangelico giovanneo e parrebbe evidenziare l'importanza di un sostrato profetico nel complesso di tali attività. Si potrebbero avanzare dei dubbi in merito al lato concreto e reale di ciò cui lo studioso fa riferimento, che sembra sfuggire a un'individuazione immediata: non vorremmo dire con Hill 1979, 146-52, che non si possa parlare di profezia per questo testo, dove invece è possibile individuare delle caratteristiche che spingono in questa direzione (l'utilizzo di motivi legati a figure profetiche conosciute, ad esempio, oltre agli stessi detti gesuani). Forse è assente la dimensione di un ritratto completo di che cosa si intenda per profezia in tale ambito, e come possano queste esperienze visionarie ricollegarsi all'esercizio di una funzione da parte di personale profetico che riconosciamo all'opera sostanzialmente solo nelle epistole, ma che forse qui è adombrato dietro alcuni dei tratti attribuiti allo stesso Gesù (cf. Destro-Pesce 2003).

Da questa analisi, molto succinta e speriamo non troppo confusa, si può forse ricavare uno spunto d'analisi utile per il proseguimento della ricerca, in funzione soprattutto del viaggio celeste: possono, questi racconti relativi alle apparizioni, indicare la creazione di uno schema, di un pattern, in risposta a una serie di fenomeni che vengono tramandati all'interno della comunità? In altre parole: siamo in presenza di un processo di costituzione di uno schema culturale al cui centro sta il riferimento all'incontro straordinario con il Risorto, necessario nel momento in cui si danno dei casi concreti nella vita culturale e concreta delle comunità? Riprendendo l'intuizione di Dodds sul sogno nell'antica Grecia, si può pensare che, aldilà della questione della realtà o del carattere fittizio di tali esperienze, l'approccio dei primi gruppi di seguaci di Gesù si serva di materiale già esistente e legato a differenti tradizioni (teofanie, epifanie, apparizioni, estasi) per fornire degli elementi in grado di interpretare fenomeni connessi alla loro nuova scelta di vita.<sup>110</sup> In altri termini, quello che ci restituiscono le narrazioni evangeliche, in termini di apparizioni di Cristo dopo la morte, rappresenterebbe uno stato - probabilmente abbastanza avanzato - di costituzione di un modello di

---

<sup>110</sup> Interessanti qui i seguenti rilievi di Theissen, all'interno di una discussione di più ampio respiro: «Inoltre un'analisi scientifica può rendere comprensibile l'esperienza dell'evidenza fatta dai primi cristiani, rendere cioè plausibili i motivi per cui essi erano profondamente convinti della realtà della cosa vista. [...] Infatti pure la sobria scienza poggia appunto su queste cinque fonti di evidenza: percezione sensibile, concordanza intersoggettiva, integrazione in convinzioni cognitive riconosciute, convalida emotiva e sociale» (2010, 170; ma si veda l'intero ragionamento a 167-70). Utili, in riferimento ai testi dai noi presi in esame, le riflessioni di carattere cognitivo espresse da Lampe 2006, 104-12 - accompagnate da alcuni rilievi metodologici essenziali: «Aus konstruktivistischer Sicht ist es sinnlos, sich unter Historikern zu streiten, ob die urchristlichen Ostererfahrungen rezeptive oder produktive Visionen waren; ob sich also in den Christophanien (von 1Korinther 15,5-8) ein zum Leben Auferwecker selbst bekundete oder ob die personale Existenz des Menschen Jesus mit seinem Kreuzestod endgültig zu Ende kam und die Genese der ersten Vision ausschließlich in den (uns quellenmäßig unzugänglichen) psychischen Gegebenheiten des Petrus zu suchen sei, dessen Eifer seinerseits die Genese der übrigen Visionen - als Kettenreaktion - erklärte. [...] Versuchen wir, als Historiker der damalige (konstruierte) Wirklichkeit der Urchristen zu beschreiben, so handelte es sich ohne Zweifel um rezeptive Visionen. Diese Christophanien waren für die Urchristen Ausdruck eines aktiven Bezugnehmens seitens eines Auferstandenen, der sich auf diese Weise selbst als Lebender bekundete. So verstanden die ersten Christen ihre Welt, und Historiker können sich glücklich preisen, wenn sie an diese von den Urchristen konstruierte Welt herankommen» (111-12). Su linee simili l'argomentazione di Hurtado 2000, 189-96, il quale insiste sulla necessità di riconoscere la funzione innovatrice propria di siffatti richiami alle apparizioni postpasquali: essa emergerebbe soprattutto in 1Cor 15,1-11 e negli episodi ivi riportati come facenti già parte di una tradizione, rispetto ai quali i resoconti evangelici mostrano tratti più marcatamente tradizionali-letterari



approccio a determinati tipi di contatto col divino, che mira a fornire uno schema interpretativo per simili fenomeni, considerati possibili nell'ambito delle riunioni comunitarie, ad esempio, o in situazioni difficili o particolari (crisi, difficoltà interne, pressioni dall'esterno). A formare un tale schema, come anticipato, possono concorrere elementi differenti, provenienti da diverse tradizioni; ciò che sembra da sottolineare è che esso è vivo, si impone come attuale, e rappresenta poi un punto di riferimento costante per le generazioni successive, sia in quanto veicolo di tradizione e legittimazione, sia in quanto strumento sulla cui base fornire un significato a esperienze particolari vissute da un soggetto.<sup>111</sup> Seguendo la prospettiva così delineata, crediamo che 1Cor 15,3-8, con i suoi elementi di carattere già tradizionale, possa rappresentare una prima fase di tale processo compositivo, formato da elementi ancora grezzi, se si vuole, ma che contribuisce a gettare le basi per un allargamento di orizzonti che si riscontra sensibilmente nelle narrazioni evangeliche.<sup>112</sup>

---

111A fornire un sostegno alla nostra ipotesi di individuazione di un pattern connesso con l'interpretazione di fenomeni di contatto con il soprannaturale contribuisce anche l'analisi proposta da Pilch. Integrando con attenzione le valutazioni offerte dagli studi psicologici e antropologici moderni, lo studioso americano ha puntualizzato la sostanziale affinità e continuità tra le esperienze vissute dagli uomini dell'antichità e quelle oggi richiamate a degli stati alterati di coscienza, che permettono all'uomo di sentirsi in contatto con delle realtà altre normalmente intese come non riconducibili a un piano normale dell'esistenza. Su tale sfondo, focalizzare la propria attenzione sulle apparizioni di Gesù dopo la sua morte consente di sottolineare la sua vicinanza a un filone culturale preciso sulla cui base Pilch ritiene fosse stato considerato anche Gesù dai suoi contemporanei: «In summary, the gospels present Jesus as a holy man according to the biblical understanding (*ṣaddiq*; *ḥasid*). This image also seems related to the idea of a holy man reflected in rabbinic and later traditions. The holy man who perseveres to the end receives the reward of the righteous: resurrection and a place in the world to come. God behaves like a *ṣaddiq* and *ḥasid* toward human being who manifest these same virtues (Ps. 145:17)» (2011, 152). Dal punto di vista culturale poi, l'interpretazione della morte come un processo più che come un evento spiega per quale motivo coloro che rimangono in vita sviluppano l'idea di una possibilità di contatto con il defunto anche dopo la sua dipartita (158-59). La pluralità di visioni, apparizioni, sogni e quant'altro che ci viene restituita dalla letteratura antica deve essere chiamata in causa anche per il caso specifico delle apparizioni del Risorto, nel momento in cui si afferma che esse vanno comprese nel contesto dell'ambiente culturale al cui interno si formano simili tradizioni; si può perciò parlare di un «cultural lexicon» diffuso anche in tempi più recenti e in azione nello stesso processo di identificazione di colui che appare: «As ASC research has indicated, culture determines what one will see, and how a particular figure will look. This kind of experience has been documented for the circum-Mediterranean world at least since the fifth century BCE. [...] The one who experiences the ASC frequently does not recognize the identity of the persons being encountered. The person who appears is the one who declares personal identity. The entire experience is culturally defined, and the culture contains a latent discourse or a lexicon that is available to everyone in the culture as a guide for interpreting the content of the ASC» (154-55)

112Riteniamo opportuno segnalare qui il tentativo di lettura cognitiva formulato da Czachesz in merito alla concezione della resurrezione di Gesù. Secondo questo studioso è infatti possibile cogliere le dinamiche che hanno condotto all'affermazione della prospettiva esplicitata da 1Cor 15 e dai Vangeli canonici attraverso l'interazione di due elementi principali. Il primo è articolato in termini di «*cognitive relevance hypothesis of Christology*»: «In terms of this hypothesis, the early Christian conceptualisation of Jesus adapted to the economy of the mind by closely approaching the archaic idea of ancestors. [...] All of us have very complex mental representations (thoughts, feelings, beliefs) about other humans. We suppose that humans (as well as animals) have goals and their actions are governed by those goals. With the help of our theory of mind, we calculate the thoughts and feelings of other people. This system can also be used when the person whose behaviour we are simulating is absent. [...] Therefore, dead people are an easily conceivable form of supernatural agents. In many cultures, indeed, ancestors play a central role in religion. They are very close to ordinary humans, except for a few attributes, such as having bodies and being constrained by them in their motion. [...] In a great part of early Christian tradition, the concept of Jesus is cognitively relevant because Jesus is conceived of as a dead person transformed into an ancestor» (2007a, 76-77). Il secondo, invece, costruisce su quanto appena esposto muovendo dalla nozione di «*counterintuitiveness*» e dal peso che eventi ad essa associati rivestono nei meccanismi di costruzione della memoria: «we can hypothesise that concepts that minimally violated ontological expectations (minimally counterintuitive beliefs) were better remembered and more easily transmitted than merely intuitive concepts or concepts that violated such ontological expectations excessively. Early Christian views that Jesus

Come anticipato in apertura di paragrafo, qualche piccolo accenno deve essere fatto anche all'episodio della trasfigurazione di Gesù narrato dai sinottici. Si è in precedenza già avuto modo di prendere in considerazione - seppur brevemente - la testimonianza lucana in merito, quando abbiamo trattato della preghiera; in quella sede, sulla scia di Destro-Pesce 2007a e poi di Pesce 2011a, avevamo individuato il forte legame che l'evangelista stesso suggeriva con la preghiera del maestro. Riprendere il discorso al termine di questa sezione della nostra discussione potrà servire soprattutto a mettere in luce l'intreccio di caratteristiche che l'evento porta con sé. Non vogliamo inoltrarci negli aspetti problematici relativi alla critica dei diversi testi, ma semplicemente cogliere alcuni aspetti che possono tornarci utili per la prosecuzione della ricerca.

Il primo elemento da ricordare è che in tutte le tre versioni sinottiche il racconto è seguito dalla guarigione del ragazzo indemoniato (cf. *supra*, 45). Ma è solo in Lc 9 che possiamo parlare di continuità di elementi tra le due scene in successione: Gesù, appunto, in 9,28, prende in disparte Pietro Giovanni e Giacomo e sale sul monte a pregare - παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι - mentre Mc 9,2 e Mt 17,1 non esplicitano una simile finalità. Basterebbe il richiamo all'ὄρος per evidenziare la possibilità di un contatto straordinario con il divino, dal momento che si tratta del luogo privilegiato delle teofanie: e questo può appunto essere un primo elemento di un pattern per interpretare l'episodio, fornito dalla tradizione. La scelta di *Luca* di specificare il richiamo alla preghiera sembra dunque doversi leggere come volontà di sottolineare la circostanza propizia per un tale avvenimento.

Gli indizi che possono far parlare di un livello di composizione letteraria non mancano, dalla trasformazione di Gesù descritta attraverso immagini che ricordano la luminosità del suo nuovo status, all'apparizione di due figure di cui si attendeva il ritorno - Mosè ed Elia - fino alla nuvola, tratto spesso presente nella letteratura apocalittica ma che risale alle manifestazioni divine già nel libro dell'*Esodo*; senza parlare inoltre della precisione nell'indicazione della cronologia, seppure qui *Luca* differisca da *Marco* e *Matteo* (8 giorni invece di 6 rispetto a quanto precede). Non vogliamo interrogarci sul valore dell'episodio per le dinamiche dei tre Vangeli che ce lo riportano, ma semplicemente osservare la modalità con cui esso viene rappresentato, insieme alle possibili conseguenze per l'approccio che stiamo delineando.

A ragione, Destro e Pesce parlano di una duplice dimensione presente in questa scena: Gesù si trasforma, mentre i tre discepoli osservano e sentono poi una voce dal cielo, con Pietro che, ad un certo punto, cerca di inserirsi e di instaurare un dialogo con i protagonisti di questo evento particolare. Nella lettura dei due studiosi italiani, la trasfigurazione sarebbe il segno dell'esistenza di una serie di precetti esoterici facenti parte dell'insegnamento gesuano, in particolare relativi alla conoscenza di *modalità di contatto con il soprannaturale* (2007a, 44-46).<sup>113</sup>

---

was only a human being and was not resurrected (in body) accommodated Jesus' figure to the ontological expectations about human beings. However wise, heroic, pure, and exceptional such a Jesus might have been, such a concept was certainly disadvantaged in the chain of memorisations and recalls. It will have been either subject to distortions and oblivion, or have been gradually transformed into a more memorable image» (2007c, 57). In conclusione, questo potrebbe spiegare le motivazioni per cui altre visioni relative allo status del Risorto (ad esempio, quelle docetiste) non avrebbero goduto di grande fortuna lasciando così - sul lungo periodo - maggior spazio a quella concezione poi canonizzata negli scritti neotestamentari. Si veda anche la discussione in Theissen 2010, 354-65

113 Sono interessanti le osservazioni di Pilch in merito a questo episodio. Egli infatti identifica la compresenza di una doppia dimensione estatica, propria di differenti prospettive denotanti uno stato alterato di coscienza per Gesù - cui non è estranea l'estrema concentrazione della preghiera - e uno per i discepoli: «From a Mediterranean cultural perspective, it makes plausible sense to interpret the Synoptic account of the transfiguration

Stando a quanto leggiamo in Mc 9,4 ed in Mt 17,3, i discepoli assistono a un'apparizione - ὄφθη - in cui accanto a un Gesù chiaramente connotato con gli attributi visivi della divinità compaiono appunto Mosè ed Elia, due figure di riferimento per il mondo giudaico. Mc 9,7 restituisce anche l'elemento della paura, che spesso accompagna simili resoconti visionari; mentre Mt 17,6 offre il ritratto di una prostrazione dei tre discepoli subito dopo aver udito la voce che sancisce, ancora una volta dopo il battesimo, la divinità del loro maestro.<sup>114</sup> Infine, pur con qualche minima differenza, i discepoli non vedono (εἶδον) più nessuno se non il solo Gesù (Mc 9,8; Mt 17,8); la non trasmissibilità di quanto accaduto, che potremmo ricondurre a un ulteriore tratto associato ai contesti di visione, viene reso dai due evangelisti allo stesso modo: Mc 9,9 e Mt 17,9 sottolineano la dimensione del divieto imposto da Gesù stesso.<sup>115</sup> Da queste due testimonianze, quindi, se si può parlare di insegnamento esoterico, sembra che l'elemento pratico da chiamare in causa sia la sola ascesa sul monte, tratto tipico della tradizione connessa alla manifestazione divina e radicata negli scritti biblici.<sup>116</sup>

Luca aggiunge qualche ulteriore dettaglio che sembra poter sostenere con maggior convinzione la tesi di Destro-Pesce 2007a: la preghiera si rivela essere la *modalità di contatto con il soprannaturale*, in quanto individua una consequenzialità con l'evento visionario - come esplicita 9,29: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ

---

of Jesus as the report of altered or alternate state of consciousness experienced by Jesus and three disciples. Jesus has his vision: the three disciples have theirs» (2011, 142). Le implicazioni connesse a simile lettura permetterebbero di rendere conto di due livelli di attribuzione di significato all'evento: per Gesù, esso sarebbe conferma del destino cui è stato chiamato; per i suoi più stretti seguaci, ciò che viene letto in termini di trasfigurazione è utile a confermare la vera identità del maestro dopo i dubbi espressi già in precedenza (140-41; cf. specie Lc 9). La peculiarità dell'analisi dello studioso americano risiede nell'insistenza con cui viene articolato l'aspetto della ricezione e comprensione di simili fenomeni a livello culturale, per cui appare ben impostato anche il confronto con un resoconto legato a una guarigione di Asclepio (136-37). Tuttavia, in tale quadro l'elemento mancante sembra essere quello di un riferimento più marcato ai possibili modelli letterari a disposizione di Luca - ad esempio per ciò che riguarda il materiale relativo alle teofanie in *Esodo* - a loro volta indice della diffusione di quella mentalità cui Pilch sovente si richiama

114 Il particolare della reazione dei discepoli alla voce che proclama lo status divino di Gesù sembra poter essere ricondotta agli elementi che prima sono stati analizzati in merito alla funzione rituale della προσκύνησις. Si legge infatti: καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα. Si può arguire che si tratti di elementi noti anche alla tradizione apocalittica, oltre che delle teofanie in generale, restituendo così il quadro di possibili motivi di riferimento che abbiamo già più volte incontrato nel corso della nostra argomentazione (per la voce dal cielo, si veda anche Gv 12,28-29)

115 In entrambi i casi, la formulazione è molto simile, dal momento che prevede anche l'indicazione temporale relativa alla futura divulgazione di quanto accaduto: i discepoli dovranno aspettare la resurrezione del Figlio dell'uomo per rendere pubblica la trasfigurazione. Il tratto letterario è evidente, ma a noi interessa far rilevare l'utilizzo di tali componenti nella creazione di racconti simili all'interno di un'ottica complessiva, che prenda in considerazione modelli interpretativi a vario titolo disponibili

116 In una direzione simile, cioè molto attenta a riconoscere i possibili motivi soggiacenti alla narrazione presente in Mc 9,2-9, oltre che la sua relazione con il contesto - prima proclamazione della resurrezione ai vv. 10-13, ricordo delle sofferenze dovute al mancato riconoscimento della sua condizione sia prima che dopo l'intermezzo della trasfigurazione - si muove France 2002, 346-56, il quale adotta tale approccio anche nel suo commentario a Mt 17,1-9 (2007, 641-53). Nolland 2005, 696-706, invece, dedica maggior attenzione al confronto con *Marco*, sottolineando il numero di elementi in comune tra i due evangelisti. Sulla versione di *Marco*, si veda anche l'ipotesi di Theissen 2010, 171-72 (e n. 85), secondo il quale si tratterebbe di una narrazione postpasquale retrodatata che vede come protagonista Pietro, anche sulla base della rilettura della trasfigurazione in termini di ascensione dell'apostolo presente nell'*Apocalisse di Pietro*. Si veda anche il ragionamento di Segal a partire da Lc 9,28-36, che però specifica: «The transfiguration is not only a misplaced resurrection appearance but also a narrative of the ecstatic, spiritual life of Christians in the Early Church period. [...] Jesus continued to be experienced personally within the church after his death and resurrection, primarily within the ecstatic (RASC) experience of the Early Church. This transfiguration story may tell us something of the way in which he appeared to the early Christians, the form that Jesus' appearance took in the Early Church» (2004, 465). Si veda anche Hurtado 2000, 201. *Contra* tale linea esegetica Smith 1996c, spec. 82-86, secondo il quale si tratterebbe di una narrazione che trova origini nel mondo della magia, poi utilizzata dagli evangelisti per difendere le proprie concezioni sulla condizione soprannaturale di Gesù

προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἑξαστράπτων. Inoltre, Lc 9,32 specifica che la percezione dei discepoli avviene in uno stato non meglio definito, tra la veglia ed il sonno - ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ: la terminologia impiegata in questo versetto - che si può interpretare secondo i dettami forniti da J.S. Hanson in merito alla «dream-vision» (su cui si tornerà tra poco) - è indirizzata così da Pilch: «It is plausible that they are in the in-between state - not a dream but not fully awake either. In contemporary ASC experience, this is the realm of "waking dreams", guided meditation, and similar visualization strategies that a trained person can manipulate to suit personal interest» (2011, 140). Ancora, anche *Luca* riporta la paura dei discepoli (v. 34), collegandola alla vista della nuvola e quindi, si potrebbe arguire, al riconoscimento della presenza del divino (usando il lessico di R. Otto, si potrebbe dire che si rendono conto di essere vicini al «numinous»). 9,36, infine, attribuisce all'iniziativa dei discepoli il silenzio sull'accaduto.<sup>117</sup> Come per altri testi già presi in esame, *Luca* si rivela forse il più incline, tra i sinottici, ad interpretare questo episodio secondo le linee di un pattern visionario, in cui vengono recuperati parametri che potremmo definire tradizionali - come la luce ed il candore delle vesti di Gesù; il timore connesso a quanto si sta osservando; lo stato confusionale degli astanti - per applicarli a un caso particolare, come appunto quello che certifica lo status divino del maestro.<sup>118</sup>

Non sappiamo se sia il caso di parlare di uno sviluppo di un determinato modello di lettura di eventi simili da riconoscersi tra le diverse versioni dei tre sinottici; quanto sembra più utile e sicuro affermare è che *Luca* offre maggiori dettagli nel merito di un'analisi che miri a rilevare i tratti di una *modalità* (o di una *forma*) di *contatto con il soprannaturale* (cf. Czachesz 2013, 572-77; 587). Ma anche Mt 17,9 tradisce una possibile, simile, impostazione, dal momento che si riferisce retrospettivamente all'evento come a un ὄραμα (unica occorrenza neotestamentaria del termine al di fuori di *Atti*). L'elemento emergente è quello che evidenzia la possibilità di eventi straordinari legati alla figura gesuana già nel corso della sua vita, in anticipazione di quello che saranno le sue apparizioni postpasquali. Questo è suggerito dai rilievi relativi alla percezione visiva del suo corpo e delle sue vesti, che richiamano la descrizione degli angeli presenti presso il sepolcro in Mc 16,5; Mt 28,2-3; Lc 24,4. Per il legame con Gesù e soprattutto per il particolare lucano della visione della δόξα αὐτοῦ, gli elementi in nostro

---

117La breve pericope presenta un continuo cambio di focalizzazione, con frequenti interventi da parte del narratore a restituire differenti punti di vista rispetto a quanto sta accadendo: da Gesù (vv. 28-31) ai discepoli (vv. 32-35), fino a fare ritorno alla menzione della solitudine di Gesù una volta udita la voce. Poi la precisazione sulla decisione dei discepoli: καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὃν εἶδον. Il lessico ribadisce l'aspetto visionario dell'avvenimento ed il suo carattere segreto, come indicato dal verbo scelto per rendere il silenzio di Pietro, Giacomo e Giovanni. L'incipit di 9,37, poi, sembra restituire un quadro generale dell'episodio della trasfigurazione che si avvicina molto a quanto visto a proposito della scelta dei dodici in 6,11-17; anche tale tratto potrebbe pertanto costituire un richiamo a una pratica regolare che *Luca* attribuisce a Gesù, secondo le possibilità interpretative già in precedenza richiamate

118Marshall 1978, 380-89, mette in evidenza gli aspetti che differenziano la redazione lucana da quella degli altri sinottici, pur individuando una maggiore presenza di materiale che possa fare riferimento a *Marco*; accanto a questo, riconosce il ruolo della preghiera in connessione con la rivelazione, mentre non approfondisce la questione dell'influenza di uno stato di dormiveglia sulla comprensione dei discepoli, semplicemente riflettendo sulle implicazioni della loro mancata comprensione dell'episodio. Allo stesso modo, Green 1997, 376-85, non si concentra su quest'ultimo aspetto, ma insiste sulla connessione tra questo episodio e 9,18-20, dove la stessa confessione di fede petrina è preceduta da una preghiera - che quindi sembra rivestire un ruolo di prim'ordine in relazione alla rivelazione divina. Inoltre, egli riconosce una duplice dimensione alla costruzione lucana, affiancando il modello di Es 24 a quello di una complessa architettura di rimandi interni sia al Vangelo che ad *Atti*, mettendo in luce quindi il valore della pericope all'interno del progetto storiografico lucano

possemo sembrano rifarsi a quanto afferma Paolo in 1Cor 15,35-49 e 2Cor 3,18 (si veda la prospettiva di Becker 2012), evidenziando così un primo possibile nucleo di sviluppo della tradizione (cf. anche Gv 1,14).<sup>119</sup>

### *Il caso degli Atti degli Apostoli*

Avendo introdotto, in conclusione del precedente paragrafo, la nozione di pattern in relazione alla creazione di uno schema di lettura di una particolare *forma di contatto col soprannaturale* quali sono le apparizioni di Gesù dopo la morte, procediamo ora prendendo in considerazione alcuni esempi tratti da un testo per molti versi ambiguo e sempre trattato con diffidenza dai critici.

Si è già accennato in precedenza alla contiguità di *Atti* e *Luca* all'interno di quello che si può considerare come progetto narrativo e storiografico di Luca, autore ellenistico che pare rivolgersi a un pubblico in maggioranza gentile e dal bagaglio culturale molto ampio. Sembra per certi versi possibile scomodare un parallelo con l'operazione di sintesi fatta da Filone di Alessandria per Giudaismo ed Ellenismo, appunto; con questo non vogliamo porre in essere un confronto che qui non interessa, ma solamente suggerire una possibile linea di lettura per la complessità dell'opera di questo autore.

Il libro degli *Atti degli Apostoli* si caratterizza, tra le altre cose, per un'attenzione particolare all'aspetto dei fenomeni carismatici, in relazione a una concezione dello spirito che lo rende protagonista dell'opera di diffusione del messaggio evangelico, con un ruolo indubbiamente di primo piano.<sup>120</sup> Già questa osservazione contribuisce a chiamare in causa un tratto nuovo rispetto

---

<sup>119</sup>La breve analisi di Rowland 1982, 366-68, sottolinea alcuni dei punti qui messi in evidenza, ma fornisce anche ulteriori spunti: dal ruolo chiave che l'episodio assume nella struttura di *Marco*, all'opposizione nei confronti della teoria che riconosce nella trasfigurazione un racconto di resurrezione inserito nel posto sbagliato; o ancora, due possibili paralleli per l'immagine del Gesù trasfigurato in *Test. Ab. 12 e 1 En. 14,20*. Questi tratti, insieme alla precisazione di Mt 17,6 sulla prostrazione dei discepoli, conducono lo studioso inglese ad affermare: «These similarities suggest that it is in the direction of the apocalyptic theophanies and angelophanies that we should look for an explanation of the material in this passage» (367). Una simile affermazione sostanzia la chiave di lettura che abbiamo proposto, anche grazie alla vicinanza che Rowland individua tra l'episodio evangelico e la descrizione del Risorto in Ap 1,13-16, a testimonianza di un'attenzione particolare delle prime comunità per la rappresentazione gesuana, anche in possibile legame con delle *forme di contatto con il divino*. Recentemente, Czachesz ha insistito sulla possibilità di riconoscere qui un richiamo a una percezione modificata di sé da parte dello stesso Gesù, in cui un ruolo non secondario potrebbe essere stato svolto da un insieme di «culturally transmitted patterns» (2013, 585), cui si legherebbe così la dimensione di un'influenza sulle aspettative legate a una serie di pratiche ben precise - come la preghiera in *Luca* in relazione al valore culturale attribuito alla luce in contesti epifanici (586-87). Per un'interpretazione della trasfigurazione come viaggio celeste di Gesù, si vedano Smith 1996a, 60-61; e Fossum 1995

<sup>120</sup>Sulla concezione di πνεῦμα in relazione all'aspetto dell'*esperienza religiosa*, si veda Theissen 2010, 125-30, il quale propone una distinzione del ruolo dello spirito in differenti categorie - *lo Spirito come presa di contatto con Dio, lo Spirito come capacità di insegnare, lo Spirito come forza della comunità, lo Spirito come motivazione della vita etica* - da cui emergono le seguenti considerazioni: «nel cristianesimo delle origini lo spirito è un concetto collettivo che indica l'esperienza religiosa. Lo Spirito permette ai cristiani di prendere contatto con Dio, di entrare in comunione fra di loro, li motiva ad agire e opera in due varianti: come forza non drammatica della condotta di tutti i cristiani e come forza irrazionale di alcuni pneumatici. Lo "Spirito" di Dio è in ambedue le forme l'esperienza di Dio nelle vita umana» (130). Per un diverso approccio al ruolo del πνεῦμα nel determinare le azioni e i movimenti del Paolo di *Atti*, si rimanda a Banks 2004 (ma si veda anche la n. 31, oltre ad At 16,6-7 che tratteremo brevemente in seguito)

all'ultima parte della nostra analisi: abbiamo a disposizione un interlocutore aggiuntivo, il  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  appunto, da considerare in rapporto alle *forme di contatto con il soprannaturale*. Pur riconoscendo che non si possono trarre delle informazioni direttamente applicabili alla realtà paolina da quest'opera, ci sembra utile prenderne in esame alcuni elementi per motivare le nostre convinzioni, con lo scopo di fare ritorno in seguito all'apostolo nella circostanza del suo viaggio celeste (per la valutazione di un approccio culturale alla plausibilità storica di *Atti*, si veda Ashton 2002, 227-35).

Abbiamo già citato in precedenza diversi luoghi di *Atti* in riferimento a svariati punti della nostra analisi; si rende necessario richiamarne qui alcuni, per completezza e per necessità. Dovendo operare una scelta, ci concentreremo sugli aspetti della visione e del sogno, specialmente in relazione a Paolo, pur non trascurando altre figure a seconda delle situazioni specifiche.

Il tema delle visioni paoline in *Atti* è molto studiato, sia in connessione al materiale disponibile nell'epistolario sia di per sé; noi ci proponiamo di sottolineare solamente alcuni punti che possano ricondurre sul terreno della comprensione terminologica di simili fenomeni e, di conseguenza, della loro rappresentazione. Quello che secondo molti interpreti rappresenta l'evento fondamentale della vita dell'apostolo, e che nelle sue lettere può essere rintracciato in maniere differenti in diverse circostanze (dettate dal contesto: Gal 1,11-17; 1Cor 9,1; 15,8; 2Cor 4,4-6; Fil 3,7-11 - per cui si veda il cap. 4), viene riproposto per tre volte dall'autore di *Atti*.

Dal momento che non è nostra intenzione soffermarci troppo a lungo su questi passaggi,<sup>121</sup> verremo invece a qualche rilievo che può essere interessante per l'approccio delineato. Innanzitutto, ci sentiamo di condividere il giudizio di Theissen in merito a un fondo di sostanziale attendibilità storica per il materiale che *Atti* presenta in relazione a un Paolo visionario: non si tratterebbe solamente di un'interpretazione da attribuire a Luca, in quanto sembra possibile riconoscere un fondo di continuità con quanto lo stesso apostolo afferma a proposito dei suoi contatti con il soprannaturale, sulla cui base può venire definito un visionario consentendo quindi di rintracciare una tradizione alla base delle ricostruzioni lucane.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup>Oltre ai diversi commentari - cf. Fitzmyer 1998, 418-32; 702-09; 753-62; Pervo 2009, 230-44; 558-65; 623-38 - ci permettiamo di segnalare uno dei contributi più conosciuti in merito all'analisi delle sezioni di *Atti*, cioè Hedrick 1981, oltre al molto ben documentato quadro di Heinger 1996, 211-34. Inoltre, dal versante dell'applicazione degli studi sugli ASCs, segnaliamo Pilch 2011, 174-90; e 205-15, più centrato sul confronto tra la testimonianza autobiografica paolina e quella restituita invece da *Atti*. Su quest'ultimo punto, si veda inoltre Segal 1990, 3-33. Si veda inoltre la lettura di Czachesz 2007b, 60-89, il quale individua l'utilizzo lucano di tre particolari tipologie di «commission narratives» (per cui cf. 58-59), atte a rappresentare Paolo in termini rispettivamente di discepolo (At 9), profeta (At 22,3-21) e filosofo (At 26,2-29). Interessante la prospettiva suggerita da Miller a partire da un'analisi di critica narrativa sulle «dreams/visions» di *Atti*, ma che contiene elementi utili anche per l'ottica generale da noi proposta: «In the initial narration of Saul's dream/vision one finds the exterior description of the event: this experience leads Saul rebuked, blind, and powerless. In the interior descriptions of the event, found in Paul's interpretive retellings, he becomes the chosen, protected, and empowered witness of God. Paul's experience of God on the road to Damascus is now understood in light of his subsequent experience as God's witness» (2008, 186-87)

Per gli episodi della visione del Gesù risorto riportati in At 9,3-9; 22,6-11; 26,12-18, sembra si possa sottolineare qualche elemento interessante seguendo anche l'analisi di R. Strelan,<sup>123</sup> il quale adotta un approccio al testo che va in direzione di un abbandono delle posizioni critiche recenti su questi passi - tra tutte quella psicologica che considera l'apostolo in preda alle allucinazioni<sup>124</sup> oppure spinto a vedere ciò che vede da qualche oscura pulsione interiore - per conferire maggior peso alla possibile interpretazione che più potrebbe rispondere alle prerogative condivise da Luca e dal suo pubblico. Per prima cosa, sembra ricorrere con insistenza un tratto che abbiamo già riconosciuto attivo in alcune delle narrazioni di apparizioni postpasquali, vale a dire quello della luce (9,3b; 22,6b; 26,13), di per sé appunto noto come segno della presenza di un qualcosa di eccezionale, non appartenente al dominio immediato della percezione umana (cf. Pilch 2004, 71-72). Ancora, la dimensione altalenante dei riferimenti al vedere e al sentire, che variano a seconda dell'impostazione del racconto, mettendo però l'accento sul secondo come veicolo del riconoscimento e dell'incarico affidato a Saulo. Infine, la presenza di tasselli biblici, come è chiaro per 26,16 (citazione da Ez 2,1: ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ στῆθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου), suggerisce sia all'opera un certo schema per l'interpretazione di questo fenomeno straordinario, restituito quindi

---

122Al termine infatti di una breve analisi dei contesti visionari paolini (150-52) e prima di introdurre la sezione più prettamente psicologica del proprio approccio - che lo porterà a prendere in considerazione tre differenti tipologie di visione suggerite in tale contesto, vale a dire *Visioni di lutto*, *Visioni della morte vicina* e *Visioni di illuminazione* (155-66) - per poi applicarne i risultati anche al caso paolino, lo studioso tedesco afferma: «Secondo gli Atti, da considerare storicamente solo come secondari, egli ha avuto altre esperienze di visioni, come le rivelazioni oniriche di cui abbiamo già parlato (At 16,9; 18,9ss.). Negli Atti alcune cose potrebbero essere leggendarie. Ma la leggenda del Paolo visionario poté nascere perché egli era realmente un visionario. La sua apparizione pasquale non fu, nella sua vita, isolata. Viene perciò spontaneo tentarne una spiegazione psicologica» (2010, 152). Questo punto è sottolineato anche da Heininger, il quale comunque ci ricorda di non sottovalutare l'aspetto della costruzione lucana degli episodi in cui Paolo è coinvolto (1996, 300-03, per una sintesi)

123Alcuni punti generali sull'opera di Strelan possono essere qui ricordati: innanzitutto, la modalità scelta per affrontare l'analisi di questi testi punta a recuperare, fin dove possibile, la comprensione che le figure protagoniste di *Atti* avevano delle visioni, di queste particolari *modalità di contatto con il divino*, sottolineandone il ruolo fondamentale nella costruzione stessa delle dinamiche di un gruppo (cf. discussione sul «miraculous», 2004, 14-26). Il fatto che esse siano considerate trasversalmente, come proprie dell'intero contesto mediterraneo, è un ulteriore punto interessante anche per quanto stiamo articolando in queste pagine. Nel concreto, il rilievo sulla compresenza dell'elemento della visione e di quello dell'ascolto all'interno di tali fenomeni è colto anche sulla base di un uso puntuale del lessico nelle diverse circostanze, a puntualizzarne la non perfetta aderenza rispetto alle attese veicolate da un determinato vocabolo (136-43). Non ci sentiamo di condividere, invece, l'insistenza con cui questo studioso nega la possibilità di una lettura sciamanica di siffatti episodi (138): aldilà della scelta terminologica generale, a nostro parere è possibile riconoscere una certa forma di provocazione del contatto con la realtà altra, attraverso l'utilizzo di forme e di pratiche diffuse e delle quali si conoscevano le capacità. Questo rappresenterebbe anche, per noi, una spiegazione all'utilizzo di un pattern per interpretare certi avvenimenti e al tempo stesso plasmare delle narrazioni ad essi relative (si vedano 1-32; e 131-43, per ulteriori rilievi metodologici)

124Colpisce la critica serrata che Strelan riserva all'approccio di Pilch in generale: la psicologia antropologica su cui egli basa le sue teorie, accanto all'utilizzo di dati ricavati da analisi moderne di tipo etnografico su alcuni gruppi sociali scontano il difetto dell'anacronismo, in quanto si riferiscono a un contesto totalmente altro rispetto a quello descritto dalle Scritture. Pur volendo dimostrare che l'esperienza del Risorto da parte dei discepoli è catalogabile come uno stato alterato di coscienza (ASC), infatti, egli manca di una spiegazione convincente proprio su questo punto, non rivelandosi capace di offrire delle giustificazioni che non siano dello stesso tipo di quelle psicologiche da lui stesso avversate. Da qui la necessità, sottolineata da Strelan, di basare uno studio di tali tematiche su confronti testuali serrati, all'interno del contesto socio-culturale di riferimento dell'opera in esame (146-47). Crediamo che alcuni punti della critica al metodo utilizzato da Pilch siano ingenerose, come abbiamo avuto modo di dimostrare chiamandone in causa i contributi a sostegno di alcuni snodi della nostra argomentazione

all'interno di una elaborazione che ne rende comprensibile il contenuto a più livelli, non ultimo quello complessivo del progetto storiografico lucano. All'interno di questo quadro composito è forse possibile apprezzare anche il rilievo che Strelan dedica all'elemento temporale dell'evento (presente in 22,6b e 26,13): il fatto che esso accada a mezzogiorno - lo stesso orario dell'estasi petrina in At 10 - fa pensare alla possibilità di riconoscere un qualche legame con delle pratiche quantomeno di preghiera riservate per tale parte del giorno, oltre che rientrare nell'ambito delle prospettive possibili per l'intervento esterno di una divinità (l'altro orario "gettonato" è infatti quello della mezzanotte).<sup>125</sup> E' inoltre opportuno segnalare anche l'alternanza con cui l'episodio viene proposto: in due casi, è lo stesso apostolo a riferire, in contesti apologetici, la propria versione dell'accaduto, mentre in At 9 è il narratore a tenere le fila dello sviluppo della storia. Se si può riconoscere qui la riproposizione di una tecnica chiaramente storiografica che viene riproposta a più riprese in *Atti* (discorsi di Pietro e Paolo soprattutto),<sup>126</sup> non deve essere lasciato passare sotto traccia un riferimento possibile e suggestivo: nel proporre l'apostolo impegnato a riferirsi ad alcuni dei suoi incontri straordinari con la divinità, e segnatamente visioni, in contesti polemici in cui egli è costretto a difendersi, non sembra l'autore di *Atti* essere molto vicino al Paolo storico? Potrebbe questo essere un punto interessante a favore della tesi di una rielaborazione di materiale paolino da parte di Luca, ma anche di una sua conoscenza della produzione epistolare dello stesso? Lasciamo la questione aperta, limitandoci a segnalare questo ipotetico parallelo.<sup>127</sup>

<sup>125</sup>Possono essere qui richiamati alcuni punti problematici ed interessanti dell'argomentazione di Strelan (2004, 165-79): l'elemento della luce, oltre alla dimensione sottolineata, può anche rimandare alla sofferenza fisica dell'apostolo, fornendo una chiave per interpretare la cecità da cui verrà guarito solamente con l'intervento di Anania. Essa si presta comunque a diverse chiavi di lettura, in quanto può includere una specie di punizione divina per essersi voluto opporre al disegno di Dio, oppure essere letta come semplice reazione fisica, altrettanto ben testimoniata, concernente il confronto diretto con ciò che per definizione non può essere colto e sopportato dalla normale vista umana. Questo rilievo permette di ampliare il ragionamento in due direzioni: la prima punta sul carattere violento connesso all'apparizione/visione, poiché essa veicola (quasi) sempre un cambiamento in chi la sperimenta, sia esso più o meno radicale (paralleli con Pietro per il coinvolgimento dei gentili nel piano di salvezza con le visioni del cap. 10; ma anche casi di Eliodoro in *2 Macc.* 3 e di Apollonio in *4 Macc.* 1-14, forse differenti in molti tratti da quello paolino, ma comunque interessanti nella dimensione in cui si tratta di un'esperienza di dolore e sofferenza - almeno nel primo caso - precedenti all'acquisizione di una nuova consapevolezza che porta al servizio di Dio e alla protezione di quelle persone che prima si voleva perseguitare; si veda anche l'analisi formale di Heininger 1996, 223-28). La seconda invece si indirizza alla dibattuta questione del legame tra elemento visivo ed elemento uditivo nel contesto di un'esperienza simile: per Paolo, secondo Strelan, il confronto incrociato tra le tre narrazioni in *Atti* porta a considerare che egli abbia visto, oltre che sentito, Gesù, come sarebbe esplicitato dal lessico utilizzato e dai riferimenti esterni alla sua esperienza - come nel caso della visione di Anania nello stesso capitolo (per la quale si veda 153-55). Un ulteriore, interessante, parallelo in quest'ottica potrebbe essere rivelato da Ovidio, *Fasti* 6,251-52, che Strelan cita un paio di volte nel corso della sua argomentazione, in merito sia alla manifestazione di una luce dietro alla quale si intuisce la presenza della divinità (169), sia per segnalare l'aspetto dell'udito come elemento portante di quello che è comunque un fenomeno visionario (173)

<sup>126</sup>Per un campione esemplificativo di analisi della tecnica compositiva lucana in merito alla costruzione di questi discorsi, un riferimento obbligato è Norden 1913, 1-140

<sup>127</sup>Sul tema abbiamo offerto precedentemente la nostra valutazione, sulla falsariga di quanto affermato da Theissen 2010. Oltre allo studioso tedesco, anche Fitzmyer, nel suo commentario ad *Atti*, lega la rielaborazione lucana dell'episodio di Damasco a una «Pauline source» (1998, 418-32; 702-09). Hedrick, invece, articola una proposta in più punti, da cui emerge chiaramente la sua inclinazione per l'elemento della costruzione lucana di un percorso narrativo tra i tre passi in questione, che devono essere intesi come un'unità dal punto di vista del significato poiché



Ritornando alla visione spartiacque nella vita dell'apostolo, sembra pertanto possibile cogliere un chiaro carattere di elaborazione narrativa, che può però agire nel contesto di un riferimento più ampio a una serie di fenomeni simili, presentati in *Atti*; non sembra corretto liquidare questi passaggi come mera costruzione dell'autore, mentre invece è forse più corretto ricondurli a una dimensione di riutilizzo di motivi per la comprensione di contatti eccezionali con realtà non umane - considerati frequenti nelle prime comunità e, aggiungiamo, collegati probabilmente solo ad alcune personalità - che già in precedenza abbiamo provato a postulare (e che trovano articolazione nella prospettiva delineata da Pilch 2004, 69-77).

Con quest'ultima affermazione si compie un passo avanti nella definizione di un determinato tipo di approccio: ciò che è possibile osservare in *Atti* sembra essere in linea con un ritratto dei gruppi di seguaci di Gesù al cui interno è nota la predisposizione di alcuni individui a certi tipi di relazione e comunicazione con una realtà altra non accessibile a tutti, per i quali sembra anche esistere una serie di norme qualificanti la loro accettabilità o meno. Se, come C. Tibbs fa notare, il mondo in cui Paolo opera è segnato da una pluralità di spiriti tra i quali si impone una scelta secondo certi parametri (cf. 1Cor 12,1-3), noi potremmo aggiungere che un riflesso di questa realtà si ha anche in *Atti* - oltre che nella costruzione di alcuni episodi evangelici con protagonista lo stesso Gesù. Quella che può sembrare una digressione è in realtà un tentativo di argomentazione in favore dell'ipotesi-pattern sopra delineata, che il materiale contenuto in *Atti* può aiutarci a sostanziare. In partenza, l'insieme di nozioni legate alla chiamata paolina sembra tradire una fase di evoluzione di una tradizione, che prende corpo negli stessi testi di Paolo e che si arricchisce poi di altri elementi secondo una contaminazione con altri modelli disponibili ma rivisitati per inserirvi dei caratteri tipici (si veda anche il ragionamento di Heiningen 1996, 232-34).

A questa tipologia di approccio possono forse essere ricondotti gli episodi relativi ai sogni paolini. Bisogna però puntualizzare che un'affermazione di questo tipo corre il rischio di non trovare un riscontro nei testi, dal momento che gli indizi anche lessicali restituiti dai vari passi sembrano restituire un'ambiguità in direzione della visione, piuttosto che imporsi direttamente come sogni veri e propri. Oppure si deve semplicemente pensare che, dato il confine labile che esiste tra le due dimensioni in questione, non si possa applicare una distinzione certa e quindi sia necessario accontentarsi di suggerire qualche elemento ulteriore in base ai testi? A tal proposito, Strelan afferma che per gli antichi non sussistevano differenze tra una visione in stato di veglia e una nel

---

concepiti in maniera tale che ognuno di essi possa veicolare informazioni complementari a quelle fornite dagli altri. Ciononostante, un primo nucleo sul quale Luca agirebbe sarebbe dato da materiale proveniente da tradizioni paoline: «Acts 9:1-19 is a traditional miracle story of Paul's conversion that has been adapted as a commissioning narrative by Luke. Acts 22:4-16 is Luke's edited version of the traditional legend and Acts 26:12-18 is Luke's own abbreviated composition» (1981, 432). Si veda anche il rilievo di Pilch sulla caratterizzazione della divinità come soggetto attivo nell'episodio, che richiamerebbe i riferimenti paolini alle sue esperienze visionarie di incontro con Gesù (2004, 73)

corso del sonno (2004, 137-38); noi cercheremo di affrontare l'argomento a partire dai casi proposti dal testo di *Atti*.

At 16,9-10 è una delle sezioni che si possono chiamare in causa a tal riguardo.<sup>128</sup> Dal punto di vista lessicale, i due versetti non sembrano fare riferimento direttamente a un sogno, ma piuttosto a una visione: a marcare tale distinzione concorrono la definizione di ὄραμα e il ricorrere del verbo tecnico delle apparizioni, ὄφθη, ripresi poi al v. 10 per introdurre le conseguenze della visione per l'apostolo ed il suo gruppo (ὡς δὲ τὸ ὄραμα εἶδεν). L'unico elemento che può far pensare al sonno è la specificazione che ciò avvenga nel corso della notte (διὰ [τῆς] νυκτός). A differenza di altri resoconti di sogni neotestamentari, manca quindi un'esplicita connotazione dell'evento in tal senso: si confronti il ricorrere dell'espressione κατ' ὄναρ in Mt 1,20; 2,13.19.22, a marcare quattro sogni di Giuseppe con protagonista un angelo (cf. Theissen 2010, 145-46), dalla funzione simile a quella delle visioni paoline e da molti critici ricondotti appunto alla dimensione onirica (ma si veda anche la stessa espressione per Mt 27,19, in cui viene riportato in breve il sogno della moglie di Pilato riguardo a Gesù, per molti versi richiamo al sogno premonitore della moglie di Cesare secondo quanto racconta Plutarco).

L'episodio dell'apparizione di un uomo della Macedonia a Paolo può essere letto, quindi, nell'ambito delle visioni che l'autore di *Atti* attribuisce all'apostolo (Heininger 1996, 273-79: «Nachtgesicht»; Pilch 2004, 116: «night vision, perhaps a dream»); secondo Strelan, si devono

---

128Alcune parole possono essere spese in merito a 16,6-7, che prende in considerazione un altro evento non molto chiaro in cui Paolo ed il suo gruppo vengono guidati nel loro cammino proprio a Troas, dove viene ambientata la scena del sogno rivelatore. Le ambiguità su tale sezione, anche a livello interpretativo, sono dovute alla doppia menzione del πνεῦμα, prima caratterizzato come ἄγιον, al v. 6, poi accompagnato dalla specificazione Ἰησοῦ, al v. 7. Strelan ritiene si possano qui individuare delle caratteristiche che richiamino un incontro diretto di Paolo o anche dell'intero gruppo con Gesù, attraverso una visione oppure tramite un sogno - come quello descritto poco dopo: questo anche sulla base di alcuni paralleli con testi greco-romani in cui l'apparizione durante il sonno ha anche funzione di impedire (κωλύειν) determinate azioni (2004, 89-93). Si veda anche la lettura di Pilch 2004, 116, che ritiene possibile l'allusione a uno stato di trance. Su uno sfondo di questo genere si colloca anche l'analisi di Pervo 2009, 389-92, il quale lega l'intero passaggio dei vv. 6-10 a una ripresa del modello della fondazione di culti per le divinità greco-romane, che spesso includono anche eventi del tipo di quelli descritti a 16,9. Inoltre, i paralleli con Cesare, Alessandro ed Apollonio di Tiana suggeriscono una possibilità di lettura all'audience di *Atti*: «Readers of Acts would understand not only that the direction of Paul's mission was determined by God but also that he was an individual of the status of Alexander or Caesar» (391). L'esistenza di un modello greco-romano è ricordata anche da Heininger (1996, 275-77), nell'ambito della sua argomentazione tesa a dimostrare che «Der Visionär Paulus in Troas ist ein Visionär von Lukas' Gnadent» (278) - sebbene non manchino possibili basi nell'epistolario; tuttavia, la terminologia utilizzata sembra richiamare uno sfondo maggiormente biblico, oltre che legato alle apparizioni gesuane postpasquali. Ma la maggior differenza rispetto al sostrato ellenistico si deve leggere nell'assenza di qualsiasi riferimento all'idea del «sembrare», resa dal greco δοκέω (per cui cf. Hanson 1980, 1409), dalla quale deriva la pretesa di un riconoscimento sostanziale della veridicità di ciò che viene sperimentato da Paolo (279). Bruce 1988, 305-08, propone diverse ipotesi per la lettura dell'intervento dello spirito: intermediazione di un profeta per la prima occorrenza, comunicazione fortemente associata a Cristo esaltato nella seconda, pur mantenendo che lo spirito indicato sia uno solo. Infine, Fitzmyer 1998, 577-80, sottolinea come l'autore voglia qui far risaltare l'origine divina della missione evangelizzatrice, di cui Paolo ed il suo gruppo sono solo degli agenti; inoltre, il carattere fondante della visione del macedone a 16,9 viene paragonata alle chiamate profetiche di Is 6,8 e Ger 1,5-10, nell'ambito di una ricostruzione che si focalizza sulla risposta umana a una istruzione divina. Sulla sezione in generale, si veda anche Miller 2007, 91-107, il quale sviluppa un'analisi maggiormente centrata sull'elemento dell'interpretazione che viene data, al v. 10, della visione notturna paolina nel contesto più ampio di At 13-17

riconoscere anche qui gli elementi per parlare di una guida offerta dalla divinità per indicare al gruppo paolino la via da seguire. Sempre lo stesso studioso sottolinea che 16,10 rifletterebbe la consultazione seguita a questa rivelazione tra Paolo e i suoi collaboratori, costituendo pertanto un esempio di una tendenza letteraria testimoniata da altre fonti (2004, 183-86).<sup>129</sup> Aldilà del rilievo, si deve sottolineare che anche l'elemento della postura di colui che appare all'apostolo sembra poter richiamare il contesto di una visione durante il sogno:<sup>130</sup> essa è infatti caratterizzata da ἐστὼς a 16,9 e da ἐπιστὰς in 23,11, dove è direttamente il κύριος ad intervenire per esortare Paolo ad essere forte e rivelargli la sua prossima missione a Roma (anche Aune 1996, 500; *contra* Heininger 1996, 287-88). Si tratta di indizi che richiamano una tradizione di comprensione del sogno come schema culturale, per riprendere le parole di Dodds già in precedenza citate? E' possibile rilevare la presenza delle componenti di una percezione sia visiva che uditiva, come anche nei casi di 18,9-10 e di 27,23, con entrambi i contesti a suggerire fermezza e coraggio all'apostolo e a far presumere una vicinanza con il sogno - entrambi gli episodi sono ambientati di notte e presentano in maniera più o meno esplicita l'elemento del vedere (in 27,23 si potrebbe dedurre dall'identificazione della figura apparsa con un angelo che ciò sia possibile solo in base a una visione?).<sup>131</sup>

129 Si veda l'argomentazione di Pilch: «In this episode, Paul did not see a specific person with a name, but rather a person from a geographical region, a Macedonian. This is typical for people like Paul who is a collectivistic personality living in a collectivistic culture. Such cultures tend to stereotype. To know one is to know all (*ab uno disce omnes* [*sic*]). It is likely that he recognizes the man by his distinctive garb. ... Or, to use the language of trance interpretation, this is the meaning and interpretation that (Luke's) Paul imposed on the man he saw in trance». E a proposito dell'azione che segue tale incontro notturno e/o onirico: «But at this point in the narrative, the experience has occurred often enough for the subjects to understand more quickly and respond immediately. With increased experience of alternate reality, the realm of God, visionaries become more familiar with it and find that it becomes easier to interpret their trances» (2004, 116-17)

130 Si vedano i rilievi di Hanson 1980, 1410 e n. 65, che potrebbero anche aiutare a gettare luce sui contesti delle apparizioni postpasquali nei Vangeli, confermando l'ipotesi di una lettura sulla base di un modello di interpretazione culturale in precedenza avanzata. Così anche Heininger: «Das alles berechtigt zu der Annahme, daß Apg 16,8-10 strukturell den Typus von Traumvision realisiert, wie wir ihn aus der apokalyptischen Literatur kennen, auch wenn die dortigen Beispiele um ein Vielfaches breiter ausfallen. Von daher legt sich ein Verständnis des nächtlichen Gesichts in Apg 16,9 als Traum nahe, der aber im Unterschied zur apokalyptischen Praxis nicht mittels Zweitoffenbarung, sondern im Rahmen einer Gemeinschaftsarbeit (Plural!) erschlossen wird. Dessen Benennung als ὄραμα διὰ νυκτὸς erfolgt jedenfalls zu Recht» (1996, 275). E in merito a 18,9-10: «Möglich bleibt schließlich ebenfalls, daß Lukas mit ἐν νυκτὶ διὰ ὄραματος bewußt ein Textsignal setzt, das Apg 16,8-10 in Erinnerung rufen und eine gemeinsame Interpretationslinie installieren soll» (283)

131 Strelan riconduce entrambi gli episodi alla funzione assistenziale svolta dall'elemento divino nei confronti di Paolo, di cui verrebbe così sottolineata la particolarità: l'assistenza divina a una persona in momenti di crisi e/o difficoltà è chiaro segno del suo essere in qualche modo associato a un potere e un'autorità che non possono essere messe in dubbio né contestate, né tanto meno correre il rischio di venire disattese: «In the case of Acts, at least, they serve to underline yet again that men like Peter and Paul are chosen people with whom God is in immediate communication» (143), all'interno di una forma di ritratto che li associa alle figure profetiche delle scritture ebraiche (si veda l'analisi stilistica di Aune 1996, 499-502, sugli ultimi tre passi considerati). Lo stesso dicasi per At 18,9-10 (2004, 186-90; cf. Pilch 2004, 124; e Destro-Pesce 2007b, 89). Similmente anche Heininger 1996, 279-84, il quale sottolinea un possibile e suggestivo richiamo di Luca alla situazione vissuta dall'apostolo a Corinto (284). Cf. anche Miller 2007, 229-30, in particolare per l'esortazione divina a Paolo a non avere paura: quello che è un elemento tipico del dialogo nel contesto di una visione sarebbe infatti qui utilizzato per una differente finalità, in quanto la situazione suggerisce che si tratti di un invito a non temere gli uomini che potrebbero impedire la realizzazione di una missione voluta in prima istanza dalla divinità. Sull'episodio di At 27 in termini di angelofania, si vedano le prospettive di Heininger 1996, 294-97; e Pilch 2004, 151-53, che vi riconoscono le basi per un ritratto di Paolo come θεῶς ἀνὴρ ma a partire da differenti presupposti

Qualche parola a proposito della problematica cui si è appena fatto cenno sembra essere qui opportuna per dare conto di alcune posizioni adottate dalla critica in merito. L'affermazione di Strelan sopra riportata (p. 66) è infatti confermata anche da altri studi sul tema, essenzialmente quello di Hanson e quello, più recente, di J.B.F. Miller. E' quest'ultimo ad esplicitare una consapevolezza da tenere in considerazione nel procedere con l'analisi: «In English, one may distinguish these experiences (i.e., "dream" and "vision") in modern usage. This distinction is based usually on whether the one having the experience is asleep ("dream") or awake ("vision"). Such a distinction, however, is not so common in the literature of late antiquity that is preserved in Greek» (2007, 9). Per una tale considerazione gioca un ruolo importante anche l'esame della terminologia impiegata, che si rivela abbastanza varia e diversa a seconda dell'uso che ne fanno i vari autori: riprendendo ciò che scrive Hanson, un breve inventario lessicale comprende - oltre a ὄναρ/ὄνειρος - ἐνύπνιον, ὄραμα, ὄψις, φάσμα, φάντασμα, φαντασία, ἀποκάλυψις, ἐπιφάνεια, ὄπτασία, ὄρασις (1980, 1407-08). Dalla constatazione che le fonti antiche impiegano una simile varietà di termini per definire tanto le visioni quanto i sogni, deriva un'ulteriore conferma dell'ambiguità legata a tali modalità di contatto con una realtà altra da quella umana: «The preceding terminological observations have relevance for the analysis of the form of the dream-vision in that they tend to indicate the difficulty, if not impossibility, of distinguishing between a dream and a vision. For regardless of the term used, the formal structure and the literary function of these accounts remains the same. Because of the lack of systematic usage, this study tends to employ the phrase "dream-vision". [...] Experience, apparently, either confirms or underlies this fluidity, since the ancients themselves could not always distinguish between waking and sleeping in connection with the dream-vision phenomenon. In short, as far as form or content is concerned, dreams and visions cannot readily be separated on the basis of the evidence. The rather rigid modern distinction between the terms dream (a sleeping phenomenon) and vision (a waking phenomenon) is not paralleled in antiquity» (1408-09).

Abbiamo preferito citare lungamente dal lavoro di Hanson per la chiarezza e la sintesi con cui il concetto per noi importante viene espresso (cf. anche Miller 2007, 8-9); ciò che emerge è dunque l'esistenza di un pattern culturale, applicato con una continuità certa - mostrata dai testi - da tradizioni anche differenti, a dimostrazione della sua diffusione e delle sue possibili varietà di utilizzo. I confini del modello così delineato non sono facilmente individuabili: la stessa classificazione tentata da Hanson comprende un materiale molto vasto, al cui interno è forse possibile operare ulteriori distinzioni, come nel caso del viaggio celeste paolino.<sup>132</sup> I punti fermi individuati da questo studioso sono però importanti, in quanto puntano su tratti che anche noi abbiamo cercato di tenere in considerazione nel corso di questa ricerca: l'ambientazione della scena, con i suoi elementi concernenti il sognatore, il luogo, il tempo e lo stato mentale di chi sogna; l'impiego di una possibile terminologia tecnica; la distinzione tra resoconti in cui sono compresenti la vista e l'udito e narrazioni in cui è uno dei due a prevalere; infine, la reazione stessa dell'uomo e le ricadute che tale evento può determinare nel suo immediato futuro (1405-

<sup>132</sup>Una breve nota critica su questo aspetto, che sarà trattato più diffusamente in seguito. Se alcune delle affermazioni di Hanson a proposito dei contesti paolini sembrano essere condivisibili - come la possibilità di leggere Gal 2,2 in relazione a un sogno/una visione (1980, 1421 n. 93) o la stessa inclusione di 2Cor 12 in questo ambito, che si rivela in linea con le attestazioni del motivo in testi apocalittici giudaici come *I Enoc* e *Testamento di Levi* - ci sembra un'imprecisione non annoverare, in occasione della statistica lessicale di p. 1408 (e n. 51), 2Cor 12,1 insieme alle altre occorrenze di ἀποκάλυψις, così come sono assenti 2Cor 12,7 e Gal 1,16: non riusciamo a individuare una valida motivazione che giustifichi la loro esclusione, se non una possibile dimenticanza. Ma avremo modo di tornare sulla questione più diffusamente al cap. 4

13). L'insieme delle testimonianze analizzate rivela che, in un arco di tempo molto vasto, la stessa intuizione di Dodds può essere rivalutata in direzione del riconoscimento di un pattern della «dream-vision» che conserva sempre i suoi tratti fondamentali, anche se in maniera diversa a seconda delle circostanze.<sup>133</sup>

Importante è inoltre ricordare brevemente anche la discussione a proposito degli elementi visivo e uditivo nel contesto delle testimonianze a nostra disposizione: come sottolinea Miller, ci sono casi in *Atti* in cui viene impiegata una terminologia relativa alla visione anche lì dove l'unica certezza emergente dal passo è che siamo in presenza di un ascolto di alcune parole che un rappresentante del mondo celeste rivolge a un essere umano (2007, 11). Lo studioso americano ricorda che un esempio simile si trova per ciò che riguarda Anania in At 9,10-16, dove si legge καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἐν ὀράματι ὁ κύριος (9,10). Hanson rileva il medesimo pattern anche per 18,9, versetto chiamato in causa in precedenza, sottolineando che l'individuazione di una tipologia di «dream-vision» legata all'ascolto è giustificata dal fatto che «not only did no specific terminology for auditions developed, but that even where the dream-vision proper is only auditory visual terminology prevails» (1411, citato anche da Miller 2007, 11). Il fatto che un possibile antecedente per la costruzione adottata dall'autore di *Atti* nei due passi qui citati possa essere fatta risalire tanto alla tradizione greco-romana (Hanson cita Plu., *Ag.* 6,5) quanto a una di matrice biblico-giudaica e relativa alla teofanie in contesto profetico (per cui si vedano gli esempi riportati da Miller 2007, 12-13), conferma che anche tale tratto può venire ricondotto alla dimensione del modello di lettura di questi eventi più volte ricordato.

L'altro aspetto interessante dello studio di Hanson è quello per cui si analizza anche una possibile forma di sviluppo in quello che viene chiamato «Dream-Vision Report», e che consiste nella sua duplicazione. In altri termini, il fatto che una visione/un sogno dal medesimo contenuto sia destinata a due persone diverse che poi verranno a contatto secondo le modalità suggerite da tale previsione costituisce il tratto probabilmente più innovativo di una fase successiva, che lo studioso definisce ellenistico-romana. Non stupisce che anche *Atti* conosca tale stratagemma letterario, presente a 9,1-17 - Saulo ed Anania - e a 10,1-23 - Cornelio e Pietro - con il secondo a costituire, nella sua sezione più ampia in 10,1-11,18, «a large literary complex built upon three dream-visions and their repetitions», che sembra essere «the earliest Christian example of the elaboration of the dream-vision report» (1422; si veda anche la prospettiva per certi versi più ampia di Czachesz 2007b, 234-40).<sup>134</sup>

---

133«The fully recounted dream-vision report is a relatively short narrative of a dream or vision which exhibits most or all of a characteristic set of components that include the dreamer, place, time, mental state, dream figure, message and/or scene, reaction and response, along with one or more technical terms. The subject matter of a given dream-vision has great variety, but it is almost always revelatory, containing some type of message or pertinent information related to the dreamer and his circumstances» (1413)

134Si vedano le riflessioni che Destro e Pesce hanno elaborato a partire da questa caratteristiche della narrazione di At 9: «Gli Atti mostrano così due testimonianze autonome, ma convergenti, della rivelazione stessa. Sembra che il narratore sia preoccupato di documentare la certezza dell'avvenimento. [...] Il Gesù "celeste" è presentato come colui che domina le vicende delle persone che egli considera suoi strumenti: [...] Si manifesta, in sostanza, anche come colui che guida la storia delle comunità dei propri seguaci. [...] Senza rivelazione e senza parole del Gesù "celeste", questa teoria sarebbe indimostrata. Se Gesù non si rivela esistente e vivo, se non compie atti (che accompagnano visioni e rivelazioni) verificabili da un certo numero di persone - e che cambiano l'iter delle vicende umane - non c'è dimostrazione alcuna della sua esistenza dopo la risurrezione e della sua funzione sempre attuale. Ciò che è implicito in tutto questo meccanismo rivelativo è che si sta formando un tipo di religione per la quale il contatto con Gesù, concepito come un essere celeste e soprannaturale, è essenziale» (2007b, 88-89). Segnaliamo anche il ragionamento di Heininger in merito alla creazione lucana di una «"visionary connection"» mirante a far risaltare la superiorità paolina rispetto alla figura di Pietro emergente nella prima parte di *Atti* (1996, 288-90)

Bisogna inoltre segnalare in breve la posizione espressa da Theissen, in uno dei suoi più recenti lavori, cui già in molte occasioni si è qui fatto riferimento (cf. 2010, 144-49). Nel considerare le problematiche relative all'aspetto della percezione di una realtà altra rispetto a quella umana - che egli indaga a proposito dell'*esperienza religiosa* - lo studioso tedesco propone di considerare sogni e visioni come «portali della trascendenza (ted. *Tore zur Transzendenz*)» (144), pur mantenendo una distinzione tra queste due componenti. Una loro analisi separata è motivata anche dall'incidenza che siffatti elementi hanno sul primo sviluppo del movimento dei seguaci di Gesù, per i quali sembrano essere molto più importanti e decisive le visioni, mentre i sogni conoscono un incremento di popolarità dal II secolo, come dimostrato dal *Pastore di Erma*. Fornita una tale base, le pagine dedicate a questi ultimi prendono in considerazione sia i tentativi di loro classificazione formulati nell'antichità - a partire da Sir 31,5 LXX, che già mette su diversi piani i sogni inviati da Dio da quelli generati dai pensieri dell'uomo, in linea con la tripartizione poi teorizzata da Filone (*Somn.* 1,1s.; 2,1), per arrivare infine alla categorizzazione ermeneutica di Artemidoro di Balbi - sia le testimonianze presenti negli scritti neotestamentari e negli ambienti ad essi più vicini; viene evidenziato il carattere rivelatorio del sogno, che ha la funzione di guidare il destinatario e di influire sulla sua esistenza, impiegando così un motivo abbastanza diffuso. Nel segnalare che su questo piano si può cogliere una netta differenza tra il Paolo di *Atti* e quello delle lettere, Theissen ipotizza che l'assenza di resoconti onirici nell'epistolario debba essere compresa alla luce del concetto di rivelazione in esso contenuto, che potrebbe quindi suggerire l'inclusione dei sogni all'interno dei riferimenti alle rivelazioni (si vedano le nostre considerazioni al cap. 4) e, allo stesso tempo e come già ricordato, costituire anche un fondamento per la costruzione lucana del proprio personaggio (146-47).<sup>135</sup>

Sulla base degli indizi raccolti è necessario porsi la domanda a proposito della lettura che si vuole dare di questi episodi; nella descrizione dell'autore di *Atti*, non sembrano trapelare indicazioni atte a segnalare particolari forme di provocazione della visione - sia essa in sogno oppure in stato di veglia - se non in alcuni casi. Gli ultimi affrontati, stando all'opinione di Strelan, porterebbero a pensare al ritratto di un'invasione improvvisa di un'altra realtà nel mondo umano, senza che da parte di chi riceve tale visita nulla sia stato fatto. A nostro parere, questa assenza di specificazioni in merito potrebbe anche far parte del complesso di costruzione di quel modello di lettura per i contatti con una dimensione altra - in tal caso percepita come sede del divino - che abbiamo a più riprese richiamato. In altre parole, è vero sia che non compaiono descrizioni di particolari denotanti pratiche di incubazione o di altre forme di preparazione a un incontro ravvicinato, sia che altre fonti letterarie ci restituiscono scene simili a quelle che possiamo delineare per *Atti* (cf. Strelan 2004,

---

<sup>135</sup>Così Theissen: «Il fatto che negli *Atti* degli apostoli egli sia presentato come visionario non ha alcun punto di appoggio nella sua vita. Le singole rivelazioni oniriche potrebbero essere stilizzate, il fatto generale delle rivelazioni corrisponde "a un'esperienza autentica"» (2010, 147). Si riconoscono qui facilmente echi dell'argomentazione di Heininger in merito. A margine di questa breve discussione, segnaliamo anche Berger 1992, che cerca di evidenziare gli elementi di continuità e discontinuità tra resoconti di visione greco-romani, giudaici e protocristiani, per ricostruire una possibile mappa delle reciproche influenze e caratteristiche

136-43).<sup>136</sup> Ma ciò non significa un'esclusione di qualsiasi possibilità di lettura alternativa: anche il riconoscimento che solo alcune persone scelte fossero predisposte a tali contatti è un segnale che una qualche forma di induzione di tali eventi non è da scartare; tanto più che, sempre per rimanere all'interno del testo che stiamo prendendo in considerazione, simili aspetti possono essere portati alla luce, pur accanto a tratti che ne complicano la definizione.

Quest'ultimo riferimento si deve intendere diretto alla presentazione di due passi più volte richiamati nel corso del nostro ragionamento, cioè At 10,9-16 e 22,17-21, in cui quelle che sostanzialmente sono due visioni vengono riconosciute sotto il termine comune di ἔκστασις. Sia per Pietro che per Paolo, infatti, il racconto lucano prevede una visione e l'ascolto di una voce, attraverso cui si veicola l'importanza dell'evento per i due protagonisti, in quanto esso avrà ricadute fondamentali sul seguito della loro missione.<sup>137</sup> Per certi versi, il contesto della visione estatica petrina rimane oscuro in quanto all'identità del suo interlocutore, che si sarebbe tentati di riconoscere nell'identificazione che l'autore propone per un'altra voce sentita dall'apostolo a 10,19, cioè con lo spirito - il quale ha il compito di orientare Pietro verso un'azione che gli farà comprendere il senso di quanto visto poco prima. Ma il fatto che Paolo veda il κύριος durante una preghiera nel tempio sembra chiaro indizio che ci troviamo davanti a una forma di interpretazione.<sup>138</sup> L'apostolo adotta una prassi rituale giudaica ed in quel momento ha

---

136Le argomentazioni di Strelan in proposito prendono lo spunto da un'operazione di contestualizzazione rispetto alle fonti provenienti dalla letteratura greco-romana, sulla cui base egli afferma: «In Acts, the recipients of visions do not prepare for them, but the visions come suddenly and unexpectedly. As we have seen, sudden activity is a common characteristic of divine beings, and vision had that characteristic. Those who experience these sudden visions are not professionals who know how to enter into an ecstatic state that will enable them to have such visions. [...] The point is that the visions in Acts are not self-induced but come suddenly and unexpectedly, as is also the case in very many of the visions that appear in Greek and Latin narratives» (143). A nostro avviso, come diremo, ci sono altre evidenze testuali in *Atti* che possono quantomeno indurre a mitigare tale presa di posizione; inoltre, non convince il riferimento ad Elio Aristide (138), ad esempio, per il quale non si può postulare una lettura della visione come forza esterna che si fa incontro all'uomo che implichi una completa passività di quest'ultimo. Come anche le testimonianze relative al viaggio celeste mostrano, siamo in presenza di un motivo di interpretazione culturale di un contatto con una realtà altra ritratta in termini comprensibili sullo sfondo delle dinamiche proprie di un particolare tipo di società, che in questo non differisce molto dalla nostra e dagli esempi che essa stessa ci restituisce (cf. alcuni casi riportati da Theissen 2010, 160-64, come breve esemplificazione; e la nostra discussione al cap. 5)

137Per ciò che riguarda Pietro, si vedano le seguenti osservazioni di Destro e Pesce: «But the vision received by Peter during the rite of individual prayer is even more significant. (We do not have any collective liturgy). It also seems that Peter did not undertake prayer in order to obtain a revelation. During prayer, what the text called *ekstasis* occurs spontaneously: the heavens open and Peter sees a sheet full of beasts, considered impure and from the book of the Leviticus, descending to earth. In the case of Peter, the function of the vision is to highlight a problem and, immediately afterwards, provide a solution: that of the purity of food. A decision on this matter would have been impossible without supernatural legitimation. The revelation received is of extraordinary importance» (2007a, 50-51). Sulla prima parte dei rilievi espressi dai due studiosi italiani, rimandiamo alla discussione in queste e nelle prossime pagine per un'articolazione del nostro punto di vista

138Un altro caso di preghiera e visione nel tempio è testimoniato da *Luca* e vede come protagonista Zaccaria. In Lc 1,5-22 si narra dell'apparizione di Gabriele al sacerdote appunto nel tempio, mentre sta officinando il rituale prescritto per il ruolo da lui svolto. Il v. 11 ricalca le caratteristiche tipiche della presentazione di un simile avvenimento, con il verbo ὄφθη e il particolare della postura dell'angelo, ἐστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος. Zaccaria reagisce con paura (v. 12); l'angelo indirizza le sue prime parole proprio a un'esortazione alla calma per il proprio interlocutore (v. 13), per poi predire la nascita del Battista. L'elemento che colpisce di più Miller 2007, 112-18, è quello per cui il dubbio

un'apparizione di un uomo (?) cui egli si rivolge con un linguaggio che chiaramente implica una certa familiarità tra i due interlocutori. A nostro modo di vedere, siamo qui in presenza di un'applicazione di quel modello interpretativo di incontri o contatti con il soprannaturale cui si faceva prima riferimento: il contesto della scena suggerisce che, in legame con la preghiera, certe esperienze fossero ritenute possibili; il caso di Paolo, se non si vuole riconoscere legittimità al richiamo lucano a tradizioni che lo riguardavano, diventerebbe poi una riproposizione letteraria di tale modello, che comunque non si dovrebbe etichettare come finzione insistendo solo sulla sua funzionalità all'impianto complessivo dell'opera. Piuttosto, noi crediamo che Luca attinga a materiale legato all'apostolo, che a sua volta si può pensare abbia fatto ricorso a qualcosa di simile per rendere pubblici i suoi contatti con il mondo del divino.<sup>139</sup>

---

del sacerdote (v. 18), viene compensato da un castigo inflitto da Gabriele, vale a dire l'incapacità di proferire parola. A noi non interessa qui la relazione di tale episodio con la visita dello stesso angelo a Maria e con l'inno che chiude il capitolo, segno di ringraziamento del sacerdote per il figlio: Miller invece centra la sua analisi proprio sul tema del compimento delle attese che segnerebbe trasversalmente l'intero capitolo (133ss.). Più importante è la reazione dei fedeli in preghiera nel tempio descritta a 1,21-22: essi si preoccupano nell'osservare che Zaccaria si intrattiene a lungo nell'esecuzione dei suoi doveri; ma vedendolo uscire muto, capiscono che ha avuto una visione (*ἐξελθὼν δὲ οὐκ ἔδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς, καὶ ἐπέγνωσαν ὅτι ὀπτασίαν ἑώρακεν ἐν τῷ ναῷ*, v. 22). Gli spunti interessanti sono dati dalla comprensione della folla e dall'uso di un vocabolario molto simile a quello che troviamo utilizzato in 2Cor 12,1-4 (cf. cap. 4). Il fatto che Luca sottolinei come i fedeli in preghiera nel tempio associno l'incapacità di rivolgersi a loro se non a gesti con il fatto che egli ha avuto una visione potrebbe suggerire che fenomeni come quelli descritti ai vv. 8-20 fossero ritenuti possibili, se non normali, così come le loro conseguenze. Questo segnalerebbe un richiamo a una realtà concreta sulla quale poi il resoconto letterario viene creato, aggiungendo motivi propri di un pattern culturalmente diffuso e conosciuto. I commentari, a proposito di questo passo, sottolineano l'intreccio di immagini provenienti dal sostrato biblico, specie in relazione a Gn 15 e a *Daniele*, per mettere in relazione la narrazione lucana con l'utilizzo di tale materiale. Poca attenzione viene dedicata alla prospettiva da noi indicata, mentre alcuni rilievi meritano menzione. Marshall 1978, 54, sottolinea lo stretto legame che nelle opere lucane intercorre tra preghiera e rivelazione divina; Green 1997, 69-71, insiste sul carattere eccezionale della figura di Zaccaria come scelto da Dio, che gli destina una rivelazione importante ai fini della salvezza dell'intero popolo d'Israele, elemento così legato anche alla preghiera stessa che potrebbe aver accompagnato l'atto rituale del sacerdote. Sempre Green mette in evidenza il legame tra rivelazione e incapacità di parlare del visionario, riconducendola tanto a una conseguenza fisica di tali incontri (80) - testimoniata da altri testi - quanto all'aspetto dell'ingiunzione divina di non rivelare il contenuto della visione avuta nel tempio come lettura della punizione inflitta dall'angelo a Zaccaria (78-80). Per un quadro generale sul passo, si vedano Marshall 1978, 49-62; e Green 1997, 62-80

139E' utile richiamare qui alcuni elementi provenienti dalle analisi di Strelan e Heininger. Il primo studioso sottolinea l'aspetto della costruzione lucana di un Paolo profeta, sulla base dei paralleli con la visione e la missione affidata ad Isaia in Is 6, mettendo però allo stesso tempo in rilievo l'aspetto della preghiera e della sua possibile influenza sullo stato di trance estatica in cui l'apostolo otterrebbe di vedere la divinità. La struttura letteraria della pericope sarebbe inoltre tradita dalla sua componente apologetica e dalla sua funzione di giustificazione e legittimazione per la missione paolina ai gentili, cosa che provoca la reazione scomposta dei giudei (che in qualche modo può richiamare quella nei confronti di Stefano a 7,57-60, sempre ambientata dopo una visione blasfema come apice di un ragionamento avverso alle posizioni dell'audience giudaica; 2004, 179-82). Heininger, invece, aggiunge ulteriori elementi in merito alla lettura del passo in questione (1996, 267-73): lo scopo dell'autore è sì quello di sottolineare la rappresentazione di Paolo come profeta - in linea con una tradizione prettamente giudaica che risponda così apologeticamente alle accuse ricevute sul finire di At 21 - ma ne riconosce la vicinanza con motivi propri della chiamata di Ger in Ger 1,4-10. Dunque, lo studioso tedesco sostiene un possibile allargamento del sostrato profetico di riferimento per Luca, ma aggiunge anche dei rilievi in merito alla struttura dell'episodio: ne emergono, pertanto, elementi lessicali che indicano una possibile relazione con la terza menzione dell'evento di Damasco in 22,6-16, da un lato, e dall'altro il possibile richiamo alla discesa dell'apostolo a Gerusalemme di 9,26-30, di cui l'episodio in questione non sarebbe che una ripresa più ampia e atta a presentare una possibile contrapposizione con Pietro, nell'ambito di una rivendicazione di precedenza cronologica per la missione ai gentili. Questa possibilità sarebbe sottolineata dal ricorrere di elementi paralleli nelle narrazioni del cap. 10 e del cap. 22, come il legame estasi-preghiera per entrambi, ma sarebbe dall'autore sbilanciata in favore di Paolo grazie alla possibilità di riconoscere l'identità tra i due episodi prima richiamati (sottolineata dalla conclusione, che anche in 9,30 indica, secondo Heininger, un invio ai



Un ragionamento affine si può sviluppare per Pietro, riconoscendo ancora una volta l'elemento della preghiera, a un'ora determinata e in solitudine, come tipico per l'occorrere di una visione: oltre a questo, l'aspetto della fame dell'apostolo (10,10: ἐγένετο δὲ πρόσπεινος), se non richiama direttamente il digiuno, quantomeno implicherebbe un possibile riconoscimento di condizioni fisiche atte a condizionare un certo tipo di percezione.<sup>140</sup> Se a questo si aggiunge il fatto che non è fornita una chiara identificazione della voce che a più riprese - tre volte - invita Pietro a prendere il cibo che gli sta davanti, un ulteriore tassello deve essere preso in considerazione: a 10,19, mentre egli sta meditando su quanto ha appena visto, un'altra voce lo invita a scendere e ad incontrare gli emissari di Cornelio (τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὁράματος εἶπεν [αὐτῷ] τὸ πνεῦμα). L'autore ci dice che è il πνεῦμα a parlare all'apostolo: è sempre lo spirito che parla con lui in 10,13-15?<sup>141</sup> Si tratta di due scene distinte oppure c'è qualche legame tra loro? La seconda ipotesi sembra la più ragionevole, anche considerando la continuità dell'episodio fino al termine del cap. 10, con quella che potremmo definire come l'esplicitazione del senso della visione petrina - ulteriormente suffragata dal resoconto di At 11,1-18. L'apostolo non esce dall'estasi fino a quando non incontra gli inviati di Cornelio? Oppure, riprendendo quanto ci è noto da Filone, la meditazione può essere causa di un contatto particolare con una dimensione altra (cf. *Spec.* 3,1-6; e i nostri rilievi ai capp. 4 e 5)?

L'ipotesi è suggestiva, tanto più se consideriamo che il termine lucano che accomuna le esperienze di Paolo e Pietro sopra descritte è lo stesso che riceve particolare attenzione nell'analisi dell'alessandrino in materia di concezione profetica e non solo. Come ipotesi, dunque, anche grazie

---

gentili). Riferimenti a simili linee esegetiche si possono ritrovare già in Betz 1970, il quale sottolineava anche la volontà lucana di far trasparire la funzione sempre più centrale riservata a Gerusalemme - oltre a ipotizzare un richiamo dell'autore all'epistolario proprio sulla base degli stessi elementi che l'apostolo declina in senso profetico in relazione alla sua chiamata/ἀποκάλυψις (in generale, si vedano anche Bruce 1988, 418-19; Fitzmyer 1998, 701-09; Pervo 2009, 558-66). A tale dinamica fa riferimento anche Pilch 2004, 141-42

140 Su questo punto, Pervo 2009, 269-70, sembra essere molto più convinto rispetto a Strelan 2004, 158-64, che invece insiste maggiormente sulla possibilità di individuare un maggiore relazione con gli stati alterati di coscienza, poiché essi parrebbero meglio motivare alcuni elementi della scena, come 10,17, in cui si dice che Pietro riflette dentro di sé (oppure riflette sulla visione una volta in sé; cf. 160) sul possibile significato della visione. Questo sarebbe un segnale di uno stato confusionale in cui si troverebbe l'apostolo, confermato anche dal suo resoconto in prima persona dell'episodio a 11,6 e dalla menzione del cielo aperto come tratto che consente la comunicazione con la realtà celeste (su questo punto, si vedano i rilievi di Destro-Pesce 2007a, 46, e il ricorrere del motivo in At 7,55-56 per Stefano). Pilch sottolinea invece i tratti della fame dell'apostolo, della sua preghiera e anche della sua collocazione in casa di Simone, la cui attività lavorativa - conciatore - potrebbe aver indotto un ASC per il forte odore presente nell'abitazione (2004, 86-89). Inoltre, in merito a quanto rilevato anche da Strelan: «At a physiological level, in trance, the human organism most often relies for responses on templates learned and remembered in the brain and nervous system at the earliest instance of an experience. The memories, however, are not stored whole and entire but are spread out piece-meal over nodes in the brain. In trance, it seems that the memories are recombined into new patterns that require fresh interpretation» (90)

141 Da sottolineare anche un'altra ipotesi di lettura: At 10,5 ci mostra l'angelo che invita Cornelio a inviare degli uomini a Ioppe, dove si trova Pietro; ma 10,20 cambia la prospettiva, in quanto è lo stesso πνεῦμα ad attribuirsi l'iniziativa nell'esortare Pietro a scendere dal tetto per andare loro incontro. L'identificazione potrebbe essere un'ulteriore elemento in favore della costruzione dell'episodio come doppia «dream-vision» suggerita da Hanson 1980, 1422

al riconoscimento di tale antecedente, si potrebbe pertanto dire: i due casi presi in esame rappresentano una *modalità particolare di contatto con il divino* per l'autore di *Atti*? Vale a dire: nell'ambito di una serie di fenomeni carismatici testimoniati da quest'opera, il fatto che Pietro e Paolo sperimentino un'estasi delineata però come avente il medesimo contenuto rispetto ad altre visioni e/o audizioni nel corso di *Atti*, rende in qualche modo "uniche" le descrizioni dei capp. 10 e 22? Se ci si orienta in tale direzione, allora la preghiera diventa l'elemento fondamentale da cui prendere le mosse per comprendere simili fenomeni. Un'ulteriore questione potrebbe essere: perché una definizione di questo genere è attribuita solo a questi due casi? Si deve presumere una differenza nella concezione della visione o, più in generale, di questi contatti con una realtà altra? Noi siamo inclini a ritenere che, all'interno dell'adozione lucana di un pattern di ricostruzione ed interpretazione di determinati fenomeni, non fosse necessario rappresentare la medesima scena in tutte le occorrenze date: il pubblico, che si immagina a conoscenza di tali opportunità e del loro legame con persone particolari (cf. le riflessioni generali di Destro-Pesce 2007b, 90-91), probabilmente era capace di attribuire ai differenti episodi un contesto che poteva anche riflettere quanto invece è chiaramente esplicitato per Pietro e Paolo.<sup>142</sup>

Si può spendere, in tale contesto, qualche parola aggiuntiva sulla questione della terminologia impiegata dall'autore di *Atti* per definire i due episodi che stiamo trattando. Per fare questo, cercheremo di sfruttare anche i riferimenti che ci vengono forniti dai contributi di diversi studiosi, alcuni dei quali già citati. Ad esempio, Strelan mette in relazione il ricorrere di questo termine all'uso che ne fa la Settanta: esso tenderebbe a far riconoscere come soggetto dell'azione la divinità, in una maniera che caratterizza l'evento come anche spaventoso e pericoloso per il ricevente, elemento che sarebbe confermato proprio dai casi biblici citati (2004, 159). Nell'ambito del ricorso a simile terminologia nei testi neotestamentari, si deve ricordare che il *BDAG*, alla voce ἔκστασις, riporta due possibili significati: «a state of consternation or profound emotional experience to the point of being beside oneself, amazement, astonishment», in quella che si potrebbe definire una tipica reazione a un miracolo (cf. Mc 5,42, dopo la rinascita della figlia di Giairo; 16,8, a segnalare lo stato d'animo delle donne dopo l'incontro con l'angelo presso il sepolcro di Cristo, in giustapposizione con τρόμος; Lc 5,26, dopo la guarigione di un paralitico;

---

<sup>142</sup>Una nota a margine rispetto a due contributi cui nell'ultima parte si è spesso fatto riferimento: sia Hanson che Miller, all'interno delle loro discussioni sulla terminologia associata alla visione e al sogno, citano i due passi di *Atti* che stiamo analizzando, ma a sorpresa non dedicano alcuna osservazione al termine ἔκστασις e alle sue possibili implicazioni. Tale assenza è forse più pesante nell'opera di Miller, il quale dedica ampio spazio alla sezione 10,1-11,18 (2007, 202-16), focalizzandosi però maggiormente sulla dimensione dell'interpretazione che da Pietro viene fornita dell'accaduto di fronte alle autorità di Gerusalemme, atta a sottolineare il ruolo primario svolto dalla divinità in funzione anche di legittimazione della sua successiva attitudine all'inclusione dei gentili - come testimonia l'accoglienza riservata alle sue parole (spec. 213-15). L'operazione attribuita all'apostolo rientra nel quadro che lo stesso Miller ha individuato come fondante *Atti*, vale a dire quello di una compresenza tra irruzione della divinità nel mondo umano e appropriazione interpretativa del significato di tali avvenimenti da parte dell'uomo (cf. 2008, spec. 191-92). In merito, interessanti i rilievi di Pilch, che evidenzia l'elaborazione continua di Pietro sulla propria visione con il passare del tempo come elemento che spiegherebbe la comparsa - nel resoconto di At 11 - di tratti prima invece non specificati (2004, 95); sulla questione in merito al viaggio celeste paolino, si veda la riflessione proposta al cap. 3

At 3,10, dopo la guarigione operata da Pietro e Giovanni). Il secondo significato è così invece descritto: «a state of being in which consciousness is wholly or partially suspended, frequently associated with divine action, trance, ecstasy»: i passi neotestamentari riportati sono gli stessi due cui questa digressione deve la propria origine. Accanto a questi, però, i curatori del *BDAG* citano una interessante serie di paralleli, tra i quali vale la pena soffermarsi su Filone, specialmente per la discussione che viene sviluppata su tale concetto in *Her.* 249-266.<sup>143</sup>

A questo proposito, si possono ricordare le riflessioni che su questo brano e le sue implicazioni sono state proposte da L. Nasrallah (2003, 36-44). All'interno di una discussione sulla tassonomia dell'estasi e della follia - concepita per la parte centrale della sua ricerca, riguardante il dibattito sulla concezione della profezia nel III secolo tra Montanismo ed opposizione ad esso - la studiosa americana prende in considerazione i due esempi di classificazione forniti da Platone nel *Fedro* e appunto da Filone. L'elemento che li accomuna è quello per cui viene individuata una forma di estasi superiore alle altre. Per il filosofo greco, la *μανία* superiore è quella legata all'amore, nel suo essere segno della volontà dell'anima di ascendere al sommo bene (cf. *Phdr.* 244ass. e la discussione in Nasrallah 2003, 32-36). Il contesto filoniano di riferimento si segnala per l'interpretazione allegorica di Gn 15, in cui Abramo è ritratto in dialogo con Dio a proposito della promessa di quest'ultimo sulla sua eredità. «Philo moves past the literal meaning of the story about Abram's desire for a flesh-and-blood heir. Instead he understands the text allegorically: the story describes the characteristics of anyone who wishes to inherit divine things» (37).

L'allontanamento dalle cose materiali è quindi la condizione necessaria per ottenere l'approdo alle realtà celesti; l'operazione viene letterariamente supportata dall'utilizzo dell'allegoria, attraverso la quale si reinterpreta l'uscita di Abramo dalla propria terra (Gn 12,1) come abbandono del corpo, della percezione sensoriale e del *λόγος* (a rappresentare rispettivamente la terra, la famiglia e la casa paterna). L'ingresso in un sorta di follia o estasi appare come il requisito fondamentale per poter accedere a un livello superiore, più puro, in cui anche la ragione sorprendentemente non ha parte. Sono quattro le tipologie classificate dall'alessandrino: la prima è quella che si caratterizza come *λύττα μανιώδης*, una pazza furia che può essere causata dalla vecchiaia, dalla malinconia o da altro ancora, ricondotta al comportamento dell'empio; segue la *σφόδρα κατάπληξις* tipica in reazione ad eventi inaspettati, di cui Filone fornisce vari esempi biblici (Isacco in Gn 27,33; Giacobbe in Gn 45,26; il popolo ebraico alla vista del Sinai sul quale è scesa la presenza del Signore, Es 19,18; compimento divino del sacrificio in Lev 9,24, in cui vengono però ravvisati gli estremi per una reazione a un evento naturale ricondotto alla manifestazione divina). La terza forma è quella della *ἡρεμία διανοίας*, del riposo della mente, il cui esempio è l'estasi inviata da Dio su Adamo per la creazione di Eva in Gn 2,21, per cui Filone sottolinea la necessità di un abbandono della percezione sensoriale per poter raggiungere una maggior chiarezza della mente. Infine, il quarto tipo è migliore: *ἡ δὲ πασῶν ἀρίστη ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία ἧ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται*, il cui esempio è appunto il caso di Abramo nell'episodio di Gn 15. Quest'ultimo caso è interpretato come una specie di ispirazione

---

<sup>143</sup>Si possono segnalare anche i brevi rilievi sull'estasi presenti in Bolton 1962, 139; e le seguenti osservazioni di Culianu: «Il termine *ek-stasis* significherà dunque *spostamento, mutamento, degenerazione, alienazione, turbamento, delirio, stupore, eccitazione provocata da bevande inebrianti*. Il campo semantico abbastanza largo della parola si riferisce all'idea di *disgiunzione*, con l'implicazione psico-sociologica di "uscire dai quadri che regolano, in date circostanze storiche, i criteri della normalità"» (1986, 15-16)

e possessione divina, che successivamente viene ricondotta all'immagine del tramonto per segnalare l'assenza temporanea del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  in tale occasione, tratto proprio della classe profetica (265-66).<sup>144</sup>

Il passo successivo compiuto dalla studiosa americana è quello di collegare questa descrizione ai richiami alla follia o all'ubriachezza che in Filone distinguono l'uomo o la donna ispirati in senso positivo, proprio sulla base del ritratto ora delineato. L'occorrenza della terminologia coribantica, legata ai riti in onore di Dioniso, esplicita l'idea utilizzata dall'alessandrino per dare corpo alla sua concezione: l'espressione in questi termini dell'invasamento sacro, che per lui può essere ricondotto solamente a Dio, si ritrova anche in resoconti di carattere personale, che ci restituiscono una prospettiva particolare della questione. *Migr.* 34-35 mette in gioco un siffatto punto di vista, sottolineandone il valore per l'esegesi filoniana proprio secondo tali linee;<sup>145</sup> e anche il resoconto di un'ascesa dell'intelletto in *Op.* 69-71 può essere citato in tale sede, per chiudere il cerchio con *Spec.* 3,1-6, più vicino al secondo testo ma che richiama l'idea di un'ispirazione attraverso la menzione di un viaggio nelle sfere celesti, in connessione allo svelamento dei segreti della legge mosaica ai più.

La sintesi finale della studiosa americana ci aiuta a delineare qualche conclusione: «Philo constructs a taxonomy of ecstasy not so much to discuss the intrication of forms of ecstasy as to highlight one particular form as best. Moreover, this form of ecstasy is best precisely because of its epistemic potential to effect a revolution in knowledge within the person experiencing the ecstasy. [...] The fourfold taxonomy of ecstasy serves to make several points about knowledge: that normal realms of knowledge are shallow; that it is wise to abandon them; that a completely different - because divine - realm of knowledge yields a truly rich inheritance» (44). Alcune di queste riflessioni sono presenti anche nell'argomentazione di Strelan, il quale si dedica a una possibile identificazione del caso petrino con una delle quattro forme analizzate da Filone, salvo concludere che forse la migliore risposta per At 10,9-16 è considerare l'evento come un ASC (2004, 160). Tuttavia, qualche riga prima, lo stesso studioso aveva affermato: «Moderns tend to understand ecstasy as a psychological state, and so a description of behaviour to be understood in psychological terms. The ancients, especially Jews and Christians, understood ecstasy to be a means whereby the divine and human gap is bridged, nearly always at the instigation of God. Ecstasy, then, is not a psychological state so much as a process of communication that has its origins external to the recipient, and it was at midday that the gods were believed to be particularly active in their communication with humans» (159).

---

144Per le implicazioni che la concezione della profezia come ispirazione divina possono avere anche sul tipo di profezia con cui Paolo deve misurarsi a Corinto - secondo l'analisi di alcuni studiosi - crediamo sia opportuno riportare il testo di questi ultimi due paragrafi: τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται· θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε. τὸ δὲ ἀκόλουθον προσυφαίνει τῇ γραφῇ φάσκων ἐρρέθη πρὸς Ἀβραάμ· ὄντως γὰρ ὁ προφήτης, καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρηῖται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὄργανοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ· τέχνη δὲ ἀοράτῳ καὶ παμμοῦσῳ ταῦτα κρούων εὐχηα καὶ παναρμόνια καὶ γέμοντα συμφωνίας τῆς πάσης ἀποτελεῖ. Un altro caso di estasi profetica può essere rinvenuto in un'opera attribuita allo stesso Filone, il *Libro delle Antichità Bibliche*, dove si racconta un episodio di ispirazione in cui è uno «spirito santo» a prendere possesso di Kenaz e a farlo parlare a tutto il popolo riunito; al termine, egli ritorna in sé, ma non si ricorda nulla di ciò che ha detto né tanto meno visto (28,6-10; cf. Heiningen 1996, 172-73). Questo episodio, seppure non parli di un'ascesa celeste vera e propria, ma si limiti a suggerire un contesto visionario, può essere accostato a quanto leggiamo in *Ascen. Isa.* 6-11, in cui una procedura estatica simile si accompagna a un viaggio celeste (si veda il cap. 4)

145Sulla possibilità di un suo confronto con il resoconto paolino del viaggio celeste, suggerita da Evans 2005, 388, torneremo al cap. 4, cui rimandiamo per la nostra argomentazione

Se per certi versi le due interpretazioni, peraltro quasi contemporanee, possono essere accostate, ci sembra utile richiamare ancora una volta un limite nella lettura di Strelan. La sua insistenza nel dipingere questi fenomeni come eventi in cui l'uomo rimane totalmente passivo non sembra tenere in considerazione l'elemento della provocazione, salvo poi saltuariamente farvi ricorso suscitando il sospetto di una contraddizione interna. Per non sviluppare solamente concetti teorici, alcuni richiami anche ai testi filoniani ci permettono di capire che l'estasi - interpretata secondo canoni forniti tanto dalla tradizione letteraria quanto dall'esperienza dei riti dionisiaci - viene associata a un'uscita da sé che comporta l'acquisizione di una conoscenza particolare, in grado di trasformare l'individuo proprio perché gli consente di attingere da una dimensione non normalmente accessibile. Il fatto che lo stesso Filone riconduca poi tale processo alla divinità ricade nell'ambito di un senso di *pietas* religiosa che si può equiparare all'origine dionisiaca della follia delle Baccanti. Potremo dire che si riconosce, in tali esempi, l'azione di un modello culturale di lettura? L'intreccio, individuato poco sopra, anche con il motivo dell'ascesa celeste dell'intelletto o dell'anima - sui quali torneremo nel trattare 2Cor 12 - sembrerebbe essere un argomento forte per un'analisi che proceda in tale direzione, oltre a rappresentare una suggestione che permetta di riconoscere le diverse componenti di un simile evento nella concezione filoniana, allargando cioè il quadro anche a quei passi in cui il vocabolario dell'estasi non è direttamente presente.

E questo riconduce anche alle due testimonianze di *Atti*: alcuni dei tratti ivi presenti, che abbiamo già cercato di mettere in luce, avvicinano ciò che si attribuisce a Pietro e Paolo alla realtà descritta da Filone, soprattutto in termini di conoscenza. Il fatto che due decisioni fondamentali, due svolte nelle rispettive missioni, siano delineate in questi termini potrebbe far pensare a un procedimento simile; naturalmente, bisognerebbe riconoscere l'assenza di una precisazione filosofica legata al ruolo dell'intelletto, ma le parole di At 10,17 sulla reazione di Pietro - per quanto ambiguamente intese<sup>146</sup> - così come la menzione del cielo aperto sembrano presupporre una uscita da sé almeno al livello dell'abbandono di una percezione sensoriale. Che poi il tutto sia descritto in termini sensibili rappresenta un fattore tipico di ogni resoconto di contatto con il soprannaturale (o *esperienza religiosa* che dir si voglia), come abbiamo chiarito nella fase iniziale della nostra discussione. Il contesto del caso paolino sembra fornire meno richiami concreti in questa direzione, ma ciò potrebbe essere dovuto anche alla funzione contestuale del brano stesso, cui comunque non si può negare un carattere di estasi in relazione a ciò che viene percepito in connessione con la preghiera nel tempio.<sup>147</sup>

---

146Il riferimento è da intendersi alla prospettiva adottata da Strelan 2004, 160, e si connette con la possibilità di accogliere una variante minoritaria, testimoniata da D, che aggiunge alla prima parte dell'espressione la forma verbale ἐγέβετο, di fatto separando due momenti nel post-visione di Pietro. Questo potrebbe essere segno di una interpretazione in chiara chiave di ritorno in sé dopo un'uscita di carattere estatico, anche se si deve riconoscere che la maggioranza dei commentari non si sofferma a considerare una simile eventualità, come testimonia Fitzmyer 1998, 456, mentre Pervo 2009, 263, ricorda la possibilità ma solo brevemente

147Si veda quanto sostenuto da Destro e Pesce in merito: «La visione avviene all'improvviso durante una preghiera nel tempio. Il luogo e il contesto rituale della preghiera sono certamente un riferimento primario. [...] Il narratore colloca questa rivelazione in un contesto culturale unico e all'interno di un'attività rituale di Paolo. Paolo appare investito da qualcosa che non riguarda l'essere o l'operare qui o là, ma una missione complessiva: a lui viene affidato l'intero mondo dei gentili. Si tratta quindi di un atto rivelativo fondamentale del Gesù "celeste" a Paolo che è pieno di implicazioni. [...] Si potrebbe ipotizzare quindi che Luca ritenga che le rivelazioni possano essere cercate e che si manifestano durante la preghiera stessa, perché la preghiera precede la rivelazione in tutti e tre questi casi [*i.e.*, At 22,17-21; Lc 3,21; 9,28]» (2007b, 90). Per la loro ipotesi di un riferimento al viaggio celeste contenuto nel riferimento lucano all'estasi si veda anche l'argomentazione di Morray-Jones 1993, spec. 285-92 (e ora 2009b, 411-18), sulla quale torneremo in breve ai capp. 3 e 5. Considerazioni simili a quelle dei due studiosi italiani, ma svolte in termini di «trance» e ASC, si vedano in Pilch 2004, 141-42

In conclusione, questo breve *excursus* ha solo voluto porre attenzione a un tentativo di accostamento, in chiave terminologica, di testi che si possono immaginare come condividenti basi simili; la cronologia relativa non ci deve far dedurre semplicemente che l'autore di *Atti* avesse in mente la concezione elaborata da Filone - anche se potrebbe essere probabile. Piuttosto, una posizione più neutra sarebbe garantita dal ricorso alla concezione del pattern (o del modello) che, in forme fluide e variabili, si deve immaginare diffuso in contesto mediterraneo in relazione a fenomeni di comunicazione, incontro e contatto con una realtà altra e che può essere accessibile mediante determinate forme - preghiera, meditazione (così Pilch 2004, 141: «For believers, prayer is not only a common context for trance but can also induce trance. Since prayer involves intense concentration, neurologically the trance is induced "from the top down"») - per determinati protagonisti, conferendo a questi, proprio in tal modo, la possibilità di attingere a una conoscenza più elevata, avente delle conseguenze tangibili sul prosieguo delle loro esistenze.

Ad entrambe le situazioni, quindi, si può riconoscere un carattere di artificiosità letteraria, grazie all'impiego di materiali ricavati dalla tradizione e la loro comprensione all'interno di un progetto narrativo; ma anche qui non sembra impossibile fare ricorso a un elemento di pratica, che caratterizzi la visione, seppure per mezzo di schemi fissati per conferirne un'interpretazione, come passo successivo di un processo innestato e/o reso possibile dall'uomo.

In conclusione, la visione, nell'ambito dei casi presi in esame, si trova ad essere compresa tra due poli: il riferimento a un contatto col soprannaturale/col divino per mezzo della vista - e molto spesso anche dell'udito - può essere ricondotto in molti casi alla preghiera come suo innesco privilegiato, sia essa individuale o collettiva, nel tempio o in casa, a orari più o meno definiti. Accanto a ciò, la presentazione complessiva di questi episodi rivela l'esistenza di un modello di interpretazione che aiuta a leggere - e in qualche modo codifica - determinati eventi che hanno una connessione con la realtà concreta, ma che assumono senso solo se "colorati" attraverso un insieme di fattori determinati dalla società cui sono destinati e che riflettono.

### *Per una conclusione*

Anche alla luce delle ultime considerazioni, sembra possibile sostenere che, sulla base di questo percorso tra testi e terminologia, l'espressione più generale per definire particolari eventi in cui avviene una certa comunicazione tra la realtà umana ed un mondo che le è totalmente altro sia (*forme di*) *contatto con il divino*, oppure *con il soprannaturale*. Riteniamo che la possibilità di un riferimento cumulativo data da questo nesso possa essere utile nell'indirizzare le questioni legate al viaggio celeste e alla sua interpretazione nel circoscritto caso paolino. Riprendendo anche la recente

opinione di L. Walt, sembra non esserci alcun indizio sulla cui base leggere il resoconto di 2Cor 12,1-4 in termini di pratica o di rito, almeno a un livello che si configuri come esplicito (2013, 305: «[...] e non c'è nulla che permetta di ricondurre l'esperienza descritta dall'apostolo a un contesto ritualmente codificato (in accordo con l'analogo episodio riferito dagli *Atti*, che fa pensare a un episodio di rivelazione improvvisa)»). Inoltre, crediamo che l'impostazione di cui abbiamo fornito qualche assaggio nelle ultime pagine - basata sul concetto di pattern, di costruzione di un modello utile per l'interpretazione di certi fenomeni - costituisca l'approccio che, più in generale, sia in grado di dare conto anche delle diverse testimonianze di viaggio celeste in nostro possesso, oltre che di determinarne il riconoscimento stesso. Per finire, queste osservazioni consentono di apprezzare la quantità di riferimenti possibili nel momento in cui si affronti lo studio dell'ascesa celeste come motivo in cui confluiscono elementi letterari accanto ad altri invece connessi alle modalità impiegate dall'uomo per ottenere un contatto con una realtà percepita come superiore, lontana, ma con cui si crede sia possibile mettersi in comunicazione.

Quindi, un riferimento generale al viaggio celeste in un contesto che considera anche preghiera, profezia, glossolalia e visioni/sogni/rivelazioni - se è davvero possibile operare distinzioni nette di questo tipo - ci sembra implicare l'impiego di un'espressione quale *contatto con il soprannaturale* o *con il divino*, riconoscendo le problematiche connesse con entrambi i termini; del resto, *esperienza religiosa*, nella sua comunque riconosciuta generalità, sembra implicare un livello di interpretazione maggiore, specie dal punto di vista etico. Sarebbe forse meglio parlare di contatto o comunicazione con un qualcosa che è percepito come altro da sé e dal mondo legato a una percezione che si considera normale: ma, considerando che per ogni cosa è necessario prendere una posizione, e che questo comporta l'assunzione di un punto di vista, preferiamo utilizzare - come da titolo del nostro lavoro - *forme di contatto col soprannaturale (col divino)*.

Tuttavia, nello sviluppo della nostra argomentazione si farà riferimento al più ampio inventario lessicale utilizzato anche - e soprattutto - da Destro e Pesce (cf. 2007a; 2007b; Pesce 2011a; 2011b), in quanto si prenderanno in esame molte testimonianze in cui il livello dell'interpretazione successiva di un evento riveste un'importanza centrale. Ciò sarà tanto più vero nel caso particolare di Paolo in 2Cor 12, motivo per cui la preferenza ora espressa per *forme di contatto col soprannaturale* rimane il punto di partenza - al termine di una lunga indagine metodologica - ma non in maniera esclusiva; la dialettica tra quelle che già in precedenza si sono riconosciute come espressioni sinonimiche, infatti, è fluida, consentendo un approccio più ampio ai testi. Così, si cercherà di articolare anche delle riflessioni concernenti il coinvolgimento delle nozioni di rito o

pratica secondo le linee prima definite, per sostanziare l'ipotesi interpretativa sul ruolo del pattern qui presentata.

Un primo passo in tale direzione è rappresentato da un esame della storia della ricerca sul viaggio celeste, cui ora ci dedicheremo.



## **IL VIAGGIO CELESTE: storia della ricerca e riflessioni sul tema**

Dopo una prima parte di carattere generale, in cui si è voluto mettere in evidenza sia una problematica terminologica relativa alle espressioni da utilizzare in riferimento alle modalità di comunicazione e/o di contatto tra l'uomo ed una realtà che egli sente superiore a e altra da sé, sia la possibilità di individuare dei filoni di interpretazione molto diffusi e applicati ad esperienze come quelle del sogno, delle visioni e delle apparizioni, è giunto il momento di scendere più nel dettaglio e affrontare il tema principale della nostra ricerca.

Ciò che ci prefiggiamo, per quanto riguarda questo capitolo, è di riuscire a fornire un inquadramento generale del tema «viaggio celeste» attraverso la storia della critica a tale concetto, da un lato, e l'individuazione di alcuni spunti problematici accompagnata da qualche *excursus* testuale, dall'altro. Un simile modo di procedere, infatti, ci pare essere in linea con quanto è già stato proposto nel capitolo precedente, dove abbiamo ritenuto fosse più opportuno e conveniente affrontare dei problemi astratti - come quelli concernenti appunto il lessico - a partire dall'esame di alcuni testi importanti e centrali per siffatte questioni fra gli scritti neotestamentari, pur non mancando di allargare il nostro sguardo anche all'ambiente circostante. Si è dedotto che il metodo così prescelto potesse consentire di mettere in luce un aspetto cui spesso faremo ritorno, nel corso dell'analisi: la presenza di modelli di interpretazione diffusi di determinati fenomeni. Ciò offre la possibilità di una lettura più approfondita dei testi e risulta utile nel formare una base solida sulla quale costruire l'esegesi di un tema affascinante e complesso come quello del viaggio celeste.

In collegamento con quanto scritto in precedenza, si può subito anticipare un problema: il punto di partenza sarà costituito dalla considerazione dell'ascesa celeste come una forma di contatto con il soprannaturale - per le ragioni che sono state presentate; siamo consapevoli del fatto che anche questa espressione veicola tratti di interpretazione e lettura a posteriori di un determinato evento, come per il caso di «esperienza religiosa», ma probabilmente in maniera meno forte di quanto invece si possa dire per quest'ultima espressione. Accanto a ciò, si dovrà sempre tenere presente un'altra direttrice, cui si è già accennato a proposito delle questioni affrontate nel primo capitolo: è possibile riconoscere, alla base di questa forma di contatto con il soprannaturale, un richiamo a delle pratiche, a una realtà concreta che gli uomini dell'antichità consideravano funzionale a sperimentare un'avventura poi riletta secondo i termini di un viaggio celeste? In parte, abbiamo già messo in evidenza, con l'aiuto di alcuni testi (si pensi ad At 22,17-21, ad esempio; oppure alla raffigurazione delle apparizioni postpasquali di Gesù nei Vangeli), che tale sostrato può essere supposto per casi di visioni ed apparizioni; inoltre, il suo ruolo deve essere giustapposto a quello

della lettura successiva, che chiama in causa una serie più vasta di riferimenti e concetti legati all'ambiente sociale e culturale in cui si vive. Ma è proprio questo a segnalare, a nostro avviso, la continuità tra i due elementi così delineati, dando così ulteriore spinta ad uno studio che prenda in considerazione tale spunto e indagli i testi (senza forzarli) anche a partire da simile prospettiva.

Un indizio molto utile in questo senso è quello che ci viene fornito dalle conclusioni di un contributo recente di Destro e Pesce proprio sul viaggio celeste: *The Heavenly Journey in Paul: Tradition of a Jewish Apocalyptic Literary Genre or Cultural Practice in a Hellenistic-Roman Context?*. Nel portare a termine la loro indagine - che riprenderemo in dettaglio in un secondo momento - scaturita dalla volontà di offrire uno scenario più ampio in cui collocare la testimonianza paolina di 2Cor 12 rispetto a quello suggerito da chi lo considera una finzione letteraria alla stregua della letteratura apocalittica giudaica, i due studiosi italiani puntualizzano alcuni punti fondamentali che possono fungere da guida per il nostro percorso: «In conclusion, we believe the heavenly journey to be a religious form rich in meanings and effects. It has been continuously reshaped throughout the antique world (Middle Eastern, Greek, and Roman). [...] This religious practice should be viewed together or on the same level as other very widespread practices (like prayer, or sacrifice), none of which is exclusive to a single religion or religious group. It is one of the complex range of means available to the men and women of antiquity to achieve their religious goals. In each culture, each religion and each group (along with prayer and sacrifice), it was a practice that assumed different contents, forms, functions, and purposes. What we are trying to say is that men and women of the ancient world tried constantly to place themselves in a particular bodily and psychic disposition. They tried to be open to a kind of bodily-mental scission that could produce and lead to the "heavenly journey". All this may be considered as an ordinary and widespread religious experience» (2011, 200).

Molti sono gli elementi chiamati qui in causa, con il pregio di offrire un quadro che, pur denotando un richiamo alla lettura del caso specifico paolino, si distingue per lo sguardo complessivo operato sul concetto, frutto dell'esame di un numero elevato e vario di fonti. Riservandoci di ritornare in seguito sui singoli punti dell'argomentazione di Destro e Pesce, possiamo fin da ora notare che essi definiscono il viaggio celeste secondo la categoria dell'esperienza religiosa, come nozione che racchiude in sé - ad un livello più generale - tutto ciò che si connette al motivo dell'ascesa. Come si ricorderà, il tema rappresenta uno dei punti cui ci dovremo dedicare in questo lavoro, con l'obiettivo di comprendere se sia possibile articolare una dimensione lessicale più precisa sia per l'ascesa in generale che, eventualmente, per il caso paolino in particolare. Ma un simile obiettivo potrà essere

raggiunto solo al termine di un articolato percorso di richiami ai testi, di esame di problematiche critiche e di interrogativi dalla difficile soluzione.

### Storia della critica

Le prospettive che possono essere delineate in relazione allo studio del viaggio celeste sono numerose, dal momento che prendono in considerazione un arco temporale piuttosto vasto. Le implicazioni connesse all'individuazione di un simile motivo all'interno di testi di differenti tradizioni e riferimenti culturali hanno suscitato ampia curiosità scientifica, la quale si è presto tradotta in molti contributi importanti per lo studio che stiamo affrontando.

Cercheremo, in quanto segue, di farci guidare da un semplice criterio cronologico, con la volontà di restituire anche una traccia per lo sviluppo delle stesse posizioni esegetiche, utile per mettere in luce alcuni dei temi e dei problemi rilevanti che sono stati sottolineati nel corso degli anni. Al tempo stesso, nella parte centrale, abbiamo ritenuto opportuno sovrapporre a questo primo criterio un andamento dettato dall'approccio tematico al problema, per assecondare le finalità principali degli studi trattati (mantenendo comunque una linea di sviluppo diacronico al suo interno).

#### *Gli inizi: Bousset e la «Himmelsreise der Seele»*

Il primo contributo rilevante che si è occupato del tema risale ai primi anni del secolo scorso e porta la firma di uno studioso tedesco molto noto e dagli interessi molto vasti: nel 1901 W. Bousset diede alle stampe un lungo articolo, diviso in due parti, dal titolo *Die Himmelsreise der Seele*. Questo tentativo rappresenta un esempio di analisi analitica sul motivo del viaggio celeste: esso si pone, per certi versi, come un primo modello nei confronti degli studi successivi. Pur dovendo scontare alcuni limiti per ciò che riguarda la conoscenza dei testi - Bousset opera in anni in cui le scoperte dei manoscritti di Qumran e della "biblioteca" copta di Nag Hammadi sono ben di là da venire - queste pagine si segnalano per la ricchezza di spunti e osservazioni.

Innanzitutto, si deve allo studioso tedesco una prima definizione molto articolata dell'oggetto della nostra ricerca, che comprende già in sé alcuni degli elementi più importanti ripresi anche in seguito. Egli, infatti, in apertura del suo contributo, afferma a proposito del concetto di viaggio celeste dell'anima: «Und zwar handelt es sich um eine doppelte Reihe von Vorstellungen, einmal um eine eigentlich eschatologische Gedankenreihe, nämlich um die Lehre, dass die Seele nach ihrer Loslösung vom Leibe durch den Tod die Himmelsregionen durchwandert, um vor dem Thron

Gottes zu gelangen, zweitens aber auch um eine mystisch ekstatische Lehre, dass dem Gläubigen und Frommen der Aufstieg zum höchstens Gott schon in diesem Leben möglich sei, und eine daran sich anschließende bestimmte Praxis der Ekstase. Beide Vorstellungssreihe sind eng mit einander verbunden». E immediatamente dopo aggiunge: «Die Ekstase, vermöge deren man sich durch den Himmel zum höchsten Gott erhebt, ist ja nichts anderes als eine Anticipation der Himmelsreise der Seele nach dem Tode des Menschen» (1901, 136).

La lunga citazione che abbiamo riportato è funzionale a sottolineare alcuni degli aspetti centrali del pensiero di Bousset: prima di tutto, la presenza di un motivo dal duplice risvolto, che chiama in causa l'ascesa al cielo dell'anima dopo la morte accanto a quella che viene definita come prassi estatica per permettere all'uomo di sperimentare in anticipo quello stesso cammino di salita verso la realtà celeste. Da qui, si ricava una doppia concezione relativa al fenomeno, la seconda delle quali - oltre ad essere interpretata in termini di estasi - è considerata oggetto d'insegnamento che mette nelle condizioni di presentarsi davanti alla divinità già durante questa vita. Quest'ultimo elemento è importante, in quanto è molto vicino ad una delle principali linee-guida che ci siamo proposti di seguire ed indagare nella nostra ricerca.

Lo studio dell'esegeta tedesco prende poi in considerazione un numero consistente di testi, anche se non tutti ricevono il medesimo grado di attenzione: oltre alle fonti giudaiche e cristiane - che egli considera relativamente più sicure quanto a datazione - vengono analizzate anche testimonianze relative alla religione iranica, ai misteri di Mitra, al sistema religioso mandaico e a quello babilonese, per arrivare infine all'ambito greco e a quello degli oracoli caldei e degli scritti ermetici.<sup>148</sup> Non è qui il caso di soffermarci sulle singole prese di posizione di Bousset, quanto piuttosto di richiamare le tesi fondamentali da lui presentate per sostenere le affermazioni sopra riportate.

Dopo aver preso in considerazione i testi riferiti all'area giudaico-cristiana, lo studioso sottolinea alcuni dei punti che, a suo giudizio, già permettono di anticipare alcune delle conclusioni importanti del suo lavoro: la molteplicità delle informazioni raccolte suggerisce, in prima istanza, che le radici di una concezione dell'ascesa celeste dell'anima non siano da ritrovare nel Cristianesimo né nel Giudaismo, bensì debbano essere ricercate nell'ambito della religione iranica, alla quale si deve la priorità nella creazione di un simile modello che ha poi influito sulla sua ricezione da parte delle

---

<sup>148</sup>Alcuni dei testi menzionati sono i seguenti: *1 e 2 Enoc*, *Testamento di Levi*, *Martirio e Ascensione di Isaia*, *3 Baruc*, *Apocalisse di Sofonia* (l'unico frammento greco presente negli *Stromati* di Clemente Alessandrino), *Apocalisse di Abramo*, *Apocalisse di Mosè*, il racconto dei 4 saggi nel *Pardes* (secondo la versione del Talmud babilonese, *b. Hag.* 14b-15b), *l'Apocalisse di Esdra* e *3 Enoc* per quanto riguarda l'area giudaico-cristiana; *l'Avesta*, *l'Apocalisse di Arda-Viraf* e le testimonianze di Celso e Porfirio accanto a quella dei *Papiri Magici* per i misteri di Mitra, in relazione alla religione iranica; la *Ginza* come esempio dei testi della religione mandaica; il *Fedro* e il mito di Er nella *Repubblica* di Platone accanto a tre testi di Plutarco - *Il volto della luna*, *Il demone di Socrate* e *I ritardi della punizione divina* - per l'area greca

culture circostanti (153-54). Si deve anche aggiungere che a Bousset può essere riconosciuto il merito di aver compreso la necessità di non isolare il concetto di viaggio celeste da una serie di problematiche che i testi stessi ci testimoniano essere a stretto contatto: esse possono essere individuate nella cosmologia - più esplicitamente nella raffigurazione di un esatto numero di cieli, che varia fra 3 e 7; nell'immagine del conferimento di vesti celesti a coloro che ascendono (un richiamo alla trasformazione?); nell'unzione che certifica il valore della rivelazione di segreti di cui chi ascende viene fatto partecipe; e, infine, dell'ostilità dei demoni che l'anima deve affrontare nel suo percorso.

Nella seconda parte del suo contributo, egli cerca poi di portare delle argomentazioni a favore della sua precedente affermazione in merito alla priorità della religione iranica: nella sezione più antica dell'*Avesta* si possono individuare tracce della presenza di alcune «Himmelsstationen», intese come passaggi obbligati del percorso compiuto dall'anima, che configurano un insieme di tre fermate più il punto di arrivo conclusivo. Le evidenze riscontrate sono sufficienti, a questo punto, da permettere allo studioso tedesco di confermare la sua supposizione ed affermare che i tratti tipici dell'insegnamento riguardante l'ascesa dell'anima possono essere fatti risalire ai tempi più antichi della religione persiana.<sup>149</sup> Mancano però, a tale altezza cronologica, dei riferimenti concreti che testimonino la presenza concreta di una prassi estatica al fine di ottenere siffatte visioni: esse si devono recuperare da fonti più tarde, come l'*Apocalisse di Arda-Viraf*, che comunque sembra raccogliere delle tradizioni più antiche accanto alla presenza di materiale posteriore (ad esempio, l'aumento al numero di sette delle fermate dell'anima nel corso dell'ascesa). Qui si trovano particolari che descrivono le modalità con cui entrare in una catalessi prolungata (sette giorni) e di conseguenza consentire alla propria anima di attraversare le diverse «Himmelsräume». La conferma di questi tratti in altri testi successivi consente di concludere rafforzando l'idea espressa in precedenza, poiché la religione iranica si rivela essere la culla anche dell'insegnamento estatico relativo alla prassi da seguire per stimolare la propria anima ad ascendere (162).

La priorità dell'oriente sembra essere ulteriormente confermata dalle testimonianze occidentali che attribuiscono ai Magi la conoscenza di tecniche teurgiche efficaci per mettersi in comunicazione con i morti, viaggiare nell'Ade e appunto ascendere al cielo (164-65); ma è con il richiamo alla "liturgia mitraica" (*PGM IV*, 475-834) che Bousset crede di ottenere la dimostrazione definitiva della propria tesi. Sfruttando soprattutto questo testo dei *Papiri Greci Magici* - le cui parti più antiche vengono considerate risalenti al più tardi al II sec. e.v. - egli può infatti sottolineare come

---

149«Es ist bisher nachgewiesen, dass die Lehren von der Himmelsreise der Seele, ihrer Begleitung durch Engel (resp. Dämonen), von bestimmten (3-4) Stationen dieser Reise, von dem Kommen der Seele vor den Thron des höchsten Gottes und seiner Engel in verhältnismässig früher Zeit in der persischen Religion sich finden» (160)

tale prassi estatica rappresenti il centro dell'essenza misterica di siffatto gruppo religioso, il quale si configura come il veicolo attraverso il quale lo schema proprio della religione iranica sbarca in Occidente in una sua forma completa: esso contempla le caratteristiche tipiche di un'ascesa attraverso sette stazioni celesti ben definite, che conducono alla visione della massima divinità attraverso un cammino regolamentato da precise istruzioni di carattere teurgico.<sup>150</sup>

Il secondo blocco dell'articolo si occupa soprattutto di rintracciare un possibile sviluppo della componente cosmologica legata all'ascesa dell'anima: l'attenzione verte soprattutto sulla costruzione di liste di pianeti, di divinità e poi anche di colori che vengono associati ai diversi livelli di cui si compone la realtà celeste, specie quando si stabilizza il passaggio da un modello più antico che prevede tre cieli (come testimoniato da un primo sostrato della tradizione del *Testamento di Levi* e da Paolo stesso) ad uno che ne contempla invece sette. Ci basti ricordare che Bousset riconduce ad un'origine babilonese la presenza di siffatti elementi, un cui ritratto particolarmente noto è quello fornito da Celso relativamente ai misteri di Mitra.<sup>151</sup> Con la discussione relativa a questo tratto, è possibile costruire quindi una specie di quadro diacronico dello sviluppo della concezione della «Himmelsreise der Seele»: ad un sostrato iranico di base, che prevede la possibilità per l'anima, dopo la morte, di liberarsi delle catene del corpo e quindi di ascendere attraverso i tre livelli del cielo fino al Paradiso collocato sopra di questi, in tempi successivi - ma comunque precristiani - si assiste all'allargamento di tale facoltà anche all'uomo nel corso della sua vita. Una traccia precisa di tutto ciò è contenuta nei misteri mitraici, che consentono il passaggio di tale schema prima nel mondo giudaico e poi da qui in quello cristiano, che continuano ad utilizzare un simile motivo in maniera parallela. A simile concezione si devono però aggiungere anche degli elementi di provenienza babilonese: essi sono quelli relativi alle sette sfere celesti che l'anima deve attraversare nella sua ascesa. Questo insieme di elementi iranici e babilonesi forgia quindi il nucleo di un insegnamento che in seguito si rivela centrale nel sistema gnostico e nella religione mandaica, ma che continua ad esercitare la sua influenza anche in tempi più recenti, come dimostrato dai casi della *Divina Commedia* dantesca e, prima, dall'utilizzo del motivo nel mondo islamico (234-49).

Quest'ultima conclusione permette di individuare nel complesso i punti fondamentali del ragionamento di Bousset, al cui interno - a nostro avviso - bisogna sottolineare soprattutto l'importanza riconosciuta all'aspetto della prassi estatica in relazione all'ascesa dell'anima prima della morte. Tale prospettiva risulta importante, oltre che per le fonti esaminate in relazione a Paolo,

---

150«[...], und der Beweis scheint mir erbracht, dass wir in der eranischen Religion die Heimat jener bunten Phantasien und jener ekstatischen Mystik zu suchen haben. Die Mithrasreligion ist dann die Brücke gewesen, auf der jene Ideen dem Westen zugeführt wurden» (169)

151Si tratta del noto passo del *Contro Celso* di Origene (VI 22), in cui viene riportata l'interpretazione delle sette porte che introducono ai vari livelli celesti secondo un ordine ascendente di pianeti, cui vengono associati dei metalli. Sulla problematicità del ritratto restituito dalla testimonianza di Celso, si veda Culianu 1983, 52-53

anche per ciò che riguarda i successivi approcci della critica, spesso restia ad accettare ed accogliere un simile punto di vista. Altro tratto interessante è infine quello riguardante il carattere complesso della nozione in questione, formata di elementi differenti che i testi interrogati restituiscono in maniera varia, ma che sono importanti per riconoscere le tracce di base di un modello che si costituisce per gradi e che mostra di godere di grande diffusione.

Molte sono le osservazioni critiche che interpreti successivi hanno rivolto a questo intervento. E' soprattutto l'approccio dello studioso tedesco alle problematiche cronologiche a lasciare interdetti, specie nel momento in cui egli pare fondare alcuni punti essenziali della propria argomentazione su valutazioni azzardate: su questo punto ha molto insistito I.P. Culianu, il quale sottolinea la mancanza di fondamento storico concreto rispetto alle fonti iraniane che Bousset considera a sostegno della propria lettura, in quanto esse sono successive rispetto ai fenomeni che sono chiamate ad illustrare. Inoltre, sempre riprendendo le osservazioni dello studioso rumeno, il trattamento riservato alle testimonianze greche non sembra essere soddisfacente: ad esempio, alcuni degli argomenti chiave per giustificare la dipendenza di Platone da concezioni iraniche sembrano ingenui, pur volendo indicare una realtà che non può essere esclusa a priori, di cui si può trovare forse un esempio nel caso della collocazione celeste dell'Ade.<sup>152</sup> Infine, un tratto importante sembra non essere contemplato in questo contributo: la distinzione tra un'ascesa dell'anima ed una che riguarda invece anche il corpo dell'essere umano. Pur dovendo puntualizzare che l'analisi concerne espressamente la nozione di viaggio celeste dell'anima - e che i punti chiave della discussione anche a proposito della prassi estatica vertono su passi espliciti in questo senso - l'inclusione di alcuni testi nella ricerca, come l'*Apocalisse di Abramo* oppure *2 Enoc*, avrebbe dovuto quanto meno far porre il problema di una possibile, ulteriore distinzione che appunto determinate fonti ci restituiscono con chiarezza.

Tuttavia, nonostante le discussioni suscitate in seguito, questo contributo conserva comunque il merito di aver introdotto alcune intuizioni suggestive, accompagnate dalla volontà di tracciare un ritratto diacronico del motivo, pur adottando criteri ambigui e offrendo una lettura più volte criticata.

---

<sup>152</sup>La discussione dei punti critici della tesi di Bousset si trova in Culianu 1983, 18-22, all'interno di un ragionamento fortemente polemico nei confronti delle posizioni della *religionsgeschichtliche Schule* sull'origine del motivo dell'ascesa dell'anima. Il richiamo al legame individuato dagli esponenti di questa scuola tra l'ascesa e l'insegnamento gnostico serve a cogliere lo sfondo sul quale si stagliano i primi tentativi di ricerca sul tema. Postulando che l'ascesa al cielo fosse il centro della dottrina gnostica, Bousset critica il fatto che un suo predecessore, Anz, avesse individuato l'origine di tale credenza nella religione babilonese - cui si connettevano anche le concezioni del transito dell'anima attraverso sette cieli, rispecchiata dalla rappresentazione del simbolo mitraico delle sette porte cui corrispondono sette metalli e altrettanti pianeti - sottolineandone invece la base iranica. Ciò che sembra voler sottolineare Culianu è il peso fondamentale dato allo Gnosticismo in relazione a questo concetto, elemento che può essere messo in connessione con la ripresa degli studi sul viaggio celeste coincidente con la pubblicazione di Segal 1980. Sul versante greco delle critiche poste dallo studioso rumeno torneremo in seguito

*Primi sviluppi: il viaggio celeste tra Mesopotamia, Egitto e mondo biblico. Le prospettive di Widengren e Schmitt*

A partire da alcune delle considerazioni espresse in precedenza in merito al poderoso contributo di Bousset, sembra opportuno soffermare per alcuni istanti l'attenzione su un lavoro che poche volte viene inserito all'interno di un'argomentazione specifica sul viaggio celeste. Ci stiamo riferendo al libro di G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*. Di rilevante interesse si rivelano alcune considerazioni presentate da questo studioso nei primi due capitoli, dedicati all'indagine del tema suggerito dal titolo nella religione mesopotamica e poi in quella che viene definita «Israelitic-Jewish Religion».<sup>153</sup> Il punto principale del ragionamento di Widengren riguarda la possibilità di ricostruire uno sviluppo legato al motivo della consegna del libro celeste da parte delle divinità ad un essere umano, che nelle forme più antiche di tale tradizione, localizzabili in Mesopotamia, è il re. Questa idea si dimostra connessa da un lato alle procedure rituali dell'intronizzazione del sovrano, ma dall'altra rivela un lato suggestivo: «the Heavenly Book is handed over at the ascension in an interview with a heavenly being, or several heavenly beings, mostly gods (a god)» (1950, 7). Da una simile presentazione del tema, si possono scorgere alcuni dettagli non messi in risalto da Bousset, ma che possono tornare molto utili in un'operazione che sia finalizzata alla ricostruzione di un quadro ampio relativo al viaggio celeste.

Grazie alle testimonianze mesopotamiche riportate da Widengren a sostegno della sua argomentazione, infatti, si evidenzia un filone molto importante della tradizione di cui ci stiamo occupando: al momento dell'investitura regale, si presume che il sovrano affronti un'ascesa al cielo per ricevere la legittimazione del suo potere dalle mani degli dei, in quella che si rivela essere un'esperienza che sostanzia anche la rivendicazione di una conoscenza superiore da parte del re. Sembra sia possibile scorgere degli spunti importanti per lo sviluppo stesso del motivo, alcuni dei quali in linea con delle intuizioni proprie di Bousset in merito al carattere esclusivo di chi viene fatto partecipe di tali segreti.

Un esempio è costituito da Enmeduranki,<sup>154</sup> mitico capostipite dell'antico collegio sacerdotale dei *bārū*, convocato nell'assemblea delle divinità per ricevere le tavole degli dei, le quali contengono i misteri del cielo e della terra; qui, lo attende un trono preparato per lui, seduto sul quale riceverà l'unzione che ne legittima lo status (7-8). Alcuni inni dedicati ai detentori del potere regale

---

<sup>153</sup>Per il disappunto di Gooder, comunque fra i pochi esegeti a ricordare - seppure *en passant* - l'opera di Widengren all'interno di una storia della critica del viaggio celeste in maniera più estesa di una semplice citazione bibliografica (cf. 2006, 24). Per un'altra menzione di questo lavoro, si veda anche Tabor 1986, 73-74

<sup>154</sup>Per le indicazioni concernenti il testo, si rinvia a Widengren 1950, 8 n. 1, in cui vengono ricordate alcune delle edizioni di riferimento



testimoniano la corrispondenza di questa raffigurazione mitica con tratti che venivano di norma riconosciuti ai sovrani; a partire da tale rilievo, lo studioso intraprende un'analisi di altre fonti volta a comprendere se questo complesso insieme di tratti costitutivi di una tradizione avesse dei fondamenti nel rituale stesso dell'intronizzazione. Anche se, per quanto riguarda le fonti mesopotamiche, molto poco è rimasto a nostra disposizione per ricomporre gli elementi di questo puzzle,<sup>155</sup> i risultati di questa prima parte della ricerca di Widengren conducono ad individuare uno schema mitico concernente le varie fasi dell'ascesa regale, così come restituito dalle fonti: in esso vengono sottolineati alcuni tratti importanti in funzione della nostra analisi.

Infatti, il ritratto che ne emerge è suggestivo: l'ascesa prevede l'ingresso al palazzo delle divinità, la partecipazione alla loro assemblea, delle cerimonie di purificazione, unzione e comunione, cui segue la vestizione con abiti regali. Ancora, vengono assegnate le prerogative di potere, si recitano gli epiteti onorifici e si assiste all'iniziazione del sovrano ai misteri celesti; infine, viene testimoniata l'intronizzazione vera e propria cui, prima della «commission», possono succedere le nozze sacre (per ulteriori dettagli, cf. 18-19 n. 3). La descrizione offerta dallo studioso è importante per due motivi: in primo luogo, perché sottolinea le caratteristiche complessive di un modello, che possono essere impiegate a diversi livelli dai singoli fruitori; inoltre, il particolare del conferimento di una missione al sovrano rappresenta il suo atto di invio sulla terra, dove agirà in nome della divinità.

L'individuazione di siffatti tratti permette di estendere la ricerca anche alla religione giudaica, in cui gli elementi per dei paralleli non mancano. Widengren avvicina la figura di Mosè - secondo la raffigurazione di Es 24 - a quella del sovrano mesopotamico che ascende al cielo per ricevere le tavole delle divinità: allo stesso modo, quindi, si sottolinea lo statuto particolare di cui gode il liberatore dall'Egitto, dato il ruolo di cui viene investito e il privilegio che vi si accompagna. Il quesito su un sostrato pratico, rituale, di quanto descritto nelle tradizioni riguardanti Mosè trova in questo caso adeguata documentazione, come alcuni brani biblici testimoniano in relazione alle cerimonie dell'incoronazione del re.<sup>156</sup> A partire da tale particolare, in altri termini, si può postulare l'esistenza di oggetti fisici che simboleggiassero l'acquisizione di potere e conoscenza da parte del sovrano; ma si deve far notare che un simile insieme di elementi viene chiamato in causa anche per i sacerdoti.

La presenza di un possibile doppio ordine di tradizione viene così affrontato dallo studioso: egli scorge un parallelo tra l'uso mitico della figura di Enmeduranki in ambito mesopotamico da parte dei sacerdoti e di quella di Mosè da parte della stessa categoria in Israele. Il bisogno di

---

<sup>155</sup>«All these mythical ideas have found their expression in ritual performances, rather little of which is known to us» (21)

<sup>156</sup>Il passo in questione è 2Re 11,12, da cui Widengren ricava l'osservazione per cui «a copy of the law was not only given to the ruler, but even attached to him at his coronation» (25)

legittimazione conduce ad un'appropriazione di un archetipo celeste solitamente relativo all'intronizzazione del sovrano, a sottolineare una forte rivendicazione anche politica di un altro gruppo dominante (28-29). In Israele, tuttavia, i due filoni dell'applicazione di questo motivo sembrano convivere, come dimostra il caso dell'istruzione di Salomone da parte di Davide.<sup>157</sup> Tuttavia, un ulteriore elemento introdotto dalla scena giudaica è quello che si lega all'ordine impartito dalla divinità a colui che ascende, nel caso a Mosè: da qui è infatti semplice suggerire un parallelo con le storie di Ezechiele, Isaia e in parte anche Geremia. Specie nei primi due esempi, infatti, si assiste ad una scena in cui il profeta prende parte all'assemblea celeste e riceve un mandato - sebbene sia il caso di Ezechiele a mostrare i maggiori punti di contatto con la tradizione mesopotamica, dal momento che gli viene fatto mangiare un libro contenente tutto quello che dovrà riferire al suo popolo (cf. Ez 2,9-3,2).<sup>158</sup> Widengren, pertanto, afferma che siffatte descrizioni richiamano il ritratto elaborato a proposito dell'invio di Mosè e che quindi, grazie alla tradizione che vede assommate in lui le prerogative di profeta sovrano e sacerdote, si ricollega al modello dell'investitura regale: «we can clearly perceive that it is from royal ideology that the prophet has adopted both the idea of "sending out" and the ritual scene of the heavenly investiture where he receives his commission, sometimes the heavenly tablets» (33). Da qui, si possono individuare ulteriori paralleli anche per la figura di Levi e di Enoc, secondo le prospettive a partire dalle quali sono state costruite le narrazioni della letteratura apocalittica.<sup>159</sup>

Nel complesso, quindi, la prospettiva restituita dall'analisi di Widengren mette in risalto un ulteriore tassello nell'ambito della ricerca sul viaggio celeste: tale motivo, infatti, è testimoniato anche in

---

<sup>157</sup>Richiamo a 1 Cr 28,19, dove Davide istruisce il figlio Salomone in merito alla costruzione del tempio; nella scena riportata ai vv. 12-19, il primo consegna al suo erede tutti i disegni che egli aveva realizzato guidato dalla mano del Signore. Widengren sostiene che qui si rivelerebbe l'adozione del motivo del libro celeste, mostrato a Davide come fonte della sapienza necessaria a progettare la futura dimora terrena della divinità (29-30). Si sottolinea che, in tale prospettiva, il concetto del libro celeste sembra venire dilatato a comprendere anche l'ispirazione - che qui pare essere al centro dell'episodio - con cui la divinità rivela una particolare conoscenza all'essere umano

<sup>158</sup>Così si esprime l'autore a proposito del caso di Ezechiele: «We may sum up the ritual traits in Ezekiel's vision as they are of considerable interest to both our chief motifs: 1. Introduction before God and the heavenly assembly. 2. Calling by names of honour. 3. Sending out with a commission. 4. Handing over of the heavenly book» (32). Emerge, dalla riproposizione di questo schema, la vicinanza rispetto a quanto Widengren aveva individuato in relazione al sovrano mesopotamico, confermando così una diffusione del modello dell'elezione e dell'invio, in questo caso applicato ad una figura profetica. Per ciò che riguarda Isaia, lo studioso osserva il particolare dell'ambientazione di Is 6, in cui il palazzo della divinità rappresenta il tempio di Gerusalemme, per un'immagine che a sua volta si rivela comune ai due ambienti culturali indagati in questo studio (33). Si potrebbe osservare che una struttura simile ricorre in 1Re 22,19-22, in cui Michea profetizza al re Acab la sua prossima sconfitta in battaglia; tuttavia, fa notare Wallace 2011, 99-100, non si può in tal caso riconoscere alcun elemento in relazione al conferimento di una missione divina al profeta

<sup>159</sup>Per Levi, si fa riferimento a due passi del *Testamento di Levi*: nel primo (5,2), la divinità lo investe del ruolo sacerdotale - poi confermato nella seconda visione del cap. 8 - che lo eleva al rango di luce per il popolo di Israele, in quanto egli porterà la presenza della divinità in mezzo a loro. L'accento sulla missione affidata al protagonista era invece già stato declinato secondo il motivo dell'acquisizione di una conoscenza superiore in 2,10, dove è un angelo ad effettuare l'invio. Per ciò che riguarda Enoc, Widengren fa riferimento ad alcuni passi in cui si esplicita il fatto che il patriarca avrebbe letto le «tavole celesti» (*1 En.* 81,1; 103,2), da cui avrebbe tratto le conoscenze che poi trasmette ai figli (93,2)

relazione a riletture mitiche dell'intronizzazione dei sovrani mesopotamici e d'Israele, specie in connessione con la consegna di un libro celeste - che nel secondo caso è la Torah; questo permette anche di parlare di utilizzazione del tema a fini di legittimazione, come emerge chiaramente dal caso dei sacerdoti della Mesopotamia con Enmeduranki e dalla sua possibile applicazione alle figure profetiche giudaiche sull'esempio di Mosè. Quindi, questo studio ci offre un'altra angolazione dalla quale approcciare il pattern che stiamo indagando; inoltre, segnala le radici di una tradizione che si può ritrovare all'opera anche per un caso di intronizzazione particolare, che è quello dell'apoteosi imperiale, sebbene esso costituisca una forma di applicazione del viaggio celeste in parte diversa da quella qui analizzata.

A proposito delle fonti e delle concezioni proprie di queste aree culturali, merita una breve menzione lo studio di un esegeta tedesco che focalizza la propria attenzione anche su una problematica terminologica che avremo occasione di riprendere. A. Schmitt, nel 1973, pubblica un lavoro dal titolo *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament*. La sua argomentazione, come suggerito dal titolo, verte intorno alla raccolta di materiale testuale che testimoni la diffusione, tra vicino oriente e mondo biblico, dei concetti di rapimento, assunzione e ascesa celeste, di cui viene anche fornita un'interpretazione interessante per il nostro punto di vista. In tal senso, acquista valore la breve introduzione che Schmitt prepone al suo studio, dove si può rinvenire la ridefinizione di tali concetti. In primo luogo, riprendendo le parole di F.R. Walton, «Entrückung ist im Unterschied zur Auferstehung der leibliche Übergang eines menschlichen Wesens aus diesem Leben in die andere Welt, ohne daß der Tod dazwischen tritt» (1973, 2; cf. *RGG II* 1958<sup>3</sup>, 499-500). Ma le fonti, ci informa lo studioso tedesco, già per quanto riguarda il vicino oriente ci testimoniano una seconda possibilità legata a tale termine: infatti, esse restituiscono l'idea che «bestimmte Menschen» possano essere temporaneamente trasportati in cielo, nell'assemblea delle divinità o nell'oltretomba («Unterwelt»), per poi fare ritorno sulla terra. Schmitt riconosce che una simile concezione possa essere designata anche come «Himmelsreise» o «Unterweltsreise»; inoltre, il rapimento non si configura solo come passaggio da una realtà umana ad una celeste, bensì comprende anche una dislocazione spaziale all'interno dello stesso mondo terreno.

Con «Aufnahme» si apre la possibilità di indicare un avvenimento che è idealmente molto vicino alla definizione di rapimento sopra riportata, ma che alla luce della complessità delineata nel suo ragionamento Schmitt definisce in questo modo: «[...] läßt sich mit dem Begriff "Aufnahme" eines Menschen zu Gott der vorher erfolgte Tod des betreffenden Menschen vereinbar» (3). Con

«Himmelfahrt», infine, si punta l'attenzione su un'azione propria della divinità o degli esseri appartenenti alla realtà celeste, ritratti nell'ambito di fare ritorno alle loro dimore naturali dopo una precedente discesa sulla terra.<sup>160</sup>

Ad un primo e veloce sguardo sul quadro terminologico tracciato in queste pagine, sembra di cogliere un parallelo con quanto in precedenza sottolineato a proposito dell'intervento di Bousset: la stessa vicinanza terminologica con la concezione di «Himmelsreise» evidenziata da Schmitt permette di sostenere una vicinanza tra le due prospettive. Per il nostro scopo, l'attenzione sulla nozione di rapimento è tanto più importante in quanto è Paolo a caratterizzare in tal senso la propria esperienza in 2 Cor 12,2-3: di conseguenza, il taglio proposto dallo studioso tedesco rimane suggestivo in direzione di una lettura maggiormente contestualizzata dell'episodio paolino, ma non solo (torneremo sulle problematiche sollevate dalla nozione di «rapimento» nella seconda parte del capitolo).

Gli esempi presi in esame da Schmitt portano ulteriore sostegno alla prospettiva delineata nell'introduzione, contribuendo a rendere più chiara la distinzione di due tipologie sopra proposta: se infatti nei testi biblici non troviamo casi di rapimento in cielo, ma solamente di una dislocazione effettuata da una forza divina sempre all'interno di confini terrestri (310), le fonti orientali ci restituiscono i casi di Adapa, Etana ed Enmeduranki (24-31), che permettono di individuare alcuni elementi principali all'interno di tale schema: in primo luogo, il carattere particolare di questi protagonisti, che si segnalano per la benevolenza che la divinità nutre nei loro riguardi e anche per la loro funzione sacerdotale (ma quest'ultimo non è il caso di Etana). Inoltre, l'evento è sempre raffigurato come voluto dalla divinità, mentre non è possibile che l'uomo, con i propri sforzi, riesca ad assecondare un suo desiderio di ascesa; i tre casi vengono ambientati in uno stato di veglia dei protagonisti, e non nel sonno; infine, tutti fanno ritorno sulla terra (si veda anche Segal 2004, 74-78, per i primi due casi). Anche in Egitto, secondo Schmitt, è possibile rinvenire alcune tracce di tale tendenza: egli riporta un solo esempio, tratto da una iscrizione del XV sec. a.e.v. relativa all'elezione a faraone di Thut-Mose III da parte di Ammone. Qui viene narrato il rapimento

---

160«Auch der Aufstieg des Pharaos, des Sohnes des Sonnengottes, zum Himmel nach seinem Tod fällt unter "Himmelfahrt", da hierin die Rückkehr eines Gottes zu seinem Ursprung zu sehen ist» (3). La problematica terminologica è sentita fortemente soprattutto dagli studiosi tedeschi, come provato dall'attenzione dedicata soprattutto da Colpe alla redazione delle voci «Himmelfahrt» e «Jenseitsreise» rispettivamente in RAC XV 212-19; XVII 490-543. La discussione infatti diventa di matrice semiotica, sintetizzabile nei seguenti rilievi: «Realiter u. begrifflich bedeutet das: "Fahrt" u. "Himmel" sind Particularia, "Reise" u. "Jenseits" sind Universalia. Eine Konsequenz, nämlich daß sich "Fahrt" u. "Reise" wie Species u. Genus zueinander verhalten (Fahrt eine Art von Reise, Reise eine Zusammenfassung oder Verallgemeinerung von Fahrten u. zugleich eine Fortbewegungsgattung), ist vom deutschen Umgangssprachgebrauch her nicht zwingend, läßt sich aber so festlegen» (XVII, 491). Per un elenco delle differenti caratteristiche che permette di distinguere «Reise» da «Fahrt», si veda XV 213-14, da cui emerge soprattutto la dimensione del ritorno come tratto fondamentale del primo termine - dondove la distinzione che propone anche Schmitt e sulla cui base si differenzia l'ascensione gesuana dai differenti resoconti di ascesa cui avremo modo di fare riferimento. Per quanto riguarda la concezione di «Entrückung», si veda la corrispondente voce curata da Strecker in RAC V 461-76

dell'uomo da parte della divinità nel corso di una processione:<sup>161</sup> il protagonista viene accolto in cielo e descrive ciò che si apre alla sua vista. Si colgono qui i dettagli della porta del cielo - aperta da Ammone per fare entrare l'eletto nella nuova realtà - accanto all'identificazione dell'uomo che ascende con il falco-Horus e alla visione dei misteri celesti. Lo studioso tedesco ritiene che si possa interpretare questo testo come una rappresentazione dell'incoronazione del faraone in termini di temporaneo rapimento (o viaggio) celeste (41-43). Potremmo forse auspicare una vicinanza con il modello dell'intronizzazione del sovrano mesopotamico proposta da Widengren? Ciò che appare evidente, in ogni caso, è la pluralità delle realizzazioni pratiche, degli adattamenti, che la concezione dell'ascesa al cielo assume a seconda dei contesti.

Tornando in breve ai testi biblici, secondo Schmitt essi si rivelano molto interessanti per quello che riguarda gli episodi di rapimenti definitivi di figure umane da parte della divinità. In questo ambito, Elia ed Enoc sono i casi più eclatanti, ricevendo maggior attenzione.<sup>162</sup> Quanto invece alle possibilità di rinvenire tracce di un'esperienza di rapimento temporaneo, lo studioso puntualizza che queste devono essere indirizzate ad alcuni passi in cui si narra di uno spostamento da un luogo all'altro della terra ad opera di una forza di natura divina. Egli ricorda i casi di Adamo (Gn 2,15), di Elia - accanto a quelli che possono essere definiti fenomeni estatici associabili ad una figura profetica (1Re 18,12; 2Re 2,16) - di Abacuc (Bel 36.39) e di Ezechiele in diversi luoghi del libro omonimo. Senza entrare nei dettagli delle singole argomentazioni, ci limitiamo a segnalare che Schmitt - anche sulla base dell'analisi lessicale - coglie la possibilità di tracciare una linea di tradizione che dai casi di Elia ed Eliseo giunga fino alle diverse rappresentazioni del motivo in Ezechiele, e da lì continui fino all'episodio di Abacuc, noto da un testo facente parte di un ciclo legato a Daniele. In tal senso, ciò conduce a chiamare in causa la dimensione delle esperienze psichiche legate alle figure profetiche, che si immaginano all'origine di una simile tradizione e che sarebbero poi state riprese anche come motivo letterario in tempi successivi. Questo comunque non

---

<sup>161</sup>Il particolare relativo all'ambientazione della scena del rapimento può acquistare un valore molto elevato in rapporto alla dimensione in cui si crede possibile un avvicinamento delle due realtà, quella umana e quella celeste, solitamente non abituale. Come dunque può essere il caso del monte in molte delle testimonianze giudaiche e protocristiane in merito al viaggio celeste - ma anche semplicemente per i casi di teofanie - anche i momenti propri del culto e della ritualità offrono il terreno ideale in cui collocare le scene di questi incontri con il divino (si pensi anche alle estasi profetiche dell'*Ascensione di Isaia* o a quelle forse delineate da Paolo in 1Cor 14,29-30; inoltre, cf. Ap 1,9-10). Sul carattere delle processioni egizie e sul loro significato, pagine importanti sono state scritte da Assmann: si veda ad esempio l'argomentazione sviluppata a proposito del ruolo della festa nell'ambito di un abbattimento delle normali barriere quotidiane legate al tempo (per cui non tutti potevano accedervi), ritratta come possibilità di vedere la divinità, che si manifestava a tutta la popolazione (2009, 23-27)

<sup>162</sup>A proposito di Elia, Schmitt prende in esame il racconto di 2Re 2,1-18 e quello di Sir 48,9.12; per Enoc, Gn 5,24, due passi del Siracide - 44,16 e 49,14 - e Sap 4,7-20. Inoltre, lo studioso tedesco focalizza la propria attenzione anche su altri due testi, in relazione al concetto di «Aufnahme»: essi sono il Sal 49 ed il Sal 73. Chiudono la trattazione alcuni riferimenti a casi di «Himmelfahrt» e «Herabstieg» sempre nelle Scritture ebraiche

toglie che si possa postulare un fondo concreto per siffatti fenomeni, riconducibile appunto al lessico estatico.<sup>163</sup>

In sintesi, l'importanza del ricorso alle argomentazioni di Schmitt risiede per noi nell'attenzione da lui dedicata al motivo del rapimento, nelle sue diverse forme e manifestazioni registrate in un seppure limitato panorama di fonti. Tuttavia, questi spunti permettono di individuare la trasversalità di una nozione che si presta a differenti impieghi e che conosce una varietà di elementi caratterizzanti; alcuni riflessi possono essere riconosciuti anche in testi neotestamentari che abbiamo richiamato nel capitolo precedente - da Paolo a Filippo in At 8,39 - e che trovano paralleli anche nel mondo greco (ricordiamo l'episodio di Paride in *Il.* 3,380-82). Inoltre, è da sottolineare, per le testimonianze di rapimento celeste dal vicino oriente, l'accento posto sul carattere particolare dei protagonisti, oltre alla possibilità che un viaggio in una dimensione altra possa essere effettuato anche in uno stato di veglia, oltre che nel sonno (per cui si veda il caso della discesa all'ade di una principessa assira a 31-33).<sup>164</sup>

### *Colpe e la concezione gnostica della «Himmelsreise der Seele»*

Una breve menzione merita poi un contributo dello studioso tedesco C. Colpe, il quale si è dedicato alla problematica della concezione del viaggio celeste in relazione alla sua presenza nel pensiero gnostico. La discussione si deve inquadrare all'interno della necessità di individuare dei confini precisi per l'emergere di tale sistema religioso; l'intervento in questione, infatti, risale ad uno dei primi importanti convegni pensati per fornire delle risposte in merito all'origine dello gnosticismo e alla sua relazione con le altre tradizioni culturali ad esso precedenti e/o contemporanee. Tale premessa era necessaria per contestualizzare l'approccio evidenziato da *Die Himmelsreise der Seele innerhalb und ausserhalb der Gnosis*.

<sup>163</sup>I passi di Ezechiele citati sono: 3,12.14, in cui si dice che è uno spirito a prendere il profeta e a portarlo in alto; 8,3, dove oltre all'azione dello spirito viene ricordata l'immagine di una mano simile a quella di un uomo che prende il profeta per una ciocca dei suoi capelli; 11,1.24, in cui ancora è lo spirito protagonista, nel primo caso in riferimento ad uno spostamento di Ezechiele alla porta orientale del tempio - circostanza che ricorda il passo precedente - nel secondo al suo ritorno tra i deportati; 37,1, in cui la mano del Signore si posa sul profeta, che viene trasportato per mezzo dello spirito in una valle di ossa; 40,1-3, in cui Ezechiele viene riportato al tempio, per la fase di misurazione del nuovo edificio che accoglierà la rientrante Gloria divina; 43,5, in cui il profeta è trasportato nel cortile interno del tempio e può vedere la Gloria. Il numero elevato di esempi riportati sottolinea la presenza di alcuni elementi significativi e ricorrenti, tra i quali spicca l'immagine della mano di Dio che si posa sul profeta e il suo conseguente spostamento: sono tratti che possono essere concepiti anche separatamente tra loro, ma Ez 3,22, ad esempio, sembra porre un nesso di consequenzialità tra l'immagine della mano e la convocazione del profeta in un luogo specifico, che egli può raggiungere solo spostandosi - sebbene questa volta senza l'aiuto di forze esterne. L'immagine della mano sembra dunque suggerire l'inizio del momento estatico proprio del profeta, come 1,3 pare confermare (e, a questo proposito, si confronti anche Gn 15,12 per l'estasi di Abramo - con la lettura che ne dà Filone in *Her.* 249-266 - e anche quella che cade su Adamo in Gn 2,21, per segnalare una conferma del fatto che in Ezechiele la trance causata dall'irruzione del divino nella vita dell'uomo venga connessa all'idea di uno spostamento non imputabile alle normali capacità umane)

<sup>164</sup>Per la problematica terminologica, di poco precedente è il contributo di Lohfink 1971, spec. 34-74, di cui ci occuperemo nel dettaglio al cap. 4

Nel quadro così delineato - che riprende sia il sostrato dal quale era emersa la ricerca stessa di Bousset sia un motivo importante che fonda il successivo intervento di Segal - la comprensione del viaggio celeste è piegata a coglierne una chiave di sviluppo che sottolinei la rilevanza dell'appropriazione gnostica del concetto, il quale si verrebbe così a distinguere dalla rappresentazione dell'ascesa celeste dell'anima diffusa in precedenza. Nel fare questo, egli costruisce la propria ipotesi sfruttando una serie di studi antropologici dedicati al fenomeno dello sciamanesimo, che in quegli anni cominciava ad imporsi all'attenzione generale.

Sulla scia anche di quelle che erano state le riflessioni di Dodds per la cultura greca (e su cui insisterà fortemente Culianu), lo studioso tedesco individua nello sciamano la figura di riferimento sulla cui base identificare la nascita della concezione del viaggio celeste dell'anima. Essa si rivela diffusa proprio in quelle religioni in cui tale figura riveste un ruolo di primo piano, costituendo così anche l'elemento comune rispetto ad una serie di elementi ulteriori che invece marcano una profonda differenza tra i vari impieghi del motivo. Individuando nell'estasi l'elemento fondamentale che caratterizza lo sciamano, Colpe la connette con alcuni dei ruoli che a costui erano destinati nelle società primitive: quelli di guaritore e di mago nell'ambito della caccia. L'esercizio di queste due funzioni richiede lo sviluppo di alcuni altri concetti, come quello di aldilà (*Jenseits*) e di anima. Quest'ultima è considerata la protagonista principale in entrambi i campi d'attività dello sciamano: nel primo caso, infatti, è la sua «Seele» a impegnarsi per recuperare l'anima che ha abbandonato il malato - e che si trova in potere di spiriti pericolosi - e riportarla alla propria sede; nella seconda situazione, essa invece presiede alla buona riuscita della caccia e al mantenimento di una regolarità nei rapporti interni al mondo animale e a quello umano, riflettendo la qualità di psicopompo propria di questa figura, che presiede al transito delle anime morte di entrambe le categorie verso i rispettivi mondi dell'aldilà.

Ad una siffatta rappresentazione, che costituisce un punto di partenza per sviluppi successivi della concezione, fa difetto l'assenza di qualsiasi riferimento ad una prospettiva di salvezza più ampia; qui sembra infatti possibile ritrovare degli accenni alla presenza di tecniche estatiche conosciute da questi sciamani, alla base delle loro attività, di cui un possibile parallelo è rinvenibile nelle pratiche di canto attribuite ai discepoli di Zarathustra in ambiente iranico.<sup>165</sup> Quest'ultimo sarebbe solamente un primo esempio che testimonia la presenza del concetto del viaggio estatico dell'anima in ambienti culturali più elevati; accanto ad esso, sono da ricordare, per Colpe, due differenti sviluppi della concezione in ambito greco. Non a caso, le fonti che maggiormente ci restituiscono casi di

---

<sup>165</sup>Il richiamo è alle osservazioni di Nyberg a proposito del «maga», che identifica lo spazio sacro in cui Zarathustra e i suoi discepoli, attraverso appunto dei canti rituali, si mettevano in comunicazione con il mondo celeste, facendo della stanza il centro di questo avvicinamento delle due dimensioni. In tal senso, questa pratica è accostata a quelle sciamaniche ed identificata come l'unica accettata da Zarathustra (cf. 1967b, 434-35)

«Seelenflug» sono da riconoscere in siffatti filoni culturali. L'ambiente greco sembra poter fornire una prima serie di elementi utili anche a cogliere poi lo stacco rappresentato dallo gnosticismo: ad una tradizione legata al concetto della liberazione dell'anima dai vincoli corporei, sentiti come una prigione, se ne affianca un'altra che considera l'anima come veicolo di relazione tra la struttura ridotta del mondo cui l'uomo è costretto e quella più ampia cui l'anima appunto può elevarsi, attraverso l'estasi o nel passaggio dalla vita alla morte (si parla, in questo caso, di «Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation»). Il sostrato attribuibile a simili posizioni può essere ricondotto a queste parole dello studioso: «Die Triebkraft bei der Ausbildung der hochkulturellen Seelenvorstellungen war nicht das Verlangen nach Heilerhaltung des irdischen Lebens im Diesseits, sondern nach Vollendung des zeitlichdiesseitigen Lebens in einem ewigen Jenseits, sei es daß es sich dort steigert, sei es daß es dort ausgleichend Lohn oder Strafe empfängt» (438).

Ciò che fa la differenza, in ambiente gnostico, è l'atteggiamento dell'uomo, il quale cerca in primo luogo la salvezza da un mondo che non è più visto solo come soggiorno provvisorio, ma come una vera e propria antitesi al mondo divino, considerato il luogo cui egli appartiene. Secondo Colpe, si assiste ad uno sdoppiamento del concetto di anima che conduce all'individuazione di due sue componenti: una terrena, intrappolata in una realtà diabolica ed oppressiva, accanto ad una celeste, il cui compito è quello di salvare la propria controparte. Una volta compiuta questa operazione, con il ricongiungimento delle due parti originarie dell'anima, si ottiene la spiegazione del concetto del *salvator salvandus*, che costituisce l'applicazione del pensiero gnostico alla concezione dell'ascesa celeste dell'anima. Quindi, lo sviluppo portato dallo gnosticismo è da identificarsi nell'applicazione del concetto di salvezza eterna all'idea del viaggio dell'anima, per quello che diventa un insegnamento concernente quest'ultima e poi declinato in modi differenti nei vari testi che lo stesso Colpe brevemente analizza, ma che può essere ricondotto a tale sfondo di base: «Demgegenüber ist festzuhalten, daß das Mythologem von der HdS [*i.e.*, Himmelsreise der Seele] nicht schon als solches gnostisch ist, sondern erst da, wo es in die *salvator-salvandus*-Konzeption eingefügt ist» (439).

Il riferimento all'analisi dello studioso tedesco ci è sembrato utile in quanto rappresenta un tentativo di approcciare le questioni relative al viaggio celeste secondo un'ottica che, seppur orientata ad uno scopo ben preciso, permette comunque di individuare delle linee importanti di tradizione tra elementi di continuità ed altri di discontinuità. Il fatto che sia dedicato alla sola ascesa dell'anima ne limita le prospettive, ma consente anche un breve affondo su una prospettiva che fa comunque parte della concezione nel suo senso lato. Inoltre, il richiamo allo sciamanesimo sembra qui emergere per la prima volta con insistenza come possibile sostrato per il motivo di cui ci stiamo occupando,



anticipando alcune delle intuizioni che saranno poi fatte proprie più sistematicamente da Culianu e, in una prospettiva differente e più generale, anche da Destro e Pesce. Per ciò che riguarda invece la dimensione prettamente gnostica, si deve far rilevare che i testi esemplificativi presentati dallo studioso tedesco derivano in gran parte da Padri della Chiesa come Ireneo e Ippolito (è il caso di Simon Mago e di Elena o della ricostruzione del pensiero di Valentino); non vi è accenno alcuno al materiale di Nag Hammadi, in cui invece è possibile riconoscere la presenza forte di tratti tipici di una concezione più ampia del pattern del viaggio celeste, in cui la prospettiva del *salvator salvandus* perde la propria assoluta centralità (pensiamo all'*Apocrifo di Giacomo*, all'*Apocalisse di Paolo* e ai due trattati *Parafrasi di Shem* e *Zostriano*).<sup>166</sup> Inoltre, il fatto stesso di sottolineare la novità gnostica nella salvezza assicurata all'anima deve essere messa in relazione con un insieme di concezioni simili presenti almeno nella "liturgia mitraica" e in *Corp. herm.* 1, sebbene l'impianto presenti delle differenze rispetto a quanto evidenziato da Colpe; ma queste possono probabilmente essere ricondotte al riconoscimento della struttura tipica di un pattern.

*Il viaggio celeste e la natura della letteratura apocalittica: finzione letteraria o riflesso di pratiche reali? La prospettiva di Collins*

Dopo aver preso in esame alcuni primi esempi di trattazione del viaggio celeste, è giunto il momento che anche la nostra rassegna di storia della critica si occupi di una tematica particolarmente affascinante ed avvincente, in cui la nozione di ascesa è chiamata in causa insieme ad un insieme molto più ampio di tratti. Il dibattito cui stiamo facendo riferimento è quello sorto a proposito della natura della letteratura apocalittica, che ha ricevuto nuova linfa a partire dal lavoro di un gruppo di studiosi guidato da J.J. Collins e confluito in un numero monografico della rivista *Semeia* nel 1979, dal titolo significativo *Apocalypse. The Morphology of a Genre*.

L'obiettivo è quello di porre le basi per la definizione di un numero di fonti molto ampio secondo una prospettiva letteraria, che ne indagli le caratteristiche fondamentali come tratti fondanti di un genere. Il tentativo si è imposto nell'ambito della letteratura scientifica dedicata a questa tipologia di problemi e costituisce ancora oggi un riferimento e una fonte di discussione. Esso offre infatti un'utile classificazione di una enorme varietà di testi: da quelli di area giudaica a quelli del primo

---

<sup>166</sup>In una versione riveduta del contributo, di pochi mesi successiva al convegno di Messina in cui esso era stato per la prima volta presentato, Colpe accosta i modelli indicati in precedenza a proposito della concezione della salvezza dell'anima nel pensiero gnostico ad alcuni testi provenienti da Nag Hammadi, ma senza entrare troppo nel particolare. A conferma di una sua prospettiva limitata, mancano ancora il riferimento alla *Parafrasi di Shem* e a *Zostriano* (cf. 1967a, 103)

Cristianesimo, per poi continuare con le apocalissi gnostiche, greco-latine e persiane, senza dimenticare lo studio delle opere affini nella letteratura rabbinica.

Aldilà delle singole sezioni specifiche, è l'intervento del curatore dell'impresa, Collins, a rivestire maggior interesse per una prospettiva come la nostra, che si propone di indagare il fenomeno del viaggio celeste anche in vista di una sua possibile dimensione pratica.

Nel suo intervento, lo studioso americano sottolinea la necessità di offrire uno strumento d'analisi valido agli esegeti di questi testi, che permetta di individuare degli elementi comuni senza però per questo ridurre l'importanza dei tratti peculiari che ognuno di essi presenta. Emerge quindi chiaramente, già da queste prime osservazioni, quale sia l'orientamento principale che guida tale gruppo di studiosi. Per poter parlare di «genere» è necessario individuare una serie di caratteristiche ricorrenti in un gruppo di testi, che renda possibile l'individuazione di una particolare tipologia di scrittura che li contraddistingua. L'approccio non chiama in causa un criterio di tipo diacronico, in quanto affermare che due testi appartengono allo stesso genere non significa che ci sia un rapporto di dipendenza dell'uno dall'altro. Ciò è tanto più importante per lo studio delle opere apocalittiche, in quanto l'intervallo temporale preso qui in considerazione è molto vasto, estendendosi lungo un arco di una decina di secoli. Allo stesso modo, è utile ricordare che anche singole porzioni di testo possono essere comprese all'interno di un'analisi di matrice letteraria, sebbene l'opera di cui fanno parte nel complesso possa non rivelare l'insieme dei tratti necessari. Un ultimo punto importante riguarda il contesto sociale, che Collins non considera funzionale all'opera di classificazione generale da lui perseguita.

Per entrare nel vivo della materia, si può riportare la definizione proposta dallo studioso americano: «"Apocalypse" is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world» (1979, 9). Con queste parole si mettono in evidenza alcune delle caratteristiche più diffuse all'interno dei testi presi in considerazione: innanzitutto, la presenza centrale di una rivelazione, solitamente diretta ad un essere umano e concernente una realtà trascendente a livello sia temporale che spaziale, spesso resa nota per il tramite di un essere appartenente ad essa. Inoltre, acquista un valore significativo anche la precisazione a proposito del contesto narrativo proprio di siffatti testi. Questi elementi peculiari fanno parte di un insieme molto più ampio di caratteri suggerito dalla lettura delle fonti, presentati da Collins distinti in due punti, che sono poi quelli decisivi ai fini della stesura di una definizione di genere. Si tratta dei modi di rivelazione e dei due assi - spaziale e temporale - che determinano il contenuto dell'opera (cf. 4-9);

questa ulteriore distinzione è funzionale a far cogliere la pluralità di soluzioni possibili cui si va incontro nella lettura dei testi, testimoniandone al contempo il riferimento ad un sostrato fondamentale. In questo senso, l'operazione di sintesi - dalla prospettiva del genere letterario - compiuta da Collins è importante perché pone al centro i caratteri basilari condivisi da una serie di opere, ma al tempo stesso non sottovaluta mai la dimensione del loro sviluppo particolare, che a sua volta crea ulteriori punti di contatto così come di differenziazione. Il motivo del viaggio celeste, in un'ottica simile, viene classificato come mezzo attraverso cui si può ottenere la rivelazione e compreso nell'etichetta più generale di «*otherworldly journey*»; con questo, non si vuole a nostro parere segnalare una dipendenza di tale concezione da altre, ma offrirne una collocazione nell'ambito di una prospettiva più ampia.

A questo fornisce un'ulteriore conferma il passo seguente proposto dallo studioso americano, cioè la divisione delle varie apocalissi per tipologie, che richiama all'attenzione quella molteplicità di tratti cui si è prima accennato. In questa ulteriore classificazione, la distinzione fondamentale è data dalla presenza o meno del viaggio oltremondano; in seguito, da questi due primi sottotipi, se ne possono ricavare altri - in parallelo - a seconda del grado di presenza nei testi di un contenuto escatologico: si distinguerà tra «*the hystorical type which includes a review of history, eschatological crisis and/or political eschatology*» (13), una tipologia che preveda solo un'escatologia di carattere cosmico e/o politico e una che invece si soffermi solo su una prospettiva di salvezza individuale.<sup>167</sup>

L'impostazione di Collins si rivela dunque fortemente indirizzata verso la comprensione letteraria dei testi apocalittici, di cui si cerca di fornire una classificazione che ne illustri i punti comuni insieme ai tratti peculiari e di diversità. Se questo punto può essere utile anche in direzione della lettura del viaggio celeste come pattern - dal momento che fornisce un approccio più complessivo su una problematica di cui l'ascesa costituisce uno degli elementi costitutivi - bisogna anche riconoscere che la prospettiva qui presentata ha suscitato molte critiche. Essa infatti apre la strada

---

<sup>167</sup>Sulla differenza di prospettiva adottata nell'analisi, si vedano le osservazioni di Destro e Pesce a proposito del tema del viaggio celeste, che comunque rappresenta uno dei tratti indagati nel lavoro di Collins: «Collins considered the heavenly journey as just one among the various ways of obtaining supernatural knowledge: he made a distinction between revelation *with* or *without* a heavenly journey. His system of classification tended to identify a literary genre, rather than a religious practice or ritual. We will instead examine the heavenly ascent in terms of a religious *form* and *practice* in all its experiential and social aspects» (2011, 169). Da segnalare anche l'approccio terminologico proposto recentemente da Merkur: «In late antiquity, the two genres of Jewish apocalypses attest, I suggest, to ancient forerunners of the same two basic points of view: that visions, like dreams, are to be taken at face value; and that visions, like dreams, are to be interpreted in an allegorizing manner. Ancient Jewish accounts of otherworldly journeys and places portray visual images as real perceptions of ordinarily invisible beings and sceneries of heaven, paradise, hell, and distant locations on earth. In these apocalypses, seeing was believing. Their seers assumed that what they saw in their visions existed objectively in a spiritual manner. Because these otherworldly apocalypses' conceptions of the cosmos included mythic places and beings, I shall refer to them as mythological apocalypses. The genre of "historical" apocalypses similarly took for granted a theoretic understanding of visions, but it was a fundamentally different one. The authors of "historical" apocalypses regarded visual images as symbols, metaphors, or allegories whose manifest contents differed from their meanings. In keeping with this theory of visual images, accounts of visions were often followed by allegorizing interpretations» (2011, 68-69)

ad una focalizzazione del dibattito sia sull'apocalisse come genere sia su quelle che sono definiti come sue componenti; a ciò si accompagna una tendenza critica che spinge a favore del coinvolgimento nella discussione anche degli elementi del contesto sociale e della funzione che il testo svolge in esso. Nella seconda parte del capitolo torneremo ad occuparci di siffatti spunti critici, cercando di tematizzarli in un contesto più ampio.

Nell'ambito delle diverse prospettive sorte in merito alla relazione tra le apocalissi e le esperienze vere o presunte dei loro autori, l'attenzione si indirizza presto anche sul tema del viaggio celeste, che abbiamo visto essere una componente di tali testi. Misurandosi in maniera più o meno diretta con le argomentazioni di Collins viste in precedenza, nell'arco di un decennio assistiamo alla comparsa di alcuni contributi molto importanti per la ricerca sul nostro motivo di riferimento.

### *Dopo Collins 1. Gruenwald e la relazione tra apocalittica e misticismo della Merkabah*

La prima opera di cui ci occupiamo affronta il tema del viaggio celeste all'interno di una prospettiva ben specifica, indicata dal titolo scelto dall'autore. Si tratta dello studio di Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*.

Questo lavoro si segnala per alcuni spunti dedicati all'importanza che può assumere il fattore dell'esperienza mistica reale alla base di un'ascesa al cielo. Seguendo da vicino le posizioni espresse in merito da G. Scholem,<sup>168</sup> egli propone una interessante carrellata di opere appartenenti alla letteratura apocalittica incentrate soprattutto sul tema dell'ascesa celeste del loro protagonista principale.<sup>169</sup> Il filo conduttore di tutte queste letture è rappresentato dalla presenza di una visione della *merkavah* come apice del viaggio celeste, corrispondentemente ad un approccio prevalentemente diretto a cogliere degli indizi utili a fondare una prospettiva di continuità con il materiale rabbinico e poi *hekhalotico* (1980, 31).

Colpiscono la nostra attenzione in particolar modo le osservazioni dedicate al problema del rapporto tra motivo letterario e realtà concreta in connessione all'ascesa: a proposito della novità rappresentata dal nucleo centrale della narrazione di *I Enoc* - che sembra contraddire il mandato della Scrittura in merito all'impossibilità per l'uomo di ottenere una conoscenza superiore per merito di esperienze straordinarie - Gruenwald deduce che il peso che le visioni connesse all'ascesa

<sup>168</sup>Potrebbe sembrare strana l'esclusione dalla nostra analisi sulla critica del viaggio celeste di uno studioso che appare come punto di riferimento - in positivo così come in negativo - per diverse generazioni di critici. Avremo modo di presentare la sua posizione, seppure in breve, in occasione dello studio approfondito del passo paolino di 2 Cor 12,1-10, alla cui interpretazione egli ha dato un contributo importante, alla base di una linea esegetica ancora piuttosto fiorente

<sup>169</sup>Vengono presi in considerazione *1 e 2 Enoc*, *l'Apocalisse di Abramo*, *l'Ascensione di Isaia* e *l'Apocalisse*

enochica rivestono già nel sostrato più antico di quest'opera composita potrebbe riflettere una realtà nota ai destinatari di tale scritto: «Unfortunately, lack of literary evidence makes it difficult for us to state with certainty when heavenly ascensions were first systematically practised in Judaism. But, what can be said is, that at least at the time of the composition of the Book of Enoch, the practice was already seriously considered by the people to whom the book was addressed» (32).<sup>170</sup> In seguito, l'analisi dell'*Apocalisse di Abramo* e dell'*Ascensione di Isaia* sembra mettere in luce degli elementi importanti a proposito di indicazioni su una preparazione rituale dell'ascesa; ma un testo probabilmente a loro precedente, l'*Apocalisse*, pone in maniera evidente il problema di una possibile relazione tra le visioni ivi descritte e la loro origine. Dal momento che sembrano essere in essa confluiti elementi propri di differenti tradizioni, lo studioso puntualizza: «Of course, the question of the genuineness of the vision is quite a difficult one, and skeptics could find a great number of reasons to justify their doubts. Generally speaking, however, discussions of this kind do not lead very far in any sincere attempt to understand and evaluate the experience once it is cast as a literary document» (63).

Di conseguenza, ciò che emerge dalle osservazioni proposte da Gruenwald è da un lato la centralità di un motivo, quello del viaggio celeste in connessione con la visione della *merkabah* che in molti casi ad esso si accompagna, che letterariamente sembra costituire il veicolo per la diffusione di una tradizione articolata (cf. anche 1988, 128); dall'altro, la difficoltà di dare risposta ad una questione che pare non trovare appiglio nei testi consultati se non saltuariamente e comunque in un periodo relativamente tardo.<sup>171</sup> Non è un caso, quindi, che egli insista soprattutto sulle possibili connessioni letterarie tra testi apocalittici e misticismo della *merkabah*, che appare invece maggiormente connotato in senso tecnico proprio per il gran numero di istruzioni riportate per poter ottenere simili contatti con una realtà altra.<sup>172</sup>

---

170Ciò è ribadito dallo stesso studioso in un contributo successivo, secondo questi termini: «When, however, the feasibility of heavenly ascents started to become almost the order of the day in apocalyptic belief, a new perspective was gained for human knowledge and religious experience. In fact, Apocalypticism may be viewed as suggesting a mode of cognition, which is gained by the conviction that heavenly ascents are within the reach of human mind. We need not enter here the discussion whether these involved in such ascents considered them to be real events or merely the literary point-of-view for the contents of their message. What really matters for our discussion here is the fact that Apocalypticism was created in a cultural and literary milieu in which heavenly ascents, or the reports about them, were taken for granted, and even served as the key-note for enhancing confidence in the contents of the revelation received in that framework» (1988, 127)

171Con l'*Apocalisse di Abramo* e l'*Ascensione di Isaia* ci troviamo infatti tra la fine del I e l'inizio del II sec. e.v., mentre per *Apocalisse*, prima richiamata, si oscilla tra diverse datazioni nella seconda metà del I sec. e.v. Comunque sia, sono le tradizioni di riferimento a fare la differenza, e in questo senso Gruenwald potrebbe essere smentito se si conferisse il giusto peso alla segnalazione di Ap 1,9-10 sull'occasione festiva in cui Giovanni avrebbe sperimentato a Patmos la propria estasi (cf. cap. 1)

172Nella sua introduzione alla lettura dei testi *hekhlotici*, Gruenwald sottolinea la differenza sostanziale tra questi e le apocalissi, fornendo poi una definizione dei primi: «[...] but in contradistinction to apocalyptic literature, the *Hekhalot* literature gives detailed descriptions of the various means and practices by which the desired experiences or revelations are gained. In fact, it may be said that the whole of the *Hekhalot* literature might be defined as technical guides, or manuals, for mystics» (99)

Ciò che si può aggiungere, seguendo per un breve tratto il ragionamento dello studioso, è che le parole sopra citate a proposito delle possibili aspettative dell'audience di *I Enoc* insinuano quanto meno il dubbio che una conoscenza del tipo cui Gruenwald allude avesse una base non solo letteraria - quale quella fornita dalle visioni di Ezechiele, ad esempio - ma fosse rapportata anche a degli eventi riconducibili a delle cause note. La nostra è una semplice osservazione a margine di un commento che ci sembra possa trovare terreno fertile in alcuni elementi che, nel caso specifico, la storia di Enoc sembra presentare.<sup>173</sup>

Inoltre, affermare che la polemica nei confronti dei riferimenti all'ascensione presenti in alcuni degli scritti rabbinici potrebbe costituire un indizio della diffusione di siffatte pratiche rivendicate in certi ambienti - condivisibile ma dalla dubbia interpretazione - costruisce secondo criteri che presentano un lato fortemente ambiguo in connessione a siffatti fenomeni, che affronteremo in relazione al caso paolino stesso (e per certi versi questo può valere anche per *l'Apocalisse*). Più convincente ci sembra, infine, il veloce accenno a proposito dello statuto sacerdotale di molte delle figure cui questa letteratura attribuisce visioni della *merkabah* (96-97): anche il caso di Zaccaria in Lc 1,8-22, con la reazione degli astanti alla sua perdita della parola - che abbiamo già analizzato nel capitolo precedente - consente di individuare come, tra I e II sec. e.v., venissero percepiti siffatti fenomeni. Tutto ciò deve probabilmente essere fatto risalire ad una tradizione che riconosce una facilitazione, nei contatti con il divino, per determinate categorie di persone, e associa questa possibilità a delle funzioni che comprendono tratti relativi al culto.<sup>174</sup> Su queste basi, si potrebbe rileggere un numero più elevato di testi e rivedere molte delle posizioni finora espresse; tuttavia, si deve ribadire che si tratta di una possibilità, non di una regola fissa, e che la convenzione letteraria deve sempre essere

---

<sup>173</sup>Lo studioso si occupa anche della questione concernente le speculazioni sulla *merkabah* nella letteratura dei Tannaim e degli Amoraim e affronta il tema dei divieti espressi da *m. Hag.* 2,1 in merito ad alcuni temi biblici, tra cui il più restrittivo sempre essere quello relativo all'esegesi di Ez 1 (73-97). Ciò che emerge è che in questo periodo vi sono esempi indiscutibili di lettura e spiegazione di questo testo; il legame con le esperienze mistiche indotte dalla meditazione sui testi sacri potrebbe essere un altro filone di indagine molto suggestivo, in parallelo con gli esempi da Qumran e in Filone (anche se non chiama in causa queste testimonianze, un interessante prospettiva è quella delineata da Rowland 1982, 282-305, per un'analisi della speculazione biblica mistica in connessione con il circolo di Johanan b. Zakkai a Yavne; e cf. l'argomentazione di Merkur 2011, 65-68). Il discorso può essere ampliato dal riferimento ai racconti dei quattro saggi nel *Pardes*, cui viene riconosciuto un certo livello di veridicità sulla base della presenza in essi di tradizioni risalenti a tempi precedenti interpretate in senso mistico. Ne deriva che il modello ricavato secondo tale lettura potrebbe esercitare una forte suggestione in vista di un riconoscimento di simili fenomeni anche per la letteratura apocalittica (cf. Rowland 1982, 306-40, per una lettura di questo testo alla luce delle informazioni da esso veicolate sulle speculazioni mistiche dei quattro rabbini coinvolti). Per un ulteriore testo che comproverebbe l'argomentazione dello studioso, si veda 83-86

<sup>174</sup>Per una prospettiva che riprende tale dimensione, ma la allarga ad una fruizione più ampia, si veda Fletcher-Louis 2008, spec. 143-44. Afferma con chiarezza le radici tipicamente giudaiche - sebbene non immuni da influenze dell'ambiente circostante - Maier, il quale insiste sull'interpretazione data alla speciale funzione del sommo sacerdote: «*Aus dem rituellen Hintreten vor Jahwe als einem Akt des Tempelkultes konnte so, wie später noch eingehender gezeigt werden soll, die Himmelsreise werden. Es ist zu beachten, daß die einzelnen Elemente dieser neuen Auffassung materialmäßig sämtliche bereits in der alten Kultideologie vorhanden waren, daß sie nur einer gewissen Neuinterpretation bedurften, um innerhalb des neuen Welt- und Daseinsverständnisses der Eschatologie und insbesondere der Apokalypitk, zu welcher diese Entwicklung ja hinführte, zu neuer Bedeutung zu gelangen*» (1964, 106; cf. anche 125)

tenuta in considerazione, specie in riferimento al livello della restituzione stessa di un'esperienza fatta in prima persona.

### *Dopo Collins 2. Segal e un nuovo approccio al viaggio celeste*

Pochi mesi dopo il lavoro di Gruenwald, Segal pubblica un contributo che inaugura una nuova fase negli studi sull'ascesa celeste: *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*. Partendo infatti da un tema che si rivela essere al centro di un nuovo interesse in quegli anni, lo studioso americano si propone di ripensare l'analisi propria della *religionsgeschichtliche Schule* in merito alla concezione del redentore celeste, cui si associava l'idea della sua discesa sulla terra seguita dal ritorno al luogo d'origine una volta portata a termine la sua missione salvifica, specie in relazione allo gnosticismo. La prospettiva di Segal vuole evidenziare come alla base del ritratto di tale figura salvifica si debba cogliere il risultato di un processo di sviluppo che trova le proprie basi nell'età ellenistica e che chiama in causa aspetti propri di differenti tradizioni culturali.<sup>175</sup>

Costruendo quindi la propria argomentazione sulle basi della riflessione sul mito elaborata da C. Lévi-Strauss, lo studioso americano evidenzia una certa continuità all'interno della *pietas* ellenistica, concentrata sulle dinamiche essenziali di un modello di *katabasis* ed *anabasis*, che si segnala per la diversità con cui si trovano impiegate alcune caratteristiche. Applicando ad esso le teorie strutturaliste, la discesa di una figura celeste o l'ascesa di una umana possono essere intese come varianti di un unico schema rispondenti alla medesima finalità, quella cioè di garantire la comunicazione fra due realtà - la quale si configura come l'elemento principale che forma la base stessa del modello più generale. In base alla direzione del movimento, poi, si stabilirà anche l'identità del mediatore ed il relativo interesse principale sottostante all'intera narrazione: «In the Hellenistic world, when the direction of the journey is downward, the so-called *katabasis* pattern, we normally expect divine mediators such as the *logos*, an angel, word, son, wisdom, etc. to figure in creation and revelation texts. When the direction is upward, the so-called *anabasis* pattern, we normally expect the mediator to be a man or men, the soul, psyche or figures of that kind and the interest is normally associated with the question of death. [...] The first pattern we normally associate with cosmologies, theophanies or angelophanies and prophetic mediation; the second is

---

<sup>175</sup>Nell'ambito della rivalutazione sulle origini del mito del redentore celeste anche Talbert 1976, pochi anni prima di Segal, ha contribuito a mettere in luce la possibilità di costituire uno sfondo differente per l'applicazione di tale concezione alla figura di Gesù. Contro la tradizionale prospettiva di un'influenza gnostica, negata dalle stesse fonti, sono i testi greco-romani e anche quelli giudaici a presentare il ricorrere del motivo in una maniera maggiormente funzionale ad essere poi utilizzata dai seguaci gesuani per definire i tratti propri del loro maestro

normally associated with ascensions, ecstatic ascents, jourenys to heaven and the heavenly journey of the soul» (1980, 1340).<sup>176</sup>

L'attenzione di Segal è tuttavia concentrata sull'ascesa; egli ne propone una lettura come pattern di ampia diffusione nel mondo ellenistico, di cui costituirebbe uno degli assi portanti, se non il principale; accanto alla struttura di base, che si è sopra individuata, agiscono poi le dimensioni convogliate dagli interessi particolari delle differenti tradizioni. Le varie peculiarità ad esse connesse - da quella mesopotamica a quella greca, dall'approccio giudaico a quello cristiano ed infine gnostico, senza trascurare l'influsso di una percezione legata in maniera trasversale all'ellenismo - vengono illustrate attraverso una interessante carrellata di fonti da parte dell'autore; in questo tentativo si può riconoscere un primo approccio ad un'analisi più sistematica del differente contributo che vari filoni culturali hanno apportato allo sviluppo del pattern del viaggio celeste, per un esempio che sarà seguito negli anni successivi da altri studiosi.<sup>177</sup>

Allo stesso tempo, però, la base comune del motivo dell'ascesa si arricchisce di ulteriori elementi che possono essere messi in relazione ai molteplici esempi testuali riportati; partendo dal riconoscimento dell'importante distinzione di Bousset tra il viaggio dell'anima dopo la morte ed una sua possibile anticipazione estatica, Segal mette in evidenza come esso venga impiegato in risposta ad una serie di necessità sentite dall'uomo: dal riferimento al concetto di immortalità - proprio ad esempio di riflessioni come quelle dei culti misterici o degli scritti ermetici, ma le cui origini possono essere già ritrovate nelle fonti greche precedenti - a quello agli elementi di una cosmologia tradizionale, fino alle descrizioni di un complesso sistema di ricompense per le azioni compiute dagli esseri umani nel corso della propria esistenza. In tal modo, quindi, si sottolinea l'importanza che l'impiego di siffatto motivo assume a livello di attese proprie di un gruppo o di una società in un periodo di crisi e di difficoltà legato anche alla percezione di uno stacco rispetto alla realtà in cui si ha parte, cui si accompagna il costante riconoscimento di una particolarità insita all'interno delle singole tradizioni (1352).<sup>178</sup>

---

176Da segnalare anche le parole che lo studioso americano dedica ad un elemento normalmente restituito dalle fonti: esse, infatti, attribuiscono importanza ad una sola delle dimensioni, a seconda dei casi privilegiando la discesa di un mediatore divino o l'ascesa di un uomo. La dimensione del ritorno, in altre parole, non sembra ricoprire un ruolo esegeticamente rilevante

177Non ci soffermeremo a prendere in considerazione il gran numero di fonti esaminato da Segal. Tuttavia, si deve far rilevare che l'impiego di determinati elementi in base alle differenti finalità proprie dei singoli testi viene messo in relazione con la loro appartenenza ad un filone culturale che condivide certi aspetti assenti (o presenti in maniera ridotta) in altri, pur partendo da una base comune che permette di accomunarli. In questo senso, si segnalano le linee di sviluppo associate al motivo nella tradizione giudaica (dall'influsso mesopotamico a quello ellenistico, passando per la letteratura apocalittica e all'emergere di indicazioni in merito ad una prassi mistica successiva) accanto alla proposta di una sintesi nuova propria del Cristianesimo in riferimento alla figura di Gesù. Infine, l'approccio gnostico, avvicicabile alle concezioni espresse da opere come *Corp. herm. 1* e la stessa "liturgia mitraica", con la radicalizzazione del dualismo tra le due realtà nel contesto di un processo di liberazione dell'anima dai vincoli corporei



In conclusione, ciò che si può rimarcare in merito alla posizione di Segal è l'intuizione a proposito della lettura dell'ascesa come pattern, formato da una base comune a più tradizioni su cui queste stesse tradizioni innestano degli altri elementi propri: «I have tried to show that what preceded Christianity was not a single myth, but a mythical structure of *katabasis* and *anabasis*, which was shared by most cultures of their time. However, the mythical structure was developed in specific ways according to individual cultural traditions. [...] However, Christianity, the mystery cults, Emperor cult, magic, theosophy, late classical philosophy, and even rabbinic Judaism, to a lesser extent, were committed to the ascension pattern, tailored to their own needs. Such was the power of the ascension pattern to express the late classical world's desire for immortality. To see this pattern as the inevitable result of the structure of the mind is perhaps too grandiose, but it is possible to see the heavenly journey of the soul, its consequent promise of immortality and the corollary necessity of periodic ecstatic journey to heaven as the dominant mythical constellation of late classical antiquity» (1387-88). Alcune linee di continuità possono essere inoltre rilevate, per sostenere con più argomenti la tesi della diffusione trasversale di tale modello ed il suo carattere fortemente centrale per la *pietas* ellenistica: la comunicazione tra due realtà distinte ed opposte per il divario che esiste tra perfezione ed imperfezione; l'esistenza di una figura di mediazione che garantisce questo contatto; il legame della rivelazione con gli interessi propri dei diversi filoni culturali, comunque sintetizzabili in una concezione legata ad una conferma per l'uomo della salvezza garantita in un mondo altro, la quale può essere declinata appunto secondo modalità differenti. L'influenza di questo approccio si rivelerà fondamentale per molti degli studi seguenti, costituendo un punto di riferimento per coloro che si occuperanno di viaggio celeste.<sup>179</sup>

---

178Così, all'interno di un'argomentazione maggiormente centrata sullo sviluppo della concezione dell'immortalità dell'anima, lo stesso studioso in un contributo più recente: «In apocalypticism, the heavenly journey accomplishes many things but it can be summarized as confirming that God's cosmos does indeed operate on moral principles, even though the enemies of God and the oppressors of the sect appear to be powerful and arrogant. The expected end *will* arrive with its attendant resurrection of the dead and judgement of sinners, though there are no specific texts in the Hebrew Scripture until Daniel that describe resurrection in detail. The visionary himself in his altered state becomes a kind of eschatological verifier, going to heaven to see what is in it. We must not forget that the ecstatic journey to heaven is also a widely experienced and fully legitimate part of the classical heritage» (2004, 340)

179In alcuni contributi successivi, lo studioso americano riprende alcuni dei temi qui affrontati, aprendo al tempo stesso ad una nuova frontiera per l'approccio al viaggio celeste. Essa consiste nella valutazione dell'importanza degli studi neurobiologici in relazione all'interpretazione degli ASCs; una simile prospettiva consente di sottolineare con più enfasi la presenza di un sostrato reale alla base di ciò che si legge nei testi, chiamando in causa il ruolo della cultura di riferimento di un certo ambiente nel plasmare la lettura di un fenomeno percepito come interno e cui poi si attribuisce valore anche in riferimento al versante fisico di quanto sperimentato. Inoltre, il fattore culturale si rivela determinante anche per il significato assunto da una simile esperienza a livello sociale, contribuendo ad una prospettiva che rinforzi la percezione stessa che si ha della realtà. In tal senso, in una prospettiva concentrata maggiormente sulla religiosità giudaica fra letteratura apocalittica e misticismo della *merkabah*, tale processo si rivela fondamentale anche per lo sviluppo di una concezione di «afterlife» legata alla resurrezione e alla nozione di un «transcendent self». Si vedano Segal 2004, 322-39; e 2006, spec. 30-40

*Morton Smith: le radici concrete ed esoteriche dell'ascesa*

Sulla questione, nel 1981, interviene anche M. Smith, con un breve articolo destinato a far parlare di sé nelle opere di studiosi successivi: *Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity*.<sup>180</sup> Sulla scia di un lavoro pubblicato qualche anno prima, nel 1978 - *Jesus the magician* - lo studioso statunitense affronta il tema dell'ascesa per mettere in luce il ruolo che questa concezione poteva avere nell'ambiente culturale proprio di Gesù, con l'obiettivo di individuare alcuni richiami ad una sua stessa pratica di tale fenomeno.

Un primo elemento rilevato da Smith riguarda la molteplicità connessa alla nozione di viaggio celeste: «Some stories tell of ascents in dreams, others, in waking visions, others, of ascents by the soul leaving the body either before or after death, and yet others of bodily ascents either in this life or after resurrection» (1996a, 48). L'approccio alle fonti è condotto attraverso una distinzione tra mondo pagano e biblico da un lato, realtà palestinese dall'altro, di cui vengono specificate le principali caratteristiche. Così, per la prima parte si sottolinea la diversità delle indicazioni testuali a proposito dei mezzi per effettuare questo viaggio - alcuni dei quali trovano anche un interessante parallelo sul versante iconografico, che ne potrebbe suggerire una lettura come simbolo di un'esperienza religiosa - accanto alla menzione dei casi di rapimento diretto da parte di una divinità e la concezione imperiale della divinizzazione del sovrano.<sup>181</sup> Smith menziona anche un lato privato della credenza nell'ascesa (come si può ricavare per quanto riguarda Apollonio di Tiana o la "liturgia mitraica"), in cui cioè si assiste alla diffusione di rivendicazioni di ascese al cielo in connessione con pratiche magico-teurgiche, che permettono inoltre l'allargamento di tale possibilità per tramite di un insegnamento come quello che appunto ci restituisce *PGM IV*, 475-834. Per lo studioso americano, dunque, questi primi indizi sottolineano la centralità del motivo dell'ascesa e una grande varietà nella descrizione di mezzi utilizzati e di condizioni: «the contrast suggests that we have here many reflections of some sort of abnormal experience in which the subject's attention is so concentrated on his allucinations that he is indifferent to and unaware of his physical

---

<sup>180</sup>I riferimenti a questo contributo saranno citati, in quanto segue, seguendo l'ordine delle pagine dell'edizione del 1996, all'interno di un doppio volume che raccoglie molti scritti dello studioso americano

<sup>181</sup>Vengono ricordati: la scalata al monte propria di alcuni episodi biblici legati a Mosè e delle loro rielaborazioni (come l'*Exagoge* di Ezechiele Tragico) accanto allo sviluppo di alcuni strumenti che possano facilitare tale ascesa (dalla torre di Babele all'assalto dei Titani all'Olimpo). I simboli di carattere anche iconografico sono invece l'aquila - propria anche delle immagini accostate ai casi di apoteosi imperiale - e il carro, mezzo di spostamento delle divinità già nell'*Iliade* e poi proprio del rapimento di Elia in 2Re 2,11, dell'ascesa di Parmenide e dell'immagine dell'anima nel *Fedro* platonico. E' interessante confrontare il rilievo di Smith relativo all'utilizzo iconografico di tale simbologia con il richiamo di Culiuanu 1991, 10, sul valore delle pitture rupestri come elemento anticipatore di un successivo sviluppo sciamanico. Per una panoramica più ampia relativa agli strumenti utilizzati dall'uomo per compiere i propri viaggi nell'aldilà, si veda inoltre Cumont 1949, spec. 282-98

circumstances» (52). Si tratta di una lettura che anticipa alcune delle riflessioni sviluppate in campo psicologico negli anni seguenti.

La diffusione di una concezione comprendente diverse sfumature al suo interno viene confermata anche dall'analisi dell'ambiente palestinese: accanto alla produzione di opere in cui il protagonista è una figura biblica, alcune testimonianze restituite da Qumran segnalano invece l'esistenza di un possibile insieme di pratiche per consentirsi simili esperienze, tra la meditazione e la preghiera. E' la dimensione del culto angelico e della possibile partecipazione degli uomini ad esso, con traslazione fisica in cielo, suggerita da alcuni inni e da 1QS 11,5-10); essa è confermata dall'insistenza sulla concezione di immortalità con cui Flavio Giuseppe descrive gli Esseni e che è centrale anche nella "liturgia mitraica". Come si ritrova poi nella letteratura *hekhalotica*, in questi riti riveste un ruolo importante lo studio dei nomi degli angeli, i quali mettono al riparo da cattive sorprese nel corso di un cammino percepito come pericoloso: «taken together, these considerations make it probable that the Dead Sea sectarians had a technique, like that of the "Mithras Liturgy" and the Hekalot mystics, to induce hallucinations interpreted as ascents into the heavens» (54). Smith menziona poi anche un lato negativo della nozione di viaggio celeste, che vedremo sarà richiamato in modo più approfondito da D.J. Halperin: Ezechiele (28,1-16) e Isaia (14,12-15) scagliano delle feroci invettive contro la degenerazione del culto dell'apoteosi del sovrano, legata alla sua intronizzazione, in quanto vi leggono una forzatura da parte dell'uomo che vuole farsi Dio e ascendere al cielo, andando comunque incontro ad una sorte catastrofica. Il riferimento ad una pratica diffusa tra i regnanti orientali sembra trasparire tra le righe di questi passi profetici, a testimonianza della diffusione della concezione per cui chi riusciva a salire al cielo riveste poi una nuova sembianza angelica e/o divina. Con le testimonianze desumibili dagli scritti neotestamentari (2Cor 12; Rm 10,6.8; Col 2,16ss.; Ap 4,1ss.) si completa il quadro che restituisce un ritratto di una concezione diffusa al tempo di Gesù, di cui egli stesso sembrerebbe essersi servito (56).

Tale tesi deve essere provata attraverso l'individuazione di alcune tracce presenti nei Vangeli ed in altri scritti protocristiani, tra cui le lettere paoline. In questo senso, lo studioso americano evidenzia un nesso tra la credenza in una possibile dipartita dell'anima verso il cielo subito dopo la morte (per cui chiama in causa 1Ts 4,16 e 2Cor 5,10) ed il ritratto di un Gesù indicato come via per giungere al cielo (Gv 14,6). Quest'ultimo punto potrebbe quindi condurre a pensare all'esistenza di un insieme di insegnamenti esoterici e di pratiche che lo stesso maestro avrebbe impartito alla sua ristretta cerchia di discepoli.<sup>182</sup> Accanto a passi come Gv 1,51 e 3,13, è per Smith il

---

182«In sum, early Christianity, as we see it in the earliest texts it preserved, was constantly oriented towards ascent to the heavens. Christians not only believed that Jesus had ascended after his death, they also expected to do the same themselves. Some thought ascent would come only at the end of the world, but more expected that it would shortly follow their own deaths. This suggests that they had not come to the expectation from eschatological prophecies, but from the importance of the present experience, or of pretensions to it, in Christian communities. [...] For some, at

racconto della trasfigurazione a rivestire il ruolo più importante: secondo la prospettiva che fornisce *Marco*, esso assume le caratteristiche di un rito magico interrotto da un discepolo che non conosce tutti i segreti ad esso connessi. Se si accosta tale episodio alle pratiche di deificazione legate all'intronizzazione e alla concezione divina dei re orientali, opposte dal profetismo giudaico, si può ottenere una traccia per l'origine di tale racconto (60-61; ma cf. anche 1996c, 84-85).<sup>183</sup> Inoltre, l'inno prepaolino di Fil 2,5-11 dovrebbe essere letto in un'altra prospettiva rispetto a quella abitualmente adottata dalla critica: esso farebbe infatti riferimento ad una trasformazione divinizzante di Cristo occorsa nella sua vita terrena - specificamente attraverso il battesimo - cui avrebbe fatto seguito la sua accettazione di un destino mortale e di servizio all'uomo, per un ritratto che sembrerebbe essere stato ottenuto modellando la figura di Gesù su quella di Enoc.

In conclusione, Smith appare convinto della possibilità di riconoscere, in alcuni passi neotestamentari, delle tracce di viaggi celesti da attribuire allo stesso Gesù, che probabilmente sottendono anche un insieme di pratiche oggetto d'insegnamento per i suoi discepoli. Questo confermerebbe anche le indicazioni tratte da altre fonti che ci parlano dell'ascesa, dalle quali si possono a volte ricavare delle informazioni precise in questo senso; potrebbe essere fatto inoltre risalire ad un contesto prettamente polemico, in cui i primi seguaci di Gesù si trovano a dover respingere le rivendicazioni di esperienze simili da parte di diverse figure legate al mondo della magia, ad esempio (e qui lo studioso americano si richiama alla figura di Simon Mago; 63).

A parziale interpretazione di quanto proposto da Smith, si deve riconoscere che alcune delle sue osservazioni sono molto lucide, e mettono in evidenza, ancora una volta, il carattere multiforme della nozione di viaggio celeste, testimoniata in una varietà di forme e contenuti spesso difficile comprendere in un insieme. L'insistenza sulla diffusione del motivo nella prima metà del I sec. e.v. è corretta, se letta separatamente dall'obiettivo finale cui mira lo studioso americano; che nel panorama culturale mediterraneo di quel tempo si ragionasse anche in termini di una possibile comunicazione tra cielo e terra per cui l'uomo poteva guadagnarsi l'accesso ad una realtà altrimenti inaccessibile è indubbio, date le numerose indicazioni che possediamo in tale direzione. Più difficile

least, in primitive Christianity, ascent to the heavens was not only a postmortal reward, but a goal exceptional individuals could achieve and had achieved in this life. The orientation of the cult towards it appears in some of the earliest evidence we have, within fifteen or twenty years of Jesus' death. We should normally suppose it a reflection of Jesus' own teaching and practice» (58)

183 Altre indicazioni in favore di questo rito vengono riconosciute in 1Cor 10,2. Qui Paolo afferma che gli Israeliti furono battezzati in una nuvola, per un'espressione che ha spesso messo in difficoltà gli esegeti; Smith lega la nozione dell'ascesa a quella del battesimo per mezzo dell'identificazione con Gesù che entrambe le situazioni comportano, richiamando il particolare della nuvola allo stato allucinato proprio di simili contatti con il soprannaturale (61). Il procedimento esegetico dello studioso americano si rivela suggestivo e può venire accostato all'interpretazione del battesimo in senso iniziatico che già al cap. 1 abbiamo ricordato - con Betz - per Rm 6, accanto all'insistenza con cui Ashton legge la dinamica di morte e rinascita nella chiamata paolina secondo sia il resoconto di *Atti* che delle lettere (2002, spec. 75-92; 157-90; e la lettura di Rm 7 in termine di possessione, 281-310). Nell'ottica di Smith, in questo senso si può parlare compiutamente di trasmissione di un insegnamento esoterico relativo all'ascesa (cf. anche 1973, spec. 237-48). A proposito di questo passo, l'esegesi normalmente sottolinea la lettura simbolica di due elementi che sarebbero riportati tanto all'immaginario proprio del rito in sé quanto al messaggio di salvezza derivante dal loro ruolo nella storia d'Israele

sembra seguire le idee di Smith a proposito dell'attribuzione di simili esperienze a Gesù, non tanto perché la proposta di associare alla sua figura insegnamenti di carattere esoterico non trovi riscontro nella realtà storica - anzi, molti sono gli studiosi che hanno percorso tale strada<sup>184</sup> - quanto per il fatto che le prove testuali addotte non risultano convincenti. Se per Gv 3,13, ad esempio, il dibattito è ancora in corso, seppur sbilanciato a favore di chi non vi riconosce alcuna traccia di ascesa celeste in vita del suo protagonista (ma si veda l'argomentazione di Grese 1988), per 2Cor 12 la lettura dello studioso è smentita dal contesto stesso più ancora che dal rifiuto incontrato da (quasi) tutti i critici.

Tuttavia, lo spunto che ci sembra più utile raccogliere da questo contributo è quello riguardante la possibilità di riconoscere un fondo di pratiche rivolte all'ottenimento dell'ascesa nel corso della vita dell'uomo, di cui soprattutto i testi relativi alla liturgia angelica di Qumran ci offrono un notevole spaccato. Smith riconosce, come già Widengren per le cerimonie di intronizzazione mesopotamiche, che in questo senso poco ci è noto, ma che quello che possediamo può essere considerato come indizio di «secret teaching about which no explicit reports were likely to be preserved» (56).<sup>185</sup> Noi ci sentiamo di aggiungere che una rilettura sistematica delle fonti potrebbe riservare qualche sorpresa in merito alla presenza di tecniche dirette a provocare simili fenomeni, pur nella difficoltà di dover lavorare con testimonianze che, in ogni caso, sono state rivestite di uno strato successivo di interpretazione (si vedano soprattutto i capp. 4 e 5 del presente lavoro).

---

<sup>184</sup>Si veda la lettura dell'episodio della trasfigurazione proposta da Destro-Pesce 2007a, 44-46, di cui abbiamo riferito al cap. 1. Sempre a tal proposito, da segnalare anche la proposta di Fossum, il quale affronta la questione dalla prospettiva dell'impiego di tradizioni legate alle figure bibliche co-protagoniste dell'episodio, cioè Elia e soprattutto Mosè. Attraverso il richiamo degli elementi propri dell'evento - secondo le tre versioni sinottiche - e la lettura di testi come Es 24 anche nell'interpretazione sviluppata da Filone, lo studioso giunge a concludere che l'insieme delle caratteristiche di tale passo può essere avvicinato alle tradizioni relative all'ascesa celeste, di cui la stessa «metamorphosis» è parte centrale. Dall'analisi così condotta emergono anche due punti interessanti per la nostra ricerca: il primo è quello riguardante la specificazione dei sei giorni all'inizio dell'episodio (Mt 17,1/Mc 9,2; secondo Lc 9,28 sono invece otto), che potrebbe riferirsi «to some cultic preparation for obtaining a vision of the glorified Jesus when the Lord's Day breaks [...], but there was also a tradition to the effect that Moses ascended on the seventh day» (1995, 94). Inoltre, la voce che investe Gesù di un'autorità celeste, grazie alla presenza di Mosè può essere ricondotta ad una forma di legittimazione profetica, da collegare al destino stesso del legislatore israelitico e che trova un paragone nelle figure di Enoc e Isaia nella necessità di una discesa sulla terra per completare la propria missione a seguito dell'intronizzazione nei cieli

<sup>185</sup>Sul tema di un insegnamento esoterico da attribuire a Gesù, si veda anche Smith 1996b. Qui si riprende la discussione su delle possibili forme di autoipnosi che avrebbero consentito a Gesù di far sperimentare anche ai propri discepoli delle ascese al cielo, con lo scopo di visitare il regno di Dio; lo studioso americano crede infatti che il centro della predicazione gesuana su questo tema possa essere identificato in tali termini. Inoltre, grazie al parallelo con una testimonianza frammentaria da Qumran (4Q491c), egli arriva ad affermare che la possibilità dell'ascesa e quella dell'intronizzazione celeste descritte nel frammento rappresentano due sviluppi indipendenti di tradizioni vive nella *pietas* popolare (78), che nel caso di Gesù assumono una particolare connotazione esoterica: «[...] it now seems possible and, given the Gospel reports, even likely that Jesus taught a "mystery of the kingdom of God" in which, by means like those known from contemporary magic, initiates were given what they thought was an experience of entering the heavens and they were thus trained to have such visions as those reworked in the transfiguration and resurrection stories» (77). Torneremo su 4Q491c nel corso del nostro ragionamento, spec. ai capp. 4 e 5

*Focus sul viaggio dell'anima e non solo: la ricerca di Culianu*

Qualche anno più tardi apparve il lavoro di Culianu, *Psychanodia: a Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, primo volume di un progetto rimasto incompiuto a causa della improvvisa scomparsa (nel 1991) dello studioso rumeno. In esso, ad una prima parte dedicata alla questione della classificazione dei testi apocalittici, segue una sezione in cui vengono presentate delle critiche molto forti alle posizioni della *religionsgeschichtliche Schule* a proposito della concezione di «Himmelsreise» da essa elaborata. La questione che interessa Culianu riguarda la necessità di indagare con più attenzione il sostrato greco della nozione, abbandonando le tracce della tradizione precedente che aveva insistito sulle sue origini iraniche o babilonesi. Bisogna ricordare che lo studioso sembra solo marginalmente prendere in considerazione il problema della veridicità delle esperienze proprie delle apocalissi, ma ciò è probabilmente dovuto all'impostazione principale di quello che avrebbe dovuto essere solamente un primo tassello di una serie più ampia, in cui gli stessi testi sarebbero stati analizzati secondo le prospettive di una classificazione corretta rispetto a quella fornita da Collins.<sup>186</sup> D'altronde, sono altre opere di Culianu a testimoniare che il viaggio celeste era uno dei suoi temi di ricerca privilegiati.

Dopo questa breve premessa, è opportuno segnalare alcuni dei punti chiave dell'argomentazione. In primo luogo, lo studioso sottolinea una distinzione di diversi concetti all'interno dell'espressione «Himmelsreise der Seele» utilizzata da Bousset. In essa, infatti, confluiscono tre categorie: si tratta dei viaggi di rivelazione oltremondani, dello schema di discesa ed ascesa di un'entità non appartenente alla realtà umana e infine dell'ascesa e/o discesa dell'anima. E' in merito alla prima di queste tipologie che si osserva una serie di considerazioni polemiche rispetto alla prospettiva delineata da Collins: qui si vuole infatti mettere in primo piano la forma della rivelazione, vale a dire le modalità con cui il protagonista riesce ad ottenere la visione e la conoscenza di quei segreti ad essa connessi. Tale prospettiva permette a Culianu di individuare tre tipi: «*The "Call"-Apocalypses*», «whose hero is elected from above»; «*Apocalypses by accident*», «whose hero is the victim of an accident or a serious illness»; e «*the "Quest"-Apocalypses*», «whose hero strives to obtain a revelation» (6-7).<sup>187</sup>

<sup>186</sup>Così Culianu nella premessa iniziale: «The first volume of this book represents an entirely transformed and revised English version of our Sorbonne dissertation "Expériences de l'exstase et symboles de l'ascension, de l'Hellénisme à l'Islam". It is meant to present an up to date *status quaestionis* concerning the "Himmelsreise der Seele" in Late Antiquity, with peculiar emphasis on the critical discussion of modern historiography. [...] The coming volumes of the *Psychanodia* (II-III) will contain texts, translations and commentaries related to the "Himmelsreise"» (1983, IX)

<sup>187</sup>Il primo caso sarebbe quello proprio dei testi dell'apocalittica giudaica; il secondo può essere esemplificato dal mito di Er nella *Repubblica* di Platone e da quello di Tespesio ne *I ritardi della punizione divina* di Plutarco; l'ultimo pone invece l'accento sui metodi d'induzione di simili esperienze testimoniati da alcuni testi, dall'incubazione all'assunzione di droghe fino a strumenti come il digiuno o l'astinenza sessuale in

La seconda categoria implicita nella terminologia propria di Bousset è affrontata sulla base della considerazione che al centro del modello vi è la discesa – catabasi – di un essere appartenente alla realtà superiore, che svela determinati segreti ad un uomo che rimane sulla terra. Si tratta di un tema molto discusso ed importante anche alla luce del viaggio celeste stesso, come la discussione sui contributi di Colpe e Segal ha precedentemente dimostrato.

L'ultimo tipo messo in evidenza dallo studioso rumeno è quello relativo al suo interesse principale, vale a dire l'ascensione dell'anima. Questa tradizione viene fatta risalire ad un'origine greca, che trova le sue prime testimonianze in relazione alla credenza nel catasterismo e viene poi ulteriormente confermata dal pensiero platonico sulla necessità per l'anima di liberarsi dalle catene del corpo. Culianu affronta il motivo dal punto di vista (1) del transito dell'anima attraverso le sfere celesti, (2) dell'esistenza di una serie di istruzioni e insegnamenti che permettano all'uomo di far ascendere l'anima e (3) delle implicazioni connesse ai misteri. Relativamente a questi ultimi due punti, lo studioso - che sembra comunque incline a riconoscere un forte influsso gnostico su simili concezioni a partire proprio dal modello della discesa e ascensione di un salvatore divino - afferma che tanto la "liturgia mitraica" presente nei *Papiri Magici* quanto le informazioni restituiteci da Apuleio non forniscono elementi per la ricostruzione di un quadro utile in termini di esistenza di pratiche da esercitarsi nel corso della vita dell'iniziato (nel secondo caso, è dubbio anche solo il fatto che si tratti di un viaggio estatico), riconoscibile con certezza nella letteratura *hekhalotica* (13-15).

Un secondo elemento interessante che possiamo cogliere dalla prospettiva di Culianu è quello concernente la critica a Bousset e, di conseguenza, la controproposta da lui elaborata. Pur non mancando di evidenziare i punti deboli dell'argomentazione dello studioso tedesco - specialmente in relazione alla terminologia utilizzata e alla lettura delle fonti (per cui si veda anche la n. 152) - Culianu riconosce la bontà di alcune delle considerazioni da quest'ultimo sviluppate sulle peculiarità greche dell'utilizzo del motivo e approfondisce la possibilità di rintracciare un'origine della concezione dell'ascensione dell'anima in tale ambiente culturale.

Lo studioso rumeno, infatti, si dimostra più vicino alle posizioni elaborate da altri studiosi in opposizione alle tradizioni della *religionsgeschichtliche Schule*, quali ad esempio E. Rohde e A. Dieterich. Pur dedicate a scopi differenti - la prima allo studio dei fenomeni estatici, la seconda alla dimostrazione delle origini greche dell'escatologia antica - le due opere gettano le basi per la teoria della peculiarità greca nello sviluppo della concezione del viaggio celeste dell'anima.<sup>188</sup> Lo studioso

---

relazione a pratiche di incubazione cultuali

188Si veda la contestualizzazione di tale osservazione: «Rohde's *Psyche* and, to a certain extent, also Dieterich's *Nekyia*, are dedicated to the study of general subjects. The "ascension of the soul" is dealt with there, only in so far as it forms one of the manifestations of exstasy, or, respectively, of the apocalyptic genre. Neither Rohde, nor Dieterich, are specifically concerned with the true origin of this motif, although Rohde believes that it is derived from Thracian Dionysism, and Dieterich, that it belongs to the mentality of the Orphics and Pythagoreans» (25). Le opere cui si fa

rumeno, per elaborare la propria concezione, prende spunto dalle osservazioni di Rohde in merito al ruolo del dionisismo nella formazione di un'apocalittica greca, ma individua l'origine del dualismo platonico e della concezione della separazione dell'anima dal corpo non nelle pieghe del culto dionisiaco, bensì nella figura degli *iatromanti*, «"seers and medicine men"» la cui attività era legata ad Apollo Iperboreo (25). Le testimonianze relative ad Aristeia di Proconneso, Abari, Epimenide, Ermotimo, Pitagora ed Empedocle restituiscono informazioni preziose relativamente al concetto dell'ascesa dell'anima, mostrando delle affinità con la figura dello sciamano - un paragone che ha suscitato differenti prese di posizione da parte degli studiosi.<sup>189</sup> Questi personaggi si rivelano, quindi, importanti per sostenere la teoria di un'origine greca della «Himmelsreise»; ma Culianu suggerisce anche un'ulteriore linea esegetica nella lettura che egli fornisce delle fonti a nostra disposizione. L'elenco delle diverse abilità attribuite a tali personaggi - tra le quali quella di trasportarsi per lunghe distanze anche fisicamente, oltre che quelle taumaturgiche e guaritrici<sup>190</sup> - se indagato alla luce di studi scientifici moderni, permette infatti di ricondurle a dei fenomeni concreti legati all'assunzione di sostanze allucinogene e a particolari condizioni fisiche. In altri termini, l'astinenza dal cibo e l'ingerimento di alcune erbe dai poteri allucinatori metterebbe in evidenza lo stretto legame tra manifestazioni estatiche di questi *iatromanti* e la medicina antica, anticipando così alcuni dei risultati che ci sono noti dall'applicazione di ricerche sviluppate in tempi più recenti. Inoltre, il legame di queste figure con Apollo e le indicazioni concernenti una lunga serie di luoghi particolari da questi visitati nel corso delle loro estasi, specie per ciò che riguarda le Isole dei Beati, possono porsi come base del pensiero platonico esplicitato con il mito di Er nella *Repubblica* e con gli altri miti a sfondo escatologico.<sup>191</sup>

---

riferimento sono: Rohde 1921; e Dieterich 1893

189L'accostamento è proprio di una tradizione esegetica che Culianu richiama alla «*shamanistic theory*» (26-27), che avrebbe preso le mosse dal lavoro di Rohde e, attraverso gli studi di Meuli, si sarebbe ulteriormente sviluppata. Tale linea interpretativa riconosce un'origine scitica a siffatti fenomeni, collegati probabilmente all'uso di allucinogeni, collocabile all'incirca nel VII sec. e.v.; essa sarebbe stata accompagnata da un processo di trasformazione storico-culturale proprio dei Greci, secondo una prospettiva che più tardi Dodds ricondurrà al ruolo svolto dalla figura - per lui tipicamente ellenica - del *theios aner*. Non condivide una simile lettura Eliade, il quale esclude qualsiasi accostamento con la figura sciamanica e riconduce gli elementi propri di figure come Aristeia e Abari a origini autoctone. Culianu appoggia questa teoria in quanto di carattere più generale: essa infatti «tries to include Pythagoreanism in a wider range of religious relevant phenomena» (27), distanziandosi da un secondo filone interpretativo che invece sottolineava la peculiarità della dottrina pitagorica nell'elaborazione delle concezioni escatologiche greche, tra cui appunto quella dell'ascesa dell'anima. Per una lettura dello sciamanesimo come fenomeno culturale trasversale e riconoscibile anche nei fenomeni associati a queste figure greche, si veda Culianu 1991, 39-50. Sullo sviluppo della concezione del passaggio dell'anima attraverso le sfere celesti, cf. 48-53, sezione dedicata all'evoluzione di un simile concetto a partire dalle fonti del II sec. e.v.

190«What were the competencies of the Greek iatromantes? Each one could be a medicine-man (*iatros*), a seer (*mantis*), a traveller of the air (*aithrobates*), a purifier (*kathartês*), an author of oracles (*chresmologos*) and a performer of miracles (*thaumatourgos*). They were able to transport themselves at long distances, in spirit, but also bodily» (35). La capacità di essere «viaggiatori dell'aria» suggerisce una vicinanza stretta con il lessico proprio di Filone per indicare diverse esperienze di viaggio celeste (si vedano, ad esempio, le ricorrenze di αἰθεροβατέω in *Spec.* 1,37; 1,207; 2,45; cf. i rilievi sull'origine di questa e di simile terminologia in Borgen 1993, 253-55, sui quali torneremo al cap. 4)



Dunque, il complesso tentativo esegetico di Culianu ha evidenziato alcuni punti importanti in relazione al motivo del viaggio celeste: innanzitutto, la sua critica alle posizioni di Bousset e degli altri esponenti della *religionsgeschichtliche Schule* ha il merito di sottolinearne i punti di debolezza e di riportare l'attenzione anche sul versante greco della questione, mettendo in luce un filone di testimonianze molto interessanti e spesso ancora oggi poco chiamate in causa. Si rivelano inoltre preziose le indicazioni in merito alle pratiche da riconoscere alla base di tali manifestazioni estatiche, che permettono di ancorare ad un sostrato determinato gli elementi caratterizzanti l'asceta. Questo è tanto più importante se si considera che alle figure degli *iatromanti* venivano attribuite capacità fuori dal normale molto vaste, illuminando così una dimensione del contatto con il soprannaturale dalle numerose conseguenze che potrà tornare utile nel momento in cui affronteremo una discussione più ristretta sul caso paolino. La pluralità di eventi riconducibili ad un simile modello può infatti essere un buon indizio per comprendere più in profondità delle dinamiche che sembrano essere diffuse nel mondo antico ad un livello maggiore rispetto a quanto la critica sia disposta a credere.

Quest'ultima affermazione viene confermata da alcune osservazioni presenti nell'introduzione all'ultimo lavoro dello studioso, *Viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*. In tale contesto, l'obiettivo è la considerazione «sull'universalità, nel tempo e nello spazio, delle esperienze di viaggi e visioni ultraterrene» (1991, 8); dunque la dimensione di riferimento è qui più vasta e comprende il viaggio celeste come una delle sue componenti fondamentali, senza farne il centro esclusivo dell'attenzione. Tuttavia, il richiamo ad un processo di invenzione mentale degli spazi propri di simili fenomeni è alla base del ragionamento di Culianu, costituendo al tempo stesso il punto di partenza per un assunto metodologico molto vicino all'idea del pattern cui si è accennato in apertura della nostra analisi. Vengono così prese in esame sia le radici pratiche di tale esperienza (raggiungimento di altri mondi tramite ricerca - stati alterati di coscienza, catalessi e altro ancora - oppure tramite chiamata, in cui il tutto avviene in maniera inaspettata, come in relazione ad incidenti o malattie) che il loro

---

191 La specificazione del loro rapporto privilegiato con Apollo - oltre a costituire una correzione rispetto al modello dionisiaco di Rohde - è indizio che permette di fornire una spiegazione relativa alle loro abilità, tra cui spiccano quelle di morte apparente (catalessi). Il legame con la medicina è ulteriormente rafforzato dalle narrazioni su Formione e Leonimo di Atene, in cui la guarigione avviene in maniera miracolosa attraverso una chiara indicazione di dislocazione spazio-temporale dei protagonisti. La collocazione di luoghi - come l'isola dei Beati - irraggiungibili per i comuni mortali, potrebbe corrispondere allo schema già individuato da Bousset: infatti, solo ai defunti e agli estatici sembra essere ivi consentito l'ingresso, come rappresentanti di quelle due tipologie di «Himmelsreise der Seele» individuate dallo studioso tedesco e che già *in nuce* possono così contenere alcuni dei tratti fondamentali del motivo stesso del viaggio celeste (36-39). Ma Culianu sottolinea anche la trasmissione di tale modello anche nelle narrazioni plutarchee, in cui iniziano a comparire anche alcuni elementi relativi al passaggio dell'anima attraverso le sfere celesti, specie nel caso de *I ritardi della punizione divina*, dove si riconosce un'associazione di differenti colori in relazione alle anime e alla loro destinazione (43-47)

versante letterario, in cui il veicolo di trasmissione di una siffatta tradizione è rappresentato dall'intertestualità.<sup>192</sup>

Ma Culianu afferma che è possibile separare l'apporto dei testi da una nozione di trasmissione codificata in senso cognitivo: in altri termini, saremmo in presenza di una tradizione culturale universalmente diffusa - a proposito dell'esistenza di altri mondi, della loro localizzazione e delle possibilità di raggiungerli - che produrrebbe risultati simili in contesti differenti senza che vi sia modo di postulare una dipendenza diretta legata al riferimento testuale.<sup>193</sup> Egli poi, sulla base delle similarità riscontrate nell'analisi dei testi raccolti, individua la possibilità di una dipendenza dallo sciamanesimo, che quindi ricoprirebbe «il ruolo preponderante nel dar forma al modello generale dei viaggi ultraterreni, fino ai giorni nostri» (12; ma si veda, a tal proposito, l'argomentazione di Segal 2011, 372-79).

Il passaggio ad una concezione di intertestualità relativa ai pensieri e alle idee degli uomini rappresenta uno spunto molto suggestivo ed interessante, che possiamo mettere in relazione con il motivo del viaggio celeste inteso come pattern all'interno di un sistema di riferimento più grande. Anche sulla base della definizione di Destro e Pesce - con cui abbiamo introdotto questo capitolo - ritroviamo qui tematizzato l'elemento della variabilità discrezionale dell'utilizzo che il singolo o il gruppo in questione fa di un insieme di norme culturali corrispondenti ad una serie di concezioni comuni all'essere umano: «le credenze su altri mondi e i modelli di viaggi ultraterreni venivano sicuramente trasmessi sul filo della tradizione culturale» (10). Inoltre, il fatto che la trasmissione cognitiva venga definita storicamente, impone che essa sia continuamente messa in discussione e rielaborata; ciò si lega alla questione della ricerca di legittimità di una determinata credenza

---

192A questo proposito, anche in relazione al nostro approccio alla questione del viaggio celeste come pattern alla cui base si può riconoscere una dimensione di pratica, sono degne di nota queste poche righe: «Se da un lato i viaggi ultraterreni non dovrebbero essere liquidati con troppa leggerezza come meri prodotti dell'immaginazione, dall'altro rientrano innegabilmente nell'ambito del genere letterario. Questo però non significa necessariamente che appartengano a un mondo di pura fantasia. L'intertestualità è un fenomeno molto diffuso, che viene in parte spiegato dalla nostra predisposizione mentale a plasmare ogni nuova esperienza su vecchi modelli espressivi. Gli stessi sogni, o piuttosto ciò che noi ne ricordiamo, sono il prodotto di un tentativo d'interpretazione basato su parametri noti [...] Per quanto riguarda le visioni invece, la situazione è più complessa, poiché il ricettivo è probabilmente a conoscenza di precedenti modelli letterari, e se anche non lo fosse, lo diverrebbe in breve tempo con l'aiuto di altri. Qui l'intertestualità può interferire, soprattutto inconsciamente, con la versione originale, al punto che il visionario si convince che la sua esperienza rientra in quel modello antico e venerabile già ricalcato da molti altri visionari. [...] Questo non vuole negare che alcune delle visioni siano autentiche, ma semplicemente dimostrare fino a che punto possa agire l'intertestualità» (9). Un lungo ragionamento, quello di Culianu, che si rivela vicino alle concezioni elaborate dalle discussioni sull'esperienza religiosa, oltre che a quelle proprie della linea interpretativa che abbiamo cercato di imporre fin dal primo capitolo in merito ad un'ampia casistica di sogni, visioni, apparizioni e rivelazioni

193«Pur non potendo affermare di aver risolto tutti i problemi relativi alla trasmissione, crediamo però di aver dimostrato che la trasmissione cognitiva, qual è stata delineata in questa introduzione, è il modello di diffusione più flessibile finora individuato nell'ambito delle discipline storiche. Sarà qui sufficiente ripetere che per trasmissione cognitiva intendiamo una riconsiderazione attiva della tradizione, basandosi su un semplice insieme di norme, e il fatto che ogni singolo individuo partecipi di questa tradizione spiega perfettamente la tenace persistenza di molte pratiche e credenze. Ognuno infatti pensa una parte di tradizione, e talora viene da questa pensato; e in questo processo si raggiunge l'autoconsapevolezza cognitiva che ciò che è pensato è sperimentato, e tutto ciò che è sperimentato ha un riscontro in ciò che è pensato» (12-13)

attraverso esempi diretti di sperimentazione di simili fenomeni. Secondo Culianu, questo spiegherebbe il proliferare di racconti relativi ad apocalissi e viaggi oltremondani in molte tradizioni dell'umanità e, soprattutto, in età ellenistica. Si viene così a formare un quadro complessivo al cui interno collocare la ricerca sul viaggio celeste, cui si accompagna il riconoscimento di un intreccio di prospettive metodologiche e critiche disponibili - e necessarie - per l'impostazione di uno studio a tutto tondo di questi fenomeni.<sup>194</sup>

### *I due poli dell'analisi di Halperin: pratiche di lettura e l'ascesa come immagine di uno scontro sociale*

Nel 1988 escono altri due importanti contributi in relazione ai diversi aspetti che stanno emergendo dalla nostra storia della critica sul viaggio celeste. Entrambi portano la firma di Halperin e affrontano rispettivamente la questione dell'autenticità dell'esperienza dell'ascesa presente nei testi apocalittici e quella di un possibile lato negativo della nostra concezione di riferimento.

Nel primo caso, ci si riferisce ad un capitolo - intitolato *The Merkabah and the Apocalypses* - facente parte del poderoso lavoro dello studioso sulle riletture del ritratto del carro divino fornito da Ezechiele, cioè *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*.<sup>195</sup> Prendendo in esame alcune delle opere apocalittiche in cui compare il viaggio celeste, egli sottolinea come «at first glance, we are inclined to dismiss them as purely fantastic relations, whose authors had no more shared the experiences of their heroes than Jack's creator had climbed the beanstalk» (65). Ma la lettura della trance profetica di Isaia in *Ascen. Isa. 6* lo porta ad interrogarsi sulla possibilità che l'autore del testo possa effettivamente aver vissuto qualcosa di simile o esserne stato testimone. L'accostamento del viaggio celeste di R. Nehunian b. ha-Qanah (*Hekh. Rab. § 199ss.*) a questa testimonianza e a quella di *Atti Tom. 5-8*<sup>196</sup> rivela alcuni punti di contatto con il primo caso: qui si

---

194Un ulteriore elemento sottolineato da Culianu e prezioso per l'interpretazione stessa del motivo dell'ascesa è quello relativo a quella che lo studioso rumeno chiama «rivoluzione scientifica» greca, attinente al campo dell'escatologia. Completata con un certo grado di sistematicità tra I e II sec. e.v., essa può essere fatta risalire all'opera di Platone, in cui si assiste già ad uno spostamento in direzione del cielo del giudizio dei morti, che conserva ancora un legame con la dimensione sotterranea dell'Ade; ma una certa influenza sulla costruzione platonica sarebbe da ascrivere proprio alla figura degli *iatromanti*. Una prima testimonianza di questa rivoluzione può essere identificata in Plutarco, che ambienta chiaramente i suoi resoconti di viaggi celesti in una dimensione celeste, trasferendo gli elementi propri dell'escatologia platonica in questa nuova sede. Per una discussione generale, cf. Culianu 1983, 40-42; e Culianu 1991, 136-41. Sullo spostamento celeste delle prerogative associate all'Ade anche come luogo di punizione, si vedano le riflessioni di Dean-Otting 1984, 122-23, in relazione alla descrizione di quanto Baruc osserva nel suo viaggio celeste (in probabile corrispondenza con il terzo cielo; cf. *3 Bar. 4*)

195Cf. 1988a, 63-74. Come suggerisce il titolo del capitolo, le pagine dedicate al rapporto tra la *merkabah* e i testi di cui ci siamo a più riprese occupati evoca l'operazione condotta da Gruenwald al medesimo proposito qualche anno prima

196Si tratta di un passo in cui l'apostolo sembra seguire un rituale particolare che lo fa apparire ai presenti trasfigurato, mentre parla l'ebraico e quindi non si rende loro comprensibile

tratta di una cerimonia riservata ad un gruppo di discepoli in cui l'esperienza di ascesa del maestro si rivela visibile agli astanti, che possono mettere in atto dei meccanismi specifici per far ritornare il rabbi tra loro perché spieghi degli aspetti poco chiari di ciò che sta sperimentando. Queste tre fonti sembrano suggerire che i rispettivi autori abbiano familiarità con tali fenomeni e con le modalità per ottenerli, salvo utilizzare personaggi mitici per esprimerle. Di conseguenza, si potrebbe pensare ad una linea di trasmissione che dal mondo giudaico passi a quello cristiano sulla base dei caratteri riconosciuti nei primi due testi; inoltre si potrebbe supporre che la letteratura apocalittica abbia fornito al Cristianesimo gli strumenti per interpretare siffatte esperienze, da considerarsi quindi come fondamenti dei viaggi celesti descritti in questi testi (67).

Ma prima di dedurre conclusioni affrettate, lo studioso sottolinea la differenza tra ciò che viene descritto nel brano *hekhalotico* e quanto invece affermato dall'*Ascensione di Isaia*, che sembra rivendicare l'unicità di una simile esperienza (come è il caso di *I En.* 19,3). Ne consegue, per Halperin, che i meccanismi concreti che potevano essere desunti alla base dei viaggi celesti rappresentano, per gli scrittori di tali opere, una conquista successiva a quella che riguarda la loro credenza nella possibilità stessa che tali fenomeni accadessero. «When we say that apocalyptists "really" went on ecstatic journeys to heaven or that their writings were shaped by their "real" experiences on these journeys, we do not mean to imply that they penetrated the heavens like a modern astronaut, or that they visited the environs of God's throne the way you or I might visit Australia. What we are saying is that they entered a psychological state in which their fantasies felt so real that they could not distinguish them from experience; in other words, fantasy had become hallucination» (68). Secondo un'argomentazione che solo in parte ci ricorda quella di Smith, Halperin introduce qui un elemento importante (forse non sfruttato appieno da Gruenwald data l'impostazione leggermente differente del suo lavoro): l'immaginario che plasma le visioni contenute in questi testi deve essere ricondotto al sostrato proprio degli autori e alle loro fonti, che svelano quindi quali siano gli impulsi che permettono di articolare determinate descrizioni e ragionamenti. In altre parole, si pone in primo piano la necessità di indagare il loro rapporto con la Scrittura, che secondo lo studioso contiene la chiave per meglio comprendere i problemi relativi alle ascese apocalittiche.

Mantenendo al centro il tema della sua ricerca, la *merkabah* di Ezechiele, Halperin evidenzia come lo scrittore apocalittico si ponga in una relazione di superiorità rispetto ai propri modelli biblici e profetici. Oltre agli esempi di Esdra e Qumran, anche nell'*Apocalisse* è possibile scorgere un procedimento parallelo: qui esso si ripete per molte fonti utilizzate dall'autore, per cui si può parlare

- secondo questa prospettiva - di una serie di *midrash* a diversi passi biblici, poi rielaborati in visione.<sup>197</sup>

In conclusione, questo studioso ha messo in evidenza il ruolo dell'esegesi della Scrittura nella costituzione di un insieme di elementi finalizzati a fornire la descrizione della *merkabah* secondo un grado di comprensione che si presume essere superiore rispetto ai propri stessi modelli - pur riconoscendo le difficoltà di un'applicazione di tale chiave di lettura, da valutarsi per i singoli casi. Con questa visuale, l'interesse per la tecnologia del viaggio celeste passa in secondo piano, rivelandosi meno decisivo per lo studio delle tradizioni concernenti la visione del trono divino.

Sulla base di quanto argomentato fino a questo punto, è possibile aggiungere un ulteriore rilievo. La prospettiva qui delineata si fa interessante per ciò che riguarda la relazione tra la Scrittura come riferimento e la sua interpretazione,<sup>198</sup> ma un simile approccio può essere connesso a quella che viene definita «esegesi carismatica», che rimanda alla possibilità per cui episodi particolari di contatto con il soprannaturale si verificano in occasione di letture impegnate del testo sacro. Essi possono essere espressi secondo differenti modalità di comunicazione con una realtà altra - ispirazione, visione, esperienze uditive, viaggi celesti - e costituiscono possibili prove di una consapevolezza diffusa. Ad una tale dimensione si potrebbero avvicinare il dettato di alcuni passi di

---

197«When an apocalyptic visionary "sees" something that looks like Ezekiel's *merkabah*, we may assume that he is seeing the *merkabah* vision as he has persuaded himself it really was, as Ezechiel would have seen it had he been inspired wholly and not in part» (71). Le fonti cui Halperin si riferisce sono 1QpHab 7,1-5; 4 Esdr. 12,10-30; Ap 10,8-11 (in richiamo ad Ez 2,8-3,3). Si veda anche Gruenwald 1988, 78-83, nell'ambito di un'argomentazione tesa a sottolineare l'importanza attribuita dai testi apocalittici alla nozione di «gnosi», come possibile base della concezione gnostica di salvezza. Una simile prospettiva è quella perseguita di recente da Rowland 2006, dove viene sottolineato il rapporto tra esegesi ed immaginazione, con la seconda a favorire la rilettura e quindi l'interpretazione del testo di riferimento, la cui trama viene ad essere appropriata da parte del visionario secondo modalità proprie. In quello che può essere definito come un processo di lettura allegorica, il testo costituisce la porta d'accesso ad un livello superiore di realtà, in cui si apprende una sapienza segreta e che giunge all'uomo solo per mezzo di una rivelazione. Si mette inoltre in luce il carattere di pattern associato agli elementi propri di una simile tradizione – il cui punto centrale è ancora il caso di Ezechiele – visto anche secondo l'angolazione ambigua del rapporto tra una prassi mistica all'origine di tali fenomeni e il carattere letterario di fattori quali (tra gli altri) il digiuno e la meditazione: «We should bear in mind that, even if we are dealing only with literary *topoi* in Second Temple texts (i.e., part of an expected genre), this does not in itself mean that the experiences described are false but rather that this is what the mystic was expected to see» (54). Per l'applicazione di tali considerazioni al caso paolino, cf. Rowland 2006, 54-56. Su linee simili anche Segal, parlando delle visioni di Dn 7 prima e di 1 En. 14 poi: «It cannot be merely exegesis of the Ezekiel passage because there is no attention at all to explaining the earlier text. Instead it is as if the previous descriptions of the heavenly throne room were experienced by the narrator. [...] This kind of *mélange* of images is not the result of exegesis; indeed it is totally anathema to any educated Hebrew exegesis, which is quite exacting and governed by many technical terms, but actually the result of meditation on the whole chapter, reorganized by a free-ranging consciousness. [...] the Biblical quotations were read and understood by people who studied them carefully, and then they became parts of the dreams and visions which those same people experienced. [...] The reading is the process by which the seer assimilated details of the text into memory, which made them available later as the bits of experience out of which the ascensions were formulated» (2004, 337-39)

198Potrebbe essere interessante avvicinare le considerazioni qui elaborate da Halperin alla concezione di intertestualità secondo un punto di vista cognitivo espressa da Culianu 1991, 9-13. Si tratta probabilmente solo di una suggestione, ma l'elemento importante è, a nostro parere, costituito dall'attenzione posta sull'aspetto della tradizione culturale di riferimento, assunta come universale, per cui l'intreccio dei tratti sviluppati in diversi contesti può assumere un elevato carattere di somiglianza. Nei casi evidenziati da Halperin la bilancia sembra più verosimilmente pendere a favore di una lettura reale dei testi, ma ciò non toglie che proprio la scrittura - da cui Culianu dice si possa anche prescindere - rappresenti un veicolo di trasmissione di tali norme condivise, le quali plasmano poi la valutazione del visionario rispetto alla sua propria esperienza

Filone (come *Spec.* 3,1-6; *Migr.* 34-35) e le testimonianze da Qumran (ad esempio, il *peshar* ad Abacuc - 1QpHab). Ciò costituisce un elemento di indubbio interesse anche in relazione al resoconto paolino; inoltre, rappresenta una delle piste esegetiche maggiormente percorse in relazione ai testi della letteratura apocalittica, specie in connessione con la forte ripresa di studi dedicati all'esperienza religiosa.<sup>199</sup>

In un secondo contributo, l'attenzione dello studioso è sostanzialmente rivolta ad indagare una prospettiva critica sull'ascesa celeste che, a suo modo di vedere, non è spesso considerata dall'esegesi. In *Ascension or Invasion: Implications of the Heavenly Journey in Ancient Judaism*, si prende infatti in considerazione l'ipotesi che esista un versante negativo del viaggio celeste, visto come tentativo di invasione della realtà celeste da parte dell'uomo che vuole equipararsi in tutto e per tutto alla divinità. Il testo di riferimento è Is 14,12-15, dove l'autore si rivolge alla «stella del mattino» domandandole il motivo della sua caduta sulla terra; la questione ha un chiaro intento retorico, in quanto viene poi riprodotta una citazione delle parole della stessa in cui le si attribuisce la volontà di portare a termine un progetto bellicoso di assalto al cielo, dove vuole insediare il proprio trono al di sopra delle stelle e farsi uguale alla divinità. Il risultato è però di esito opposto a quanto sperato, in quanto ella viene cacciata nello *She'ol*, cioè nelle profondità della terra. Già Smith aveva riportato l'attenzione su questo passo, attribuendolo alle prerogative di ascesa celeste rivendicate dai sovrani orientali - in tal caso babilonesi; il testo di *Isaia*, in altri termini, sarebbe una reazione del profeta biblico ad un atto di superbia e di ribellione dell'essere umano nei confronti della divinità. Lo studioso americano allargava poi il quadro della sua argomentazione, prendendo

---

199E' opportuno segnalare qui alcune osservazioni di DeConick sul tema dell'ermeneutica in relazione all'esperienza religiosa a partire dai testi apocalittici. Dal punto di vista della studiosa si tratta di due elementi fondamentali per cogliere l'importanza che la convinzione nella possibilità di un incontro diretto con la divinità esercitata nell'antichità. La lettura dei testi in questione rivela come gli uomini di quel tempo considerassero reali le esperienze di cui leggevano nei testi sacri, le quali si trasformavano nel bagaglio di immagini e descrizioni che formavano la loro stessa interpretazione di simili avvenimenti vissuti in prima persona, considerati possibili già nel corso di questa vita. In altre parole, la loro attività di esegesi delle Scritture si esplicita in quello che potrebbe essere definito come un processo di riscrittura, in cui svolge un ruolo centrale la rivelazione di cui essi si ritengono destinatari, punto di partenza di un adattamento dei contenuti per un pubblico contemporaneo (2006, 7). Si può cogliere un legame con il ragionamento di Halperin in merito all'importanza dell'esegesi del testo sacro sulla base di quanto DeConick osserva in merito alla «mystical praxis» legata a queste opere: oltre al lato del rituale come veicolo che permette all'individuo di sperimentare la vicinanza e la presenza della divinità come culmine di un movimento ascendente (23), si deve ricordare anche il processo di interiorizzazione dell'apocalisse, in cui sono la lettura e la meditazione su testi che descrivono simili esperienze di ascesa e visione a plasmare il quadro di riferimento al cui interno l'uomo può inserirsi per raggiungere tali vette – che corrispondono alla trasformazione angelica e alla partecipazione al culto divino in un'altra realtà (24). In questo quadro, le informazioni relative alla liturgia angelica di Qumran acquistano valore, specie nell'ottica della possibile individuazione di una prassi determinata in tal senso, accanto anche al cosiddetto «*Self-Glorification Hymn*». Si veda Alexander 2006, 93-120, in cui riveste particolare importanza il concetto di *performance* in relazione a questi testi. Per un quadro esemplificativo di alcuni casi da Filone, si veda Wan 1994

questa testimonianza come spunto per indicare la vasta diffusione della credenza nell'ascesa celeste.<sup>200</sup>

Halperin, invece, non facendo riferimento al breve accenno di Smith, affronta il problema secondo un'altra prospettiva: Is 14 costituirebbe infatti l'evidenza di una seconda variante, negativa, della tradizione per cui l'uomo può ascendere alla realtà celeste, avendo come protagonista una figura angelica presto identificata con Satana, cioè Lucifero. La tesi dello studioso è che un segno di questa duplicità di interpretazione del motivo dell'ascesa si può rinvenire nel trattamento rabbinico del caso mosaico: in alcuni brani, infatti, si attribuiscono dei tratti battaglieri a Mosè, impegnato in una dura lotta contro le forze angeliche che gli vogliono impedire di portare a termine il suo percorso ascendente. Secondo Halperin, alla base di una simile lettura bisognerebbe ritrovare l'influenza di elementi da Is 14 sul passo di Es 24,18 - in cui è chiaramente narrata l'ascesa di Mosè al Sinai - come nel caso della nube intesa in termini di veicolo per la salita presente in Is 14,14. Complessivamente, il processo riguardante Mosè implica una sostituzione nella realtà celeste: il legislatore d'Israele ascende ed ottiene la Torah, mentre gli angeli compiono il percorso inverso e vengono degradati (per le fonti richiamate, cf. 49-51). Un esempio significativo è in questo senso quello contenuto nella *Exagoge* di Ezechiele Tragico, in cui il contenuto del sogno mosaico di intronizzazione è inteso come completamento di un processo di divinizzazione solo adombrato nelle fonti rabbiniche (52). L'influenza di tale tradizione mosaica si potrebbe poi rinvenire soprattutto nell'*Apocalisse di Abramo* (il patriarca ascende al cielo in sostituzione di Azazel, come indica lo scambio di battute tra quest'ultimo e l'arcangelo Michele a 13,4-8) e anche nell'episodio del viaggio celeste di Enoc in *1 En.* 14, in cui l'eroe prende il posto dei Vigilanti puniti e costretti a rimanere sulla terra a causa della loro condotta. La fortuna del motivo associato alla figura di Mosè sarebbe testimoniata, inoltre, anche dal caso di Metatron in *3 Enoc*: qui il protagonista principale, cioè Enoc nel suo nuovo status di secondo essere più potente nella realtà celeste, assume dei caratteri tipici della figura mosaica, portandola ad un livello più elevato che ne evidenzia l'acquisizione delle prerogative massime a disposizione di un essere umano (potere sugli angeli). Quindi, con Metatron si realizzerebbe l'ambizione maggiore attribuita da un filone della tradizione a Mosè, quella appunto che, per esprimerci con Is 14,14b, consiste nel farsi uguale a Dio.

---

<sup>200</sup>Smith accosta ad Is 14 anche Ez 28,1-16, in cui il profeta attacca polemicamente la pretesa avanzata dal re di Tiro di essere seduto su un trono divino in mezzo ai mari, cui Dio reagisce scatenando contro di lui l'esercito nemico, che lo farà cadere dalla sua superbia portandogli la morte. Lo studioso americano nega la possibilità che i due passi biblici possano essere dipendenti l'uno dall'altro, e afferma: «They are therefore independent pieces of evidence either of royal propaganda or of practices attributed by the prophets to the kings. [...] It would seem, therefore, that the prophets referred to magical rites these rulers were supposed to practice. In any event, the passages prove that men believed in the possibility of ascent to the realm of the gods, on top of their holy mountain above the clouds and the stars, in the garden among the burning coals, and this ascent was thought to make the man who accomplished it an angel or god» (1996a, 55). Un breve accenno al tema, seppur limitato a tracciare l'approccio biblico alle possibilità umane di ascendere al cielo, si può ritrovare in Dean-Otting 1984, 9

La parte suggestiva della proposta di Halperin consiste però nel sostrato sociale che egli individua alla base dell'utilizzo di un simile pattern. Fondamento di questa prospettiva sarebbe il conflitto generazionale vivo in ogni famiglia, in cui la crescita ed il processo di maturazione dei giovani pone in maniera problematica il loro rapporto con gli adulti; esso può essere visto, di volta in volta, come positivo o negativo, a seconda del punto di vista adottato: «The ascension myth reflects the viewpoint of the generation rising to power, the Lucifer myth that of the generation entrenched in power» (58). Sempre nell'ambito di una lettura sociale, non è da escludere la possibilità di rinvenire qui un conflitto relativo a prerogative sacerdotali contestate, in richiamo ad un'opposizione anche in questo caso generazionale che motivi il passaggio ad una nuova casta di possessori della verità rivelata dalla divinità nella Torah.<sup>201</sup> In conclusione, è comunque la prima chiave di lettura ad essere preferita da Halperin, poiché contribuisce a dare maggior senso alla mole di dati testuali chiamata in causa e anche alla loro distanza cronologica: «If people separated from each other by centuries tell what is essentially the same story, this is because the story emerges from and answers to an unchanging reality of human life» (58).

Uno dei primi elementi evidenziati da questo contributo riguarda la possibile esistenza di un ulteriore filone di tradizioni relative all'ascesa celeste, caratterizzato da una visione negativa, dalla quale derivano conseguenze interessanti: così facendo, infatti, si postula il riferimento ad una realtà diffusa - come sottolineava Smith - in cui rivendicazioni di questo genere erano presenti e probabilmente legate a personaggi socialmente in vista, re o sacerdoti (ma anche aspiranti tali), con la possibilità di individuare anche un sostrato concreto di cerimonie e riti atti a confermare tale pretesa (si ricordino le osservazioni di Widengren sulla realtà mesopotamica). Inoltre, il contesto sociale che sembra chiamato in causa può condurre al riconoscimento di un utilizzo in chiave polemica del motivo da entrambi i versanti in base alle rispettive necessità, secondo delle direttrici più ampie rispetto a quelle che finora si erano messe in evidenza: riprendendo una delle considerazioni finali di Halperin, secondo cui l'ascesa celeste viene ripresa come metafora nel corso di uno scontro per il potere religioso in ambito giudaico, si riesce a comprendere come le due fazioni contrapposte possano servirsi della tradizione per finalità sì opposte - una di negazione,

---

<sup>201</sup> Simile argomentazione è delineata da Halperin a proposito di una sezione delle *Hekhalot*, la *Šar Torah*, il cui oggetto principale è l'acquisizione della capacità di padroneggiare la Torah, per cui vengono suggerite anche delle formule magiche. A legittimazione di tutto ciò, si fornisce un mito che poi lo studioso americano sfrutta per la seguente conclusione: «Indeed, the *Hekhalot* literature, with its dual emphasis on heavenly ascent and acquisition of Torah, seems to me to make sense as an effort by low-status Jews to actualize the ascension myth as it was communicated to them in the Moses stories. The act of the ascension mirrors their hankering for higher social status; the hostile angels they imagined waiting for them mirror the rabbinic elite who they supposed blocked their quest for this status» (57). Un simile approccio può consentire un approfondimento ulteriore della questione relativa ai conflitti religiosi giudaici, tra delle minoranze alla ricerca di legittimazione e un'élite contraria a siffatte rivendicazioni



l'altra di rivendicazione - ma anche simili;<sup>202</sup> in ciò è più suggestivo seguire la proposta d'analisi di Gruenwald relativa allo sviluppo di una mistica in funzione anti-sacerdotale, le cui rivendicazioni a proposito di una forma di conoscenza superiore e acquisita in maniera più diretta sono strettamente legate all'impiego del motivo dell'ascesa celeste (1988, 137-42).

Gli spunti qui richiamati prescindono dall'analisi presentata, dimostrandosi funzionali a cogliere le suggestioni che essa può offrire. Nel merito, una prima reazione porterebbe ad affermare che appare ardua una lettura che ponga alla base della raffigurazione negativa dell'ascesa un conflitto generazionale familiare, ancor più se poi la si considera come possibile giustificazione per l'attributo di «giovane» (*na'ar*) che in *3 Enoc* viene conferito a Metatron (59). Altre fonti, come suggerito ad esempio dall'analisi di Segal, mettono in evidenza la possibilità di un utilizzo polemico del motivo del viaggio celeste in riferimento ad una realtà propria della comunità di riferimento; perciò saremmo più propensi ad una valutazione positiva dell'ipotesi legata al riconoscimento di un possibile conflitto religioso raffigurato con delle narrazioni di ascesa.

Questo contributo, in conclusione, presenta degli spunti interessanti che cercano di articolare una prospettiva di sviluppo del tema del viaggio celeste in una maniera differente rispetto a quanto visto finora. L'impostazione stessa dell'argomentazione non lascia molto spazio ad un'analisi del possibile versante pratico alla base del motivo; ma essa ha il merito di evidenziare il tema della trasformazione angelica, sul quale torneremo nella seconda parte del capitolo e che risulterà di particolare importanza nel momento in cui passeremo a trattare 2Cor 12 e le testimonianze parallele (capp. 4 e 5).<sup>203</sup>

### *Le apocalissi come letteratura e il ruolo dell'ascesa celeste nell'interpretazione di Himmelfarb*

Tornando sulla tematica introdotta nello studio del viaggio celeste grazie all'analisi dei contributi di Collins e Culianu, possiamo ora ad occuparci del lavoro di una studiosa che si è molto dedicata alla questione, M. Himmelfarb. In particolare, ciò che prima di tutto ci interessa in questa sede è il suo approccio alla questione della natura dei testi apocalittici, i quali secondo il suo punto di vista

---

<sup>202</sup>Nel qual caso subentra un elemento di superiorità a marcare la propria esperienza in termini più prestigiosi rispetto a quella degli avversari. Si veda la lettura proposta da Blanton IV 2010 per la situazione che deve affrontare Paolo a Corinto

<sup>203</sup>La parte conclusiva del contributo di Halperin (59-61) è dedicata ad una possibile estensione dei risultati della sua analisi anche a testi cristiani. In particolare, egli crede sia possibile cogliere un rilievo della duplicità di riferimenti possibili nella concezione dell'ascesa in Ap 3,21 - in cui le parole di Gesù sembrano richiamare una vicenda simile a quella di Metatron - e in 2Ts 2,3-4, in cui invece le prerogative negative di un'ascesa come invasione e ribellione vengono applicate all'Anticristo. Anche l'inno prepaolino di Fil 2,6-8 rientrerebbe in tale prospettiva come possibile reazione a delle tradizioni relative all'intronizzazione mosaica. Ci limitiamo semplicemente a segnalare la questione, senza entrare nei particolari

sarebbero delle finzioni letterarie e non rifletterebero reali pratiche visionarie e/o di ascesa da parte dei protagonisti.

Fin dall'introduzione di *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* si possono cogliere alcuni dei tratti tipici della sua metodologia critica: Himmelfarb sottolinea di non trovarsi d'accordo con quanti considerano la letteratura apocalittica «as reflecting actual experiences of their authors» (1993, 5) e ritengono che nell'area mediterranea si possa riconoscere una diffusione di tecniche per procurarsi l'ascesa, elemento che appare diffuso - secondo la critica - anche nella letteratura hekhalotica. Di conseguenza, la studiosa propone di parlare non di «ascent», in quanto non è il visionario ad indurla, bensì di «"rapture"», così da evidenziare l'aspetto dell'iniziativa divina; inoltre, i testi apocalittici non sono da leggersi come «mystical diaries», ma semplicemente come creazioni letterarie.

Nel capitolo conclusivo del suo lavoro - intitolato *The Apocalypses as Writing* (95-114) - la questione viene ripresa in maniera più approfondita e viene tematizzata innanzitutto la problematica relativa al carattere pseudepigrafico dei testi apocalittici. Richiamandosi alla posizione di R.H. Charles, il quale negava qualsiasi contenuto reale alla base di simili produzioni rilevandone invece il complesso intreccio di motivi ricavati dalla tradizione e di citazioni scritturistiche, la studiosa riconosce un forte carica di suggestione alle argomentazioni avanzate da M.E. Stone e C. Rowland - con il primo soprattutto ad insistere sulla connotazione psicologica dell'identificazione dell'autore (che sperimenta pratiche rituali per indurre le visioni) con l'eroe cui poi si attribuiscono tali imprese - ma scrive: «I shall argue that the apocalypses are literary documents in which the depiction of the hero's experience needs to be understood as an act of imagination, with its specifics determined by the author's manipulation of conventions, rather than as a literary representation of the author's own experiences» (98). Il tono sembra piuttosto perentorio, ma rivela una stratificazione del ragionamento fondata su differenti aspetti.

Un primo contributo chiamato in causa è, per ciò che riguarda Stone, *On reading an Apocalypses* (spec. 73-75), in cui lo studioso sottolinea la necessità di chiamare in causa altri elementi, oltre a quelli teologici, per risolvere alcune delle questioni più spinose del testo, secondo un procedimento che riconosce utile per la letteratura apocalittica in generale: «I do claim, however, that *4 Ezra* is a good example of a case where a factor outside the theological or propositional consistency of the statements provides a potent key to the understanding of the book. This is religious literature; it consistently describes religious experience, and the mere possibility that such religious experience has an authentic foundation profoundly affects its interpretation» (1991a, 74-75).

Ma già alcuni anni prima, in *Apocalyptic-Vision or Hallucination?*, tali tematiche apparivano al centro del suo interesse. Il punto più interessante, nel contesto della nostra discussione, è quello relativo alla possibilità di

rinvenire degli elementi concreti in grado di far riconoscere una reale esperienza visionaria o estatica alla base di quanto poi attribuito ad una figura gloriosa del passato. Dovendo confrontarsi con una tendenza critica incline a riconoscere il carattere letterario dei testi apocalittici, lo studioso americano si propone di perseguire una via mediana, in cui il ricorso alla pseudepigrafia possa rappresentare una modalità letteraria di convogliare la descrizione di una «active, living ecstatic experience» (1991b, 421). Richiamando nel contesto anche le problematiche relative alla religiosità del Giudaismo del Secondo Tempio - in particolare la concezione per cui si sosteneva che il tempo della profezia fosse giunto al termine - e alle possibili dinamiche relazionali tra la formazione di un canone delle scritture e le opere apocalittiche (specie sulla base della lettura di *4 Esdr.* 14), Stone giunge ad alcune conclusioni che si rivelano in antitesi con quanto prospettato da Himmelfarb. La questione relativa alla natura pseudepigrafica di questi testi, da un lato, potrebbe essere fatta risalire ad una tradizione di esoterismo che chi scrive fa rimontare direttamente alla figura biblica di riferimento cui attribuisce la redazione stessa del suo testo; in altri termini, gli autori si sentirebbero parte di una catena di trasmissione di un sapere rivelato che avrebbe le proprie origini in figure quali Enoc, Mosè o altri ancora. D'altro lato è il problema della genuinità delle visioni a dover essere considerato: lo studioso sottolinea la struttura standardizzata di tale fenomeno (i cui elementi ricorrenti sono: presentazione della situazione; descrizione della condizione del visionario; contenuto; reazione del veggente; ricorrente presenza di un angelo come guida ed interprete), che sembra costituire una difficoltà importante per lo sviluppo di una riflessione a proposito del suo carattere reale. Ciononostante, egli è incline a riconoscere la possibilità di rintracciare, nei testi apocalittici, degli indizi che «if not representing the practice of the author, [...] would at least reflect practice of associated groups» (427). In questo senso, alcuni tratti ricorrenti riguardanti la preparazione del visionario come il digiuno, la solitudine, la preghiera, il lamento e le dichiarazioni di pentimento potrebbero costituire indizi interessanti per la ricostruzione di un sostrato concreto di ciò che viene trasmesso secondo canoni letterari tradizionali - motivo per il quale le attestazioni non mancano.<sup>204</sup>

L'importanza delle intuizioni di Stone, alcune delle quali non facilmente condivisibili,<sup>205</sup> risiede nel porre in luce alcuni elementi a nostro avviso fondamentali per cogliere la natura stessa degli episodi di contatto con il soprannaturale presenti in questi testi, di cui anche il viaggio celeste - per la sua ricorrente ambientazione nel corso di fenomeni visionari - costituisce una cospicua porzione.

Per ciò che concerne Rowland, invece, Himmelfarb fa riferimento ad una sezione di *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (spec. 214-47). Il punto di partenza dello studioso riguarda la possibilità di un richiamo alla scrittura come base per la successiva esperienza visionaria. Postulando che questo sia il caso di *4 Esdra*, l'approccio ai testi apocalittici è condotto innanzitutto prendendo *Ez 1* e la visione della *merkabah* come riferimento. La tesi è che si possa parlare di una specie di sviluppo negli elementi che

---

<sup>204</sup>Sulla questione, si veda anche Stone 2003, 177-80, dove lo studioso insiste sull'importanza dell'influenza socio-culturale nel plasmare i resoconti letterari e tradizionali di esperienze straordinarie come le visioni, per cui si presuppone l'esistenza di tecniche atte a provocarle

<sup>205</sup>Pensiamo ad un azzardo dello studioso americano, non comprovato dai testi - come lui stesso riconosce - in merito alla possibilità che nel corso delle visioni l'autore abbia effettivamente incontrato la sua figura di riferimento, che gli avrebbe trasmesso quella rivelazione di cui era considerato depositario. Crediamo che siano proprio gli stessi testi a non consentire una simile lettura, la quale può per certi versi essere avvicinata ad un'ulteriore ipotesi, ben presto rigettata dagli studiosi, riguardante il concetto di «corporate personality», cioè l'identificazione psicologica dell'autore con il personaggio biblico cui viene poi attribuita la paternità dell'opera stessa (cf. i rilievi di Himmelfarb 1993, 97-98)

caratterizzano il fenomeno visionario, in quanto si assiste, per merito del confronto testuale, alla ripresa di alcuni tratti così come all'addizione di altri nuovi; ciò da un lato sembra condurre all'individuazione di un tessuto più vasto di riferimenti testuali, dall'altro può essere un riflesso di un qualcosa di realmente sperimentato da parte dell'autore.

Rowland sostiene, infatti, che si tratti essenzialmente di una commistione tra le due dimensioni a produrre, come risultato, le descrizioni del trono divino o degli attributi della divinità che noi leggiamo nelle varie apocalissi, così come per ciò che concerne la presenza di alcune sezioni inniche (forse innesti derivanti da una ripresa di materiale liturgico); in altri termini, la linea di sviluppo individuata non è funzionale a dimostrare una dipendenza letteraria per la costruzione di simili ritratti, bensì a sottolinearne la veridicità che chi l'ha sperimentata misura poi attraverso il metro fornito da un insieme di precedenti autorevoli. In tal senso si spiega anche la conseguente insistenza sull'apprendimento, da parte del visionario, dei segreti relativi alla realtà cui ha avuto accesso privilegiato. La conferma dell'esistenza, alla base, di fattori concreti che possano condurre a simili fenomeni è poi data dalla menzione di digiuno, lamentazioni e altre pratiche ascetiche in alcuni dei testi in questione, accanto alle precisazioni sugli stati fisici ed emozionali riportati dagli autori. La funzione e l'importanza di un siffatto bagaglio di informazioni non possono, secondo lo studioso, essere sottovalutate affermando che l'obiettivo di tali testi sia solo quello di veicolare un determinato messaggio: ciò infatti proverebbe l'inutilità di simili riferimenti per la costruzione complessiva dell'opera (1982, 234). Da rimarcare è poi infine il livello dell'interpretazione, in cui si può cogliere l'influenza del modello letterario nell'accostamento di una successiva spiegazione agli elementi emersi nel corso della visione stessa: si tratta, in altri termini, di un'operazione che conferisca significato ai tratti del fenomeno in sé, e che potrebbe essere ricondotta, in alcuni casi, all'oggettivazione dell'ispirazione divina nella figura dell'*angelus interpretis*. Con ciò, lo studioso non mira a difendere la natura reale di tutte le esperienze visionarie contenute in questi testi, ma semplicemente a rimarcare la possibilità e a indirizzare l'attenzione su alcuni fattori che possono essere utili a tal proposito.

In primo luogo, infatti, Himmelfarb chiama in causa l'elemento della scrittura nel suo rapporto con la profezia, cui si lega anche la questione della destinazione di tali opere a delle conventicole o a dei gruppi precisi. Il primo aspetto di questo problema è messo in relazione con l'importanza che la messa per iscritto dell'interpretazione e dell'adattamento delle tradizioni orali di riferimento assume in simili contesti, come testimoniato dal fatto che la maggioranza degli eroi apocalittici svolge la funzione di scriba (Enoc e Baruc su tutti). Molti dei tratti tipici delle descrizioni apocalittiche rivelano uno studiato carattere di riprese bibliche, rielaborate in una forma di interpretazione nuova da parte di questi autori (si ricordino le osservazioni di Halperin in merito), cui va però aggiunto anche il loro carattere fortemente narrativo. Questo rappresenta un tassello di rottura rispetto alla profezia classica, anche nei confronti delle prime testimonianze di sua associazione con la scrittura che secondo Himmelfarb si distanziano dall'apocalittica in quanto di natura non pseudepigrafica.<sup>206</sup>

<sup>206</sup>La studiosa fa riferimento ai casi di Geremia (con Baruc) e di Ezechiele; gli elementi che si riferiscono a queste due figure profetiche, ad esempio, pur se non direttamente loro associabili, sono considerate materiale risalente comunque ad esse

Per fare un esempio, la studiosa americana cita *I En.* 14 come testimone del procedimento narrativo appena illustrato. L'autore, infatti, si serve dell'episodio biblico dei Vigilanti all'interno di una costruzione che deve mettere in rilievo una situazione cogente del proprio gruppo: il messaggio centrale è costituito dallo scopo dell'ascesa di Enoc, cioè venire investito del compito di denunciare agli angeli decaduti il motivo e la conferma eterna della loro condanna. Alla base di tutto ciò si dovrebbe riconoscere una problematica relativa ad un conflitto di matrice sacerdotale, in cui una nuova classe cerca di legittimarsi sottolineando i demeriti di chi attualmente occupa la posizione di suo interesse.<sup>207</sup>

L'esempio di *I Enoc*, inoltre, è sfruttato dalla studiosa anche per mettere in discussione la concezione per cui il gruppo di appartenenza del visionario rispecchierebbe la comunità di cui l'autore fa parte; esso rivela come anche questo tratto possa nascondere un certo livello di convenzionalità, mettendo in evidenza come sia il singolo ad esercitare un ruolo preminente a scapito dei compagni che la narrazione gli mette accanto.<sup>208</sup>

Si sono messi in rilievo alcuni dei punti principali del ragionamento di Himmelfarb in quanto funzionali alla trattazione dell'argomento per noi fondamentale: il richiamo ad un sostrato concreto, di pratiche di induzione dell'ascesa, alla base di questi testi. Prendendo spunto dall'ultimo problema trattato, quello dei cosiddetti circoli apocalittici, la studiosa ritiene che averne dimostrato i tratti convenzionali possa aiutare a fare altrettanto a proposito delle presunte evidenze relative alle tecniche per provocare l'ascesa e/o le visioni. La scarsa ricorrenza del digiuno in connessione con l'ascesa (solo nell'*Apocalisse di Abramo* si individua un legame diretto) e il ricorrere del lamento

---

207Ma ciò non rappresenta l'unico elemento interessante in relazione al ruolo svolto dalla narrazione: il richiamo ad una figura biblica di riferimento per l'identificazione rappresenta un altro elemento rilevante, in quanto conferisce autorità alle prerogative reali rivendicate nel testo. Le due componenti così evidenziate hanno, secondo Himmelfarb, un peso diverso nell'economia dello scritto: «The narrative identification with the pseudepigraphic hero, then, is more than a device to lend authority to the apocalypse; it is an integral part of its message» (104). I casi chiamati in causa per sostenere tale affermazione sono quelli dell'*Ascensione di Isaia* - profeta scelto per confermare l'autenticità della Cristologia sviluppata - e dell'*Apocalisse di Abramo* - con il patriarca come esempio di rigetto dell'idolatria in riferimento alla distruzione del tempio. Sui particolari dell'interpretazione di *I Enoc* proposta dalla studiosa - specie per la sezione del viaggio celeste nel *Libro dei Vigilanti* - si vedano 1993, 9-28; e 1986. Una lettura particolare del problema della pseudonimia di questi testi è quella fornita da Niditch 1980, 170-75, la quale parla di una democratizzazione del fenomeno visionario - centro della sua analisi - alla base dell'attribuzione di determinate esperienze ad una figura del passato, sulla base di un accostamento con i movimenti millenaristici e la loro connotazione sociale

208Il presupposto di tale osservazione deriva dal fatto che la presenza o meno di compagni accanto alla figura di riferimento è determinata da considerazioni di natura letteraria, che non permettono di cogliere molto della reale situazione vissuta dall'autore. Pertanto, sembra che il richiamo ad un gruppo di riferimento praticante determinati riti per favorire l'ascesa possa essere postulato, anche al di là di quello che concede Himmelfarb, solo per *l'Ascensione di Isaia*: oltre alla rappresentazione della liturgia profetica in cui occorre l'estasi che dà il via alla visione del protagonista, già nella prima parte (il cosiddetto *Martirio di Isaia*) si assiste alla raffigurazione di una comunità di profeti nei suoi comportamenti identificativi (cf. 2,9-11, i cui particolari non vengono però ricondotti ad una preparazione per l'ottenimento di visioni da Norelli 1995, 132-33 e n. 1). In merito ad *Ascen. Isa.* 6, si vedano Bori 1980 e 1983; e Norelli 1994, 235-48. Per una prospettiva di lettura differente, cf. Stone 1991a, 75-77, il quale sviluppa un argomento centrato sul riconoscimento del ruolo di profeta che la comunità attribuisce ad Esdra in *4 Esdra*, come funzionale ad evidenziare una realtà propria del gruppo di riferimento dell'autore

come condizione che dà inizio al viaggio celeste in alcuni altri testi (cf. *Testamento di Levi*, *2 Enoc* e *3 Baruc*) conducono la studiosa a sottolinearne le scarse possibilità di riferimento ad un fondo reale, specie per il secondo, collegato piuttosto alla *pietas* del visionario. A questo segue una critica alla posizione di Smith, i cui richiami ad un elevato numero di indizi in testi quali quelli *hekhalotici* e i *Papiri Magici* sarebbe sconfessato dalle evidenze delle medesime fonti, accanto ad una presa di distanze dall'approccio di Scholem, per il quale soprattutto la letteratura *hekhalotica* costituiva un interessante serbatoio di resoconti di «actual mystical practice».<sup>209</sup>

Più vicina alla sua sensibilità è per Himmelfarb invece la prospettiva delineata da Halperin e P. Schäfer, per i quali i viaggi celesti delle *hekhalot* costituirebbero storie di riferimento che prevedono la ripetizione di alcuni particolari passaggi per far sì che il mistico che le legge possa ambire a ripercorrere il percorso dei protagonisti dei testi; simile lettura sembra essere maggiormente aderente agli elementi presenti in queste opere, «which contain information about the proper songs or passwords to use in the course of the ascent, but no directions for ascetic practices or other rituals to be performed in preparation for the ascent» (109; cf. i nostri rilievi al cap. 5). Di qui il richiamo alla possibilità di ottenere una migliore descrizione del contenuto di questi testi attraverso l'uso del termine «rapimento», per il quale non c'è bisogno di un insieme di riti di induzione, in quanto l'iniziativa è propria della divinità.

Le opere apocalittiche sarebbero, in conclusione, delle vere e proprie finzioni letterarie: questo è rivelato dalla presenza di elementi convenzionali (la prostrazione del visionario di fronte alla divinità - e talvolta, in maniera errata, anche di fronte a creature angeliche) e dall'insistenza nel presentare queste esperienze straordinarie come volute dalla divinità, senza alcuna indicazione di rituali atti ad ottenerle. Inoltre, l'apocalittica giudaica manca completamente di quella dimensione della recitazione e della ripetizione che invece, per la letteratura successiva delle *hekhalot*, costituisce una nuova forma di ritualità; il suo obiettivo viene così definito: «If I read them [*i.e.*, ascent apocalypses] correctly, their most important accomplishment was to suggest an

---

<sup>209</sup>Himmelfarb 1988 tematizza la problematica della relazione tra testi apocalittici e scritti *hekhalotici*, evidenziando le differenze tra le due dimensioni: l'apocalittica si contraddistingue per una spiccata presenza dell'elemento narrativo legato alla descrizione per stadi successivi dell'ascesa e, soprattutto, per il fatto di mettere al centro un eroe che è un protagonista biblico, lontano quindi dalla dimensione del lettore o fruitore dell'opera. Invece, la letteratura *hekhalotica* presenta, come tratto peculiare, un gran numero di istruzioni dedicate alla pratica concreta dell'ascesa - che costituiscono i tratti principali di un modello che può venire imitato con maggiore facilità - i cui eroi sono i rabbini, percepiti come più vicini ai lettori che ne vogliono emulare le gesta. L'unico testo per cui si possa parlare di influenza diretta della tradizione apocalittica è *3 Enoc*; per il resto, secondo Himmelfarb, i due filoni letterari appaiono molto lontani, come la peculiare attenzione delle *hekhalot* sul livello celeste più elevato - a scapito dei particolari dell'attraversamento delle sfere sottostanti - sembra confermare. Un *corpus* di testi più vicini a questa tradizione può essere individuato nelle opere gnostiche e nei *Papiri Magici*, specie in relazione ai particolari concernenti le attenzioni da adottare nel corso dell'ascesa. La polemica con Scholem è declinata sulla base della negazione di una trasmissione letteraria diretta, attraverso le fonti tannaitiche, tra apocalittica e *hekhalot*: questa è piuttosto richiamata ad una forma di sviluppo di tradizioni relative alla partecipazione del profeta al concilio divino già presenti nei testi apocalittici

understanding of human possibility, of the status of the righteous in the universe, that goes beyond anything found in the Bible and was profoundly appealing to ancient Jews and Christians. In the midst of an often unsatisfactory daily life, they taught their readers to imagine themselves like Enoch, like the glorious one, with no apparent difference» (114).<sup>210</sup>

Una prospettiva critica rispetto alle osservazioni appena riportate si può cogliere nella lettura che ne propone P.R. Gooder in un testo dedicato al viaggio celeste paolino. Nell'ambito di una discussione relativa agli elementi concernenti la possibile veridicità dell'esperienza narrata dall'apostolo, la studiosa inglese sottolinea come questa problematica si inserisca lungo le linee del dibattito concernente la natura degli stessi testi apocalittici. Il riferimento alle posizioni di Himmelfarb è molto critico: dal suo punto di vista, infatti, la presenza di elementi convenzionali e l'attribuzione dell'ascesa ad un eroe non sono argomenti forti per rigettare la possibile base reale di questi racconti, in quanto il primo è da intendersi come unica modalità disponibile all'uomo per descrivere realtà che lo trascendono, mentre il secondo troverebbe una sua giustificazione nella volontà dell'autore di conferire maggior autorità al suo racconto, facendo figurare come protagonista una figura tradizionalmente associata a certi contesti (Enoc, Baruc e Isaia, ad esempio). Inoltre, spostare la questione su ciò che i lettori e/o i fruitori di queste opere credono, significa per Gooder riconoscere la validità della rivendicazione del loro carattere reale: Himmelfarb, sostenendo questo in chiusura del suo ragionamento, cadrebbe così in contraddizione con quanto sostenuto da lei stessa poco prima.<sup>211</sup>

Le critiche della studiosa inglese, a nostro avviso, colgono nel segno, pur essendo limitate solamente ad uno degli aspetti sollevati nel testo in discussione. Infatti, oltre alle osservazioni sulla nozione di rapimento che riporteremo nella seconda parte del capitolo, anche la presunta assenza di indicazioni tecniche per provocare e ottenere l'ascesa nelle apocalissi deve essere ridiscussa sulla

---

210 Sullo spunto di Himmelfarb a proposito di un'assenza di indicazioni reali di tecniche estatiche in questi testi, Fletcher-Louis 2008 elabora la proposta di una «new perspective on apocalyptic». Sottolineando la necessità di rivalutare il ruolo svolto dall'elemento dell'esperienza religiosa in questi testi, la studiosa afferma che essi possono restituire, se non delle indicazioni precise, delle tracce di una mentalità ben definita: ciò sarebbe da ritrovarsi nella centralità della struttura templare e della gerarchia sacerdotale, come avamposti della possibilità di comunicazione diretta con la divinità concessa al solo popolo giudaico in contrapposizione con il ricorso a degli intermediari (statue, pratiche magico-ascetiche) utilizzate dagli idolatri. Questa lettura consentirebbe di rivalutare il ruolo sacerdotale che invece dalla critica precedente era sempre stato chiamato in causa come il vero obiettivo polemico delle narrazioni apocalittiche; allo stesso tempo, interpreta il riferimento all'esperienza religiosa in termini di *pietas* giudaica, centrata appunto sul Tempio. Le premesse di tale lettura possono essere condivisibili, ma propongono un approccio che non tiene in adeguata considerazione, dal nostro punto di vista, l'insieme di indizi che questi testi ci restituiscono in favore di pratiche e tecniche conosciute per mettere l'uomo in contatto con il soprannaturale

211 In riferimento alla citazione delle parole di Himmelfarb - anche da noi riportate - Gooder scrive: «If she is right, this would seem to suggest that they at least believed that such experiences were possible, otherwise the "human possibility" suggested would lose its impact. Indeed, in my view, this is the strongest argument in favour of the experiences being "real". [...] While it is impossible to prove that these experiences did happen, the author clearly intended the reader to believe that they did» (2006, 180-81). Si vedano i rilievi di Gruenwald 1980, 32, a proposito di *1 Enoc* prima ricordati

base di una nuova valutazione. In altri termini, riteniamo sia possibile cogliere dei tratti interessanti nei resoconti d'ascesa dei vari Enoc, Levi, Baruc, Abramo e Isaia, soprattutto in relazione all'ipotesi di leggere il viaggio celeste come uno strumento interpretativo per conferire significato ad un avvenimento straordinario sperimentato. In questo senso, alcuni accenni al lamento - inteso come forma di supplica - e alla preghiera possono rivelare l'esistenza di alcuni mezzi conosciuti con cui era possibile mettersi in contatto con il soprannaturale, i quali possono però al tempo stesso costituire una base feconda anche per un loro utilizzo fittizio in termini di interessi particolari propri di un determinato gruppo.<sup>212</sup>

### *Due progetti diversi di raccolta di testi. Il viaggio celeste secondo Dean-Otting e Tabor*

Un approccio di tipo diverso rispetto a quelli sui quali si è finora focalizzata la nostra attenzione è riscontrabile nell'opera di M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*. Qui la problematica della veridicità del tema dell'ascesa celeste svolge un ruolo di secondo piano rispetto alla volontà di evidenziare delle peculiarità che ne caratterizzano l'impiego in alcuni testi apocalittici della tradizione giudeo-ellenistica; essi, secondo la studiosa, presentano dei tratti particolari che li differenziano dallo sviluppo del tema proprio ad esempio della cultura greco-romana. L'importanza che un tale studio riveste nell'ambito di una storia della ricerca come quella che stiamo svolgendo si può riconoscere nel fatto che esso rappresenti uno dei primi tentativi sistematici di costituire una piccola antologia di testi per ricavare i caratteri significativi in relazione all'impiego del pattern del viaggio celeste.

Gli elementi ricorrenti dei testi su cui si svolge l'analisi - scelti in quanto «either devoted to the motif completely or contain examples thereof» (1984, 1) e poiché condividono la medesima origine giudaica<sup>213</sup> - sono, per Dean-Otting, riconducibili ad un elenco in 11 punti, che riportiamo con le sue stesse parole: «1) the vision overcomes the main character; he does not request the ascent; 2) the ascent takes place in a sleeping state; 3) the narrative is given in the first person; 4) an angel-guide accompanies the one ascending; 5) a question-answer dialogue is the format through which the revelation is given; 6) there are a number of levels or heavens; 7) the temple setting lends its structure to the ascension; 8) there is a judgment scene or intimation of eschatological judgment; 9)

---

<sup>212</sup>In proposito, si veda l'analisi di Himmelfarb per *1 En.* 14, o quella di Segal per il *Testamento di Levi*. Per un tentativo di interpretazione basato su una concezione simile a quella da noi proposta, si veda Niditch 1980, 159-60, che si basa sugli studi di Eliade dedicati alla figura dello sciamano per cogliere una relazione di consequenzialità tra un determinato «ritual pattern» e la visione ottenuta dai protagonisti di *1 En.* 13,7ss., *2 Baruc* e *Dn* 7

<sup>213</sup>I testi trattati sono *1 e 2 Enoc*, il *Testamento di Levi*, *3 Baruc*, il *Testamento* e l'*Apocalisse di Abramo*, *4 Esdra*. I criteri enunciati sono alla base dell'esclusione, ad esempio, dell'*Ascensione di Isaia*



there is a revelation of mysteries; 10) the glory of God, if not a view of Deity as DOXA enthroned, plays a central role; 11) the journey is finite and ends with the main character returning to earth» (4-5). Alcuni dei tratti individuati, come la struttura templare, il dialogo tra il protagonista e la guida angelica e l'indicazione in molti testi del monte come luogo privilegiato di contatto con il soprannaturale rivelano la base biblica su cui poggia il tema del viaggio celeste, richiamando anche le possibili cause della sua emergenza. Secondo la studiosa, infatti, esso costituirebbe una risposta alla percezione di un allontanamento graduale ma costante di Dio dagli uomini - ancora più problematico alla luce del confronto quotidiano con la realtà ellenistica - cui si cerca di porre un freno attraverso le narrazioni riguardanti queste figure ed i loro viaggi (6).

Simile precisazione aiuta anche a mettere in evidenza uno sviluppo nell'ambito delle diversità d'utilizzo del motivo che si riscontrano nei testi esaminati: ciò riguarda soprattutto il caso di *3 Baruc*, in cui l'assenza della visione della divinità rappresenta un segnale dell'ulteriore suo allontanamento dagli uomini e della incapacità di questi ultimi di poter sopperire a tale stato di cose (anche le due opere che hanno Abramo come protagonista costituiscono dei buoni esempi in tal senso). Ma ciò deve essere letto da un'ulteriore prospettiva: la divinità non sparisce definitivamente dalla scena, in quanto la sua presenza può essere colta sia attraverso la sua voce (come nel caso sempre di *3 Baruc*) sia attraverso l'attribuzione di alcune delle sue prerogative e caratteristiche alla figura dell'*angelus interpretis* oppure di altre creature celesti, cui vengono anche trasferiti, anche se non sempre in maniera esclusiva, degli attributi visivi di Dio.<sup>214</sup> In senso più generale, la prospettiva di uno sviluppo della concezione dell'ascesa può essere tracciata in riferimento a *1 En.* 14, in cui non è ad esempio presente il tratto dell'accompagnamento angelico (con la conseguente costruzione della forma dialogica di spiegazione e rivelazione), mentre è ridotto al minimo l'elemento dell'attraversamento di diversi livelli celesti.<sup>215</sup>

Un altro spunto interessante dell'analisi di Dean-Otting è poi quello riguardante la schematizzazione dei tratti riguardanti l'ambientazione precedente l'ascesa. In questo caso, gli elementi ricordati sono:

---

214Gli elementi relativi alla descrizione della divinità che si ritrovano attribuiti ad altre figure in questi testi sono essenzialmente la forma umana, la descrizione delle vesti, l'essere seduti su un trono, l'associazione con la gloria e con il fuoco. Per uno sguardo d'insieme contenente i riferimenti ai vari testi, si veda 280-88, in particolare la tabella illustrativa (281). Sulla questione si vedano anche le osservazioni di Rowland 1982, 94-113, maggiormente dedicate a tracciare una possibile linea di sviluppo di una simile tendenza in relazione alla raffigurazione di una figura angelica esaltata sul trono in vece della divinità, a partire da *Ezechiele* e *Daniele* per arrivare al caso di Metatron in *3 Enoc*

215In quanto il primo viaggio celeste del protagonista, descritto al cap. 14, sembra presupporre un movimento tra due livelli, raffigurati come parti differenti di un medesimo edificio, in cui la seconda è interna alla prima ma ne sorpassa di gran lunga il livello di luminosità e splendore, ad indicare che lì si trova la divinità. Per ciò che riguarda invece *1 En.* 71, poi, si assiste ad una prima ascesa in cielo, in cui il protagonista è posto dinanzi al «Signore degli spiriti», cui segue uno spostamento nel "cielo dei cieli", dove avvengono l'incontro con la divinità e la trasformazione angelica di Enoc. Si assiste dunque alla riproposizione di un passaggio tra due differenti sfere, sebbene siano altri elementi a segnalare le diversità tra i due brani; da non dimenticare è poi inoltre l'introduzione di una figura angelica a fungere da guida per l'eroe una volta giunto in cielo (71,3-5). Sulle diverse possibilità di lettura dell'ambientazione del primo passo, cf. Himmelfarb 1993, 9-28; e Gooder 2006, 48-50

lo stato di sonno in cui avviene la visione; il suo possibile collegamento con un lamento da parte del protagonista; il conseguente arrivo di un angelo, che fungerà poi da guida nel viaggio; e la localizzazione stessa - un fiume, una montagna o il tempio - che tradisce il collegamento di queste fonti con un sostrato biblico conosciuto, esemplificato dai casi di Es 24, Is 6, Dn 7 ed Ez 1 e 43. A proposito di quanto raccolto in questa sintesi, si possono muovere alcune critiche alla visione di fondo che ne deriva. Specie sulla base del richiamo al sostrato biblico di riferimento per l'aspetto spaziale in cui collocare l'ascesa, accanto alla precisazione concernente la sua ambientazione all'interno di un sogno, si fonda la considerazione che il tema del viaggio celeste sia un motivo prettamente letterario, rispondente alle esigenze di alcuni gruppi di trovare dei punti ancora fissi in situazioni di emergenza (alluse grazie alla presenza del lamento come innesco del momento visionario). Qui, come già in precedenza sottolineato, si evidenzia solamente un lato della questione, preferendo non soffermarsi sulla possibilità che oltre al motivo scritturale e tradizionale giochi un ruolo decisivo anche la conoscenza di pratiche determinate per il raggiungimento di fenomeni visionari e di ascesa al cielo. Con questo non si vuole affermare che la lettura proposta da Dean-Otting e da molti altri studiosi sia da rigettare *in toto*; semplicemente, il riferimento al viaggio celeste come pattern implica anche l'ipotesi di un riflesso di elementi concreti alla base delle esperienze narrate, che quindi non si presentano solamente come frutto della fantasia di qualche autore, ma restituiscono l'immagine di un sostrato religioso più complesso ed articolato. E' proprio la convivenza di entrambi gli aspetti, a nostro avviso, a costituire l'ambiguità più difficile da risolvere, in quanto non è sempre possibile distinguere, sulla base delle informazioni restituiteci dai testi, caso per caso l'interpretazione più adeguata.

In tal senso, anche la studiosa sembra seguire la linea di Himmelfarb a proposito della relazione tra testi apocalittici e letteratura *hekhalotica*, seppure ad un livello non troppo dettagliato. Se infatti l'elemento della visione della divinità in trono potrebbe costituire un tratto di continuità tra le due tradizioni, è la differente attenzione alle modalità di raggiungimento di tale visione a costituire la discontinuità più rilevante: «the Merkabah texts have reached the point of perfecting the technique of heavenly journey and the ascent is no longer spontaneous; the ascent is brought about by the one ascending through theurgic, magical practices and is not without peril to the one ascending» (262). Cogliamo una sottile contraddizione nella definizione dell'ascesa apocalittica come spontanea in relazione al suo essere un motivo sorto per contrastare la percezione di un allontanamento della divinità dagli uomini; probabilmente, attribuire a Dio l'iniziativa, raffigurando il viaggio celeste come opportunità da lui concessa a qualche eletto di poter entrare in contatto con lui e la realtà celeste per poi farsi portavoce di ciò che ha appreso presso gli altri uomini costituisce la risposta al

dubbio da noi sollevato. Ciononostante, il focus rimane sempre concentrato sull'aspetto del rapimento, della passività del protagonista; una piccola traccia in senso inverso potrebbe forse essere colta nella lettura che Dean-Otting offre del lamento come tratto che causa l'intervento divino, ma si tratta pur sempre di un piccolo accenno che non riesce a cogliere la complessità del ragionamento complessivo.

In sintesi, si può affermare che il lavoro di questa studiosa rappresenta un buon esempio di analisi sistematica di una serie di testi concernenti l'ascesa celeste all'interno di un determinato filone culturale, poiché costituisce un punto di partenza interessante per un esame delle fonti più complessivo. Un progetto simile risulta chiaramente monumentale, e non è questa la sede per perseguirlo; ciò che semmai si può rimproverare a Dean-Otting è il fatto di aver evidenziato in maniera forse esagerata la demarcazione tra tradizioni culturali differenti in relazione a questo motivo che noi invece siamo inclini ad approcciare da un altro punto di vista. A partire dalla considerazione del viaggio celeste come pattern, infatti, uno studio serrato delle fonti disponibili ne rivela un alto grado di vicinanza reciproca che fino ad oggi solo alcuni lavori di Culianu sono riusciti a dischiudere con lucida profondità, sebbene forse a scapito di una lettura realmente sistematica.<sup>216</sup> Inoltre, anche la studiosa americana non si sofferma sulla possibilità di rinvenire delle tracce concrete per ottenere l'ascesa; osservazione che già più volte abbiamo mosso agli studi finora presentati, ma che nel caso specifico si rivela più pertinente proprio in relazione alla presentazione dell'ascesa come pattern.

Un paio d'anni dopo il lavoro di Dean-Otting appare uno studio di J.D. Tabor - *Things Unutterable. Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts* - che si segnala, nell'ambito della nostra ricerca, per la sua prospettiva di classificazione delle testimonianze concernenti l'ascesa: essa appare funzionale a cogliere il ruolo che il brano paolino di 2Cor 12 può rivestire in tale tradizione, sottolineando al tempo stesso una possibile suddivisione delle fonti secondo categorie individuate anche sulla base di criteri legati ad uno sviluppo cronologico della concezione stessa e dello sfondo culturale.<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup>Per una esplicitazione del metodo seguito nel corso della sua analisi, si veda 27-28. La volontà di concentrare la propria attenzione solamente sui testi del filone giudeo-ellenistico è sostanzialmente motivata sulla base della possibilità di evidenziare un nuovo approccio alla letteratura apocalittica proprio a partire dall'elemento del viaggio celeste. Nello studio, pertanto, non rientrano i «classical accounts» relativi all'ascesa in quanto essi sviluppano tematiche relative all'acquisizione dell'immortalità (come nelle apoteosi) o si rivelano troppo affini ad un uso filosofico invece assente nei testi giudaici. Sulla base dell'ultimo motivo anche Filone è escluso dall'indagine. D'altro lato, una definizione del viaggio celeste in termini di pattern è allusa anche in questa precisazione in merito alle diversità di caratteristiche all'interno del medesimo gruppo di testi da lei considerato: «While not every journey surveyed in this study makes use of every feature now to be presented, it will be clear from this analysis that there is, despite this wide spectrum, a rather uniform use of the motif among Jewish authors» (265)

La sezione della monografia dedicata alla presentazione del tema del viaggio celeste nell'antichità rappresenta il centro dell'opera; il punto di partenza consiste in un breve sommario delle problematiche relative ad una simile concezione, che si possono individuare nelle numerose tipologie rinvenibili dai testi - ascesa della sola anima o anche con il coinvolgimento del corpo, assunzione definitiva al posto della morte o dopo di essa, esperienza nel corso della vita di un uomo secondo varie modalità - nel carattere dei testi stessi - individuazione del protagonista, concezione dei cieli, descrizione della modalità di ottenere l'ascesa, utilizzo del motivo in chiave satirica - e nelle finalità associate a tale fenomeno. Tuttavia, sulla scia di Segal, per lo studioso americano «*ascent to heaven is a characteristic expression of Hellenistic piety, and as such is related to a relatively widespread set of shared perceptions*» (1986, 58). Siamo di fronte, in altri termini, all'identificazione di un pattern la cui diffusione e fortuna è confermata dalla pluralità di testimoni che ce lo riportano.

Alla base del ragionamento dello studioso vi è il tentativo di contestualizzare il motivo dell'ascesa all'interno di un più generale processo di cambiamento nella percezione della cosmologia e del ruolo dell'uomo nell'universo proprio dell'ellenismo. In sintesi, l'essere umano non viene più percepito come appartenente alla terra, bensì al cielo, sua vera patria dalla quale si trova in esilio e alla quale cerca di fare ritorno. Allo sviluppo di tale dualismo tra le due realtà in cui l'uomo ha parte fa da corollario poi il tema della ricerca dell'immortalità, che sembra caratterizzare molti movimenti religiosi ellenistici attraverso un'insistenza sulle modalità con le quali l'uomo può recuperare il proprio status originario.<sup>218</sup> Siffatto rovesciamento, comunque, non deve essere inteso come repentino ed improvviso, ma come lento e coesistente con la precedente concezione classica; seguendo le intuizioni di J.Z. Smith, Tabor osserva: «Throughout this period one finds texts in which the archaic notions survive, but they are combined with or adapted to these characteristically dualistic perceptions of human beings and their universe» (64).

L'ascesa celeste deve pertanto essere inserita nella dimensione delineata da una simile mentalità, che concentra l'attenzione sull'individuo e sulla sua appartenenza originaria ad un livello

---

<sup>217</sup>Il nostro interesse è quello di mettere a fuoco l'approccio di Tabor in maniera più generale, rinviando la discussione sulla sua interpretazione di Paolo al prossimo capitolo. Nel corso della nostra analisi, perciò, prenderemo anche in considerazione un altro contributo che lo studioso americano ha dedicato al tema: si tratta della voce *Heaven, Ascent to* da lui curata per l'*Anchor Bible Dictionary*. Qui i riferimenti sono molto più stringati, atti a delineare un ritratto sintetico delle diverse tipologie riscontrabili all'interno della concezione dell'ascesa, ma che presentano alcune piccole differenze rispetto alla monografia di qualche anno prima

<sup>218</sup>Per questa prospettiva, gioca un ruolo di primo piano il fatto che la terra passi a rappresentare il livello inferiore di una cosmologia più complessa, in cui si impongono le sette sfere celesti al di sopra delle quali risiede la divinità. Riconosciamo qui la nozione di un graduale ma inesorabile allontanamento di Dio dagli esseri umani che già Dean-Otting e Himmelfarb avevano messo in relazione con il motivo dell'ascesa; ciò che Tabor sviluppa in aggiunta è la riflessione sulla svalutazione della terra e dell'esistenza umana su di essa. Lo studioso americano riconosce, come proprio riferimento, la definizione dell'età ellenistica come un periodo di «*dissolution and rebuilding*» coniata da Nilsson 1969, spec. 92-185

cosmologico superiore in precedenza considerato a lui estraneo e marcato essenzialmente come habitat divino.<sup>219</sup> Tale concezione dualistica implica anche un ulteriore elemento importante: la distanza che separa la prigione dell'uomo dalla sua vera patria, essendo molto ampia, viene immaginata come popolata di una serie di potenze ostili che possono rendere il cammino di risalita difficile e pericoloso. Si tratta, in altri termini, del riconoscimento della presenza, in alcune fonti, di figure ostili alla rivendicazione umana di appartenere alla realtà celeste; tuttavia, trattandosi di un pattern, tale elemento può essere o meno presente in corrispondenza alle finalità dell'autore, come il Scipione di Cicerone dimostra chiaramente. E' interessante notare che Tabor legghi questo concetto sia al fatto che la nozione di viaggio celeste fosse considerata seriamente nell'antichità sia a quello per cui la pericolosità dell'ascesa rappresenta un possibile indizio a favore della realtà e veridicità dell'esperienza - di cui lo stesso pungolo nella carne paolino (cf. 2Cor 12,7b) sarebbe un indizio (65).

L'argomentazione sullo sviluppo di una nuova mentalità tra età arcaica e periodo ellenistico, cui si deve anche un'innovazione nelle finalità connesse al viaggio celeste, costituisce dunque il fondamento sul quale lo studioso americano costruisce la sua proposta di classificazione delle testimonianze in quattro categorie.

La prima di queste è definita «Ascent as an Invasion of Heaven», e mette in risalto l'intromissione dell'uomo in una realtà che non gli appartiene, sottolineando così l'impossibilità dell'ascesa; egli viene cioè raffigurato nel tentativo di violare dei confini, dei limiti, imposti dalla sua stessa condizione, che conduce al fallimento dell'impresa o anche, in certi casi, ad una punizione. Secondo Tabor, in tale tipologia rientrano i racconti mesopotamici di Adapa ed Etana (il primo può forse costituire una spiegazione della condizione mortale dell'uomo, mentre il secondo raffigura la scalata al cielo su un'aquila che però non resiste e precipita con il protagonista sulla terra) e alcuni passi biblici; i secondi mettono in luce il contrasto tra la realtà umana e quella divina e, nel caso di Is 14, condannano le pretese superbe di divinizzazione avanzate dai sovrani orientali. Ulteriori esempi sarebbero poi i casi biblici di Enoc e di Elia, sui quali torneremo tra poco, e *Icaromenippo* di Luciano, autore della metà circa del II sec. e.v. Per quest'ultimo caso, tuttavia, lo studioso americano ammette una certa plausibilità anche per la caratterizzazione dell'ascesa in virtù

---

<sup>219</sup>Secondo Tabor, anche «Jews and Christians worked out the various forms of their religious systems within the same general cosmological framework. Often Jewish and Christian materials dealing with the idea of ascent have been handled under the rubric of "apocalypticism", but the phenomenon of apocalypticism itself typically reflects the religious development of the Hellenistic period, especially with regard to cosmological structure» (67)

dell'acquisizione di una nuova conoscenza,<sup>220</sup> osservazione che introduce la seconda tipologia da lui individuata.

Con «Ascent to receive Revelation» si evidenzia una connotazione positiva dell'ascesa, finalizzata essenzialmente all'apprendimento di qualcosa di altrimenti segreto e non accessibile, all'interno di un'esperienza limitata nel tempo e circoscritta al ritorno sulla terra del protagonista al termine. Gli esempi chiamati in causa riguardano la ripresa delle intuizioni di Widengren a proposito della concezione dell'intronizzazione del sovrano mesopotamico e del suo sviluppo legato all'idea del conferimento della missione profetica, riscontrabile anche nelle tradizioni relative all'ascesa di Mosè sul Sinai (a partire da Es 24,9-11 e dalle sue riletture da parte di Filone e di Ezechiele Tragico), ad Is 6 (cui vengono accostati Ez 1 e Dn 7 per la menzione del trono divino in contesto epifanico, sebbene non vi sia in essi menzione di un vero viaggio celeste) e alla partecipazione di Michea al concilio divino in 1Re 22,19-22. Su questa linea sono poi da ricordare *1 Enoc* (14,8-25), il *Testamento di Levi* (2-5), la *Vita di Adamo ed Eva* (25,1-3), l'*Apocalisse di Abramo* (9-32) e il Proemio di Parmenide - sul quale persistono tuttavia dei dubbi.<sup>221</sup> L'elemento forse più importante in relazione a questa categoria è quello relativo alla pretesa di legittimazione e di conferimento di autorità veicolata dai testi compresi in tale tipologia; in altri termini, l'ascesa costituisce «a way of claiming the highest and more direct heavenly authority for the message», affermazione che permette di richiamare anche la questione relativa all'origine stessa di molti degli scritti apocalittici qui richiamati.<sup>222</sup> Rimane da considerare che l'ascesa per ricevere una rivelazione concernente segreti di varia natura rappresenta ancora una testimonianza della mentalità arcaica, in quanto sottolinea la dimensione terrestre dell'uomo; al tempo stesso, però, le fonti che ce la testimoniano rivelano un primo momento di apertura ad una nuova concezione, che assume importanza anche alla luce della rarità di fonti greco-romane, in cui l'aspetto del viaggio è più legato alla discesa agli

---

220Questo sembra emergere dalle parole dello stesso Menippo in risposta ai dubbi sollevati dal suo interlocutore (2): Καὶ μὴν ἐγὼ σοὶ παρ' αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ πάνυ Διὸς ἦκω τήμερον θαυμάσια καὶ ἀκούσας καὶ ἰδόν· εἰ δὲ ἀπιστεῖς, καὶ αὐτὸ τοῦτο ὑπερευφραίνομαι τὸ πέρα πίστεως εὐτυχεῖν. La seconda parte della risposta sembra costituire un'interessante occasione di riflessione sulla veridicità di simili resoconti: è da riconoscervi forse un'allusione polemica di Luciano nei confronti di tradizioni diffuse nella sua epoca? Torneremo su questo punto più avanti

221Tabor si esprime in questo modo a proposito del problema, sottolineando al tempo stesso le caratteristiche per cui sceglie di includere il testo in tale sezione: «Various interpretations of this journey have been proposed. Some see it as a shamanistic phenomena, while others view it as mere allegory with the journey representing the path of philosophical investigation. It is not entirely clear whether this is a journey to heaven, or a trip to the lower world. What I would note here is the bare pattern, the journey of a mortal to encounter the deity and the reception of revealed truth» (77). Sul passo, si veda anche Wallace 2011, 47-50, che condivide l'impianto analitico ma è più cauto poi sulla relazione del proemio con il resto dell'opera; e Destro-Pesce 2011, 175-76, la cui analisi è molto stringata e si sofferma solo su qualche elemento qui rinvenibile per un confronto a più ampio raggio con altre fonti (cf. anche i rilievi al cap. 4, n. 549)

222In questo, sono da notare le somiglianze dell'interpretazione che Tabor fornisce di *1 Enoc* e del *Testamento di Levi* (75-76) con i giudizi forniti da Segal (1980, 1359-61). La citazione è tratta da Tabor 1992, 92

inferi e l'incontro con le divinità è ancora associato alla dimensione dei sogni, degli oracoli e delle epifanie piuttosto che ad un'ascesa dell'uomo di fronte al trono di Zeus (77).

Il terzo tipo di viaggio celeste è strettamente connesso all'idea del raggiungimento dell'immortalità e in quanto tale si basa sul solo movimento ascendente: una «Ascent to Immortal Heavenly Life», infatti, evidenzia l'aspetto dell'acquisizione di uno status definitivo dopo la morte. Tabor comprende qui i casi di apoteosi di sovrani e individui eccezionali accanto a quelli di liberazione dai vincoli del corpo, due concezioni che sembrano comunque in larga parte sovrapporsi in età ellenistica. Questa coincidenza è dovuta allo sviluppo della nuova mentalità in merito alla condizione dell'uomo: venendo ora concepito come un essere in esilio sulla terra, egli è raffigurato in lotta per vincere i legami con questo mondo, liberarsi dal corpo e riottenere lo status che gli appartiene, legato ad una dimora celeste e al concetto di immortalità. Accanto ai riferimenti prima ricordati, molti sono i passi tratti dagli scritti neotestamentari. Ciò è dovuto al fatto che l'ascesa di Gesù rappresenta un modello per i suoi seguaci, sulla scia di una diffusa tendenza a considerare esempi per gli altri uomini alcune figure eccezionali premiate con tale destino. La problematica riguardante l'inserimento di richiami a questi testi accanto a resoconti di apoteosi e/o di divinizzazione è complicata dalle diversità di concezioni che Tabor riconosce specialmente nelle argomentazioni di Paolo; tuttavia, inserire riferimenti a 1Ts 4,13-18 o ai luoghi evangelici in cui viene promessa una dimora eterna ai seguaci gesuani si dimostra, secondo la prospettiva delineata, corrispondente ad un ritratto del *corpus* neotestamentario come parte importante di una realtà per cui le nozioni di ascesa dell'anima dopo la morte, assunzione corporea e resurrezione dai morti venivano lette in relazione al nuovo status conferito all'uomo.<sup>223</sup>

L'ultimo tipo di ascesa indicato dallo studioso americano è quello in cui, oltre al caso paolino, viene compresa la maggioranza delle fonti che più volte sono state menzionate nel corso della nostra indagine. Con l'etichetta di «Ascent as a Foretaste of the Heavenly World», si sottolinea una dimensione che già Bousset aveva delineato, in quanto l'attenzione viene posta sul carattere prolettico dell'esperienza rispetto ad un ulteriore viaggio, questa volta definitivo, da compiersi dopo la morte. Dunque, anche in questo caso, come per l'ascesa finalizzata a ricevere una rivelazione, si è in presenza di un «"round-trip"»,<sup>224</sup> in cui chi sale al cielo lo fa per un periodo limitato di tempo; la finalità rilevante è quella di cogliere, in anticipo e parzialmente, tratti della condizione di cui si potrà godere al termine della propria esistenza. Le testimonianze prese in considerazione sono

---

<sup>223</sup>Per una discussione più approfondita del ritratto di Gesù che Tabor, su queste basi, attribuisce a Paolo e per un'indicazione più completa dei testi che rientrano in tale categoria, si vedano 1986, 79-80; e 1992, 92-93

<sup>224</sup>Tale espressione fornisce il titolo ad una monografia sul viaggio celeste - soprattutto quello rappresentato in *3 Baruc* - cui non ci è stato possibile avere accesso, vale a dire Carlsson 2004. Si veda però la recensione critica di Kraus 2007

diverse, e vengono divise secondo un criterio enunciato all'inizio: «First I want to examine tales and narratives of legendary figures. Then I will look at some materials that seem more closely related to an actual practice or experience of ascent, in an effort to move toward Paul's account, our only autobiographical example» (81). Emerge chiaramente, ancora una volta, come la figura dell'apostolo rappresenti il filo conduttore dell'analisi di Tabor; con simile affermazione, infatti, egli espone il proprio punto di vista su 2Cor 12, considerandola un'esperienza reale di Paolo da distinguere da altri resoconti invece letterari o fittizi - in quanto attribuiti a personaggi leggendari, verrebbe da aggiungere.<sup>225</sup> Seguendo l'autore, quindi, troviamo ricordati: il mito di Er nella *Repubblica* di Platone; i casi di Scipione nella *Repubblica* ciceroniana, di Tespesio di Soli in *I ritardi della punizione divina* e di Timarco ne *Il demone di Socrate* di Plutarco (entrambi in connessione con la speculazione sul destino dell'anima dopo la morte contenuta in *Il volto della luna*). Per la sfera giudaica, si menzionano gli episodi del *Libro delle Parabole* in *1 Enoc*;<sup>226</sup> *2 Enoc*; *l'Ascensione di Isaia*; alcuni passaggi tratti dalla letteratura *hekhalotica*. Passando invece al secondo punto anticipato nella premessa, in relazione ad un sostrato concreto di pratiche d'ascesa lo studioso americano cita le *Metamorfosi* di Apuleio (in questo differenziandosi dal parere di Culianu), il primo trattato del *Corpus Hermeticum* e la "liturgia mitraica" contenuta nei *Papiri Magici*. Per applicare una distinzione rispetto alla seconda categoria, Tabor si sente in dovere di apporre una precisazione, insistendo sull'aspetto che per lui emerge maggiormente dalle fonti, le quali in questo senso mostrano di condividere una base comune nonostante le differenze di applicazione del motivo: «Such a journey anticipates a final ascent or heavenly destiny. It is an highly privileged experience. It often involves the reception of revelation, but it is more than that, the journey itself functions as a proleptic "crossing the bounds", a move from mortal to heavenly realms. As such, it can be an experience of transformation. It is something granted graciously to the initiate, thus beyond human power and often fraught with potential danger. It often culminates with a face to face encounter with the highest powers of the heavenly world» (95).

---

225 Su questo punto sono pregnanti le osservazioni critiche di Borgen, il quale sottolinea come lo studioso americano abbia a ragione evidenziato la peculiarità del resoconto paolino per il suo carattere autobiografico, dimenticandosi però di estendere l'argomentazione anche alle testimonianze di Filone: «When he [*i.e.*, Tabor] states that it is the apostle Paul who provides us with a rare autobiographical account of such ecstatic experience of a heavenly journey, he overlooks the fact that Philo gives an autobiographical account of his own spiritual heavenly journey in *Spec.* 3.1-2» (1993, 247). Sul tema si ritornerà tra breve, in relazione alla distinzione rispetto ai testi della letteratura apocalittica

226 Tabor sottolinea il carattere di opera in sé compiuta del *Libro delle Parabole* ponendo l'accento proprio sull'ascesa: al cap. 39, infatti, si assiste ad un viaggio celeste di Enoc che rientra nella categoria dell'anticipazione dell'ascesa definitiva, che sarebbe invece narrata ai capp. 70-71, dove il secondo costituisce un ampliamento del primo. Lo studioso evidenzia anche lo scarto presente in questo testo, il quale «*moves beyond* this archaic idea of ascent as a cosmic tour (*i.e.*, ascent as a mode of revelation) and becomes a proleptic journey, an anticipation of final heavenly glory» (84). Tuttavia, questo rilievo si scontra con il fatto che non venga mai esplicitato il ritorno sulla terra di Enoc dopo la prima ascesa del cap. 39, sebbene si possa pensare che questo sia dato per implicito dato l'incipit del cap. 71



La presentazione schematica della proposta esegetica di Tabor, che per essere completa richiederà un'analisi anche della sua prospettiva su Paolo, rivela che essa sembra in primo luogo caratterizzarsi per la volontà di conferire ai testi considerati una base ampia che ne tracci il contesto socio-religioso: lo sviluppo della tematica relativa alle possibilità umane di ascendere al cielo è connesso ad un cambio di mentalità, per cui l'uomo non è più considerato appartenente alla terra, bensì in relazione diretta con le sfere celesti in quanto suo vero luogo d'origine in cui vuole fare ritorno, liberandosi dai vincoli del corpo e acquistando l'immortalità. In questo senso, la distinzione tra periodo arcaico e periodo ellenistico - seppure poi l'arco cronologico sia molto più ampio - è funzionale a marcare uno stacco che si ripercuote sulla stessa costituzione del viaggio celeste come pattern; infatti, le prime due tipologie dovrebbero richiamare testi in cui si sottolinei l'estraneità dell'uomo rispetto alla realtà con cui entra in contatto ascendendo, con questo creando un contrasto che nelle altre due categorie appare piuttosto rovesciato nei confronti dell'esistenza terrena. Per Tabor, tutto ciò è riconducibile al concetto di salvezza, che viene tematizzato attraverso il ricorso all'immagine dell'ascesa come mezzo per recuperare la condizione originaria dell'uomo (98). Ed è sempre il riferimento alla salvezza a permettere di difendere la necessità di distinguere tra un tipo di viaggio celeste il cui fine principale è ottenere delle rivelazioni ed un altro in cui si pone al centro dell'attenzione l'anticipazione di uno status pienamente raggiungibile solo in un secondo momento. Già in precedenza abbiamo segnalato alcuni spunti critici rispetto a quanto lo studioso americano propone nella propria argomentazione. Se si può condividere la volontà di indicare un sostrato più ampio come riferimento ad uno sviluppo della concezione dell'ascesa - tratto che riprende, secondo linee differenti, la prospettiva di Culianu su un cambiamento della cosmologia relativa al destino delle anime dopo la morte - accanto al ricorso all'aspetto della salvezza, che sembra poter costituire una chiave di lettura appropriata per alcune delle fonti menzionate (pensiamo a *Corp. herm.* 1, alla "liturgia mitraica" e ad Apuleio; per certi versi si può presumere che essa possa essere applicata anche parzialmente ai testi apocalittici), è la catalogazione delle testimonianze a lasciare qualche dubbio.

Lo stesso Tabor pare esserne consapevole, dichiarando che la scelta non è facilitata dalla contemporanea presenza di elementi differenti all'interno di uno stesso testo (57): si prenda l'esempio dell'*Icaromenippo* di Luciano, al cui proposito una lettura più approfondita può segnalarne la diversità rispetto ad altri casi come quelli mesopotamici e biblici di impossibilità di accesso alla realtà celeste da parte dell'uomo.<sup>227</sup>

---

227Da segnalare che, in tale prospettiva, rientra la breve analisi di Is 14, che sembra contrapporre due modelli, quello orientale che riconosce la divinizzazione del sovrano e quello biblico che invece nega qualsiasi possibilità in tal senso. L'argomentazione di Tabor, pur nel riferimento all'ascesa come invasione che potrebbe richiamare la lettura di Halperin 1988b, appare più vicina a quella elaborata da Smith 1996a

La forma satirica di questo libello è indirizzata sostanzialmente contro la pretesa delle diverse scuole filosofiche del tempo di fornire agli uomini le verità sul cosmo (4-5). Esasperato per le contraddizioni dei sapienti, Menippo decide di fare da solo: si costruisce delle ali e parte per la sua scalata alle dimore degli dei (10-11). La cosmologia è essenzialmente sviluppata su tre livelli: dalla terra, il protagonista si ferma in un primo momento sulla luna, dove raccoglie anche le lamentele del corpo celeste sulle speculazioni filosofiche che la riguardano (20-21), per poi ripartire, viaggiando altri due giorni e arrivando, dopo aver tenuto il sole alla propria destra, alle porte del cielo (22).<sup>228</sup> Gli elementi addotti da Tabor per considerare tale ascesa all'interno di tale prima categoria risiedono proprio nella costruzione di questa sezione dell'opera: Menippo, πάνυ δεδιώς καὶ τρέμων, si annuncia bussando; viene accolto da Hermes - a sua volta visibilmente spaventato da una simile visita - e dopo un consulto ammesso alla sala del concilio divino. Le divinità sono rappresentate in preda alla paura che il suo arrivo possa rappresentare l'inizio di una sconvolgente ascesa al cielo da parte di tutti gli uomini. Da qui, l'insistenza sul carattere eccezionale dell'esperienza di Menippo, rimarcato dagli stessi dei, che gli concedono un breve soggiorno fra di loro; qui egli ha la possibilità di assistere alle diverse attività di Zeus e di partecipare ad un banchetto (25-28). Infine prende parte alla discussione sulla follia di alcune dottrine filosofiche indetta da Zeus, che la connette all'arrivo stesso dell'ospite. Alla fine, egli viene privato delle sue ali e scortato di nuovo sulla terra da Hermes, dove può poi raccontare le sue avventure ad un amico (34).

Tabor sottolinea il fatto che Menippo sia raffigurato come un estraneo rispetto alla realtà che visita, come una minaccia all'ordine costituito, simbolo di un qualcosa che non deve essere ripetuto;<sup>229</sup> in quanto tale, ciò rientra nell'ambito dell'invasione della realtà celeste da parte dell'uomo, poiché per converso ne afferma l'appartenenza alla terra.

Ma se il criterio che presiede alla catalogazione delle fonti è la funzionalità che in esse riveste il motivo del viaggio celeste - la cui sottolineatura è corrispondente ad un suo ritratto di pattern diffuso che si presta ad utilizzi variabili - allora si può discutere se davvero Luciano avesse intenzione di veicolare l'aspetto messo in evidenza dallo studioso americano. A nostro avviso, il fulcro del ragionamento dell'autore greco è da cogliere nell'ironia con cui, nel corso di tutta l'opera, si fa beffe delle diverse credenze e correnti filosofiche;<sup>230</sup> in fin dei conti, il

228L'idea di una cosmologia a tre livelli è suggerita anche dall'incipit del libello, dove Menippo enumera in parasanghe le varie distanze tra la terra e la luna, tra questa ed il sole e infine tra il sole ed il cielo vero e proprio (1). Da sottolineare, in rapporto con l'analisi di Himmelfarb che sottolinea la ricorrenza della struttura templare nel ritratto dei cieli nella letteratura apocalittica, che la dimora degli dei è definita da Menippo «acropoli», a suggerire - forse implicitamente - un modello di rappresentazione della realtà esplorata che è debitore dell'orizzonte religioso tipico dei diversi autori. Tuttavia, Betz 1961, 38-41, sottolinea il ricorrere dell'immagine templare in questo passaggio. Si potrebbe essere tentati di inserire anche siffatto elemento all'interno dei tratti costitutivi il pattern del viaggio celeste. In ogni caso, per Tabor una simile cosmologia è un primo segno della presenza di tratti arcaici nella narrazione luciana, mentre Destro e Pesce affermano invece: «The dialogue of Lucian shows in any case that the motif of the three heavens could be associated with the heavenly journey in a Greek context, exactly as it was associated with the heavenly journey in a Jewish context» (2011, 172)

229Il testo greco di questo passo (34) è degno di citazione, come esempio di utilizzo ironico di un motivo presente anche in altri testi: Περὶ δὲ τούτων Μενίππου ταῦτα, ἔφη, μοι δοκεῖ περιαιρεθέντα αὐτὸν τὰ περὰ, ἵνα μὴ καὶ αὐθις ἔλθῃ ποτέ, ὑπὸ τοῦ Ἑρμοῦ ἐς τὴν γῆν κατενεχθῆναι τήμερον. E' Zeus a parlare, e questo probabilmente deve essere messo in relazione con la lettura di Tabor dell'ascesa come invasione

230Per alcuni esempi della critica pungente dell'autore greco, si vedano i capp. 4-9, in cui Menippo riassume la vicenda della sua peregrinazione tra differenti scuole filosofiche al proprio interlocutore per poi elencare i vari aspetti che egli contesta a tali dottrine - i riferimenti sono diretti ai temi trattati dai filosofi delle origini, ai fisiologi e poi in particolare a Democrito, Eraclito, Anassagora, Anassimandro e Platone. Ancora, i capp. 20-

protagonista decide di fare da sé dopo aver frequentato più di una scuola senza aver trovato alcuna risposta soddisfacente alle sue domande, ma solamente contraddizioni. L'attenzione alla dimensione filosofica sembra formare una specie di *inclusio* a livello narrativo: essa apre la vicenda e al tempo stesso la chiude, costituendo il nucleo principale dell'ultimo discorso di Zeus cui Menippo assiste in prima persona e di cui si fa poi portavoce presso gli uomini. Potremmo quindi affermare che il vero scopo del libello è prendere di mira alcune correnti filosofiche contemporanee dell'autore, in qualche modo rovesciandone le pretese di veridicità sfruttando un mezzo di legittimazione probabilmente corrente, che si può immaginare qui ritorto contro i suoi stessi sostenitori.<sup>231</sup> Sullo sfondo, inoltre, come testimoniato anche da un breve accenno contenuto in *La morte di Peregrino*, sembra doversi individuare un attacco ironico anche ad una credenza diffusa tra i seguaci delle diverse scuole filosofiche (e religiose), e che pare costituire il riflesso di una lunga tradizione connessa a determinate figure carismatiche alle quali Luciano oppone la sua critica razionale e pungente.<sup>232</sup> In sintesi, quest'opera sembrerebbe più a suo agio nella seconda tipologia di ascesa individuata da Tabor, in quanto il nucleo della narrazione, seppur in chiave ironica, concerne una rivelazione che sancisce l'inadeguatezza delle differenti correnti filosofiche e delle loro

---

21, dove è la Luna a lamentarsi della considerazione che di essa hanno i filosofi e ad accusarne la mancanza di coerenza nella condotta, dal momento che può scorgerne i comportamenti dall'alto della sua posizione - in particolare sono presi di mira la Stoa, l'Accademia, il Peripato, i dialettici e i fisici. Infine, i capp. 29-33, che riferiscono del concilio divino in cui, dopo una veemente orazione di Zeus, si decide di annientare i filosofi, colpevoli di allontanare gli uomini dalla venerazione delle divinità per mezzo dei loro discorsi - e qui vengono citati direttamente Stoici, Accademici, Epicurei e Peripatetici

231 In tal senso, merita una menzione particolare l'incontro di Menippo con Empedocle (capp. 13-14), oltre al riferimento polemico alle pretese conoscitive dei filosofi riguardo alle realtà celesti (si vedano soprattutto i capp. 6-9). Lo spunto satirico del colloquio con l'illustre filosofo siciliano è dato dalla ripresa della leggenda secondo la quale egli si sarebbe gettato nell'Etna per provare la sua condizione divina; diversi, in seguito, i tentativi di razionalizzare la vicenda, come quelli di riferirsi ad essa in maniera ironica (il filosofo si sarebbe suicidato, e la prova della sua condizione mortale sarebbe da riconoscere nel sandalo che la lava letteralmente sputò fuori pochi attimi dopo il suo gesto). Luciano, a nostro avviso, sfrutta l'impostazione complessiva del suo dialogo per fare riferimento alla storia di Empedocle: egli si presenta completamente di carbone, e racconta a Menippo di non essere affatto una divinità - era stato da lui infatti all'inizio scambiato per un demone lunare - quanto piuttosto di essere stato trasportato dal fumo sulla luna, dove risiede e dove è ambientato questo dialogo (*ἐπεὶ γὰρ ἐς τοὺς κρατῆρας ἐμαυτὸν φέρων ἐνέβαλον, ὁ καπνὸς με ἀπὸ τῆς Αἴτνης ἀρπάσας δεῦρο ἀνήγαγε, καὶ νῦν ἐν τῇ σελήνῃ κατοικῶ ἀεροβατῶν τὰ πολλὰ καὶ σιτοῦμαι δρόσον*). Gli elementi importanti in relazione al viaggio celeste non mancano: il richiamo ad una leggenda di ascesa riferita ad un filosofo che rivendicava l'immortalità si accompagna alla possibilità di leggere, nelle indicazioni che Empedocle fornisce per poter meglio godere della vista della Terra da lassù, alcuni tratti tipici della figura dell'*angelus interpres*. Con questo non si vuole affermare nulla di più di una conoscenza, da parte di Luciano, del motivo del viaggio celeste e dei suoi elementi costitutivi. Su questo, si veda anche Destro-Pesce 2011, 170-71. Una interessante testimonianza della conoscenza del motivo potrebbe essere poi restituita dalla lettura di una parte delle avventure fantastiche narrate da Luciano in *Una Storia Vera*, in cui il protagonista ed i suoi compagni vengono risucchiati, con la loro nave, in uno spazio al di sopra della terra - che si rivela essere la Luna - e nelle cui vicende vengono presto coinvolti attivamente, arrivando a visitare anche il Sole; a questo, segue comunque l'elemento del ritorno, descritto come un viaggio discendente verso il mare, preceduto dall'esplicitazione delle caratteristiche dei luoghi ammirati in questa avventura (*Ver. hist.* 1,9-30)

232 L'elemento della credulità della massa è un tema sul quale Luciano ritorna spesso nell'ambito della polemica nei confronti delle diverse teorie filosofiche. Nel caso specifico dell'*Icaromenippo* sono numerosi i riferimenti agli inganni perpetrati dai filosofi e all'ignoranza ed ingenuità della gente, che si lascia abbindolare da simili dottrine con facilità disarmante (come è d'altronde lo stesso Menippo a dimostrare in riferimento a se stesso). Per ciò che riguarda invece *La morte di Peregrino*, il motivo dell'ascesa sembra essere indirizzato in occasione dello smascheramento dell'inganno del sedicente profeta cristiano che l'autore mette in scena al momento della sua morte: egli annuncia infatti, prima di gettarsi sulla pira, che ascenderà all'Olimpo, provocando la reazione dei presenti, molti dei quali gli tributano un atto di venerazione come la *προσκύνησις*, mentre l'autore prende le distanze da tutto questo e riferisce la tragica fine dell'impostore (capp. 39-40). Per ulteriori rilievi relativi ai passi luciani qui richiamati, si vedano anche le riflessioni di Betz 1961, *passim*

dottrine; l'accento sull'accoglienza divina allo strano viaggiatore umano potrebbe costituire, sempre secondo la prospettiva dell'ironia, un richiamo al razionalismo dell'autore.

Anche la prospettiva elaborata a proposito degli episodi di rapimento di Enoc ed Elia non sembra essere particolarmente chiara: lo studioso americano espone i propri dubbi, argomentando che le soluzioni possibili sono in entrambi i casi molte; si potrebbe infatti trattare di uno spostamento delle due figure in altri luoghi, in una maniera che - aggiungiamo - sembrerebbe ricordare le pratiche illustrate da Culianu per gli *iatromanti* greci. Ma in questo modo non viene risolto il problema; la gran parte della lettura della storia delle due figure in questione sottolinea la loro corrispondenza ad un pattern preciso testimoniato anche nella letteratura greca in relazione a Ganimede ed Eracle, solo per fare due esempi: su tale base, sembra da escludere la possibilità di una loro appartenenza alla prima tipologia, mentre pare più condivisibile un approccio che le raffiguri accanto ai casi delle apoteosi imperiali.<sup>233</sup> Non ci sembra quindi convincente l'idea che in tali riferimenti l'elemento in evidenza sia quello dell'alterità dell'uomo rispetto alla realtà celeste; non si può ridurre l'eccezionalità delle vicende di Enoc ed Elia, ma vorremmo aggiungere anche di Mosè, ad una simile chiave di lettura.

In ogni caso, senza approfondire nel dettaglio altri aspetti, ci sembra che almeno tra la seconda e la quarta tipologia individuate dallo studioso americano sia possibile riconoscere una certa sovrapposizione di fattori che rende difficile la decisione a favore dell'una o dell'altra.<sup>234</sup> Un caso esemplare è in tal senso *2 Enoc*, in cui la dimensione del ritorno temporaneo sulla terra del protagonista sembra sottolineare sia l'aspetto di uno stacco tra un'anticipazione di un futuro status glorioso e il suo effettivo e duraturo raggiungimento sia la necessità di rivelare e trasmettere le conoscenze acquisite ai suoi figli, secondo una linea che sembra apparire esplicitamente (cf. 36,1-4 rec. A, in cui i due temi appaiono in connessione). Quindi, un insegnamento che si può trarre dal tentativo qui analizzato è che la compresenza di più tratti costitutivi all'interno delle testimonianze crea delle problematiche non di poco conto in fase di trattazione; per questo, insistere sulla nozione di viaggio celeste come pattern comprendente al suo interno una variabilità di elementi di riferimento può aiutare non a semplificare la questione, ma ad affrontarla in maniera probabilmente più complessiva, permettendo di inquadrare una situazione in cui emerga l'elemento della continuità

<sup>233</sup>Un confronto tra Tabor 1986, 73; 79, e Tabor 1992, 91 rivela come le posizioni dello studioso abbiano subito uno slittamento: infatti, nel secondo caso si coglie una maggiore determinazione a considerare questi due casi nella prima categoria di ascesa, anche in virtù dei dubbi loro connessi

<sup>234</sup>Sulla problematica relativa alla possibile sovrapposizione di elementi tra le diverse categorie individuate da Tabor si veda Young 1988, 74 n. 1, il quale fa notare come una classificazione di questo tipo possa essere pericolosa in relazione all'impiego di più elementi contemporaneamente da parte di un autore. Si tratta probabilmente di un semplice richiamo alla tesi dello studioso americano, che tuttavia si dimostra in linea con un'interpretazione del viaggio celeste come pattern nel senso più generale. Tuttavia, le implicazioni di Young sono dettate da un'analisi volta a riconoscere maggior peso alle diversità tra le varie fonti piuttosto che le similarità, che non riesce comunque ad essere incisiva

di un modello culturalmente diffuso, proprio di più tradizioni, che consente di associare molteplici tratti ad un'idea di fondo che il riferimento di Tabor al cambiamento di mentalità a proposito della condizione dell'uomo può contribuire ad avvicinare.

Due ultime osservazioni ci conducono, a partire dai rilievi appena mossi, verso l'ultima tappa del nostro percorso di storia della ricerca. La prima riguarda la cronologia delle testimonianze considerate dallo studioso americano: l'arco cronologico di riferimento è abbastanza vasto, poiché parte dai resoconti mesopotamici per giungere a quelli relativi al misticismo della *merkabah*. Fra questi ultimi, viene prescelto *Hekhalot Rabbati*, la cui datazione sembra essere più tarda del III sec. e.v. (88), sollevando così un interrogativo: dal momento che in seguito si fa ricorso proprio alle evidenze fornite da questo tipo di letteratura per confermare l'ipotesi dell'esistenza di una serie di pratiche volte ad ottenere il contatto con la realtà celeste, per quale motivo non considerare anche le testimonianze di Qumran a proposito della liturgia angelica partecipata dalla comunità, che sembra essere stata propria almeno di uno dei gruppi presenti in quell'area? Ciò avrebbe potuto costituire un ulteriore indizio a favore di una tesi, quella relativa alla veridicità delle esperienze riportate in questi testi, molto più probante anche in relazione alla tesi dell'autore su Paolo.<sup>235</sup> A tal proposito si innesta qui la nostra seconda osservazione: nei testi di Cicerone e Plutarco Tabor afferma di riconoscere delle creazioni letterarie modellate sull'esempio platonico del mito di Er. Pur menzionando *en passant* la possibilità di un sostrato reale afferente ad una tradizione sciamanistica greca (96) - le cui possibili implicazioni sono già state segnalate da Culianu sulla scia di Dodds - egli non motiva ulteriormente la sua posizione, se non ricordandone il carattere leggendario, che in relazione all'apocalittica - anch'essa chiamata in causa - rimanda all'elemento della pseudepigrafia. Sebbene si debba apprezzare la sicurezza con cui lo studioso riconosce la connessione di diversi testi di ascesa con delle pratiche cultuali o di preparazione, è altrettanto doveroso constatare che l'interpretazione del viaggio celeste come pattern - che Tabor sembra sostenere nell'impianto complessivo della sua argomentazione - implichi anche un possibile sviluppo del ragionamento in questa direzione: vale a dire, la costruzione letteraria di Cicerone o del *Testamento di Levi* non comporta semplicemente l'esistenza di un filone letterario-esegetico legato all'ascesa, bensì può essere ricondotta ad un insieme di elementi concreti atti ad indurre determinati fenomeni conosciuti sia dagli autori delle

---

<sup>235</sup>Per motivi differenti, l'assenza di ogni riferimento ai quei testi gnostici di Nag Hammadi che restituiscono una testimonianza sulle diverse concezioni del viaggio celeste non è da imputare a cause cronologiche né tanto meno a motivazioni contenutistiche - in quanto il riferimento ad una comprensione dell'ascesa come processo di salvezza per l'uomo originariamente celeste sembra richiamare in modo quasi obbligato molte delle fonti cui ci stiamo riferendo; piuttosto, quindi, sembra che si debba chiamare in causa una scarsa propensione da parte degli studiosi ad attingere alle informazioni che simili testimonianze ci offrono, un atteggiamento che tradisce forse una considerazione non adeguata del loro valore. Lo stesso problema potrebbe essere posto anche da altri trattati ermetici, specie secondo le linee più generali di interpretazione proposte da Tabor

opere in questione sia dai loro fruitori. Il legame con le rivendicazioni di legittimità e di autorità che sembrano riconoscersi sullo sfondo di alcune fonti rappresenta il riflesso di una credenza per cui tali avventure erano possibili per persone scelte, particolari, ma all'interno di un sistema culturale che ne conosceva almeno le tecniche basilari ancor prima dello sviluppo di complessi procedimenti magico-teurgici, i quali fanno la loro comparsa solo successivamente. Approfondiremo in seguito tale linea d'interpretazione.

E' proprio seguendo una simile direttrice che due studiosi italiani hanno elaborato una possibile chiave di lettura delle fonti sul viaggio celeste che noi riteniamo possa essere sostenuta dai testi stessi, aiutandoci a gettare nuova luce anche su 2Cor 12.

### *Il viaggio celeste come pratica e forma culturale: l'affondo di Destro e Pesce*

Facendo quindi ritorno al contributo di Destro e Pesce da cui abbiamo preso le mosse - a conclusione del nostro lungo percorso fra le diverse posizioni e letture sviluppate a proposito del viaggio celeste - riteniamo opportuno soffermarci brevemente sulle caratteristiche che hanno condotto all'elaborazione della definizione dell'ascesa come «religious-cultural pattern» (2011, 197) citata all'inizio del capitolo. Lo studio si propone di prendere in considerazione un numero notevole di fonti, non solo giudaiche, per comprendere il possibile retroterra della ripresa del viaggio celeste anche in Paolo, distanziandosi in tal modo da una tendenza molto seguita anche dalla critica più recente.

I testi presi in considerazione, seguendo tale spunto, sono numerosi, compresi in un arco cronologico molto ampio.<sup>236</sup> Ciò che sorprende, dal punto di vista di un confronto con altri tentativi di raccolta di fonti per un'analisi del motivo con riferimento a Paolo (ma non solo, se si considera in questi termini il lavoro di Segal), è l'inserimento di due passi tratti da Filone, cui abbiamo già avuto modo di accennare in precedenza e che tratteremo in dettaglio al cap. 4 (*Spec.* 3,1-6; *Opif.* 69-71). Qui possiamo anticipare che la scelta si rivela lungimirante, in quanto individua nell'alessandrino quasi contemporaneo dell'apostolo una testimonianza preziosa di una serie di esperienze autobiografiche di ascesa; non solo, ma se si volesse allargare la prospettiva come a suo tempo suggerito da Borgen,<sup>237</sup> si comprenderebbe come le opere di questo autore possano davvero rappresentare un ricco bagaglio di informazioni a proposito di diverse tradizioni di utilizzo del

---

<sup>236</sup>Molti di essi ci sono già noti dalla presentazione svolta finora; da segnalare è l'introduzione, in una discussione sul viaggio celeste, del *Vangelo del Salvatore*, di area gnostica e di datazione incerta. Sulla questione il dibattito è ancora in corso, anche in virtù del fatto che si tratta di una acquisizione relativamente recente da parte della critica, la cui prima edizione completa risale solo al 1999. Per un primo parere sul tema, e per delle indicazioni bibliografiche maggiori, oltre a Destro-Pesce 2011, 195 (e n. 47), rimandiamo a Gianotto 2011 (in particolare per la datazione, 27-28)

pattern del viaggio celeste, che sono così fondamentali anche per sostenere l'ipotesi di una sua lettura proprio in tal senso.

E a questo proposito, l'interpretazione stessa dei due studiosi italiani mostra come sia possibile pensare alla concezione di cui ci stiamo occupando in maniera più complessiva rispetto a quanto fatto in precedenza da altri studiosi. Prendendo in esame un ampio ventaglio di fonti, infatti, risulta possibile evidenziare un insieme di caratteristiche che sostanziano ciò che Destro e Pesce definiscono un modello cultural-religioso: ciò è indirizzato a correggere un'interpretazione che ne sottolinea il carattere di tradizione giudaica, mettendo in rilievo come le varie testimonianze implicino una concezione di ascesa come fenomeno diffuso e proprio di differenti tradizioni, le quali se ne servono per finalità variabili ma attingendo ad un nucleo di elementi che può essere definito su larga scala.<sup>238</sup> La diffusione di tale pattern si può attribuire ai contatti intercorrenti nell'area mediterranea e nel vicino oriente secondo dinamiche di «cultural traffic or (crossing) exchanges» (197), riflessi anche dalla fortuna del motivo a livello cronologico. I due studiosi individuano cinque tratti comuni sulla base della loro analisi; questi permettono di richiamare l'interpretazione del viaggio celeste come pratica religiosa, che si deve intendere "performata" secondo degli elementi ricorrenti (sulla base delle teorie della performance elaborata da V.W. Turner).

Partendo da una simile prospettiva, si terrà in considerazione come l'ascesa descritta dalle fonti sembri comportare sempre un «detachment», una separazione di una parte del corpo - generalmente l'anima, ma anche l'intelletto - connessa ad un'incapacità di rendersi conto, da parte del soggetto coinvolto, di come il fenomeno stia avvenendo. Tutto ciò è messo in relazione anche con la possibilità che chi sperimenta siffatte condizioni nel corso della performance perda le sue normali funzioni vitali - «one may suppose that the "traveller" is subject to states of marginality and powerlessness, either due to his inactivity or because of external forces (the so-called *other than human persons*)» (198) - salvo recuperarle in seguito; inoltre, come soprattutto Filone pare suggerire (cf. *Spec.*3,1.4-5), tale esperienza può essere ripetuta più volte, grazie all'impiego di tecniche e a circostanze legate al temperamento del singolo. Al recupero delle normali condizioni, successivo allo svolgimento della performance, segue normalmente un'esplicitazione del contenuto dell'esperienza stessa da parte dello stesso protagonista: Destro e Pesce evidenziano che

---

237Si veda Borgen 1993, 247 (cit. alla n. 225). L'inclusione di Filone in simili circostanze è riproposta anche in Wallace 2011, 107-08; 144-47. Si veda inoltre Heininger 2004, breve contributo dedicato a un confronto diretto tra l'alessandrino e Paolo in merito alle esperienze di viaggio celeste

238«The examples reported seem to constitute single instances of a widespread phenomenon, each with its own distinctive and specific characteristics. This leads us to distance ourselves from the concept or scheme of a tradition that envisaged within Jewish culture the transmission of the conception, practice or literary model of the "heavenly journey" (this is valid from the *Book of Kings* to the *Book of Enoch*, to Paul, to the *Ascension of Isaiah*, the *Gospel of the Savior*, down to the Christian Gnostic texts» (196-97)

*l'Ascensione di Isaia* mostra un modello di viaggio celeste come trance estatico-profetica in cui sono presenti anche dei testimoni, la cui funzione è quella di confermare la veridicità del fenomeno attraverso la descrizione delle condizioni del soggetto.<sup>239</sup> Questo viaggio, poi, si caratterizza per una finalità conoscitiva ben precisa e per una destinazione indicata altrettanto chiaramente, tramite elementi topografici riportati nella descrizione. Un quarto elemento concerne il risvolto sociale del fenomeno: alcuni testi sembrano infatti considerare l'ascesa come un momento di ingresso iniziatico all'interno di un gruppo che si distingue per determinate caratteristiche; altri, invece, sottolineano l'aspetto legato all'acquisizione di autorità, un sostrato che si potrebbe applicare anche alla situazione in cui è ambientato il resoconto paolino. Infine viene indicata la trasformazione del viaggiatore nel corso del proprio viaggio.

Ciò che abbiamo riportato fino a questo punto si rivela funzionale, quindi, a sottolineare i punti forti della tesi sostenuta dai due studiosi italiani: innanzitutto, la volontà di definire come «religious practice» il viaggio celeste segna in modo esplicito l'approccio al tema, mettendo in luce le possibili radici di tale pattern, da scoprire leggendo attentamente i testi. Nella loro applicazione dei risultati ottenuti dalla ricerca antropologica soprattutto sullo sciamanesimo, Destro e Pesce propongono di rintracciare simili dinamiche anche all'interno delle tradizioni culturali e religiose antiche, attraverso il ricorso al concetto di performance e puntando l'attenzione sulle tecniche atte a provocare l'ascesa e/o a ripeterla nel tempo e sulla condizione in cui essa viene sperimentata dal soggetto. Questo, alla luce delle fonti che più volte sono state menzionate, rappresenta nel complesso il contributo più rilevante di questo approccio alla critica del viaggio celeste.

In conclusione - rimandando alla seconda parte del capitolo per alcuni rilievi critici in merito a tale posizione - si può ribadire un globale apprezzamento delle intuizioni dei due studiosi italiani, lungo

---

<sup>239</sup>Entrambe le questioni qui indirizzate si rivelano di estrema complessità, e richiedono una seria contestualizzazione sulla base delle fonti. Sul motivo del recupero delle normali condizioni da parte del soggetto coinvolto nel viaggio celeste, simile approccio consente di diminuire le difficoltà connesse all'elemento del ritorno al luogo di partenza da parte del viaggiatore, sul quale torneremo in seguito. Il fatto di affrontare la problematica da una prospettiva che chiami in causa la performance è a nostro avviso istruttivo nell'ambito di una definizione dell'ascesa come pratica religiosa, cioè legata ad un insieme di tecniche che la possono indurre; in tal senso, il gran numero di testi che ambientano il fenomeno in sogno può costituire un sostegno a tale lettura. Un ulteriore esempio può essere *3 Baruc*; ma si potrebbe indicare anche la "liturgia mitraica" tratta dai *Papiri Greci Magici*, oltre che il trattato gnostico *Zostriano* (NHC VIII,1). Tuttavia, ci pare che Destro e Pesce facciano dipendere qui la propria argomentazione dall'esempio dell'*Ascensione di Isaia*, specie in richiamo al secondo problema. In linea generale, si può estendere simile osservazione anche al mito di Er e al caso di Timarco in Plutarco, poiché entrambi si risvegliano da uno stato di morte apparente poco prima di venire bruciati sulla pira perché creduti già defunti. Il fatto che la dipendenza plutarca dal mito platonico sia più che certa non aiuta ad estendere la casistica in questo senso; un ulteriore esempio, seppur particolare, potrebbe essere identificato nell'*Apocrifo di Giacomo*, nel momento in cui Pietro e Giacomo vengono riportati alla realtà terrestre dai richiami degli altri discepoli, i quali quindi interrompono la loro graduale ascesa contemplativa (cf. NHC I,2 15,29). Anche *2 Enoc* o il *Testamento di Abramo* presentano una situazione di ritorno temporaneo del protagonista sulla terra, unito al fatto che la loro sparizione era nota ai familiari; ma non sembrano poter essere accostati alla concezione sviluppata da Destro e Pesce, la quale sembra dunque ricoprire un ruolo marginale nell'insieme degli elementi costitutivi del pattern ancor più di quanto gli stessi due studiosi riconoscano nel loro contributo



la cui direttrice esegetica proveremo a sostanziare la nostra tesi in riferimento principalmente al caso paolino; nell'ambito dello sviluppo di una contestualizzazione di 2Cor 12, inoltre, proveremo a richiamare alcuni degli spunti su altre fonti che in parte già nel corso di questa storia della ricerca sono stati presentati, per poter fornire un quadro più omogeneo e complessivo di una questione che, per Paolo, si rivela complicata da altri fattori. La linea critica da noi perseguita cercherà quindi di sostanziare l'approccio al viaggio celeste come pratica religiosa e pattern culturale proposta da Destro e Pesce, all'interno di una lettura che comprenda anche la sua natura sostanziale di forma di contatto con il soprannaturale. Si può già anticipare che un ruolo di primo piano verrà svolto dalla considerazione della preghiera, in questo sviluppando alcune delle intuizioni che avevano accompagnato la nostra analisi di alcuni testi antichi nel primo capitolo.

Come tratto ulteriore, sollecitati dall'impostazione conferita dai due studiosi italiani al loro contributo, vogliamo proporre una breve rilettura di due interventi recenti che si sono proposti di esaminare 2Cor 12 sullo sfondo di un confronto con altre testimonianze relative al viaggio celeste. In essi si riconosce un approccio che può essere accostato a quello che noi stiamo perseguendo, sebbene le diversità non manchino: la più evidente riguarda la modalità di analisi delle fonti sull'ascesa, qui non strutturata in modo sistematico all'interno di una sezione ma collegata ai diversi spunti offerti dalla presentazione delle varie ricerche sul tema del viaggio celeste e, in seguito, dalle questioni sollevate dal brano paolino. Crediamo infatti che possa essere maggiormente funzionale, per delineare la nostra linea di ricerca, procedere in questo modo, per riuscire a sostenere anche alcuni punti dell'argomentazione che svilupperemo nel capitolo successivo.

In questa sede, l'obiettivo è essenzialmente quello di illustrare la metodologia perseguita dalle due monografie nell'organizzare soprattutto la sezione da esse dedicata all'esame dei testi poi messi a confronto con 2Cor 12,1-10, per segnalarne gli spunti interessanti accanto anche ad alcune criticità.

Il primo approccio è quello proposto da Gooder in *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12:1-10 and Heavenly Ascent* e rappresenta un'ulteriore testimonianza dell'ampia tradizione esegetica che ritiene il sostrato giudaico il riferimento principale per cogliere le prerogative del resoconto di 2Cor 12. Crediamo sia qui opportuno presentare le motivazioni e i criteri che spingono la studiosa a limitare a una linea "giudeo-cristiana" la sua analisi.

In tal senso, nell'introduzione si chiarisce come alla base di tale approccio sia da riconoscersi la necessità di illustrare le caratteristiche che emergono da un confronto tra Paolo e la tradizione cui lui primariamente faceva riferimento; quindi, la scelta di basarsi su siffatti testi è funzionale a cogliere proprio una comparazione tra sistemi che presentano delle somiglianze ma in cui alla fine sono le differenze ad imporsi come aspetto maggiormente rilevante.<sup>240</sup> La studiosa inglese affronta l'analisi tenendo presente innanzitutto la menzione, nelle varie narrazioni,

<sup>240</sup>Nel tentativo di fornire la maggior parte di dettagli possibile contenuta in un numero ristretto di testi, quindi, Gooder sceglie di restringere il campo della propria analisi per non incorrere nel pericolo della «parallelomania», che riconosce nella volontà di allargare a dismisura lo sguardo su un numero di testimonianze davvero molto vasto. Inoltre, «a second, and equally important, factor is that the texts chosen from the Judaeo-Christian tradition bear the greatest superficial similarity to the text from 2 Cor. 12. Texts which do not originate from a Judaeo-Christian setting often use very different language to express ascent» (32). L'ultima precisazione non ci pare convincente, in quanto tende ad evidenziare con maggior enfasi possibili tratti di discontinuità all'interno dell'utilizzo di un motivo che, a nostro parere, risulta diffuso nelle sue linee essenziali in

dell'attraversamento di un livello molteplice di cieli - elemento che porta all'esclusione di due testi relativi alle vicende di Abramo, l'*Apocalisse* ed il *Testamento* (2006, 32). Inoltre, nel puntualizzare due correnti principali nell'esame di siffatte fonti, una più attenta al dettato teologico, l'altra alla descrizione dei tratti letterari costitutivi, Gooder afferma di essere maggiormente incline verso il secondo approccio, a scapito dell'attenzione ad alcuni temi rilevanti invece per la prima prospettiva. Ella pertanto propone, data la varietà di impiego del motivo dell'ascesa, di individuare sostanzialmente alcuni periodi e di concentrarsi per ognuno di questi su un testo rilevante, per un totale di sei categorie: Giudaismo pre 70 e.v.; Giudaismo post 70 e.v.; Nuovo Testamento; periodo cristiano post-biblico; testi di Nag Hammadi; letteratura *hekhalotica*.<sup>241</sup>

Anche se l'indicazione dell'attraversamento dei cieli come elemento su cui puntare per fondare una scelta delle testimonianze (condividendo in questo il giudizio di Destro e Pesce)<sup>242</sup> non convince, ci sentiamo maggiormente vicini alla posizione della studiosa inglese per quanto riguarda l'inclusione di due testi dalla letteratura delle *hekhalot*. Infatti, nell'indicare gli elementi di continuità che, secondo lei, giustificano un'inclusione di queste fonti all'interno di una raccolta di testi finalizzata a mettere in evidenza le caratteristiche sviluppate in relazione al tema del viaggio celeste, Gooder sottolinea l'importanza di riconoscere una certa continuità in alcune delle tecniche appena accennate nelle fonti più antiche con l'insieme delle pratiche teurgiche e più complesse che specie *Hekhalot Rabbati* riporta. Su questo punto ci troviamo d'accordo - specie per ciò che concerne l'opposizione alla concezione dell'iniziativa lasciata alla divinità - sebbene l'attenzione vada a nostro avviso maggiormente centrata sulla valorizzazione di un motivo culturale di più ampia portata alla base del contatto con il soprannaturale, di cui la preghiera e il lamento possono essere viste come tratti fondamentali in relazione all'ottenimento di un contatto con il soprannaturale.

I risultati dell'esegesi di questi testi viene riassunta, come già proposto da Dean-Otting, in una forma schematica che permette un confronto comparativo più lineare ed efficace; l'inserimento anche del resoconto paolino serve a metterne in evidenza i punti di discontinuità rispetto ad una linea di tradizione che mostra di condividere in larga misura gli stessi tratti (157). Infatti, riprendendo i punti principali di questo schema, essi possono essere individuati nella descrizione in prima persona dell'ascesa; nella sua attribuzione ad una figura del passato; nella presenza della guida angelica ed eventualmente di altre figure angeliche nel corso del viaggio; nella visione della divinità all'apice dell'ascesa, nel dialogo con essa e nella sua descrizione; nel riconoscimento di una precisa ambientazione della scena; nel timore provato dal visionario in diversi luoghi dell'ascesa; nel legame tra il viaggio e l'acquisizione di una rivelazione. Inoltre, si rivela importante sottolineare che sembrano coesistere resoconti di ascesa che formano solamente una parte dell'opera e narrazioni che invece ne costituiscono l'ossatura principale.

Non sono qui stati riportati tutti gli elementi individuati da Gooder; tuttavia, da una prima veloce panoramica sui testi esaminati si evince che la caratterizzazione del viaggio celeste come pattern adottabile dai diversi testi

vari filoni culturali, le cui peculiarità contribuiscono alla sua fortuna. Ancora, in relazione a Paolo si può dire che la concentrazione dell'attenzione solo sul versante giudaico non corrisponde in prima istanza al contesto di riferimento principale dello stesso passo di 2Cor 12

241A questi corrispondono i seguenti testi: *1 Enoc* (con *excursus* dedicati a *Testamento di Levi*, *Canti per l'olocausto del sabato* e *4QBerakhot*); *2 Enoc* (con piccola trattazione anche di *3 Baruc*); *Apocalisse*; *Ascensione di Isaia*; *Apocalisse di Paolo*; *3 Enoc* (con *Hekhalot Rabbati*)

242«Neither do we agree with the outlook of P.R. Gooder [...], who limits herself to comparing Paul's heavenly ascent with Jewish apocalyptic texts alone, or with texts of the "Judaean-Christian tradition". Her comparison excludes the *Testament of Abraham* and *Apocalypse of Abraham* on the grounds that they do not contain a proper description of the ascent through the heavens. But in reality, neither does 2 Cor 12:1-3» (Destro-Pesce 2011, 192 n. 44)»

sembra essere calzante. Questo anche prendendo in considerazione altre testimonianze: l'attribuzione pseudepigrafica dell'ascesa, ad esempio, oltre ai casi di Sofonia (probabile), di Abramo, di Mosè e di Sedrach, è utilizzata anche da Cicerone con Scipione Emiliano e da Luciano con Menippo, fino poi ad arrivare ai casi dei trattati gnostici come l'*Apocrifo di Giacomo* o il *Vangelo del Salvatore*. Ma in qualche modo sembra poter essere il caso anche della sua attribuzione a degli iniziati, come per la "liturgia mitraica" e *Corp. herm.* 1, ad esempio, o ancora a dei personaggi cui viene fatta svolgere questa funzione, sottolineandone l'esemplarità proprio in relazione all'esperienza vissuta (come per Er in Platone o per i casi di Plutarco, oppure anche per Zostriano e Shem in area gnostica). Già solo questo breve accenno è sufficiente per comprendere come allargare lo sguardo su un numero più ampio di testimonianze possa aiutare a cogliere la reale dimensione associata al tema del viaggio celeste e alla sua diffusione; certo, le differenze debbono essere sottolineate, perché peculiari delle singole tradizioni, ma questo non deve costituire sorpresa. E' piuttosto l'individuazione di un terreno comune a dover essere messa in rilievo, portando a chiedersi quali siano le ragioni e le basi per una simile trasversalità.

Senza entrare ulteriormente nella prospettiva di offrire una possibile lista di altri paralleli ai tratti presentati da Gooder, un ultimo rilievo può essere importante. Indirizzando la questione relativa ad una certificazione delle condizioni in cui il visionario ascende al cielo, la studiosa inglese fa notare come si potrebbe postulare una linea di sviluppo concernente l'ambientazione dell'ascesa, da una collocata durante il sonno (*1 Enoc, Testamento di Levi*) ad una che invece "abbandona" tale dimensione ed in cui il protagonista compie il viaggio fisicamente o nel corso di una trance (154). La sottolineatura non sembra essere inutile, e comporta - oltre al riconoscimento della problematica relativa al legame tra viaggio celeste e visione in senso lato, di cui si è parlato in occasione del commento alla posizione di Dean-Otting - una maggior attenzione anche ad ulteriori testimonianze per poterne cogliere la plausibilità o meno. Ad esempio, Cicerone ambienta l'ascesa di Scipione nel sonno; qualcosa di simile si potrebbe dire per il Plutarco de *Il Demone di Socrate*, anche se il contesto rituale sembra forse associare maggiormente l'avvenimento ad una trance particolare. Filone è a questo proposito maggiormente incline alla presentazione di uno scenario vario, in cui però il sonno non sembra rivestire un ruolo particolarmente preponderante; nel più tardo *3 Baruc*, però, esso sembra rientrare in gioco, almeno secondo la prospettiva di alcuni commentatori. Il quadro sembra segnalarsi, pertanto, per una mancanza di chiara linearità, riportandoci probabilmente alla dimensione propria dell'interpretazione dell'ascesa come pattern: la sua origine da un insieme di pratiche conosciute potrebbe avere subito, nel corso degli anni, un'evoluzione nella concezione stessa delle conseguenze legate all'esercizio di determinate tecniche, che però non esauriscono le possibili modalità con cui l'uomo può provocare tale forma di contatto con il soprannaturale.

Quasi contemporaneo al contributo di Destro e Pesce è invece il lavoro di Wallace, *Snatched into Paradise (2Cor 12:1-10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*, già richiamato al cap. 1. Anche in questo caso si tratta di uno studio che pone al centro il resoconto paolino, con la volontà però di illuminarne le implicazioni in maniera più approfondita grazie ad una comparazione non solo con altre testimonianze di viaggio celeste, bensì anche con altri passi dell'epistolario in cui si possano riconoscere tracce delle diverse esperienze religiose da lui conosciute e sperimentate. Tale precisazione è rilevante anche per la considerazione delle fonti relative all'ascesa, in quanto puntualizza la necessità di non analizzare quest'ultima come un fenomeno separato,

bensi nell'ambito di un insieme di elementi più complesso: in tal senso, emerge il legame con la preghiera e con un certo stile di vita proprio del visionario.

Essendo 2Cor 12,1-10 il punto di riferimento centrale di siffatta ricerca, Wallace organizza la sua raccolta di fonti secondo dei criteri di classificazione da esso dedotti e applicati in maniera sistematica, per cogliere così elementi di somiglianza o di diversità elaborati dall'apostolo nella sua narrazione: meta del viaggio e contenuto della visione; esplicitazione di un divieto o di un particolare indirizzo di rivelazione; ruolo del corpo; relazione dell'ascesa con tematiche di potere e/o sofferenza; scopo del viaggio e ruolo che ne deriva per il protagonista; presenza di ostacoli e difficoltà poste da creature oltremondane in questo percorso.

A tale impostazione dell'analisi si aggiunge poi un'ulteriore suddivisione in categorie delle testimonianze: in primo luogo, si distingue un filone greco-romano da uno "giudaico-cristiano", sulla base della concentrazione del secondo sulla visione della divinità come apice dell'ascesa e sul richiamo ad una tradizione di matrice biblica. Nel primo caso, poi, i testi sono distinti in base al tema preponderante in cui viene inserito il richiamo al viaggio celeste; agli *iatromanti* greci segue l'ascesa al cielo come metafora per il volo della mente; l'ascesa come mito filosofico; l'ascesa come pratica religiosa; e l'ascesa come strumento di propaganda politica (apoteosi). Nel secondo caso, invece, alcune categorie subiscono un cambiamento: viene privilegiato il richiamo alla tradizione delle teofanie bibliche, cui si accompagna il focus su una figura esemplare, quella di Mosè, e sulla tendenza all'attribuzione pseudepigrafica di tali resoconti, per poi chiamare nuovamente in causa la concezione dell'ascesa come pratica religiosa e quindi chiudere con l'analisi delle evidenze rabbiniche e *hekhalotiche*.

Alcuni rilievi si possono muovere a tale strutturazione e riguardano innanzitutto la proposta di esaminare un grande numero di fonti a partire da alcuni criteri corrispondenti ai motivi propri di uno di essi; se un simile atteggiamento può essere giustificato ricordando lo scopo finale dello studio, tuttavia esso non sembra costituire un punto di osservazione oggettivo dal quale cogliere lo sviluppo di una tradizione. Con ciò, non si vuole affermare che non sia necessario postulare dei criteri-guida per l'esame dei testi; semplicemente, se a ciò si aggiunge il fatto che manca in Wallace un qualsiasi tentativo di fornire una lettura del viaggio celeste come fenomeno complessivo e soprattutto un chiarimento a proposito della cronologia e della scelta delle fonti, sembra emergere la difficoltà di poter riconoscere una profonda coerenza scientifica all'approccio. Infatti, sembrerebbe essere più motivata una lettura del caso paolino a partire dall'interpretazione dell'ascesa come motivo diffuso in differenti filoni culturali, i quali si distinguono per alcune caratteristiche proprie che si innestano su un fondo di base sostanzialmente comune; pur nella difficoltà di stabilire un rapporto cronologico corretto per molti dei testi in questione, poteva risultare più utile ai fini dell'indagine cogliere la percezione di tale pattern nel periodo di attività paolina, mettendone in luce il possibile sviluppo a partire dalle testimonianze per cercare di individuarne il ruolo all'interno di una simile tradizione. A nostro modo di vedere, questo potrebbe fornire un fondamento più saldo sul quale innestare una ricerca sulla funzione dell'ascesa nel pensiero religioso paolino.

Tuttavia, nonostante le critiche, alcuni spunti ci sembrano degni di nota: in primo luogo, la sottolineatura dell'ascesa come componente di un insieme più ampio di fenomeni, che aiuta a capirne in modo migliore la funzione stessa in molte delle testimonianze chiamate in causa. Inoltre, a questo si deve aggiungere il timido tentativo di indirizzare la problematica relativa alla possibile base concreta del viaggio celeste per i diversi casi

esaminati, ponendosi il dubbio anche lì dove la natura letteraria dell'impiego pare scontata. Ciò può rappresentare una buona traccia per un primo approccio nella direzione che vogliamo perseguire.

*Ricapitolazione e spunti di riflessione: verso una definizione di viaggio celeste come pattern?*

Il lungo percorso da noi effettuato lungo le diverse linee critiche sviluppate a proposito del viaggio celeste ci ha permesso di cogliere l'importanza di alcuni elementi per la costruzione del nostro approccio al tema della ricerca.

Come si è più volte rimarcato nel corso della prima parte di questo capitolo, l'interpretazione del viaggio celeste come pattern diffuso ampiamente e trasversalmente in culture differenti - suggerito in maniera sistematica soprattutto da Segal, Culianu, Tabor e Destro e Pesce - può permettere di rendere conto sia delle similarità con cui questo motivo ricorre in una grande varietà di fonti sia degli elementi di discontinuità che hanno indotto più di qualche studioso a postulare l'esistenza di linee distinte che non possono essere accostate. Nonostante quindi lo scetticismo di alcuni esegeti, sembra che l'intuizione avuta da Segal più di trent'anni fa costituisca un buon punto di partenza per sostanziare un'analisi che cerchi di evidenziare l'importanza dei tratti comuni tra tradizioni diverse senza per questo far passare in secondo piano le rispettive peculiarità. Il fatto che, in un certo modo, simile procedimento fosse già alla base dell'approccio letterario di Collins e del gruppo da lui coordinato dimostra come la prospettiva abbia un radicamento riconosciuto, ma ne evidenzia anche un ulteriore particolare: il tema dell'asceta, cioè, non può essere preso in considerazione isolatamente e separatamente da altri fattori. Questa precisazione si rivela di fondamentale importanza sia nel momento in cui il focus della ricerca è rappresentato dai testi apocalittici, sia in una dimensione più complessiva, in cui si riconosca lo stretto legame esistente tra il viaggio celeste ed altre forme di contatto con il soprannaturale.

A partire da ciò, riteniamo sia indispensabile sottolineare alcuni dei punti emersi dall'esame della letteratura critica, con l'obiettivo di formulare qualche obiezione più puntuale che, con il fondamentale aiuto dei testi, possa aiutarci ad articolare meglio la nostra proposta di lettura. In tal senso i rilievi che verranno proposti nelle pagine seguenti puntano a riconoscere l'esistenza di una base concreta come fondamento della struttura stessa del pattern; in altri termini, la prospettiva delineata da Destro e Pesce in merito al viaggio celeste come pratica religiosa fungerà da guida nell'individuazione di alcuni fattori problematici a nostro avviso essenziali per riuscire a cogliere la natura del fenomeno cui la nostra ricerca è dedicata.

### *Un pattern senza pratica: Collins, Segal e un limite frequente*

Un primo elemento su cui è possibile puntare l'attenzione riguarda esattamente l'ultima affermazione sopra proposta: nell'ambito delle differenti prospettive adottate per l'analisi del viaggio celeste, quale ruolo si riconosce ad una sua base pratica? Dal momento che già nel corso della presentazione delle ricerche sull'ascesa si è spesso insistito su tale particolare, riteniamo opportuno limitarci ad indirizzare la questione in relazione a due trattazioni, quelle di Collins e Segal, che più di altre sembrano aver percorso la strada in direzione del riconoscimento del carattere di modello del nostro tema principale, sebbene in contesti differenti.

L'importanza della scelta iniziale del gruppo di studiosi guidati da Collins, infatti, consiste nell'esaminare i testi dell'apocalittica da una prospettiva letteraria; in tal modo, ne deriva che i loro tratti fondanti sono definiti solo come strumenti nelle mani di autori diversi - che li usano a proprio piacere e con finalità precise - dietro ai quali non si vuole riconoscere la presenza di alcun elemento reale e risalente ad una pratica. Il viaggio celeste dunque, secondo tale analisi, si può intendere come un motivo letterario a disposizione di uomini che scelgono di mettere per iscritto delle avventure sensazionali, attribuendole ad antenati mitici e a figure di rilievo, allo scopo di rafforzare la fiducia di un determinato gruppo di persone in tempi difficili o per giustificare delle gerarchie e dei ruoli di prestigio interni ad essi.

Tuttavia, la domanda che dovremo porci è la seguente: se per i testi che Collins ed i suoi collaboratori includono nel genere apocalittico può essere ragionevole avanzare un dubbio in merito ad un possibile sostrato concreto ed esperienziale relativo agli avvenimenti che vengono descritti, cosa succede nel momento in cui è la stessa prospettiva letteraria a mutare? Vogliamo dire, nel momento in cui ci troviamo di fronte un testo scritto in prima persona, della cui corrispondente paternità possiamo essere sicuri, dobbiamo ritenere che sia ancora e solo un motivo fittizio, una categoria di genere? Ovviamente, il discorso non può scadere in banali generalizzazioni e richiede una attenta analisi caso per caso. Quello che si vuole mettere in evidenza è il fatto che, a nostro avviso, alcune delle testimonianze che ci sono giunte non possono essere ridotte a mero esercizio di abilità da parte di chi le scrive, grazie all'utilizzo di una serie di strumenti derivanti da un bagaglio tradizionale ben fornito; piuttosto, essi possono sottendere un contatto reale, di una o più persone, con un mondo che si percepisce come altro e che in qualche modo lascia delle tracce in chi lo sperimenta. Acquistano importanza, in casi come questi, i dettagli a proposito di alcune pratiche che sappiamo essere state da lungo tempo messe in relazione con siffatti fenomeni straordinari, molto spesso nascosti dalle fonti sotto riferimenti per noi oscuri, ma che potrebbero essere stati facilmente

comprensibili per un uditorio abituato a convivere con la convinzione che simili eventi fossero possibili. Abbiamo già provato ad abbozzare un percorso di questo tipo in relazione ad alcuni passi neotestamentari relativi alle visioni e alle apparizioni del Risorto nel primo capitolo; ora crediamo possa valere la pena sottolineare una simile possibilità anche per il viaggio celeste in relazione ai testi che ce lo testimoniano. Queste nostre riflessioni sono funzionali ad evidenziare la portata del problema scientifico sollevata dal tentativo di classificazione di Collins, che riguarda non solo l'ascesa celeste in sé, ma tutto l'ambiente che la circonda.<sup>243</sup>

Per ciò che invece riguarda Segal, siamo inclini a considerare la sua mancata trattazione del problema in modo approfondito un'occasione persa per indicare i punti fondamentali correlati alla sua lettura dell'ascesa come pattern. Puntando a sottolineare la sua vasta diffusione, lo studioso americano innanzitutto prende le distanze dalle posizioni di Bousset, sulla base del fatto che le fonti da lui addotte per dimostrare l'origine persiana della concezione della «Himmelsreise» sono in realtà indice di un periodo molto tardo, sostenendo che i tentativi di farle risalire a tradizioni più antiche sono frutto di un'operazione congetturale. Da qui, la ripresa della prospettiva di Widengren sui testi mesopotamici e l'individuazione di simili tradizioni tra mondo ebraico-biblico e cultura greca, sul cui carattere antico si hanno maggiori certezze. Ma a questo non si accompagna un affondo sulle possibili radici concrete del motivo dell'ascesa, in quello che avrebbe potuto rappresentare un tentativo di correzione a più vasto raggio dell'impostazione di Bousset; anzi, l'unico caso in cui Segal pare sbilanciarsi in tal senso concerne le due testimonianze autobiografiche di un'ascesa della mente registrate da Filone (*Spec.* 3,1-6; *Opif.* 69-71), di cui si riconosce il legame con l'attività di esegesi scritturale e che sembrano restituire l'evidenza di «an actual journey to God» (1980, 1356) come base per l'impiego di una simile metafora. In altri passaggi, invece, l'analisi sembra seguire maggiormente le linee di un impiego narrativo e letterario del pattern, in relazione a delle necessità di conferma, in tempi di crisi, delle aspettative di un gruppo (Enoc) oppure di legittimazione di determinate rivendicazioni gerarchiche (*Testamento di Levi*), così come in relazione ad un ideale di governo e di stato (Cicerone).

---

243Un aspetto problematico legato alla lettura di Collins è inoltre quello che concerne l'assenza di peso specifico conferita alla funzione dei testi apocalittici. La questione venne sollevata negli anni successivi soprattutto da Hellholm e Aune e fu alla base di una revisione successiva da parte della stessa definizione di «apocalypse» proposta nel 1979. Una testimonianza delle discussioni sorte a tal proposito è fornita da Collins 1986, la quale offre un'integrazione al precedente tentativo includendo anche quei risvolti di carattere sociale che erano stati all'epoca esclusi; il genere apocalittico, quindi, si deve anche interpretare come «intended to interpret present, earthly circumstances in light of the supernatural world and of the future, and to influence both the understanding and the behavior of the audience by means of divine authority» (7). Gli sviluppi successivi riguardanti questa discussione evidenziano le difficoltà connesse alla lettura e all'interpretazione di questi testi, che spesso sfuggono ai criteri proposti dagli studiosi moderni anche per la mancanza di informazioni più complete al loro riguardo. Per un quadro completo della situazione, al tempo stesso esaustivo e sintetico, si veda Collins 2011

La breve illustrazione di queste due posizioni si rivela in realtà solamente di introduzione ad una problematica che, come si è visto nel corso della nostra analisi, non riguarda solamente il viaggio celeste ma la letteratura apocalittica ad un livello più generale e la lettura di tutti i fenomeni di contatto con il soprannaturale in maniera complessiva. E' per questo motivo, quindi, che ora affronteremo un tema importante per la comprensione stessa del carattere composito del tema della nostra ricerca.

### *Ascesa o rapimento? Problematiche di valutazione*

La questione posta dal titolo del seguente paragrafo deriva da uno dei punti fermi della tesi che Himmelfarb sviluppa per dimostrare il carattere prettamente letterario dei testi apocalittici: il fatto che in essi l'ascesa del protagonista venga costantemente attribuita all'iniziativa divina sarebbe sintomo e allo stesso tempo conferma dell'assenza di un insieme di pratiche e tecniche atte a provocare simili fenomeni. Sarebbe pertanto inutile cercare di ritrovarne delle tracce nelle fonti sulle quali anche noi ci basiamo per il presente lavoro; invece che di ascesa, sarebbe più appropriato parlare di «rapimento». Come già evidenziato precedentemente in fase di commento alle tesi della studiosa americana, l'argomentazione non ci sembra convincente per una serie di motivi che la stessa analisi dei testi può contribuire a far emergere.

Una prima osservazione può essere concentrata in un breve rilievo: a nostro avviso, il fatto che nelle opere in questione si sottolinei la preminenza dell'intervento divino sulle tecniche impiegate dall'uomo per ascendere (come potrebbe essere il caso anche per Paolo), non deve indurre a credere che non vi sia un sostrato di pratiche conosciute ed utilizzate con simili finalità. Questo significherebbe semplificare la questione ed affidarsi acriticamente alla lettera di un testo che si considera comunque prodotto di una finzione; ma se invece di quest'ultimo termine richiamiamo la categoria dell'interpretazione - che nel primo capitolo abbiamo sottolineato essere indispensabile quando si parla di forme di contatto con il soprannaturale o di esperienza religiosa - allora potrà sembrare più chiaro come anche l'attribuzione dell'iniziativa alla divinità rientri nell'ambito di una lettura secondaria che chi sperimenta un certo fenomeno poi consegna all'ambiente circostante, come descrizione di un avvenimento che in tal modo acquista un significato ben preciso anche ai suoi stessi occhi. Ma vediamo ora di articolare più nel dettaglio una critica a questo approccio.

E' interessante osservare come, a sostegno della sua affermazione, Himmelfarb chiami in causa l'esistenza di un modello a disposizione degli autori apocalittici che non avrebbe contemplato la menzione di tecniche per l'ascesa, considerate irrilevanti. Un esempio di ciò è costituito dalla lista di



rapimenti composta da Baraies manicheo nel *Codex Manichaicus Coloniensis*, da cui emergerebbe come siffatto avvenimento sia il carattere fondamentale delle varie ἀποκαλύψεις sperimentate da diversi "eroi" prima di Mani. Così la studiosa chiude il suo ragionamento: «Fasting, mourning, and related practices are understood to make the visionary fit for the experience, but not to cause it. (This is probably the function of the ascetic practices that precedes visions in the apocalypses without ascent too.) Rapture is not an experience that can be achieved at will on the basis of certain practices» (1993, 110). Rileviamo una certa circolarità nel ragionamento: gli elementi che Himmelfarb definisce preparatori sono proprio quelli che consentono all'uomo di entrare in contatto con una realtà "altra"; è la lettura che il protagonista in un secondo momento applica all'avvenimento ad attribuire l'iniziativa alla divinità, sostanzialmente sulla base delle tradizioni che egli ha a disposizione nell'ambiente in cui vive e che determinano anche le norme stesse della relazione con il soprannaturale.<sup>244</sup>

Anche in un ulteriore contributo - *The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World*, concepito nell'ambito di una miscellanea in onore di Culianu ma pubblicato due anni dopo il suo saggio del 1993 - la studiosa aveva affrontato il medesimo tema. In quell'occasione, si possono già ritrovare alcuni degli elementi fondanti il suo ragionamento: dal riconoscimento della priorità che i testi attribuiscono all'iniziativa divina, senza indicare all'uomo alcuna tecnica rituale per provocare tale contatto; alla possibilità di considerare la recitazione dei testi concernenti i viaggi celesti di alcune figure rabbiniche come nuova forma di ritualità, ma non finalizzata a ripercorrerne le orme, bensì a goderne gli stessi benefici. In sintesi, il rapimento rappresenterebbe la prospettiva che permette di inquadrare il problema in una luce più complessiva, in quanto completa i riferimenti offerti dalla presenza di alcune istruzioni ascetiche che permettono al visionario di farsi trovare nella giusta condizione per poter essere trasportato in cielo.

---

244«It is an unwarranted leap to assume that for ancient apocalypses weeping is a technique as in the medieval texts. Rather, weeping and mourning in the apocalypses demonstrate the piety of the visionary, who feels deeply the sinfulness of humanity or the travails of his people. The cause of weeping and mourning is the crisis that vision or ascent is intended to resolve. The psychological appropriateness of this association may account for the later development of a technique of weeping» (107). Il ragionamento della studiosa è inteso in opposizione all'ipotesi di Idel, il quale individuava nel lamento una tecnica per indurre l'esperienza mistica nelle fonti giudaiche medievali, considerando le testimonianze apocalittiche come prime attestazioni di tale pratica. Che si possa riconoscere un valore tradizionale e in qualche modo letterario al lamento sembra essere una posizione corrente tra gli studiosi; ciò che vorremmo segnalare è la sua presenza in connessione con ulteriori fattori, come l'ambientazione nelle vicinanze del tempio distrutto in 3 *Baruc* o il suo legame con il sonno e la visione nel *Testamento di Levi* e in 2 *Enoc*. Questo, unito alla prospettiva emergente da 2 Cor 12,7b-9a, potrebbe contribuire ad inserire il lamento nel campo della preghiera, cui è facilmente associabile, riportando così la questione su un ulteriore terreno: la questione allora diventerebbe forse meno semplice da risolvere secondo le modalità suggerite da Himmelfarb, richiedendo uno studio differente. Torneremo sull'argomento quando sarà il momento di occuparci di Paolo. Per un punto di vista che valorizza il ruolo del lamento nell'induzione di stati estatici si veda Merkur 1989, spec. 125-34, all'interno di un'argomentazione in cui l'analisi dei testi apocalittici viene approcciata attraverso l'utilizzo di categorie proprie della psicanalisi (cf. anche 2011, 66-67)

Aggiungendo un'ulteriore considerazione a quelle già fatte in precedenza, si può innanzitutto riconoscere che il punto di vista di Himmelfarb sembra essere chiaramente suggestivo per ciò che riguarda il caso paolino in 2 Cor 12,2-4, dove non vi è alcun accenno a tecniche mistiche per provocare l'ascesa; come lei stessa afferma, citando anche i casi di *1 En.* 39,3 e 71,5, lo scarso ricorso alla terminologia del rapimento nelle apocalissi potrebbe essere dovuto al fatto che essa sia «insuitable for the process of describing layers of heaven, which is so important to many ascent apocalypses» (1995, 129). L'eccezione sarebbe rappresentata dall'*Ascensione di Isaia*, in cui un'espressione dell'etiopico - assente nelle versioni latina e slava del testo - suggerirebbe l'utilizzo di questo modello (cf. 6,10).

Aldilà delle suggestioni, si deve ricordare che la sfera semantica connessa al verbo ἀρπάζω denota l'immagine di una forza esterna violenta, cui non si può resistere, che causa la dislocazione fisica nello spazio del singolo, concepito come passivo ed inerme in tali situazioni. Questo è testimoniato anche dal passo dell'*Iliade* da noi richiamato nelle pagine iniziali del primo capitolo, in cui Afrodite sottrae Paride al campo di battaglia, salvandolo da una morte sicura nel duello con Menelao. Nel caso specifico del passo omerico si deve forse fare riferimento ad una concezione differente del rapporto tra essere umano e divinità, in cui è perlopiù quest'ultima ad intervenire nelle vicende terrestri e a mettere in moto delle dinamiche che superano la possibilità di una dimostrazione comprensibile secondo la normale sensibilità umana. Non deve sfuggire, però, che sebbene si tratti di rapimento e spostamento terrestre - come per Filippo in At 8,39; e forse per Gesù nella scena della tentazione del deserto secondo Mc 1,12-13, sebbene non si usi la medesima terminologia?<sup>245</sup> - il singolo può in ogni caso essere definito come un eletto, una persona scelta, anche se indirettamente poiché legato alla donna di cui la dea è in quel caso paladina, Elena; non ci sono richiami a particolari stili di vita ascetici, ma un piccolo segnale di continuità si può individuare in questo senso, come testimoniato da altri passi omerici.<sup>246</sup>

<sup>245</sup>Per una prospettiva che vede nell'evento riportato da Marco un esempio di possibile possessione sperimentato da Gesù, cf. Destro-Pesce 2007a, 42-44; l'evangelista utilizza il verbo ἐκβάλλειν, che sembrerebbe alludere ad un'azione di ispirazione e/o di guida da parte dello spirito (Mt 4,1 e Lc 4,2 sembrano indicare qualcosa di simile pur utilizzando strutture differenti). In questo, anche se non vi è traccia di un lessico del rapimento in senso proprio, si possono cogliere delle affinità con l'episodio di Filippo in *Atti*

<sup>246</sup>Questo il testo greco di *Il.* 3,380-82: τὸν δ' ἐξήρπαξ' Ἀφροδίτη ῥεία μάλ' ὧς τε θεός, ἐκάλυψε δ' ἄρ' ἠέρι πολλῆ, καὶ δ' εἶσ' ἐν θαλάμῳ εὐώδει κηῶεντι. Abbiamo sottolineato il verbo che indica il rapimento, in questo caso un composto che denota in maniera ancora più precisa l'azione di rimozione di Paride da un luogo fisico per il suo trasporto in un altro. Da notare anche che la divinità utilizza una nube per nascondere il troiano dalla vista del suo avversario e degli altri astanti. Un utilizzo simile dello stesso verbo - per quello che LSJ rende con il significato inglese di «rescue» - si rintraccia anche in *Il.* 20,443 (Ettore sottratto da Apollo ai colpi di Achille) e 21,597 (Apollo mette in salvo Agenore dalla furia del Pelide); in entrambi i casi l'essere umano è nascosto alla vista da una nube. Da sottolineare anche l'uso di ἀρπάζω nel senso di un rapimento celeste in *Od.* 15,250, dove si narra di come l'Aurora si invaghi della bellezza di Cleto e gli donò l'immortalità portandolo in cielo. Infine, ἀναρπάζω in *Il.* 16,437 è tecnico per indicare l'indecisione di Zeus in merito al destino di suo figlio Sarpedonte, dal momento che, nonostante la psicostasia abbia dato un risultato sfavorevole alla sua sopravvivenza, il dio è ancora incerto se garantirgli la salvezza togliendolo dal mondo. Da questa breve ricognizione, si comprende come la sfera semantica di questo verbo sia connessa anche all'immagine di un rapimento il cui agente

Estendendo il discorso al di fuori della letteratura apocalittica, si sarebbe tentati di connettere la catalessi che Culianu indicava come uno dei fondamentali tratti sciamanici degli *iatromanti* greci alla loro stretta relazione con Apollo. Il caso di Aristeia di Proconneso - soggetto frequentemente a queste dislocazioni - il quale appare a Metaponto per esortare la popolazione locale ad erigere un santuario in onore di Apollo e, accanto, una statua per sé, ci sembra essere abbastanza eloquente a proposito del fatto che, sebbene tale racconto abbia tutte le caratteristiche proprie di un'eziologia (cf. il racconto di Hdt. 4,13-15), a quest'uomo straordinario era attribuito un rapporto particolare, straordinario, con la divinità apollinea, cui potevano quindi essere riconducibili anche le sue imprese. Si tratta probabilmente di una lettura interpretativa del testo che prescinde dal dato lessicale, ma in questo siamo confortati dal fatto che anche il complesso delle osservazioni di Himmelfarb sia un tentativo di generalizzazione a partire da poche evidenze dirette in tal senso.

Si potrebbero inoltre chiamare in causa gli esempi di Ezechiele, il quale spesso descrive il suo rapimento ad opera di agenti esterni non meglio identificati, che ne provocano lo spostamento in un altro luogo, a volte distante. Anche qui, siamo in presenza di un soggetto particolare, scelto, in quanto profeta, per mediare tra la divinità e il popolo, il quale attribuisce a Dio direttamente o a suoi emissari alcuni straordinari avvenimenti che lo vedono protagonista.<sup>247</sup> Potrebbe essere poi inserito in questa carrellata anche Michea, il quale secondo 1Re 22,19-22 partecipa al concilio divino - elemento che è per Himmelfarb centrale nello sviluppo della tradizione apocalittica (cf. 1988, 99). Ma, ancor più del caso di Ap 4,1 - in cui Giovanni è invitato a salire in cielo - il quale comunque dovrebbe essere letto alla luce della liturgia comunitaria del giorno del Signore di cui a 1,9-10, è Filone a fornire, a nostro avviso, la chiave per confermare l'assunto precedentemente espresso, per cui anche il «rapimento» rientra nell'ambito dell'interpretazione di un evento, non escludendone la sua induzione da parte del protagonista.

Alcune pagine dell'alessandrino sembrano suggerire una pratica di lettura e meditazione dei testi in relazione ad un'illuminazione proveniente dall'alto, che permette in seguito di procedere nell'esegesi dei testi con rinnovato slancio (*Migr.* 34-35, dopo un momento di smarrimento); ma nel resoconto di una propria esperienza autobiografica di viaggio celeste (*Spec.* 3,1-6) è possibile rinvenire l'elemento dell'interpretazione, secondo delle categorie platoniche, di un momento estatico, di rapimento, in cui l'anima del filosofo è portata a contatto con le sfere celesti e con ciò che in esse è contenuto (3,1-5). In tale descrizione, essa appare dotata di una forza che gli permette di resistere alle tentazioni mondane (identificata con il παιδείας ἕμερον; 3,4) e di ottenere la capacità di penetrare nei segreti dell'insegnamento mosaico per rivelarlo alla moltitudine, a chi cioè non ha la

---

principale è la divinità

<sup>247</sup>Per gli episodi cui si fa qui riferimento rimandiamo alle osservazioni raccolte alla n. 163. In merito, si veda anche Lindblom 1963, 173-82

possibilità di sperimentare simili avventure (3,6). Nell'ultima parte del testo in questione si rende grazie a Dio per il fatto di essere irradiato dalla luce della sapienza - per quello che pare un atto passibile di ripetizione - richiamando così l'affermazione di 3,1, per cui l'ascesa dell'anima viene ricondotta ad un'ispirazione mandata dalla divinità (κατά τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμὸν), e potrebbe confermare una lettura nel senso di un rapimento legato allo studio e alla passione filosofica cui Filone si riferisce tanto a 3,1 quanto a 3,4. Il fatto, inoltre, che una simile modalità di estasi venga associata dall'alessandrino alle figure profetiche bibliche suggerisce l'idea di un modello interpretativo debitore tanto del sostrato greco-ellenistico (Platone) quanto di quello biblico, che viene poi applicato anche all'esperienza propria dell'autore, in termini di lettura a posteriori di una serie di avvenimenti straordinari.<sup>248</sup> Non crediamo che la possibilità di ripetere una simile esperienza - che emerge dal testo in maniera abbastanza esplicita - possa rappresentare una contraddizione alla concezione del rapimento; piuttosto, l'insieme degli elementi delineati potrebbe costituire un'interessante base di partenza innanzitutto per la riconsiderazione dell'utilizzo filoniano del concetto di ascesa.

Nelle opere dell'alessandrino, infatti, assistiamo a differenti sviluppi di tale nozione, spesso applicata all'anima e alla mente/all'intelletto; prendere in considerazione tali occorrenze potrebbe essere utile per discutere un approccio più ampio al motivo del viaggio celeste, avendo a disposizione un alto numero di testimonianze piegate a quelle che paiono essere finalità diverse (cf. la nostra analisi al cap. 4).<sup>249</sup> In tal modo, le osservazioni di Himmelfarb sull'assenza di indicazioni

<sup>248</sup>Il fatto che nel testo su cui ci siamo soffermati manchi un richiamo lessicale concreto all'idea del rapimento non è da intendersi come un punto debole della nostra argomentazione; se infatti la nozione di riferimento è quella individuata dal verbo ἀρπάζω, il suo impiego in Filone non sembra poter essere collegato ad un senso tecnico paragonabile a quello di 2 Cor 12,2-3. L'unica occorrenza che si avvicina ad una concezione simile è presente in un'opera particolare dell'alessandrino, dedicata a raffigurare lo stile di vita della comunità egiziana dei Terapeuti. In *Contempl.* 12, nell'ambito di un discorso centrato sulla loro volontà di perseguire la visione della divinità, Filone ne descrive il comportamento attraverso una similitudine con le Baccanti, identificando la causa di tale comportamento in un rapimento così presentato: οἱ δὲ ἐπὶ θεραπειῶν ἰόντες οὔτε ἐξ ἔθους οὔτε ἐκ παραινέσεως ἢ παρακλήσεώς τινων, ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἀρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἂν τὸ ποθοῦμενον ἴδωσιν. L'immagine implica chiaramente un richiamo all'idea dell'ispirazione e della possessione, permettendo quindi di operare un confronto tra il rapimento estatico delle Menadi e quello dei Terapeuti. Su questa linea, si può cogliere ancora meglio, a nostro avviso, il senso del ragionamento proposto per *Spec.* 3,1-6, tanto più se si considera che il paragone con i Coribanti è altrove icasticamente impiegato a proposito dell'ispirazione per l'esegesi (*Migr.* 34-35) come per l'ascesa dell'intelletto (*Opif.* 71), o ancora nella definizione platonica della ἔκστασις profetica (*Her.* 69; qui viene impiegato il verbo βακχεύω), fino a determinare la condizione dell'anima nell'ambito della terza tipologia di sogni, quella che permette di predire gli eventi (*Somn.* 2,1). Ma si veda anche il caso dell'ispirazione profetica come forma di ubriachezza in *Ebr.* 146ss. Per un'analisi di *Spec.* 3,1-6 che ne sottolinei l'impostazione "misterica" ed il legame tra ascesa e pratica esegetica, si vedano i rilievi di Deutsch 2008; la stessa studiosa ha fornito un'interessante lettura del ritratto filoniano dei Terapeuti in chiave mistica, in cui il «text work» ricopre un ruolo centrale (Deutsch 2006). Sulle dinamiche dell'ispirazione in Filone, si rimanda a Levison 1995, il quale offre un quadro esaustivo delle differenti concezioni espresse dall'alessandrino nelle sue opere, anche se sembra non sbilanciarsi per ciò che riguarda i casi di possibile rapimento, sottolineando semplicemente la loro caratterizzazione in termini di azione di una forza esterna all'autore.

<sup>249</sup>Così Borgen: «[...] the motif of ascent is understood in a variety of ways. Particular biblical persons have experienced ascents by being brought up to the divine sphere by God, and they form patterns and teach human beings in general; men and women (Sarah, *Ebr.* 60-62) search upwards

pratiche precise per indurre l'ascesa nei testi non solo apocalittici verrebbero messe a confronto con una serie di evidenze che - oltre a quelle già individuate - consentirebbero di avvalorare l'ipotesi di una conoscenza attiva di siffatti tratti da parte degli autori delle opere in questione; così, anche quelle che la studiosa americana intende come caratteristiche di una preparazione ascetica alla «rapture» divina acquisterebbero una funzione che noi crediamo essere più vicina a quella loro affidata nell'antichità.

Ma la problematica relativa alla prospettiva evidenziata da Himmelfarb riaffiora anche nell'analisi di Destro e Pesce. I due studiosi italiani, infatti, sembrano postulare una distinzione tra un'induzione dell'ascesa e la concezione del «rapimento»: indicando nell'acquisizione di una conoscenza altrimenti inaccessibile la finalità primaria del viaggio celeste - in questo prendendo le distanze dallo schema invece proposto da Tabor - si afferma infatti che «the journey's rationale is therefore based on a dislocation that is rarely spontaneous or self-induced (the references are to abductions, to being transported)» (2011, 199).

Tale osservazione ci permette di richiamare quanto già in precedenza sottolineato: nel considerare il viaggio celeste come pattern, un primo passo consiste nel riconoscere il fatto che esso sia costituito di elementi ricorrenti, presenti in maniera diversa nelle varie tradizioni - corrispondentemente alla natura stessa del motivo di cui esse si servono; a ciò segue la possibilità di individuare, alla base di quella che, nella maggior parte dei casi, rimane una composizione letteraria quanto a dinamiche relative alla sua stesura e alle sue finalità comunicative, un nucleo di elementi concreti e riconducibili a delle pratiche o delle tecniche con cui si credeva che l'uomo - in alcuni frangenti solo alcuni privilegiati - potesse entrare in contatto diretto con la realtà celeste. Dunque, la definizione di pattern è in questo senso da connettere alle implicazioni proprie della concezione dell'esperienza religiosa o, meglio, delle forme di contatto con il soprannaturale che abbiamo trattato nel primo capitolo. Infatti, se sembra riscontrarsi un largo consenso in merito alla veridicità di quanto narrato da Paolo, la stessa cosa non si può dire quando si leggono gli esempi forniti da Cicerone, Plutarco, Luciano o della letteratura apocalittica; non vogliamo però sostenere la necessità di allargare indiscriminatamente a tutte le fonti relative al viaggio celeste le motivazioni che ci spingono a leggere in un certo modo 2Cor 12, ma solamente puntualizzare la nostra prospettiva.

Il ricorso alla nozione di pattern consente quindi di prendere in considerazione insieme le più diverse testimonianze; ciò che le unisce, a nostro modo di vedere, è la consapevolezza dell'esistenza di una possibilità reale di mettersi in contatto con una dimensione altra, attraverso delle tecniche

---

in education, and in ecstatic inspiration long for seeing God. Persons are seen as ascending by soul and mind, as well as the ascent by vision. Ascent is presented as biblical exegesis, as autobiographical report, and as a description of the monastic group of the Therapeutae. Thus the motif of ascent is present as experience, as hermeneutical key and paradigm» (1993, 266)

conosciute e praticate nell'antichità. Lo schema, poi, può essere utilizzato per la redazione di un'opera di carattere apologetico e polemico, in cui l'autore voglia sostenere la legittimazione di una determinata gerarchia o di un certo ruolo autorevole conferito alla famiglia di cui fa parte attraverso il ricorso ad un motivo che sa essere connesso a simili finalità e della cui origine è altrettanto consapevole. L'esempio così sintetizzato è facilmente riconducibile al caso di Levi: pur se sembra difficile non riconoscere un carattere fittizio alle visioni a lui attribuite, è possibile quanto meno affermare che lo stesso autore, probabilmente appartenente alla casta sacerdotale dei leviti, sembra essere a conoscenza dell'esistenza di un legame tra la visione - in cui è ambientato il viaggio celeste - la preghiera e il sonno, cui nel caso specifico si aggiunge anche un possibile riferimento all'ispirazione (cf. *T. Levi* 2,3-5).<sup>250</sup>

A questo punto, la nozione stessa di rapimento può venire contestualizzata facendo ricorso agli elementi costitutivi di ciò che viene definito «esperienza religiosa»: la presentazione di un fenomeno sperimentato da un soggetto - come il viaggio celeste ma anche un sogno, un'apparizione, una visione - è sempre mediato da un momento in cui è lo stesso soggetto ad applicarvi delle categorie di interpretazione fornite dall'ambiente in cui vive; nel caso di Paolo, o di altri visionari di epoche più recenti, questo è stato ampiamente dimostrato.<sup>251</sup> Si può presupporre una procedura simile anche nell'ambito di un grado ulteriore di complicazione, come per la storia di Levi? A nostro parere, è possibile.

Partendo dalla conoscenza di un modello tecnico cui si attribuiva la capacità di mettere l'uomo in contatto con una realtà altra, l'evento in sé doveva in seguito venire letto secondo delle categorie comprensibili e note al soggetto, in primo luogo, e ai possibili destinatari della sua rivelazione poi. Nel momento in cui ci si serve letterariamente di un motivo, come il viaggio celeste, che può essere ricondotto ad una prassi di contatto con il soprannaturale e di cui si conosce il radicamento a livello sociale, la medesima costruzione dell'opera chiede di essere fondata su dei presupposti che si presumono condivisibili dai fruitori. Quindi, si può recuperare il concetto dell'interpretazione dell'esperienza, questa volta fittizia, in vista della trasmissione di un significato chiaro ed esplicito che si associa ad essa: ne consegue che, pur essendo chi scrive a conoscenza di tecniche che vedono

---

<sup>250</sup>La prospettiva, da questo punto di vista, si farebbe ancora più interessante prendendo in considerazione la preghiera che Levi pronuncia nella versione del testo preservata a Qumran (4Q213): essa si caratterizza per essere un tratto o proprio di una supplica o connesso all'ufficio sacerdotale nelle sinagoghe. La descrizione di una serie di gesti atti a purificare il protagonista implica un chiaro riconoscimento di una preparazione al contatto con il soprannaturale che può valere per entrambe le ipotesi appena ricordate. Tale porzione di testo si ritrova anche in un manoscritto contenente i *Testamenti dei dodici patriarchi* proveniente dal Monte Atos - nr. 39 - noto per presentare altre sezioni di questo testo sconosciute al resto della tradizione. Si veda, per una sottolineatura di questi elementi nell'ottica della dimostrazione dell'esistenza di una prassi mistica a Qumran, Alexander 2006, 82-83

<sup>251</sup>Per il caso di Paolo, in riferimento all'evento di Damasco, si veda soprattutto Segal 1990, 3-33; per le visioni di Gesù in 1 Cor 9,1 e 15,8, rimandiamo a Heiningner 1996, 185-95

l'uomo in qualche modo attivo, impegnato ad aprire un canale di comunicazione con il soprannaturale, l'intera vicenda è letta in maniera tale da far risaltare l'azione della divinità come forza esterna che concede all'uomo - secondo quello che Paolo esprime in termini di χάρις - di incontrarla oppure di ascendere al livello superiore e di viaggiare in esso per ricevere una rivelazione legata a determinate richieste dell'ambiente di riferimento. Come si sarebbe altrimenti potuto conferire legittimità alle pretese sacerdotali levitiche al tempo degli Asmonei sottolineando invece l'attività rituale di Levi come unico elemento capace di provocare un contatto con il soprannaturale?<sup>252</sup>

Riferirsi al «rapimento», in sostanza, può costituire una buona soluzione se si tiene in considerazione la complessa dinamica che abbiamo cercato di illustrare nelle righe precedenti; essa chiama in causa, allo stesso tempo, la nozione di pattern e il fatto che esso sia basato su un insieme di elementi conosciuti e diffusi di pratica di contatto con una realtà immaginata come estranea all'uomo ma in casi speciali a lui accessibile. Solo in questo modo un'ulteriore osservazione di Destro e Pesce può ricevere una comprensione ed una contestualizzazione adeguate: «in the ancient world the heavenly journey was a religious experience thought possible by a large number of people, who received through it initiation and legitimation, necessary for both social life and producing social meaning» (2011, 200).

In conclusione, attraverso la lettura di alcuni passaggi testuali abbiamo voluto mettere in evidenza la presenza di alcune criticità nell'analisi soprattutto di Himmelfarb a proposito dell'assenza di qualsiasi indicazione tecnica e/o pratica nelle fonti relative al viaggio celeste. Tuttavia, la nozione stessa di «rapimento» si presta ad un ampio ventaglio di interpretazioni possibili, come anche nella nostra analisi è emerso. Il fatto che, da testimonianze come quelle di Ezechiele o dello stesso Filone, si sottolinei una forte connessione con la dimensione dell'ispirazione e dell'estasi contribuisce a confermare ulteriormente la chiave di lettura che si è voluta fornire; ciò tornerà utile anche per il caso paolino. Nella parte finale dell'argomentazione si è inoltre voluto fornire un piccolo quadro sintetico dal quale emergono le linee fondamentali della nostra concezione

---

<sup>252</sup>Secondo Segal, l'intento primario dell'opera attribuita a Levi corrisponde proprio a quanto da noi indicato, seppure secondo una prospettiva differente: «This document reflects not a minority community under pressure but, probably, as many scholars see it, the Hasmonean dynasty trying to legitimate its priestly claims. The heavenly journey of Levi confirms the legitimacy of priestly institutions in Israelite culture: [...] Since Levi is the eponymous ancestor of the priestly class, it is the special task of his tribe to speak the secret name of God. So, there can be no doubt that the angel is meant to carry the divine name, YHWH, which he conveys to Levi (and through Levi to the high Priests throughout time. [...] Although we cannot be sure of the exact circumstances of the writing, Levi's ascent into heaven, his election to legitimate status, is followed closely by a piece of political propaganda» (1980, 1360-61). Nell'ambito dello studio delle esperienze religiose, Smart aveva espresso la medesima convinzione da noi sostenuta: «And the fact that something is a divine gift should not lead to human paralysis. The account in terms of grace may simple be superimposed upon an account in terms of human effort (the effort itself is a gift of God!» (1978, 17)

dell'ascesa come pattern avente una base pratica: l'esempio del *Testamento di Levi* si rivela, in tale ottica, adeguato in quanto chiama in causa un testo al cui proposito gli studiosi sono generalmente restii a riconoscere dei riferimenti ad un insieme di tratti utili per provocare un contatto con il soprannaturale. Una simile operazione è possibile anche con *1 En.* 13-14, ma avremo occasione di sottolinearne le implicazioni in modo più dettagliato al cap. 5.

Tuttavia, il ritratto del viaggio celeste delineato poco sopra non esaurisce le diverse tematiche che ad esso si possono connettere. In primo luogo, un pattern è costituito da delle caratteristiche comuni, ricorrenti; anzi, si potrebbe dire che sono esse, con la loro diffusione, a permettere di riferirsi a certi motivi in questo modo. Prendendo spunto da alcuni dei temi che sono stati evidenziati nel corso della storia della critica, ci soffermeremo ora su tre fattori particolari; crediamo che questi esempi possano essere utili per cogliere la dimensione di fluidità che si associa all'ascesa come modello, senza dimenticare che essa implica un certo grado di difficoltà nell'interpretazione dei singoli casi.

*La trasformazione del visionario: simbolo di una rivalità con le creature angeliche? Rilievi alla lettura dell'ascesa come invasione di Halperin*

Nell'ambito della sua interpretazione di Is 14,12-15 come esempio di una concezione negativa di ascesa al cielo che avrebbe poi influenzato la successiva rappresentazione - in Ezechiele Tragico e in alcune fonti rabbiniche - del caso di Mosè, Halperin sottolinea la possibilità di conferire un determinato significato alle descrizioni che ritraggono il legislatore d'Israele combattere nel corso della sua ascesa al cielo per ottenere la Torah. In altri termini, qui sarebbe richiamato un processo per il quale l'uomo viene esaltato a scapito degli angeli, di cui prende il posto e quindi le prerogative. Alla loro espulsione dalla realtà celeste corrisponderebbe quindi l'esaltazione dell'essere umano; e questo sarebbe già alluso nei testi della letteratura apocalittica, specialmente *l'Apocalisse di Abramo* e *1 Enoc*. A nostro avviso, essi tematizzano un processo non solo di assunzione di uno status superiore, angelico, da parte di un personaggio scelto e chiamato dalla divinità, ma permettono di evidenziare il problema relativo anche ad una presunta superiorità così acquisita su alcuni fra gli esseri celesti.

A tal proposito è interessante la trattazione di Himmelfarb, che analizza secondo una simile prospettiva alcuni testi concernenti l'ascesa al cielo (1993, 47-71); la studiosa, pur sottolineando l'importanza del tentativo condotto da Halperin, ne evidenzia anche le difficoltà complessive nell'applicazione ai testi dell'apocalittica e anche della letteratura *hekhalotica*, in quanto «the manifestation of the visionary's equality with the angels at the culmination



of the ascent takes the form of joining the angels in the heavenly liturgy» (68). Inoltre, la dinamica della sostituzione angelica da parte dell'uomo non sembra essere all'ordine del giorno nei testi richiamati dallo studioso, poiché la trasformazione sperimentata dall'uomo e la sua eventuale maggior vicinanza a Dio rispetto alle schiere angeliche va di pari passo con la continuazione della lode e della venerazione delle divinità da parte di queste ultime. Simili indicazioni fanno parte di un tentativo più ampio di indirizzare la tematica dell'angelologia secondo una prospettiva differente: nel momento in cui la divinità - come dimostra *Ezechiele* - è percepita come sempre più distante dall'uomo, una realtà celeste popolata di angeli costituisce la modalità più immediata, per gli uomini, di mantenere il contatto con il livello superiore; questo contatto può poi evolversi nella direzione di una trasformazione che proietti l'uomo ad un condizione più elevata di quella degli angeli o a loro pari (sul tema, si veda anche Himmelfarb 1991). Il tema dell'ascesa di alcuni esseri umani, secondo Himmelfarb, è da intendersi non in chiave di contrapposizione con la realtà angelica, bensì è finalizzata ad avere un riscontro tangibile nella vita dei lettori di tali opere: «the examples of the heroes of the ascent apocalypses teach their readers to live the life of this world with the awareness of the possibility of transcendence» (71).<sup>253</sup>

Le brevi notazioni desunte da questo *excursus* consentono di contestualizzare ad un livello più ampio le stesse affermazioni di Halperin. Infatti, se si prendono in considerazione i testi prima richiamati e poi anche altri relativi al viaggio celeste, si vedrà come il concetto della trasformazione angelica rivesta una funzione importante, a sottolineare anche lo status particolare tipico dell'uomo protagonista dell'ascesa. In questo senso, però, gli elementi da esaminare sono diversi: innanzitutto, la prospettiva di un conflitto con gli esseri celesti, seguita dalla presenza di dinamiche di sostituzione ad essa collegate, per finire con lo sguardo sull'individuazione di una possibile gerarchia angelica. Anche il criterio temporale deve essere chiamato in causa, secondo le linee che ora proveremo a delineare.

Nelle due fonti apocalittiche citate nel suo contributo, lo studioso riconosce uno schema di investitura dell'uomo a scapito della componente angelica. Nel caso dell'*Apocalisse di Abramo* viene prospettata una semplice sostituzione di prerogative tra il patriarca e Azazel, determinata dalla diversità di condotta (13,3-14): ma ciò non si traduce in un'acquisizione effettiva testimoniata dal testo, suggerendo che si tratti di un'uguaglianza con gli angeli da ottenere dopo la morte (14,6). Anche *I Enoc* può essere letto secondo un'ottica simile: nell'episodio della sua intercessione per i Vigilanti, infatti, si individuano i tratti che caratterizzano Enoc come una persona scelta, ed in

---

<sup>253</sup>In merito al tema della trasformazione, si richiama brevemente la prospettiva di Young 1988, che in un articolo dedicato all'analisi del motivo dell'ascesa a partire da 2Cor 12 individua la trasformazione metafisica del protagonista dell'*Ascensione di Isaia* come traccia di uno sviluppo nella concezione del viaggio celeste rispetto ai testi precedenti. Questo sarebbe confermato anche dall'*Apocalisse di Paolo* copta (NHC V,2) e rappresenterebbe, insieme alla presenza della guida angelica e alla comparsa dell'ostilità delle creature angeliche, un'evoluzione nel modo di concepire l'ascesa. Tale contributo è però a nostro avviso marcato da una chiara limitazione nel numero delle fonti analizzate e dall'assenza di un criterio operativo ben delineato, in quanto lo scopo è mettere in luce la diversità di elementi propri delle diverse tradizioni che impiegano tale motivo, senza soffermarsi sul fatto che le basi comuni e ricorrenti sono il tratto fondamentale nella ripetizione di uno schema culturale

qualche modo superiore agli angeli decaduti, ma senza ulteriori conseguenze; il caso del cap. 71 è più complesso, anche se Himmelfarb sembra interpretare il fatto che l'eroe venga apostrofato con il titolo di «figlio dell'uomo» come indicazione di una sua esaltazione in una posizione immediatamente inferiore alla divinità.<sup>254</sup>

Noi ci limitiamo ad osservare che in *2 Enoc* la trasformazione del veggente è associata all'acquisizione di un ruolo e di una posizione ancora più prestigiosi (22-24 rec. A), secondo una chiara linea di sviluppo che conduce poi alla figura di Metatron nel più tardo *3 Enoc*. La trasformazione di colui che ascende è inoltre impiegata nel *Testamento di Levi* (in relazione all'assunzione delle prerogative sacerdotali, ma senza alcuna controparte celeste; cf. 8,2-17) e nell'*Ascensione di Isaia* (9,30; il passo si segnala anche per il temporaneo cambio di narratore, in quanto dalla prima persona del profeta si passa ad una voce esterna che riporta solo tale cambiamento).

Quest'ultimo testo è funzionale a cogliere anche la presenza dell'opposizione angelica all'ascesa: in 9,1-5, infatti - dopo la promessa di una trasformazione che lo renderà compagno della sua guida (cf. 8,5.9-10; ma anche 7,21-22) - il profeta ode una voce angelica che chiede fin dove gli sarà possibile ascendere, cui risponde Gesù assicurandogli la sicurezza nella prosecuzione del suo viaggio. Il cambiamento graduale che il protagonista sperimenta a partire dal terzo cielo (cf. 7,25), prolettico rispetto a ciò che potrà essere goduto definitivamente dopo la morte, non comporta un'ostilità nei confronti delle altre figure angeliche culminanti in una loro destituzione.<sup>255</sup> Anche nell'*Apocalisse di Sofonia* troviamo l'elemento dell'incontro con una figura ostile: secondo Himmelfarb si tratterebbe però di una prefigurazione del destino dell'anima dopo la morte, del suo viaggio e dei pericoli che essa deve affrontare prima di poter partecipare alle lodi angeliche (anche se in una posizione di leggera inferiorità).<sup>256</sup>

---

254Si veda Himmelfarb 1993, 59-61, in cui anche *1 En.* 39 è letto come segno dell'acquisizione di uno status angelico da parte del protagonista, che può così unirsi alla liturgia celeste. Il passo sopra richiamato è invece posto a conclusione del *Libro delle Parabole*, a 71,14, e costituisce l'incipit di un discorso angelico rivolto al protagonista in cui se ne mette in rilievo il carattere esemplare per gli uomini, chiamati a seguire il suo cammino di giustizia

255Potrebbe essere inoltre interessante far notare come la rappresentazione delle figure angeliche in senso negativo sia limitata alla raffigurazione del firmamento, cioè il livello intermedio tra la terra e il primo cielo. Ivi Isaia assiste ad una lotta continua tra i diversi angeli presenti, che rassomiglia alle condizioni proprie della vita terrestre (cf. 7,9-12). Ma egli non si trova in pericolo in tale contesto, dal momento che procede con facilità, insieme alla sua guida, verso la tappa successiva. Sull'analisi del motivo della trasformazione in relazione all'ascesa, si veda anche la lettura di questi e altri testi in Himmelfarb 1991, 81-87

256Si veda Himmelfarb 1993, 51-55. Il passo in questione è conservato in una porzione di testo copto (akhmimico) la cui parte iniziale è molto danneggiata; si riesce comunque a comprendere che l'incontro di Sofonia con quest'angelo malvagio avviene nell'Ade (6,8-17), la cui localizzazione è presumibilmente al di sopra della superficie terrestre - sulla base di quello che sembra essere il succedersi degli avvenimenti descritti nel testo (per le indicazioni relative all'*Apocalisse di Sofonia*, si segue la numerazione adottata da Wintermute 1983, differente da quella accettata da Himmelfarb 1993)

In sintesi, la commistione di elementi dalle due varianti dell'ascesa celeste suggerita da Halperin sembra rappresentare uno sviluppo tardivo, legato soprattutto alla figura di Mosè, localizzabile in ambienti rabbinici, come le stesse fonti ci suggeriscono. In altri termini, la raffigurazione di una realtà celeste ostile al tentativo di alcuni eletti di ascendere - diffusa poi anche nei testi *hekhalotici* - potrebbe aver causato l'applicazione di alcuni tratti violenti alla figura mosaica. Ma noi preferiremmo sottolineare l'aspetto della lotta, del superamento di ostacoli presenti in una realtà totalmente altra rispetto all'uomo (si veda Sulzbach 2010, 174 n. 28, per un'interessante proposta di lettura avanzata da A. Lieber), piuttosto che parlare di un'influenza di caratteri propri di una rappresentazione negativa dell'ascesa prelati per una presentazione positiva del caso mosaico. Tanto più che c'è sempre da tenere in considerazione il fatto che, nelle altre fonti, il visionario è scortato da un rappresentante del mondo divino, che ne assicura la protezione e l'eventuale superamento di ostacoli, comunque poco presenti. Tuttavia, C. Sulzbach ha messo bene in rilievo il significato da attribuire a simili processi di trasformazione soprattutto in una prima fase di diffusione del motivo del viaggio celeste come modalità di comunicazione tra due differenti realtà: «*Without the change of the clothes, Enoch (or anyone else) will not be able to enter the most sacred part of the heavenly realm. This is so because of the sheer ontological otherness of that realm. In addition to the change of clothes, the individual needs to undergo a rigorous purification process so as not to defile the divine world and its inhabitants. [...] We have seen that in the case of authorized boundary crossings the visitor is adapted to the environment that is entered. It is also known that one of the natural characteristics of divine beings is their enormous size as compared to humans. It may be assumed, therefore, that among the adaptations that humans undergo for a heavenly visit is a "sizing-up" of themselves (as in 3 En. 9!), resulting in a visible "sizing-down" of the divine world, so that they can actually perceive and traverse it. [...] However, in all cases (physical and mental) a psychological adaptation is required in order for the human visitor to be able to perceive and survive what goes on in the heavenly realm—often facilitated by an angelic guide who also encourages the seer*» (2010, 188; 190-92).

Sembra pertanto che il modello individuato da Halperin rappresenti uno sviluppo successivo legato alla ripresa di tradizioni mosaiche di cui l'*Exagoge* è un esempio accanto al ritratto delineato da Filone (forse più implicito per ciò che riguarda le caratteristiche peculiari della divinizzazione), i quali sembrano sottolineare comunque il solo versante dell'eccezionalità della figura di Mosè - costruita peraltro sul dettato di diversi passi biblici, donde emerge esplicita una sua trasformazione connessa al contatto con il divino (cf. Sulzbach 2010, 182-83). Questo è da considerarsi in parallelo con l'emergere di narrazioni che vedono l'uomo tentare l'avventura come singolo (o come insieme di

singoli: si veda il caso dei 4 rabbi nel *Pardes*), senza una scorta ma con un buon bagaglio di tecniche di difesa, utili man mano che si avanza in una realtà raffigurata in modo molto più ostile rispetto al caso di *I Enoc* (cf. Sulzbach 2010, 184-85; e 191 n. 71). In tale quadro, il richiamo di Is 14,12-15 sembra non costituire un ruolo primario, essendo probabilmente più comprensibile in relazione ad un contesto critico nei confronti di rivendicazioni divine dei sovrani orientali (cf. la sezione più ampia di Is 14,1-23).

### *L'ambientazione onirica. Un elemento del pattern nella lettura di Dean-Otting*

Un secondo elemento importante per un'interpretazione del viaggio celeste come pattern chiama in causa l'aspetto dell'ambientazione di tale incontro con il soprannaturale restituita dalle nostre fonti. In particolare, Dean-Otting sottolinea che, nella tradizione apocalittica giudeo-ellenistica da lei presa in considerazione, il sogno svolge un ruolo importante in siffatto contesto, ponendolo come uno dei tratti tipici che formano lo schema dell'ascesa ricavabile da tali testi.

La prospettiva così delineata può prestarsi ad una duplice considerazione. Nell'ambito delle fonti esaminate dalla studiosa, in primo luogo - escludendo *4 Esdra*<sup>257</sup> - solamente per *I Enoc* e il *Testamento di Levi* un simile dato sembra imporsi con chiarezza; dall'altro lato, il *Testamento di Abramo* e *2 Enoc* sono chiari esempi della possibilità di una indipendenza dell'ascesa da una condizione onirica. Più difficili sono i casi di *3 Baruc* e dell'*Apocalisse di Abramo*.

Per il primo, la conclusione dell'opera sembra porre in dubbio la descrizione data fin dall'inizio, ove non vi è traccia di un'indicazione precisa in questo senso;<sup>258</sup> il secondo caso, invece, viene ricondotto all'episodio di Gn 15,9ss., in cui si narra che un'estasi cadde su Abramo, al quale Dio si rivolge per illustrargli la grandezza della sua discendenza, prima di stipulare con lui il patto che garantisce a Israele il dominio sulla sua terra. Dean-Otting utilizza questo chiaro riferimento per

---

257La sezione che, secondo Dean-Otting, potrebbe contenere richiami alla nozione dell'ascesa è 7,75-101, in cui viene descritto il diverso destino delle anime dopo la morte (1984, 238-47). Tuttavia, tranne che per il motivo del giudizio escatologico, non sembra poter sussistere un'inclusione di questa porzione di testo tra le fonti che ci testimoniano un viaggio celeste, soprattutto in quanto manca completamente qualsiasi accenno ad una dislocazione del protagonista. Si tratta infatti di una descrizione fornita dall'*angelus interpretes*, sotto forma di rivelazione in risposta ad una domanda di Esdra, che non comporta un cambiamento di ambientazione per la scena stessa. Potremmo supporre che, dato il contesto visionario, il protagonista immagini di veder comparire dinanzi a sé la realtà raffiguratagli dall'angelo, ma si tratta di una semplice ipotesi. Che invece il riferimento ad un suo rapimento al cielo in vece della morte (14,3-9) rappresenti un elemento tradizionale è facilmente dimostrabile in riferimento ai casi di Enoc (Gn 5,24), Elia (2Re 2,2-15) e Mosè (sulla base di alcune letture, specie filoniane, di Dt 32)

258La sezione finale del testo, infatti, sembra presupporre una situazione di alterità sperimentata dal personaggio-narratore nel corso del suo viaggio celeste, che potrebbe far pensare ad una visione avuta in sogno (Καὶ λαβὼν με ὁ ἄγγελος ἀπεκατέστησέν με εἰς τὸ ἀπ' ἀρχῆς. Καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐλθὼν δόξαν ἔφερον τῷ θεῷ τῷ ἀξιόσαντι με τοιοῦτου ἀξιώματος; 17,2-3); tuttavia, non troviamo alcuna corrispondenza all'inizio del racconto (Καὶ ἰδοὺ ἐν τῷ κλαίειν με καὶ λέγειν τοιαῦτα, ὁρῶ ἄγγελον Κυρίου ἐλθόντα καὶ λέγοντά μοι, 1,3), in cui non si dice esplicitamente che Baruc cada addormentato

indicare che l'autore dell'*Apocalisse* elabora, su tale spunto, un resoconto di viaggio celeste che prende le mosse proprio dal sacrificio descritto nel brano di *Genesi*; inoltre, questo sarebbe l'indizio per parlare di un'ambientazione onirica dell'ascesa.

Tralasciando le riflessioni sul termine greco ἔκστασις (per cui si veda il corrispondente *excursus* al cap. 1), bisogna precisare che il testo paleo-slavo pervenutoci sembra replicare quell'incertezza sulla condizione fisica del veggente che si può notare in diversi luoghi di *I Enoc* e che ha fatto pensare ad alcuni studiosi, tra i quali Stone, che il richiamo a sensazioni fisiche dettagliate nei brani che descrivono tali fenomeni possa essere un riflesso di un'esperienza reale vissuta dagli autori. A 10,2, infatti, si dice che l'anima lascia Abramo, così che il suo corpo perde tutte le forze e si rivela incapace di rimanere in piedi, cadendo faccia a terra; in quel momento, in una posizione che richiama quella della προσκόνησις abituale nei contesti di visione della divinità, il patriarca ode la voce divina che dà mandato a Iaoel di mostrarsi ad Abramo e di assicurarlo, in virtù della natura di mediazione contenuta nel suo stesso nome (10,3). Dunque, l'inviato della divinità - che in quest'opera ha solo voce, dal momento che non costituisce mai oggetto di visione - scende sulla terra, fa rialzare Abramo e lo accompagna nella preparazione del sacrificio, che consiste in un digiuno prolungato di quaranta giorni e quaranta notti (12,1-2), dopo avergli rivelato tutte le mansioni associate al suo nome (10,8ss.).<sup>259</sup> Sembra dunque che Abramo abbia sperimentato qualcosa di non meglio specificato, che lo ha privato di ciò che dà forza al corpo ma che non gli ha impedito di mantenere vitali i sensi della vista e dell'udito, con i quali ha colto la missione affidata a Iaoel ed il suo contestuale arrivo. Probabilmente si sta forzando qui troppo il dato testuale; ciò che preme osservare è che, contrariamente a quanto supposto da Dean-Otting, il resoconto del viaggio celeste del patriarca non sembra essere esplicitamente ambientato nel sonno, dal momento anche che la conclusione stessa non contiene alcun richiamo in proposito. Inoltre, 16,1 pare presupporre che l'ascesa di Abramo avvenga in corpo e spirito, poiché egli dice alla sua guida che per il timore che lo ha assalito alla vista della Geenna, lo spirito lo sta lasciando. In conclusione, potrebbe essere interessante fare riferimento alla descrizione complessa dell'estasi che troviamo in Filone, *Her.* 249-66, di cui abbiamo dato conto in un *excursus* nel primo capitolo: l'alessandrino, infatti, costruisce sul medesimo passo della Scrittura elaborando una teoria interessante legata all'ispirazione divina.

Il secondo rilievo assume invece dei contorni di carattere più generale: nell'individuare i punti fondamentali ricorrenti nei testi da lei analizzati, la studiosa segnalava come essi non debbano essere pensati come sempre presenti in tutti i casi (5). Si tratta, cioè, di elementi che costituiscono un pattern, variabili per l'utilizzo che i diversi autori decidono di farne. Allo stesso modo, quindi, il

---

<sup>259</sup>Si veda la descrizione di Yael riportata al cap. 11 lungo la linea dei riferimenti in Sulzbach 2010, 179-80 e spec. n. 40

fatto che l'ascesa sia parte di una visione onirica deve essere ricondotto a tale postulato; e sono d'altronde le fonti stesse, come mostrato in precedenza, a confermarlo. Ma simili considerazioni aiutano anche a sottolineare nuovamente la possibilità di allargare la prospettiva d'indagine rispetto a quanto fatto da Dean-Otting: proprio a partire dal «setting» del viaggio, infatti, si coglie come le testimonianze di altri filoni culturali - oltre a quello dei testi apocalittici di area giudeo-ellenistica - mostrino delle divergenze, a volte presentando costruzioni complesse a volte ricorrendo a delle introduzioni scarse, fino anche a dare semplicemente delle informazioni vaghe su dettagli in questo senso per noi importanti (sulle implicazioni relative alle condizioni dell'ascesa che si possono trarre da questo ragionamento, si veda la nostra argomentazione al cap. 4).

*Il ritorno di chi ascende: tratto indispensabile per una definizione di viaggio celeste?*

Nel momento in cui si deve presentare il fenomeno stesso del viaggio celeste, un interrogativo non può essere eluso. Fin dall'analisi di Bousset, più di un secolo fa, si era fatta strada l'idea che l'ascesa dell'anima dopo la morte potesse avere una controparte anche in precedenza, nel corso della vita dell'uomo. Lo studioso tedesco allora parlava dell'esistenza di un insegnamento atto a far sì che il singolo potesse ottenere un tale privilegio, identificandone le origini in ambiente iranico. Aldilà dell'inesattezza comprovata dei rilievi storici attinenti a questa lettura, soffermare l'attenzione sul viaggio celeste dell'anima nel corso dell'esistenza di un essere umano permette di identificare questa esperienza come temporanea. In altri termini, se l'ascesa è sperimentata da un uomo in vita, questa deve avere una fine, deve coincidere con il ritorno del suo protagonista alla condizione di partenza. Il problema comprende però anche un ulteriore aspetto: a differenza di quanto segnalato da Bousset, alcune testimonianze ci riportano che l'ascesa del protagonista avviene nel corpo; ciò complica il quadro generale in riferimento ai nostri dubbi, e richiede che si dia una valutazione dei singoli casi. In un primo tentativo di definizione del motivo, Destro e Pesce - in relazione alla sua diffusione ad Antiochia nell'ambito di un'analisi dei motivi ricorrenti in una serie di scritti giovanisti - non richiamano tale elemento come centrale ai fini della comprensione del viaggio celeste: «By heavenly journey, we mean the ascension of a visionary or a prophet through the heavens in order to reach and see the dwelling of God and receive particular revelations» (2005b, 345). Questo ritratto mette in evidenza l'importanza di ulteriori fattori: il movimento verticale, lo status di colui che ascende, la sua destinazione e la finalità dell'ascesa, ma non sembra implicare l'aspetto del ritorno come decisivo ai fini di un inquadramento generale del fenomeno. Qualche anno più tardi, invece, nel contributo su cui ci siamo soffermati e che costituisce il punto di partenza della nostra ricerca,

uno degli elementi centrali ricavati dalle fonti per indicare il carattere di pattern culturale e religioso dell'ascesa è proprio il recupero delle condizioni normali del protagonista, dopo aver vissuto un'esperienza di «detachment» che ne coinvolge il fisico e ne determina anche l'incapacità di cogliere appieno quello che avviene nel corso della performance. Una simile prospettiva, in altre parole, contribuisce a mettere in risalto il tratto concernente il recupero di uno stato originario da parte del veggente, che si potrebbe anche indicare come ritorno sulla terra dopo aver avuto la possibilità di compiere un viaggio attraverso le sfere celesti. Si possono accostare queste considerazioni alle descrizioni dei momenti conclusivi di un sogno, in cui il risveglio del sognatore determina un ritorno alla realtà, un recupero delle condizioni normali e una serie di riflessioni successive su quanto sperimentato.

Il paragone con la dimensione onirica ci permette di citare la lettura che dell'elemento in questione fornisce Dean-Otting: la studiosa americana, infatti, oltre a sottolineare la ricorrenza dell'ambientazione nel sogno dell'ascesa nei testi apocalittici giudeo-ellenistici, inserisce tra i tratti comuni a siffatte fonti anche il ritorno dell'eroe sulla terra (1984, 5). Alla luce della considerazione del viaggio celeste come pattern che si presta ad un utilizzo diverso in base alle esigenze dei suoi fruitori, bisogna forse ritenere che anche questo tratto, come gli altri da lei individuati, sia affidato alla discrezione dei singoli autori in base alle loro finalità? Ci rendiamo conto che la domanda potrebbe essere mal posta; essa vuole però solamente sottolineare un'ambiguità sollevata da questo approccio, per poter mettere in luce alcuni elementi utili anche per l'elaborazione della nostra prospettiva. In altre parole, data la molteplicità di richiami possibili contenuti nella nozione di viaggio celeste, come definire l'elemento del ritorno sulla terra di chi lo sperimenta, per una raffigurazione del fenomeno come circolare, in cui punto di partenza e punto d'arrivo coincidano?

Considerare i testi potrà essere d'aiuto: di quelli considerati da Dean-Otting, il *Testamento di Levi*, 3 *Baruc*, il *Testamento* e l'*Apocalisse di Abramo* e 2 *Enoc* prevedono uno schema per cui chi ascende torna infine sulla terra, a volte nel preciso luogo in cui tutto era iniziato, a volte anche solo per un soggiorno temporaneo prima della morte (*Testamento di Abramo*) o della definitiva ascesa al cielo (2 *Enoc*). Un caso problematico e complesso è invece rappresentato 1 *Enoc*.

La studiosa prende in considerazione due passaggi testuali, il cap. 14 e il cap. 71,<sup>260</sup> ponendoli in relazione secondo una logica di sviluppo; in altri termini, il secondo costituirebbe uno stadio più

---

<sup>260</sup>Per completezza, si dovrà ricordare che anche 1 *En.* 39,3ss. sembra riportare il resoconto di un'ascesa al cielo da parte del protagonista, di carattere più simile a quella del cap. 14. Secondo Tabor 1986, 82-84, i capp. 70-71 costituirebbero uno sviluppo di ciò che viene riportato al cap. 39, che a sua volta sarebbe un esempio di una «ascent as a foretaste of the heavenly word». Abbiamo scelto di non occuparci qui anche di questo passo per rimanere più vicini all'impostazione della discussione fornita da Dean-Otting. Che il *Libro delle Parabole* costituisca una fonte di elementi visionari molto interessanti è dimostrato anche dall'analisi di Black 1976, che puntualizza la presenza di diverse teofanie in questa sezione

avanzato di impiego del motivo dell'ascesa rispetto al primo, grazie anche all'influenza esercitata da Dn 7, da cui sarebbero state derivate una serie di immagini.<sup>261</sup> A nostro avviso, *I En.* 71 presenta alcuni tratti che devono essere attentamente esaminati: innanzitutto, parliamo di una possibile aggiunta all'impianto originario del *Libro delle Parabole*, che si sarebbe in realtà concluso con il cap. 70 e la narrazione dell'ascesa al cielo definitiva di Enoc. Inoltre, la costruzione del testo riecheggia da vicino *I En.* 14, di cui ripropone lo schema di un passaggio da un livello celeste inferiore ad uno superiore, sebbene secondo una disposizione differente.

Ivi, infatti, il protagonista viene condotto da elementi naturali (nuvole, venti, il corso delle stelle) verso una prima tappa, la cui descrizione richiama quella di un palazzo, cui segue l'ingresso in un secondo edificio - di gran lunga superiore al primo per splendore (cf. 14,16) - in cui ha sede la divinità sul suo trono. Nel cap. 71, invece, pare esserci una precisazione di una specie di sdoppiamento dell'eroe, il cui spirito è detto ascendere al cielo e osservare un panorama composto di angeli in vesti bianche e dal viso lucente, che camminano su fiamme di fuoco, fino a cadere in adorazione di fronte al «signore degli spiriti». In seguito, interviene Michele, che rivela ad Enoc una serie di segreti sia cosmologici che escatologici prima di condurlo ad un livello superiore, in cui egli vede una struttura di cristallo in cui diverse schiere di creature celesti sono poste circolarmente, seppur a distanza, intorno a un trono. Non è chiaro se la figura della divinità sia seduta su di esso; la sua presenza è comunque certificata da 71,12, mentre 71,13 dice che essa si avvicina ad Enoc insieme ad alcuni angeli e gli rivolge la parola, per un discorso che sembra richiamare la scena dei capp. 14-16,<sup>262</sup> ma che assume un altro tono nella fase conclusiva, in cui il protagonista sembra assumere le caratteristiche del giusto esemplare per gli altri uomini, che ne condivideranno la sorte celeste (cf. 71,16).

---

261 Nell'ambito di una linea di trasmissione e di influenza, in altri termini, *Daniele* si pone in una posizione mediana rispetto ai due passi relativi ad Enoc; come Dn 7 riprende alcuni tratti della descrizione della divinità dal cap. 14 (si confronti Dn 7,9-10 con *I En.* 14,18-20), così si può affermare che il cap. 71 venga costruito accentuando parti della descrizione di *Daniele* rispetto a quella della prima visione di Enoc, in particolare per ciò che riguarda l'assenza del riferimento al sole nella raffigurazione delle ruote del carro e l'introduzione del motivo del giudizio. Cf. Dean-Otting 1984, 60-63. Per ulteriori tentativi di ricostruzione del complesso rapporto tra Dn 7, *I En.* 14 e il *Libro dei Giganti* conservato a Qumran (4Q530), si vedano le differenti prospettive di Stokes 2008 - secondo il quale si deve postulare una dipendenza del materiale enochico da quello danielico, a sua volta influenzato da materiale tradizionale così come il *Libro dei Giganti* - e Trotter 2012 - che invece sostiene un riferimento comune di questi testi a tradizioni orali relative alla visione del trono divino diffuse nel Giudaismo del Secondo Tempio

262 Il riferimento è al fatto che il discorso della divinità insiste sulla relazione di Enoc con la giustizia, che non lo ha mai abbandonato e che lo caratterizza. Su questa base, vengono richiamati alla memoria gli epiteti iniziali con cui Dio si rivolge al protagonista in 15,1, che la traduzione dall'etiopico di Black rende con «righteous man and scribe of righteousness» (1985, 34). Il testo greco sottolinea probabilmente un aspetto differente, in quanto ad Enoc sono rivolte per due volte le stesse parole in funzione di conforto, ottenendo così un allungamento del testo in corrispondenza di questo paragrafo rispetto alla versione etiopica: *Καὶ ἀποκριθεὶς εἶπέν μοι, Ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινός, ἄνθρωπος τῆς ἀληθείας, ὁ γραμματεὺς· καὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἤκουσα· μὴ φοβηθῆς, Ἐνώχ, ἄνθρωπος ἀληθινός καὶ γραμματεὺς τῆς ἀληθείας· πρόσελθε ὧδε, καὶ τῆς φωνῆς μου ἄκουσον*



Quindi, in primo luogo sono le finalità dei due episodi a divergere: nel primo caso, l'ascesa celeste di Enoc è funzionale a descrivere la conferma della condanna divina per gli angeli vigilianti (15-16), mentre nel secondo sembra sia l'acquisizione di uno status angelico da parte del protagonista ad essere al centro dell'attenzione. Ancora, il rapporto con la divinità mostra di essersi sviluppato: in 14,25 essa prende l'iniziativa ed avvicina direttamente a sé Enoc; nel cap. 71, tale compito è assolto in parte da Michele in parte da un movimento apparente in senso contrario, in quanto è il «Capo dei giorni» ad andare incontro all'eroe. Infine, per rimanere ancorati al nostro spunto d'origine, c'è da evidenziare che in entrambe le narrazioni non viene esplicitato il ritorno sulla terra del protagonista:<sup>263</sup> secondo *I En.* 71 questo sembra essere corrispondente alla situazione descritta, per cui potrebbe essere più opportuno parlare di una rielaborazione della scarna notizia dell'ascesa definitiva del patriarca fornita al cap. 70 con degli elementi che richiamano il cap. 14 (arricchiti da un insieme di tratti risalenti alla teofania di Dn 7, seguendo così la lettura di Dean-Otting); per l'altro passaggio, il fatto che i capp. 14-16 costituiscano un'espansione narrativa di quanto anticipato in 13,8-10 ci permette di concludere con due ulteriori osservazioni.<sup>264</sup>

La prima, di carattere più particolare, è relativa all'episodio in sé: occorrendo il viaggio celeste all'interno di una visione onirica, che di per sé non implica una dislocazione fisica del personaggio, si può presumere che il motivo del ritorno al luogo di partenza non sia implicato nella narrazione in quanto non strettamente pertinente; possiamo quindi immaginare che Enoc, al termine del sogno, si svegli e riferisca il messaggio ai suoi interlocutori - come sostiene 13,9.<sup>265</sup> A complicare il quadro bisogna aggiungere il fatto che il cap. 16 si chiude sulla parte finale del messaggio della divinità per i

<sup>263</sup>Di parere opposto è Woschitz, per il quale il ritorno di Enoc sulla terra sarebbe da ritrovare in un passo del *Libro dell'Astronomia*, dove si descrive come i sette angeli che hanno guidato il protagonista nel suo cammino celeste lo riconducano di fronte alla sua casa e gli affidino il compito di istruire il figlio a proposito delle cose che ha appreso (2005, 619 n. 42), prima di essere trasportato definitivamente in cielo (cf. anche Heininger 1996, 113 n. 6). Black 1985, 253, afferma che 81,5-6 costituisce lo sfondo per i temi sviluppati nei capitoli seguenti, incentrati sulla rivelazione che Enoc trasmette al figlio. Una simile lettura si scontra con quanto proposto da Isaac 1983, 7, in merito alla possibile cronologia relativa delle varie sezioni di *I Enoc*. Stando alle ipotesi maggiormente accettate dalla critica, si deve innanzitutto puntualizzare che 81,5 sembra interrompere il flusso della descrizione astronomica iniziato al cap. 72, in cui la guida del protagonista è sempre e solo un angelo, Uriel, mentre qui vengono introdotte le figure di sette angeli. Riconosciuto che il *Libro delle Parabole* costituisca la porzione più recente del testo, si sarebbe tentati di pensare che le rivelazioni astronomiche rappresentino una continuità con il secondo viaggio di Enoc descritto ai capp. 21-36, in cui si alternano tre figure angeliche nel ruolo di guide, anche se non per l'intera durata del viaggio. Sembrerebbe, dunque, che il cap. 81 sia frutto di un'aggiunta secondaria ulteriore, funzionale sia allo sviluppo successivo della narrazione, sia alla creazione di un legame particolare con l'elemento delle tavole celesti; quest'ultimo, infatti, richiama la tradizione mesopotamica dell'ascesa ben sottolineata da Widengren, e viene qui così a costituire l'apice di una parte della rivelazione concessa ad Enoc, di cui emerge il carattere onnicomprensivo

<sup>264</sup>A proposito di *I En.* 13,8-10, il testo greco più di quello etiopico sottolinea come il protagonista, una volta addormentatosi, riceva più sogni e visioni - ὡς ἐκοιμήθην, καὶ ἰδοὺ ὄνειροι ἐπ' ἐμὲ ἦλθον καὶ ὀράσεις ἐπ' ἐμὲ ἐπέπιπτον, καὶ ἰδὼν ὀράσεις ὀργῆς - prima del suo risveglio. Gooder ha proposto un interessante parallelo narrativo con quanto si legge in 2Cor 12,1 rispetto allo sviluppo dell'argomentazione seguente, postulando poi che i due viaggi di 14,17-20 e 14,21ss. si riferiscano proprio a quanto affermato in 13,8 (2006, 38-39 nn. 15 e 17). Apprezzando il possibile spunto sulla vicinanza narrativa, comunque da ridimensionarsi alla luce delle differenti versioni testuali di *I Enoc*, non crediamo che la seconda osservazione possa trovare un riscontro affidabile, in quanto è la stessa chiusura del cap. 13 ad affermare come il contenuto della visione (o delle visioni) sia strettamente correlato alla tematica della punizione per i Vigilanti. Si veda anche Rowland 1982, 241-42

Vigilanti, senza alcuna ulteriore specificazione, e che ad esso segue un primo viaggio orizzontale del protagonista (17-20), il cui punto iniziale sembra essere una montagna e che si sviluppa poi, dal cap. 21, sulla terra o quantomeno in una posizione intermedia tra questa e il cielo (cf. 21,1-2). Probabilmente la discontinuità è da spiegarsi con l'inserimento di una sezione testuale prima non presente, forse la stessa relativa al viaggio celeste; ma, anche seguendo una linea simile, non si riuscirebbe a ricostruire un quadro pieno di interrogativi e di contraddizioni.<sup>266</sup>

Uscendo invece dalle peculiarità del testo di *1 Enoc*, il fatto che la narrazione qui implichi un viaggio celeste all'interno di una visione onirica deve costituire un elemento su cui riflettere. Le fonti a nostra disposizione sono varie, e presentano il motivo dell'ascesa sia in collegamento con la visione, sia in "solitudine". Ma, d'altro lato, è la stessa ascesa a comportare una visione, nella gran parte dei casi: ad esempio, sia il *Testamento* sia l'*Apocalisse di Abramo* presuppongono un viaggio celeste non connesso al sogno, ma caratterizzato come esperienza visiva ed uditiva in sé. L'unica apparente eccezione sembra essere data proprio da Paolo, che in 2Cor 12,2-4 non introduce direttamente il tema ma si limita a ricordare di aver udito «parole ineffabili». Il diverso grado di sviluppo interno del tema da parte delle varie fonti rappresenta perciò un elemento da tenere in considerazione; in questo senso, quindi, anche il tratto che, sulla scia di Dean-Otting, rappresentava il punto di partenza della nostra riflessione - il ritorno sulla terra del visionario - sembra segnalarsi per una forte dose di ambiguità, che limita la possibilità di una sua definizione funzionale in relazione al motivo cui è applicato (si veda anche il caso di *3 Baruc* richiamato alla n. 258).

In sintesi, saremmo tentati di affermare che la conclusione del viaggio celeste è costituita da un recupero della condizione originaria, qualsiasi essa sia - fisica e/o nello spazio - da parte del protagonista; essa può essere o meno resa esplicita nel testo (cf. Paolo e il Giovanni dell'*Apocalisse*, ad esempio, come anche Filone e lo stesso *Enoc*), a volte accompagnandosi ad un altro elemento, come un'ultima spiegazione (*T. Levi* 5,3-7; *Apoc. Ab.* 30,1-32,6) o l'ingiunzione a rivelare o meno i contenuti dell'esperienza (*2 En.* 36,1-4 rec. A). Il legame con la visione, infine, rappresenta

---

<sup>265</sup>Si vedano ad esempio le riflessioni di Piovaneli sul *Libro dei Vigilanti*: «One should note that, even if Enoch's descent from heaven is not described in the narrative, any cooperative reader could easily visualize it. In fact, all the Book of the Watchers, from the beginning to the end, can be considered as a long report—a testament?—that Enoch delivered after his second and last meeting with the watchers» (2007b, 269). Tuttavia, un caso simile a quello cui si fa qui riferimento mostra come l'elemento del ritorno al luogo di partenza sia presente anche all'interno di una dimensione visionaria più ampia. In *T. Levi* 5,3, il narratore ricorda come l'angelo lo riporti sulla terra al termine del suo dialogo con la divinità (Τότε ὁ ἄγγελος ἤγαγέ με ἐπὶ τὴν γῆν), e di come dopo un breve scambio di battute - comunque importante per ciò che concerne la finalità immediata di questa ascesa - egli si risvegli e ringrazi l'Altissimo (Καὶ μετὰ ταῦτα ὡσπερ ἐξυπνος γενόμενος εὐλόγησα τὸν ὑψιστον; 5,7), per una scena che sembra sottolineare consapevolezza di quanto accaduto in maniera parallela a Giacobbe in Gn 28,12ss.

<sup>266</sup>Si tratta di un'ipotesi formulata a partire dalla considerazione dei differenti livelli di tradizione che compongono *1 Enoc*. Per un inquadramento generale della vicenda, che qui non è possibile approfondire, rimandiamo a Isaac 1983, 5-8; Black 1985, 1-7; e alle osservazioni di Dean-Otting 1984, 42-46, che propone la lettura del cap. 14 come un'unità a se stante rispetto al contesto sulla base della premessa di 14,1-7. Più in generale, relativamente alla struttura stessa dell'opera, si vedano i rilievi di Knibb 2007

probabilmente solo un tassello di una questione di classificazione e di distinzione fra forme di contatto con il soprannaturale, i cui confini erano sicuramente meno definiti nell'antichità di quanto non lo siano oggi per noi moderni.

Abbiamo ritenuto che lo spunto fornito dalla studiosa americana fosse utile per un primo affondo su una problematica rilevante ai fini dell'individuazione di una possibile definizione del concetto di viaggio celeste in senso ampio. Come si è constatato, approfondire le dinamiche relative alla fase conclusiva dell'ascesa ha portato, come conseguenza, un allargamento consistente degli elementi da esaminare, portando l'attenzione sull'ambientazione stessa del viaggio celeste nel caso di *I En.* 14.<sup>267</sup> A conclusione del nostro ragionamento, si può pertanto affermare che l'elemento del ritorno sulla terra del visionario non è sufficiente ad esaurire la questione posta all'inizio; i pochi casi presi in esame sottolineano come la stessa espressione utilizzata possa essere intesa solamente in maniera convenzionale, comunque chiamando in causa anche una serie di fattori ulteriori (connessione con il sogno, più tardi in maniera esplicita con l'estasi) che di volta in volta plasmano situazioni differenti. Pertanto, sembrerebbe imporsi il riconoscimento di una varietà di esempi sulla quale costruire le nostre osservazioni; in tal senso, ciò comporta anche un aggiornamento di una considerazione di Segal in merito alla riproposizione del complesso modello di ascesa e discesa da parte delle fonti, dove lo studioso evidenziava come esse soffermassero l'attenzione solo su una delle due componenti: «One formal journey does not necessarily imply the other. Though the mediator often returns, only one half of the cycle is important. The return is necessary but of no special importance. In other words, though the two patterns are structurally equivalent, they are not necessarily exegetically equivalent» (1980, 1340).

L'analisi di tre caratteristiche tipiche del viaggio celeste inteso come pattern ci ha consentito di individuarne, ancora una volta, la natura fluida e ambigua, che molto spesso crea delle difficoltà in sede di esegesi dei testi in quanto essi possono presentare elementi inaspettati o essere privi di ciò che invece si crede di poter rinvenire. Inoltre, soprattutto i temi della trasformazione e del rapimento, secondo l'articolazione che è stata data alle problematiche loro connesse, sono funzionali anche ad indirizzare dei motivi che spesso dalla critica sono stati sollevati a proposito del caso paolino. Anche l'*excursus* sul ritorno del visionario sulla terra rappresenta un possibile punto di

---

<sup>267</sup>Per inciso, questo potrebbe costituire un altro elemento importante nel confronto con il cap. 71, nel senso di una conferma dell'ipotesi per cui esso risulterebbe essere una variante del racconto dell'ascesa definitiva del protagonista già elaborato al cap. 70, impreziosito di elementi che richiamano, come già ricordato, la prima visione del cap. 14 e l'elemento tradizionale della teofania da Dn 7. Su quest'ultimo motivo, le sue origini e l'importanza della sua presenza nel *Libro delle Parabole*, si veda Black 1976

contatto con quanto narrato dall'apostolo in merito alla propria esperienza di ascesa, sebbene ciò sembra sia doversi chiamare in causa al livello di comprensione più generale del fenomeno.

Ma prima di introdurre alcuni elementi che permettano di avvicinarci alle tematiche che affronteremo nel prossimo capitolo, riteniamo opportuno evidenziare un ulteriore aspetto emerso dall'approccio critico al concetto dell'ascesa come motivo disponibile a diversi fruitori per interpretare e conferire significato a determinati fenomeni. Ci stiamo riferendo alla possibilità di leggere il viaggio celeste in termini di iniziazione e di rito di passaggio proposta da Destro e Pesce.

### *Il viaggio celeste come simbolo di iniziazione: alcune osservazioni critiche*

Uno degli elementi che Destro e Pesce considerano ricorrenti nelle diverse forme di viaggio celeste restituite dalle fonti è quello relativo alla ricaduta sociale del fenomeno. I due studiosi italiani ne evidenziano da un lato la vicinanza con il concetto di iniziazione, cioè di ingresso in un gruppo particolare dalle determinate caratteristiche; dall'altro, mettono in risalto l'aspetto del conferimento di un'autorità particolare alla persona che sperimenta un simile contatto con il soprannaturale.

Se sembra non essere contestabile il richiamo alle pretese di autorità e legittimazione veicolate dal viaggio celeste - anche se poi la realizzazione pratica di tale concezione si dimostra diversa a seconda dei casi; tuttavia, il nucleo fondamentale pare fondarsi sul carattere scelto del singolo protagonista o del gruppo in certi episodi coinvolti - la lettura dell'ascesa come iniziazione o rito di passaggio richiede una contestualizzazione ulteriore. La nostra prima impressione è che l'osservazione di Destro e Pesce sia da far risalire all'influenza degli studi antropologici, alla base della stessa nozione di performance applicata alla loro interpretazione dell'ascesa.<sup>268</sup> Non è nostra

---

<sup>268</sup>Per cogliere il complesso significato dei termini qui chiamati in causa faremo riferimento in breve alle posizioni espresse da Eliade. Egli puntualizza come, alla base del concetto di «iniziazione», si debbano evidenziare due elementi: un complesso insieme di riti e di insegnamenti che comporta un radicale cambiamento di status nella persona che viene iniziata; e il cambiamento stesso, l'assunzione di una condizione altra rispetto a quella precedente. Eliade riferisce i due elementi enunciati ad una comprensione, rispettivamente, religiosa e filosofica del concetto. Per la discussione che si profila, ciò che a noi più interessa è segnalare come si possano ritrovare delle caratteristiche comuni nelle varie forme di iniziazione testimoniate dalle culture in tempi diversi: questo permette di parlare di un pattern all'interno del quale svolge un ruolo fondamentale il nesso di morte e rinascita sperimentate dall'iniziato nel corso del passaggio dalla vecchia alla nuova condizione. Esistono diverse forme di «initiatory rites», che lo studioso rumeno individua nei riti di passaggio all'età adulta e, sostanzialmente, in quelli di ingresso in un gruppo ristretto, maschile o femminile. Alcune possibili analogie con la tesi di Destro e Pesce si possono scorgere nelle testimonianze relative alle iniziazioni sciamaniche, in cui la dimensione estatica svolge un ruolo centrale e contempla anche il viaggio celeste come mezzo di legittimazione per l'acquisizione di un nuovo status dalla forte rilevanza sociale. A questo, però, si deve anche aggiungere che esso fa parte di un complesso insieme di fasi, di cui solitamente costituisce una delle sezioni finali; ma si ripropone anche come caratteristica ripetibile associata alla figura dello sciamano, in questo fornendo un suggestivo parallelo con alcuni tratti che - specie in relazione a Filone - sono stati anche da noi precedentemente messi in evidenza. Di notevole interesse è inoltre il riconoscimento sociale attribuito allo sciamano in virtù del complesso rituale sostenuto, che sembra restituire il legame tra una certa forma di autorità e prestigio e il motivo dell'ascesa celeste. Per un ulteriore approfondimento della questione, si veda Eliade 1958, 77-102 (anche sulla trasversalità del viaggio celeste come tratto costituente dell'iniziazione di altre figure e degli stessi adolescenti in alcune culture, specie l'affondo a p. 78); e 128-36 (per un quadro complessivo d'introduzione anche

intenzione esprimere un giudizio di valore su simile approccio, che anzi condividiamo nell'ambito degli studi protocristiani e antichi in generale e che già abbiamo segnalato per ciò che riguarda le tesi di Culianu. I nostri rilievi muovono dalla considerazione dei due testi adottati a supporto di tali affermazioni.

Il primo riferimento è a *Il demone di Socrate* di Plutarco. Dopo aver posto il concetto nella sua forma più generale, i due studiosi riconducono all'opera il senso dell'iniziazione ad un gruppo con determinate caratteristiche nel seguente modo: «This is the case of Timarchus in *Socrates' Demon* of Plutarch, where he who makes the journey becomes *theios anêr*, a divine man» (2011, 199). Nell'analisi che in precedenza era stata dedicata al testo, venivano messe in evidenza le caratteristiche costitutive del viaggio di Timarco, dal fatto che fosse avvenuto all'interno di un contesto culturale - l'oracolo di Trofonio - all'evidenza del coinvolgimento di una dimensione psicosomatica articolata, fino all'attenzione riservata alle conoscenze da lui apprese nel corso dell'ascesa (178-79). Queste ultime, che si devono alla voce di una guida che il protagonista ode provenire sempre dalle sue spalle - e che è quella dell'eroe che fornisce il nome all'antro - sono centrate per la maggior parte sul destino dell'uomo dopo la morte:<sup>269</sup> vengono ricordate le diverse forze che lo compongono in relazione alle sfere celesti (secondo la dottrina esplicitata in *Il volto della luna*); in seguito, la guida illustra a Timarco come le stelle che egli vede al di sotto della luna siano in realtà dei demoni, vale a dire la parte razionale dell'anima umana. Il corso di siffatte stelle riflette il grado con cui le anime hanno seguito l'intelletto nel corso dell'esistenza; pur partecipando tutte, in partenza, del νοῦς, alcune di esse sono state maggiormente sensibili alle tentazioni delle passioni e quindi decadono, con il risultato che paiono quasi spegnersi. Le stelle che si muovono verso l'alto invece sono i demoni di quegli uomini che si dice possiedano l'intelligenza (οἱ δὲ ἄνω διαφερόμενοι δαίμονές εἰσι τῶν νοῦν ἔχειν λεγομένων ἀνθρώπων; 591e). La conclusione del ragionamento della guida deve essere connesso alla finalità stessa per cui il protagonista aveva fatto ricorso all'antro di Trofonio; come narra Plutarco, egli voleva conoscere quale fosse la natura del demone di Socrate (ποθῶν γνῶναι τὸ Σοκράτους δαιμόνιον ἣν ἔχει δύναμιν; 590a). Il seguito della spiegazione conduce all'identificazione delle stelle dal corso più elevato con gli uomini divini ed ispirati (di cui fa parte Ermotimo - qui Ermodoro - di Clazomene, uno dei «medicine seers», delle cui vicende viene fornita una reinterpretazione alla luce della dottrina dei demoni; 592e). Al termine, si può affermare che Timarco abbia raggiunto il suo scopo, all'interno di un processo di

---

sulla persistenza di determinate dinamiche nel mondo moderno)

<sup>269</sup>Dopo essersi sdraiato nell'antro ed aver sperimentato una strana sensazione fisica, infatti, il protagonista si ritrova in un'altra realtà; non riconosce il luogo in cui è approdato, ma ce ne fornisce una descrizione abbastanza ampia, che riguarda la parte superiore in un primo momento e poi, anche grazie all'arrivo della sua guida, di quella inferiore, caratterizzata dalla presenza dello Stige, fiume infernale (590c-591c)

rivelazione che gli ha permesso di cogliere quale fosse la natura del genio socratico e come questo intervenisse nei momenti più importanti della vita del filosofo. Nel racconto, poi, sono le stesse parole di Socrate a conferire un'aura di sacralità e mistero al racconto del protagonista, in relazione al fatto che la predizione da lui udita nel corso del suo viaggio - la guida gli aveva detto che sarebbe morto in tre mesi - si era effettivamente realizzata (592f).

Anche Betz ha messo in evidenza la possibilità di associare la vicenda di Timarco ad un'iniziazione tipica dei culti misterici, in quanto è qui descritta un'esperienza di morte e rinascita che può essere avvicinata a quella presentata da Apuleio in *Metam.* 11,23 (1989, 582-83). A nostro avviso, questo elemento può essere giustamente sottolineato e comprovato anche da un ulteriore possibile accostamento con la cosiddetta "liturgia mitraica"; inoltre, la stessa dinamica attraverso la quale Timarco descrive l'inizio della sua esperienza sembrerebbe ricalcare pratiche testimoniate per l'iniziazione sciamanica. Ciò che però sembra al tempo stesso emerge è che il centro portante del racconto plutarco pare essere dedicato all'acquisizione, da parte del protagonista, di una conoscenza di ordine superiore che nello specifico si rivela corrispondente alla motivazione che inizialmente lo aveva spinto verso Lebadea. Bisogna comunque sottolineare che questa forma di sapere è relativa, probabilmente in connessione con lo stesso status di Trofonio: egli, in quanto δαίμων, non può rivelare le cose pertinenti alla realtà più elevata, dove hanno sede gli dei (591a).

Ci si potrebbe chiedere in che modo questo possa porsi nei confronti di una lettura che riconosca alla discesa nell'antro e alla successiva ascesa di Timarco il carattere di un'iniziazione. La risposta è fornita dalla chiusura del dialogo con il demone (592e): quest'ultimo, dopo avergli narrato la storia di Ermotimo, lo congeda preannunciandogli la morte in tre mesi, ma secondo una formula che la interpreta nel senso della possibilità di accedere ad un livello superiore di conoscenza (ταῦτα δ' εἶση, φάναι, σαφέστερον, ὃ νεανία, τρίτῳ μηνί· νῦν δ' ἄπιθι). In questo senso, quindi, l'insieme dei tratti che compongono la nozione di «iniziazione» possono essere riconosciuti nella narrazione plutarca: la stessa relazione tra morte e vita è vista come abbandono di una sfera inferiore per l'accesso ad una più elevata; sembra quindi che l'ambientazione rituale possa costituire un elemento funzionale alla lettura dell'episodio di Timarco in chiave iniziatica, accanto alle espressioni prima ricordate e al fatto che la sua guida nel corso del viaggio celeste sia proprio un δαίμων. Oppure, nei termini della classificazione di Tabor, la prima ascesa è vista come anticipazione di uno status di cui si potrà pienamente godere in seguito, dopo la morte.

Il fatto poi che si tratti di un μῦθος, la cui natura è certificata all'inizio e confermata solennemente dopo la sua conclusione (593a), fa probabilmente parte del disegno letterario più complesso di Plutarco, e rimanda ad una concezione platonica del mito stesso come funzionale ad esplicitare

delle verità di ordine filosofico (in parallelo quindi al mito di Er, in tal senso; cf. 589f: "ἄ δὲ Τιμάρχου τοῦ Χαιρωνέως ἠκούσαμεν ὑπὲρ τούτων διεξιόντος, οὐκ οἶδα μὴ μύθοις ὁμοιότερ' ἢ λόγοις ὄντα σιωπᾶν ἄμεινον". "μηδαμῶς", εἶπεν ὁ Θεόκριτος, "ἀλλὰ δῖελοθ' αὐτά· καὶ γὰρ εἰ μὴ λίαν ἀκριβῶς, ἀλλ' ἔστιν ὅπη ψαύει τῆς ἀληθείας καὶ τὸ μῦθῶδες").<sup>270</sup> La narrazione, in altre parole, non consente di attribuire al suo protagonista altri tratti se non quelli di un uomo che, attraverso il ricorso ad un modello organizzato di contatto con il divino come la consultazione di un oracolo particolare (e si noti la presenza della preghiera nel momento in cui giace nella caverna, 590b), acquisisce una conoscenza superiore relativamente ad una tematica di ordine escatologico (e filosofico). E' sufficiente tale richiamo per considerare il protagonista del racconto, anche sulla base della sua stessa natura di mito, come uno θεῖος ἀνὴρ? Cioè, come vogliono Destro e Pesce, la sua è un'iniziazione che ha per obiettivo l'ottenimento di tale status?

Pur non entrando nell'ampia discussione che simile espressione ha suscitato tra gli studiosi,<sup>271</sup> possiamo sottolineare che ad una prima analisi la risposta a tale domanda sembra essere negativa; se uno dei modelli possibili per questa figura è da rintracciare in Apollonio di Tiana - secondo il ritratto che ce ne tramanda Filostrato - le distanze rimangono molto ampie. Tuttavia, il fatto che l'intero dialogo di Plutarco in cui compare l'episodio di Timarco sia dedicato alla discussione sul rapporto di Socrate con quella sua componente divina che ne guida le azioni potrebbe suggerire che l'esperienza vissuta dal protagonista sia in qualche modo avvicicabile all'esempio socratico, raffigurando un parallelo dell'uomo in contatto con il mondo del divino.<sup>272</sup> Tuttavia, il legame ci

---

270 Per la discussione sul ruolo del mito in questo passaggio e più in generale in Plutarco, cf. Wallace 2011, 63; e Betz 1989, 585-95. Ma si veda un'affermazione che Plutarco fa pronunciare allo stesso narratore della vicenda di Timarco, Simmia: Ἀπέχρεις, ὃ Θεόκριτε, μετὰ τοῦ λόγου τὸν μῦθον (592f)

271 Rimarcando come la discussione sull'espressione sia fortemente legata all'interpretazione della figura di Gesù in questi termini, rimandiamo a due contributi che si pongono entrambi in maniera molto scettica sull'applicazione di tale concezione alle problematiche di matrice cristologica neotestamentarie, ma che allo stesso tempo forniscono un quadro adeguato (nel primo caso molto ampio) della storia della critica in proposito. Si vedano quindi Holladay 1977 (spec. 1-45; 233-42); e Koskenniemi 1998. Per una ricostruzione dell'origine e dello sviluppo di tale nozione, si segnala Smith 1996d, la cui lettura può essere così riassunta: «But the indirect evidence is substantial, widespread, clear in its implications when seen as a whole (which it has not been), and important for our understanding of Greco-Roman culture. It comes from the fields of philosophy, politics, and religion, and consists of the ways in which the philosophic schools, the hellenistic kingdoms, and the devotees of popular deities, all try to make their heroes fit the *theios aner* type [...] Why after all, should monarchs and philosophers have been called divine and credited with supernatural attainments and even worshiped, of all times, in the hellenistic world, the apogee of ancient rationalism? [...] It can be understood only as propaganda, that is, as an attempt to win over the people by satisfying a popular ideal. Its extent and roughly approximate uniformity (*mutatis mutandis*) are indications of what the people were thought to believe and to hope for in a leader» (32-33). Inoltre, una prospettiva di studio trasversale e umanamente significativa - nonostante vada al di là degli obiettivi del nostro lavoro - si può rinvenire in Koester 2012, 155-63

272 Discutendo il valore che il mito di Timarco assume nella complessiva costruzione narrativa e filosofica di Plutarco, Wallace si sofferma sulla funzione che ne potrebbe derivare per il viaggio celeste: «Indeed, since it is a heavenly ascent guided by a daemon, perhaps it is like the daemonic inspiration of Socrates himself - a different way of elaborating the voiceless, immediate intuition about the nature of human life and its contact with the world of the divine, a world to which the human mind properly belongs» (2011, 63). In tal senso, un parallelo è dato anche dall'iniziazione sciamanica, per cui l'aspirante sciamano riceve le nozioni indispensabili per l'adempimento del suo ruolo da parte degli avi che lo hanno preceduto; come ricordato, anche il viaggio celeste fa parte del complesso, sembra comportando anche l'incontro con questi antenati (cf. i

appare debole; se si può associare a Socrate una tale definizione - come sembra si possa dedurre da alcune affermazioni dello stesso dialogo<sup>273</sup> - non riteniamo che la figura di Timarco, per la presentazione che ci è offerta e per il contesto in cui è inserita, sia considerabile come quella di un uomo divino. Questo può essere inoltre messo in rapporto con l'ambientazione dell'episodio: l'antro di Trofonio è noto per la presenza di un oracolo, appunto, molto frequentato, in cui la risposta agli interrogativi posti dai consultanti veniva fornita all'interno di un complesso sistema rituale, al centro del quale si pone il momento dell'esperienza estatica. Che il sito fosse connesso non solo alla semplice consultazione oracolare è testimoniato anche da Pausania e dal resoconto di Filostrato concernente Apollonio di Tiana; questo depone a favore di un riconoscimento di una forte influenza misterica alla base di una nuova vitalità "sincretista" del luogo.<sup>274</sup>

Prendiamo in considerazione ora il caso del sogno di Scipione nella *Repubblica* di Cicerone (6,9-29). Senza entrare troppo nei dettagli, la narrazione presenta l'esperienza di ascesa di Scipione Emiliano, che avviene nel corso del sonno (la descrizione delle cause di tale fenomeno è qui molto suggestiva ed illuminante; cf. 6,10) e lo vede giungere in un cielo caratterizzato da nove sfere; in corrispondenza del punto più elevato, incontra un proprio avo, l'Africano, e successivamente il padre, Lucio Emilio Paolo. Il contenuto fondamentale del testo, aldilà della sezione cosmologica in cui viene spiegata la struttura dei cieli ed il loro movimento (17-19), concerne il destino degli uomini di governo retti, che sanno guidare la propria patria secondo gli ideali più alti (13). Essi sono coloro che hanno la vista sempre fissa sulle cose celesti, così operando un distacco dalle passioni e dal corpo e potendo perseguire i loro obiettivi nell'interesse della repubblica. La loro

---

riferimenti riportati in Eliade 1958, 87ss.)

273Ci riferiamo a due elementi in particolare. A 592c, nella spiegazione concernente il legame tra le anime e i demoni che Timarco all'inizio aveva preso per stelle, la sua guida definisce la provenienza degli uomini ispirati e degli indovini dalle anime che fin dall'inizio sono docili ed obbedienti al loro demone. Il greco dice: αὐται μὲν οὖν ὅπῃ ποτε καὶ βραδέως ἄγονται καὶ καθίστανται πρὸς τὸ δέον. ἐκ δὲ τῶν εὐνηίων ἐκείνων <καὶ> κατηκόων εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς καὶ γενέσεως τοῦ οἰκείου δαίμονος καὶ τὸ μαντικόν ἐστὶ καὶ θεοκλυτούμενον γένος. Il participio θεοκλυτούμενος è utilizzato per indicare il genere di uomini ispirati dagli dei. Il verbo è utilizzato da Plutarco in altre occasioni, ma sempre all'attivo: per descrivere Romolo dopo la sua sparizione in *Rom.* 28,3, ad indicarne il riconoscimento dello status divino da parte dei senatori dopo il racconto della sua apparizione a Proculo; in *Arist.* 18,2, *Sull.* 29,7, *Alex.* 18,2; *Ages.* 33,5 e *Cat. Min.* 58,1, il verbo denota un atto di preghiera da parte del soggetto descritto. Quindi, il caso de *Il demone di Socrate* sembra l'unico in cui questo verbo compaia a denotare un'azione che implica un intervento esterno al soggetto indicato. In merito alla questione dell'uomo divino, invece, è interessante cogliere un riferimento che Simmia, il narratore della storia di Timarco, pare rivolgere allo straniero presente alla discussione, per coinvolgerlo (cf. 592f: ἀλλ' ὄρα μὴ καὶ τὸν ξένον ἡμῶν παρακλητέον ἐπὶ τὴν ζήτησιν· οἰκεία γὰρ πάνυ καὶ προσήκουσα θείοις ἀνδράσι). Dalle sue parole, potrebbe anche dedursi un richiamo al fatto che i discorsi tenuti fino a quel momento hanno riguardato degli uomini divini, così come si potrebbe intendere una sua inclusione nel novero di questi ultimi (cf. Aloni 1982, 190-91 n. 68; e 196 n. 93). Sarà proprio lo straniero ad affermare il carattere sacro del mito riguardante Timarco, sostenendo il fatto che debba essere dedicato agli dei (un'allusione alla pratica delle dedizioni di chi frequentava l'antro?)

274Betz 1989, 578-79, suggerisce l'interessante parallelo tra la testimonianza rilasciata ai sacerdoti da parte dell'uomo che aveva consultato l'oracolo e si era disteso nell'antro e il ruolo giocato, nell'apocalittica giudaica, dal testo stesso. Più concretamente, siamo di fronte ad un processo di sistematizzazione e di controllo religioso di quanto avveniva nel sito oracolare da parte della gerarchia sacerdotale a questo preposta, in maniera simile a quanto avveniva per Asclepio ad Epidauro (cf. ulteriori rilievi al cap. 5)



ricompensa è quella di risiedere in cielo, proprio come nel caso dei due antenati del protagonista (15-16). Questo tema deve essere colto in relazione con la precedente predizione concernente la futura carriera politica dell'Emiliano e la condivisione dello stesso destino dei suoi due familiari (11-12); infatti, anche i richiami alla sorte delle anime rette è sempre sviluppato a partire dal caso specifico del protagonista. Sembra trasparire chiaramente, anche da questo breve riassunto, come lo scopo fondamentale di Cicerone sia qui quello di indicare gli elementi che devono orientare gli uomini nella loro azione di governo, in una certa misura ricalcando il progetto filosofico proposto da Platone nello scritto dal medesimo titolo.

Segal aveva già sottolineato la connotazione fortemente politica di tale brano, indicando come lo scopo dell'ascesa di Scipione «is not merely the revelation of the structure of the universe, [...], but the inculcation of values that preserved the Republic» (1980, 1347). Destro e Pesce invece sottolineano un ulteriore aspetto, sempre legato al concetto di iniziazione come possibile funzione svolta dal viaggio celeste in questa situazione: «In *Scipio's Dream*, Scipio goes through a ritual of passage in which he attains the knowledge that the persons who devote their lives to the good of the republic could (after death) have a place in heaven with the good politicians of the past» (2011, 199). Il concetto è condivisibile, in quanto inquadra la questione fondamentale connessa all'ascesa del protagonista e la sua sfumatura prettamente politica, corrispondente agli ideali dell'autore; ma si deve intendere il riferimento al rito di passaggio come un'allusione al fatto che si tratti di un'esperienza avvenuta in sogno, cioè in riferimento a fenomeni simili testimoniati nell'ambito dei riti di iniziazione sciamanici? Sembra che la lettura dei due studiosi italiani sia legata al cammino suggerito ai giusti per riconquistare la loro originaria dimora celeste; l'anima deve infatti distinguersi per la dimostrazione di virtù etiche fondamentali - quali la *iustitia* e la *pietas* - nei confronti della patria, perché *ea vita via est in caelum*.

Il racconto non ci presenta una descrizione dell'ascesa di Scipione attraverso le diverse sfere celesti, bensì lo colloca fin dall'inizio al livello più elevato; in seguito vengono indicate le caratteristiche che un uomo di governo deve avere, quale deve essere la sua condotta in relazione allo stato e quali le sue fonti d'ispirazione, fondamentali per poter ambire ad un posto nei cieli dopo la morte (29). Si potrebbe scomodare l'utilizzo di tale espressione in richiamo al fatto che questa esperienza viene a collocarsi in un momento ben preciso della carriera del protagonista, quando egli è solo un tribuno militare (9); qui gli viene svelato il suo futuro e brillante *cursus honorum*, le sue vittorie militari ed il credito di cui godrà fra i cittadini e gli alleati, fino alla scelta di diventare dittatore per l'interesse dello Stato. Proprio in relazione all'assunzione di tale ruolo gli viene rivelato il destino delle anime di coloro che ben si sono adoperati per lo stato, criterio privilegiato mantenuto dagli dei.

Ragionando in termini di iniziazione, quindi, anche in questo caso come parzialmente per il Timarco di Plutarco, sembra di essere di fronte ad una situazione per cui vengano illustrate al protagonista le condizioni necessarie all'adempimento di quello che pare essere il destino già preparato per lui, sebbene questo non venga mai direttamente esplicitato. Egli dovrà tenere a mente questi insegnamenti per un momento che si presuppone lontano nel tempo ma di cui già si conoscono gli esiti: perciò Tabor inserisce il sogno di Scipione tra i testi che concepiscono l'ascesa come anticipazione di una condizione futura. Un'altra linea possibile è forse da cogliere assumendo il protagonista come modello per gli altri uomini di governo; verrebbe a delinearsi così un percorso che lega la condotta etica e politica alla possibilità per l'anima, eterna e celeste, di fare ritorno al luogo che più le compete. Il tutto accompagnato dalla definizione negativa di tutto ciò che concerne la terra - un misero puntino vista da lassù - e la lotta degli uomini per un onore e una gloria destinati ad appassire presto e a essere dimenticati (20-25).

Alla luce degli elementi fin qui raccolti, crediamo che, per quanto suggestiva, la possibilità di vedere nella vicenda narrata da Cicerone un esempio di utilizzo del viaggio celeste in senso iniziatico sia raggiungibile solamente forzando alcuni elementi testuali. Sosteniamo un simile punto di vista a partire dalla considerazione della finalità principale dell'opera, già in precedenza ricordata, accanto a quella di altre variabili, prima tra tutte l'atmosfera politica del periodo in cui venne scritta la *Repubblica* - seconda metà degli anni 50 a.e.v. a Roma, che vede esplodere il contrasto tra Cesare e Pompeo - oltre alle radici letterarie e filosofiche cui l'autore si richiama in modo piuttosto chiaro. Infatti, la stretta vicinanza a Platone, rimarcata già da Macrobio, sottolinea un utilizzo chiaro del motivo letterario dell'ascesa; questo, oltre a confermare la vitalità della tradizione ad esso connessa, si rivela prezioso anche per apprezzare più a fondo lo stesso rilievo a proposito della natura dell'esperienza attribuita a Scipione.

Se si riprende la nostra lettura del viaggio celeste come pattern con una possibile componente pratica alla sua base, si potrebbe riconoscere nel sonno lo strumento privilegiato di accesso ad una realtà altra e alla ricezione di una rivelazione. Ma Cicerone scrive che l'origine del sonno di Scipione è da attribuire al lavoro incessante della mente a partire dagli argomenti affrontati nel corso della prolungata discussione serale con Massinissa, tra i quali spiccano i numerosi riferimenti alla figura dell'Africano; le sue parole sembrano richiamare da vicino la critica alla possibilità di una divinazione legata ai sogni espressa dallo stesso autore ne *La divinazione* (cf. 2,139-40). Qui infatti si esprime una critica serrata contro le rivendicazioni relative alle predizioni del futuro tramite l'aruspicina e altre modalità, dopo aver presentato, nel primo libro, il versante positivo sostenuto dal fratello Quinto. In tal modo, ci sembra che emerga, sebbene tra le due opere intercorra

un intervallo di circa un decennio, come la finalità principale della sezione finale del trattato ciceroniano sia essenzialmente politica ed in linea con gli argomenti trattati nei cinque libri precedenti; la possibilità di individuare nelle parole di Scipione un riferimento ad un'interpretazione iniziatica del viaggio celeste, sebbene non a priori da escludersi, ci sembra essere non immediatamente pertinente con il contesto più ampio dell'opera.

In sintesi, allargando la prospettiva anche agli altri testi concernenti l'ascesa saremmo portati a leggere, dietro il richiamo all'iniziazione formulato da Destro e Pesce, una lettura suggestiva di un concetto comune alle varie testimonianze, vale a dire quello di rivelazione, di acquisizione di una conoscenza altrimenti non data e inaccessibile. Preferiremmo fare ricorso a tale terminologia per la maggior parte dei casi in questione, pur riconoscendo che per certi testi si possa presupporre un influsso della cultura misterica che vada anche oltre il semplice impiego della parola *μυστήριον*, cioè che si articoli in una costruzione di ampio respiro. E' più appropriato, in tal senso, un riferimento diretto a questa concezione quando si prendano in considerazione la "liturgia mitraica"<sup>275</sup> o alcuni trattati ermetici (pensiamo a *Corp. herm.* 1, ma anche 13); qui infatti anche l'idea di entrare a far parte di un gruppo dalle caratteristiche determinate può acquisire un significato molto più diretto e globale rispetto alla sua possibile applicazione generale al ruolo del viaggio celeste.

### Un primo bilancio

Al termine anche di questa seconda sezione del capitolo dedicato esclusivamente al viaggio celeste è possibile ricapitolare in breve alcuni degli elementi emersi. Scorrendo le indicazioni proprie della gran parte degli approcci all'ascesa sviluppate dalla critica, si è avuto modo di notare fin dall'inizio, con le osservazioni di Bousset, come il nostro motivo fosse stato subito riconosciuto presente in differenti filoni culturali, suscitando quindi la curiosità scientifica per una spiegazione che desse conto di una sua origine e della sua successiva diffusione. Al tempo stesso, la diversità delle concezioni legate all'idea dell'ascesa al cielo si impone come uno dei fattori principali da tenere in considerazione, contribuendo ad allargare e a complicare il quadro.

Una prima reale esplicitazione del carattere fondamentale del tema all'interno della cultura ellenistica in senso lato emerge con Segal, ma è favorita anche dalla prospettiva letteraria di Collins

---

<sup>275</sup>I due studiosi italiani si rifanno alla complessa liturgia contenuta in *PGM IV*, 475-750 per evidenziarne il carattere di pratica religiosa e per sottolineare la relazione - comprovata anche da altri critici - che la letteratura delle *hekhlot* ha sviluppato con testi simili a quello in questione, così concludendo: «This is another demonstration of the facts that the Judaic experience of the heavenly journey is not independent from Greek and Roman religious practice» (2011, 180-81)

in merito alla classificazione dell'apocalisse come genere. E' soprattutto grazie a simili teorie che la considerazione del viaggio celeste come modello ha iniziato a diffondersi, associandosi ben presto alla rinnovata attenzione alle questioni relative alla «religious experience» applicata ai testi apocalittici ma anche biblici più in generale. Da qui si origina inoltre il dibattito sulla presenza, in tali testimonianze, di indizi atti a far riconoscere un insieme di pratiche e/o di tecniche per provocare e ottenere dei contatti con il soprannaturale, cui si attribuisce generalmente la fonte di nuove rivelazioni a sfondo soprattutto cosmologico ed escatologico. In tal senso, le posizioni in merito sono differenti: si delinea una contrapposizione abbastanza netta, per un confronto che prosegue anche in anni recenti.

A proposito del viaggio celeste, poi, l'esempio di Segal contribuisce a far sorgere anche dei tentativi di analisi maggiormente approfondita delle varie testimonianze, per cogliere eventuali similarità e differenze a livello di elementi impiegati. Il caso paolino di 2Cor 12 sembra costituire un punto di riferimento privilegiato attorno al quale sviluppare simile approccio - che offre anche la possibilità di postulare delle classificazioni concernenti le diverse tipologie di ascesa (si ricordi la prospettiva di Tabor). Accanto a ciò, assumono sempre maggiore importanza anche i contributi delle ricerche antropologiche, specie in riferimento al fenomeno dello sciamanesimo (Colpe, Culianu), ma anche più in generale per l'applicazione di alcune concezioni (quale quella di performance secondo Destro e Pesce) che sembra possano gettare nuova luce sulla complicata questione della natura del viaggio celeste e degli altri fenomeni ad esso collegati.

Tale prospettiva - accanto a quella degli ASCs cui si è fatto cenno nel primo capitolo e che verrà ripresa nel corso dell'analisi dedicata a Paolo - si rivela importante per come sottolinea la diffusione trasversale di certe forme di contatto con il soprannaturale, contribuendo a rafforzare la centralità della nozione di pattern e degli elementi comuni fra filoni diversi, senza che le singole peculiarità debbano essere per questo motivo fatte passare in secondo piano. La motivazione degli excursus dedicati al rapimento, alla trasformazione del visionario, all'ambientazione onirica dell'ascesa e al ritorno sulla terra del protagonista devono essere letti in questo senso, come testimonianza della natura fluida del motivo che da essi è costituito, contribuendo ad illuminarne le basi. Un caso esemplare è, da questo punto di vista, la concezione di rapimento elaborata da Himmelfarb, indice di un approccio che è portato a negare qualsiasi possibile veridicità alla base del motivo espresso.

Come in quell'occasione già ricordato, infatti, la questione non riguarda tanto l'attribuzione di un grado di verosimiglianza più o meno elevato ai resoconti dei testi apocalittici, quanto piuttosto il fatto che, anche se opere letterarie, essi possono restituire un bagaglio di informazioni importante in relazione alle tecniche che vengono impiegate. In questo senso, anche il ruolo della preghiera e del

lamento non deve essere sottovalutato da una lettura che lo indichi come mera preparazione a ricevere una forza esterna, bensì come componente fondamentale che permette il contatto con il mondo soprannaturale. In tal senso, il confronto con la rappresentazione dei sogni elaborata in ambiente greco e successivamente ellenistico può costituire un punto d'appoggio importante, in quanto già essa consente di cogliere la dimensione per cui questi fenomeni straordinari vengono dipinti sempre come esterni all'uomo, cioè provocati da una forza esterna. Ma si tratta semplicemente di una convenzione propria di una fase successiva all'esperienza stessa, di interpretazione: ecco che, quindi, le riflessioni svolte in merito all'esperienza religiosa e alle sue componenti nel primo capitolo risulta utile per la costruzione della lettura del viaggio celeste come un pattern da intendersi non in senso isolato rispetto a fenomeni simili, ma ad essi legato proprio da tale successione di fasi differenti, che plasmano le componenti basilari del motivo (cf. Taves 2009, 62; 71). Questo è confermato anche dallo stretto intreccio che è possibile riconoscere tra i differenti aspetti del sogno, della visione e dell'ascesa, che contribuiscono a ricordarci della distanza, in termini di visuale, che si deve riconoscere tra la mentalità degli antichi e quella che invece caratterizza noi moderni oggi, come anche in precedenza abbiamo avuto modo di sottolineare.<sup>276</sup>

Avendo pertanto costruito i punti fermi della nostra argomentazione a partire da un'analisi dei maggiori contributi dedicati al viaggio celeste, alla sua natura e alle sue funzioni, possiamo ora a occuparci del testo che più da vicino ci interessa, cioè 2Cor 12,1-10. L'esame approfondito delle sue dinamiche interne - accanto alle riflessioni sul contesto di riferimento immediato nella lettera - ci consentirà di iniziare a mettere a frutto i risultati cui siamo giunti fino a questo momento, per poi procedere verso un confronto più diretto con altre fonti relative all'ascesa celeste (capp. 4 e 5) con l'obiettivo di individuare quei tratti che più possono aiutarci a verificare l'assunto critico di Destro e Pesce con il quale abbiamo aperto il presente capitolo.

---

<sup>276</sup>Si vedano anche le conclusioni di Sulzbach: «On a different note, in the above it has also been possible to demonstrate the thin line that exists between so-called vision and dream accounts and actual heavenly journeys. From the perspective presented here, it is merely a distinction of semantics, since, in the end, each of these accounts is embedded within a narrative universe» (2010, 193)



## **IL VIAGGIO CELESTE: il caso paolino (2Cor 12,1-10)**

Dopo aver cercato di mettere in luce le maggiori tendenze della critica sul viaggio celeste, è giunto il momento di focalizzare l'attenzione sul nostro testo di riferimento. Il percorso svolto nell'ambito non solo del capitolo precedente, ma anche di quello d'apertura, ha permesso di raccogliere una serie interessante di dati che ora possono essere chiamati in causa in relazione al caso specifico da cui la nostra ricerca ha preso le mosse, offrendo così anche gli strumenti per poterne cogliere le caratteristiche.

Ritroveremo infatti, nel corso dell'analisi, diversi concetti emersi nel contesto di un approfondimento più generale delle tematiche; il nostro obiettivo è quello di riprendere alcune delle conclusioni in precedenza abbozzate per verificarne la solidità e la tenuta in rapporto a un brano della *seconda lettera ai Corinzi* che molte discussioni ha suscitato in passato. Anche per riuscire a districarsi all'interno della mole di materiale prodotto dall'esegesi, sarà pertanto indispensabile ricordare quali siano le linee-guida e le intenzioni con le quali vogliamo affrontare le problematiche poste dal testo in questione.

Esse sono numerose e dettate da una varietà di elementi: si va dalla difficoltà di comprendere la struttura stessa ed i limiti della pericope 12,1-10 a quella di individuarne le finalità specifiche; da questo punto, inoltre, deve essere presa in esame la relazione che tali versetti hanno con il loro contesto immediato, vale a dire con la sezione dei capp. 10-13, la cui natura e funzione si rivelano essere complicate da diversi fattori concomitanti, dalla situazione cui fanno riferimento all'atteggiamento dell'apostolo che sembra emergere. Ancora, non si può lasciar passare inosservato un ulteriore insieme di criticità: esse si riferiscono alla complessa questione riguardante la corrispondenza corinzia e le sue diverse fasi, sulla cui comprensione pesa la scarsità di notizie certe a nostra disposizione. Pur essendo quest'ultimo un problema che tocca in maniera indiretta il nostro testo, non deve però essere sottovalutato, in quanto permette di indirizzare anche la questione relativa al rapporto che siffatta narrazione intrattiene con alcune tematiche sottolineate in 1Cor. Di qui, infine, nasce anche il bisogno di estendere l'attenzione alle altre testimonianze lasciateci dall'apostolo, per riuscire a formare un quadro più chiaro e complessivo al cui interno dare ragione del ruolo svolto dal richiamo che qui ci interessa.

Una simile breve presentazione dell'ordine dei problemi con i quali dovremo misurarci non esaurisce completamente la loro portata. Essa, piuttosto, aiuta ad illustrare i differenti livelli in cui l'approccio ad un testo come il nostro deve articolarsi: una considerazione, l'ultima, che potrà sembrare banale, ma che a nostro avviso diventa invece decisiva per continuare l'indagine di cui, nei

precedenti due capitoli, abbiamo gettato le basi. In altre parole, l'analisi di 2Cor 12,1-10 ci costringe ad allargare i nostri riferimenti per prendere in considerazione degli aspetti più generali, importanti per riuscire a mettere in luce quali sono le motivazioni e le dinamiche che un simile riferimento da parte di Paolo può nascondere.

Riprendendo la nostra ipotesi per cui il viaggio celeste viene considerato come un pattern, caratterizzato da una certa fluidità in relazione alle sue componenti, a disposizione come strumento di interpretazione (in senso lato) di particolari forme di contatto con il soprannaturale rivendicate dall'uomo, cercheremo di evidenziare in quale misura la testimonianza paolina possa confermare questa presa di posizione e/o, invece, metterne in crisi i presupposti. Accanto a questo, l'importanza dei rilievi, formulati già al termine del primo capitolo ma poi messi a frutto nell'ultima parte del secondo, sulla concezione dell'esperienza religiosa all'interno di siffatte dinamiche ci consentirà di valutare ulteriori elementi utili a dirimere i dubbi di carattere terminologico sollevati all'inizio del nostro percorso; l'esame di queste perplessità, comunque, non potrà essere qui esaurito, in quanto necessita di uno sguardo ancora più ampio, risultando in ciò simile anche a quanto segnalato per il viaggio celeste. Non si può, a nostro avviso, cercare di delineare un quadro complessivo a proposito dei soggetti della nostra ricerca senza averne individuato le relazioni con quanto di simile a loro esista: vedremo, nei prossimi due capitoli, che quelle che per ora definiamo altre forme di contatto con il soprannaturale presenti nell'epistolario paolino ci aiuteranno a formare una base più ampia per poter trarre delle conclusioni più generali.

Dopo aver, quindi, anticipato alcune delle linee principali a livello tematico, è opportuno provare a delineare in quali tappe articoleremo il discorso. Data la mole degli studi dedicati al nostro testo di riferimento e alla sezione in cui è inserito, riteniamo possa essere più rilevante offrire non una sistematica presentazione dei maggiori contributi sviluppati sul tema, bensì richiamarne i punti salienti in corso d'opera anche per mezzo di alcuni *excursus*; questo può rivelarsi funzionale anche a far emergere la chiave di lettura che ci proponiamo. Il nostro scopo principale non è quello di proporre un'esegesi del contesto di 2Cor 10-13 o dell'intera lettera, accanto a quella del passo riguardante il viaggio celeste. Tuttavia, pur essendo 12,1-10 il nucleo del nostro discorso, prendendo spunto proprio dal suo *incipit* cercheremo di illustrare i punti di contatto con quanto lo circonda e con le problematiche ad esso connesse, attraverso un'analisi del discorso impostato dall'apostolo. In tal modo, ci prefiggiamo di mettere maggiormente in luce le dinamiche del ragionamento paolino, le quali ci forniranno le basi per cogliere il ruolo svolto dal nostro passo in esso e, più in particolare, dal motivo del viaggio celeste, in vista di una sua più dettagliata sistematizzazione - con l'aiuto di altre fonti - nel corso dei prossimi capitoli.



### Bisogna vantarsi, ma...: l'argomentazione di Paolo in 2Cor 10-13

L'inizio del cap. 12 - Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ κτλ. - pone subito in evidenza un elemento importante: l'apostolo esordisce infatti mettendo in rilievo il verbo che denota l'azione del vantarsi, καυχᾶσθαι, accanto ad una specificazione di necessità, δεῖ, cui segue una "correzione", οὐ συμφέρον μὲν, che già fa presagire il successivo andamento del discorso. Questo accostamento rivela lo stretto legame che il brano da noi scelto ha con il proprio contesto immediato. Esso corrisponde alla sezione finale della lettera, quindi ai capp. 10-13.<sup>277</sup>

La maggioranza degli studiosi che si sono occupati di 2Cor mette in evidenza il carattere unitario di questi ultimi quattro capitoli. Secondo alcuni, inoltre, si tratterebbe di una missiva a se stante inviata da Paolo alla comunità di Corinto in un momento distinto rispetto ai nove capitoli precedenti. Tuttavia, anche riguardo a tale questione si sono sviluppate delle tendenze differenti: da chi ritiene che essa sarebbe stata posteriore a chi invece sostiene la plausibilità di un ordine inverso (sulla base ad esempio di 7,7-9), il dibattito è stato negli anni molto acceso, comprendendo anche delle più complicate ipotesi di ricostruzione - che a volte chiamano in causa anche 1Cor.<sup>278</sup> Nelle fasi più recenti, comunque, è stata ripresa da alcuni studiosi la tesi che supporta il carattere unitario dell'epistola, pur mantenendo il riconoscimento di una certa differenza di tono fra le sue sezioni, che nel caso della parte iniziante con il cap. 10 sarebbe maggiormente accentuata.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup>La posizione iniziale dedicata al verbo καυχᾶσθαι sottolinea, d'altro canto, uno dei temi costanti nel discorso di Paolo in 2Cor, come un breve sguardo alle ricorrenze di siffatto lessico chiaramente dimostra. Solo nella presente lettera, infatti, i termini riconducibili a tale sfera semantica sono presenti 29 volte; la loro concentrazione aumenta proprio nei capp. 10-13, in cui li incontriamo in 19 occasioni. Questo suggerisce che si tratti di un tema centrale per l'apostolo, alla cui luce deve essere inteso anche lo stesso resoconto del viaggio celeste. Ma qual è la sua prospettiva in relazione al vanto? Non potendo qui fornire un'analisi sistematica di tutti i casi coinvolti, nel corso dell'analisi della sezione finale della lettera metteremo in rilievo i casi più interessanti per un possibile confronto, così da riuscire a formulare un quadro chiaro di tale concezione

<sup>278</sup>Senza voler entrare troppo nei dettagli di una questione che si rivela relativamente marginale per gli obiettivi primari della nostra ricerca, ci sembra comunque opportuno riportare qualche cenno in proposito alla questione dell'unità letteraria di 2Cor. Per ciò che concerne la posizione dei capp. 10-13, infatti, si deve riconoscere che fin dalla prima proposta di Samler, nel 1776, essi sono stati considerati come una specie di corpo estraneo rispetto al resto dell'epistola; un approccio, questo, che si è perpetuato nel corso degli anni. Proprio Samler fu il primo a proporre di riconoscere questa sezione come successiva ai cc. 1-9, inaugurando una linea che più recentemente è stata sostenuta anche da Barrett, Bruce, Furnish, Martin, Murphy-O'Connor, Thrall e Savage. Di parere opposto è invece il filone critico che si richiama all'ipotesi di Hausrath, il quale nel 1870 propose la sua ipotesi di lettura: i capp. 1-9 di 2Cor conterrebbero una serie di precisi rimandi, anche lessicali, all'ultima sezione, che quindi deve essere ritenuta precedente e probabilmente parte della cosiddetta «severe (painful) letter» cui si fa spesso riferimento nella prima parte. Per una valutazione maggiormente approfondita delle argomentazioni delle due fazioni, rimandiamo alla presentazione di Harris 2005, 34-42; e a quella di Pitta 2006, 17-31. Inoltre, per alcune ipotesi di ricostruzioni plurime, Mitchell 2005, 318-21; e il punto di vista di Lindemann 2012, 151-54. Utile strumento schematico in Bieringer 1994a, 96-97; 104 (per 2Cor 8-9). A supporto della tesi di un'origine composita di 2Cor anche Malina-Pilch 2006, 133-36; e Klauck, nella sua analisi comparativa con il contesto epistolografico greco-romano (2011, 273-76)

<sup>279</sup>Per una dettagliata argomentazione in favore di questa tesi, si veda Harris 2005, 42-51, il quale ricostruisce la storia delle diverse posizioni critiche a questo proposito riconoscendo comunque al termine che la questione conserva un tratto sostanziale di indeterminazione. Una lettura più recente in questo senso è quella fornita da Schnelle 2012. Per una difesa più approfondita dell'unità della lettera seguendo motivazioni specialmente retoriche, si segnala il lavoro - ancora non pubblicato - di Kowalski 2010, spec. 21-60. Si veda la sintesi di Bieringer 1994b, 128

Non volendo soffermarci troppo sull'argomento - che potrebbe portarci lontano dall'obiettivo della nostra ricerca - ci limiteremo a segnalare che la nostra posizione è vicina a quella di chi sostiene l'unità di 2Cor. A nostro modo di vedere, infatti, come sottolineato ad esempio da M.J. Harris, il fatto che si possano individuare dei segnali di discontinuità nel dettato dell'epistola non deve automaticamente rappresentare una traccia per parlare di una sua composizione artefatta e successiva frutto della giustapposizione di diverse missive ad opera di redattori sconosciuti;<sup>280</sup> essi, infatti, possono essere d'altro canto ricondotti al processo redazionale stesso di una lettera, per comprendere il quale si sarebbe tentati anche di fare riferimento alla pratica epistolare moderna e all'esperienza che ognuno può avere di un simile modo di procedere (basti pensare alla composizione di comunicazioni ufficiali anche diverse dalla lettera).<sup>281</sup>

Certo, un simile paragone presenta dei lati rischiosi; ma non ci sembra difficile immaginare l'apostolo alle prese con la creazione di una missiva indirizzata ad una comunità con cui, nel corso della sua ultima visita (successiva alla stesura di 1Cor), aveva avuto degli alterchi e dei diverbi. In tale situazione, egli potrebbe aver elaborato una prima stesura in cui indirizzava le problematiche che più sentiva vicine a quanto vissuto nel corso di quest'ultima esperienza. Ciò sarebbe anche indicato dal fatto che alcuni dei temi e delle criticità sembrano ripresentarsi sia nel corso della lettera stessa,<sup>282</sup> sia in relazione con quanto si trova argomentato in 1Cor.<sup>283</sup> Inoltre, non si deve passare sotto traccia il fatto che la comunicazione con i fedeli delle città da lui visitate dovesse essere costante: sempre 1Cor ci sembra fornire un esempio calzante al proposito, in quanto è proprio da due fonti interne - quelli di Cloe

---

280Per un quadro delle diverse ipotesi elaborate a questo proposito, si veda Thrall 1994, 45-47. Si deve rilevare un punto critico in merito alla supposizione dell'esistenza di una figura con compiti redazionali: molte delle ipotesi che le attribuiscono la paternità della nostra 2Cor non sembrano conferire troppa attenzione agli eventuali criteri utilizzati nel mettere insieme le diverse comunicazioni di Paolo ai Corinzi. Questo si vede nella ricostruzione a cinque fasi prospettata da Mitchell 2005, 323-38; dai rilievi di Klein 2008 sulla natura letteraria della sezione 2,14-7,4; e dalle parole di Lindemann 2012, 154-59, il quale presuppone una costruzione *ad hoc* del prescritto iniziale e dei saluti finali, seguendo una prospettiva metodologica criticata da Schnelle 2012, 305. Utile in ogni caso richiamare i rilievi di Walt 2013, 47-53, sulla questione della composizione delle lettere paoline in riferimento anche al loro sostrato orale

281Cf. Harris 2005, 50-51: dopo aver presentato la propria critica alle argomentazioni avverse a tale ipotesi, egli infatti scrive: «[...] are we obliged to maintain that the letter was written on a single occasion, at one sitting? Not at all. We need hold only that the work was regarded by its author as a single composition and was dispatched to its addressees as a single missive. [...] With regard to all the longer letters, we should not think merely of dictation pauses [...] but also of stages of composition» (50). Un parallelo di siffatta redazione per fasi può essere inoltre individuato in 1Cor (n. 121). Tale ipotesi è solamente presa in considerazione, ma ritenuta non applicabile a 2Cor, da Klauck 2011, 158-59, in riferimento alla pratica epistolare di Cicerone (cf. anche 275). Di diverso avviso Kowalski 2010, 41-42, che riguardo soprattutto al focus paolino sui suoi rivali in 2Cor 10-13 parla di strategia retorica dell'apostolo piuttosto che di sviluppo negativo delle circostanze riguardanti la relazione dell'apostolo con la comunità

282La questione delle caratteristiche che sembrano ricorrere lungo tutto l'arco dell'epistola riguarda tanto il lato delle tematiche affrontate quanto quello dei tratti retorico-letterari. Per una presentazione complessiva, si veda Harris 2005, 44-49 (concentrato soprattutto sulla presenza costante di un'alternanza di toni con cui Paolo si rivolge alla comunità - apologetico, esortativo, polemico - e sull'insistenza a preparare nel migliore dei modi la sua prossima visita a Corinto); e Kowalski 2010, 33-50

283A questo proposito, si pensi alla prospettiva di un possibile collegamento con l'apologia dell'apostolo in 1Cor 9 (ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρινουσὶν ἐστὶν αὕτη, 9,3): in questo capitolo, vengono trattati diversi temi che ritroviamo all'ordine del giorno anche in 2Cor. Si tratta della questione della legittimità apostolica (9,1; cf. 2Cor 10-13 nel complesso), della comunità come segno della sua attività (9,2; cf. una prospettiva simile in 2Cor 3,2-3; 11,7-12; 12,13-15) e del sostegno finanziario rifiutato da Paolo (9,6-18; cf. 2Cor 7,2; di nuovo 11,7-12; 12,13-18). Inoltre, si potrebbe ricondurre ad una matrice comune anche l'insistenza sul concetto dell'utile collettivo a scapito di quello del singolo o dei pochi: in 1Cor esso è declinato in occasione delle controversie riservate alla carne sacrificata agli idoli (10,23) e ai fenomeni carismatici (12,7), oltre che ad una possibile deriva etica (6,12); in 2Cor, invece, esso ricorre a proposito dell'esortazione a riprendere la colletta (8,10) e proprio nel nostro passo, in apertura (12,1), a sottolineare una prospettiva cui faremo ritorno in seguito

(1,11) e il gruppo di Stefana (16,17), il quale probabilmente si fa latore di una lettera della stessa comunità - che egli deriva le informazioni al centro dell'attenzione in quell'epistola. Nel caso di 2Cor, inoltre, la funzione di mediazione che Tito sembra esercitare può costituire un elemento a favore della tesi che stiamo qui sostenendo, per cui i contatti con la comunità possono apportare degli elementi importanti per la composizione stessa del testo. In tal senso, proprio il passo che i sostenitori del carattere composito della lettera ritengono determinante può venire letto secondo una prospettiva opposta in un contesto maggiormente allargato. Di questo collaboratore Paolo fa menzione per la prima volta in 7,6, in un contesto in cui al centro dell'attenzione vi è il contrasto tra le difficoltà incontrate dal gruppo paolino in Macedonia (7,5) e la consolazione derivata dalle buone nuove che proprio Tito gli ha portato da Corinto (7,7). Sembra che la missione di Tito fosse stata preceduta da una missiva piuttosto dura da parte di Paolo - cf. 7,8-9 - dai critici ribattezzata «Tränenbrief» sulla base della caratterizzazione che l'apostolo stesso ne fornisce in 2,3-4 (ἐκ γὰρ πολλῆς θλίψεως καὶ συνοχῆς καρδίας ἔγραψα ὑμῖν διὰ πολλῶν δακρύων). Tale durezza, afferma Paolo, è stata propedeutica alla loro μετάνοια (7,9), nei confronti di Dio, ma soprattutto dell'apostolo; dalla sua descrizione, infatti, i sentimenti della comunità paiono essersi rovesciati rispetto a quello che lui stesso aveva vissuto in prima persona (7,11) e che probabilmente lo aveva spinto a un duro indirizzo via lettera (7,12), tanto che egli si lascia andare ad un elogio della sua ἐκκλησία (7,14-16). Il fatto che ci possa essere continuità rispetto alle argomentazioni portanti della lettera è evidenziato da 7,2, una specie di esordio che chiarisce l'atteggiamento paolino: egli insiste su quelli che sembrano essere dei punti caldi delle questioni dibattute con i Corinzi, affermando allo stesso tempo le sue ragioni ma da lì partendo per costruire l'argomentazione del suo vanto in essi. Ora, i temi sollevati da 7,2 sembrano trovare eco in 12,16-17, in cui ritorna il motivo apologetico dell'assenza di secondi fini e sfruttamento nell'agire paolino (ricorrere del verbo πλεονεκτέω) e cui segue (12,18) la difesa della missione di Tito e dell'altro fratello, che hanno proseguito lungo il cammino indicato da Paolo. In sintesi, la presenza delle tematiche in queste due sezioni potrebbe essere un indice a favore della continuità fra le diverse sezioni della lettera e richiamare l'ipotesi di una composizione per differenti fasi redazionali, immaginando che il ritorno di Tito abbia mitigato anche alcuni sentimenti negativi nell'apostolo per mezzo del suo resoconto sulle reazioni positive della comunità alla sua missione (da rimarcare che siffatta argomentazione potrebbe essere valida anche nel caso si postulasse che l'apostolo dettasse le proprie lettere e non le scrivesse di proprio pugno, come alcune delle chiuse delle epistole autentiche sembrerebbero suggerire - cf. 1Cor 16,21).<sup>284</sup>

La presenza di Tito e di altri collaboratori paolini è invece al centro anche della questione relativa al ruolo dei capp. 8-9, espressamente dedicati alla colletta. Anch'essi sono spesso stati riguardati come inserzione successiva, per la scarsa relazione che alcuni critici hanno individuato con il resto dello scritto.<sup>285</sup> Ma l'insistenza con cui si

<sup>284</sup>Più in generale, 7,2-4 costituisce una breve pericope rilevante ai fini della lettura unitaria di 2Cor, in quanto riprende alcuni dei temi che la digressione di 6,14-7,1 aveva interrotto (e che per questo è da molti considerata un'interpolazione) - come l'appello ad una distensione nelle relazioni tra Paolo e la comunità, oppure il richiamo alla παρησία di 6,11 - ma allo stesso tempo introduce lo sviluppo successivo, con l'alternarsi dei motivi della θλίψις e della παράκλησις che conducono poi all'introduzione della questione della colletta per Gerusalemme. Per una interessante prospettiva di lettura del passaggio 6,14-7,1, si veda Lindemann 2012, 141-42

<sup>285</sup>Panoramica sulle diverse ipotesi formulate dalla critica in Harris 2005, 25-29. Per una discussione a favore del carattere indipendente di tale sezione, si veda Thrall 1994, 36-43, la quale è incline a considerare un'ulteriore separazione cronologica tra i capp. 8 e 9, a causa dell'indirizzo più generale (9,2), del fatto che i collaboratori di Paolo a questo scopo incaricati sono già conosciuti (9,3) e della raffigurazione dell'arrivo come imminente (9,5). E' da notare che il riferimento ad una possibile audience allargata per questa lettera potrebbe essere sottolineato dai richiami alla

punta sulla conoscenza di una situazione prematura, sul fatto che la predisposizione positiva dei Corinzi costituisca per lui un motivo di vanto di fronte alle comunità della Macedonia che in quel momento egli sta visitando (9,2) e proprio sull'aspetto della conferma di questo vanto insito nell'invio di Tito ci sembrano costituire delle conferme a quanto andiamo dicendo. Inoltre, in 9,4 si afferma che la missione affidata ai suoi collaboratori è preparatoria al suo arrivo, sebbene esso venga rappresentato in forma ipotetica; ma ciò che è interessante qui è che ritorni il motivo della conferma delle buone cose che Paolo riferisce alle altre comunità a proposito dei Corinzi, prima impiegato in relazione a Tito (7,14). Sembra anche che egli abbia scelto di operare in questo modo onde proteggersi da accuse di *πλεονεξία*, che sono poi le stesse cui si allude quando si parla di sfruttamento della comunità nei passi prima indicati (e che appartenerebbero, secondo alcuni, a sezioni cronologicamente diverse della lettera, cioè 7,2 e 12,17).

Quindi, in conclusione, gli indizi testuali che abbiamo cercato di raccogliere sembrano confermare che 2Cor possa essere intesa come una lettera unitaria che riflette una composizione lunga, influenzata dall'evolversi della situazione interna alla comunità. Si può immaginare che Paolo abbia iniziato a scrivere successivamente alla sua visita negativa, la seconda, cioè dopo 1Cor; nel frattempo, invia Tito - verosimilmente con altri collaboratori - nella città sull'Istmo, con il compito di raccogliere la colletta (8,6) che si trova in una fase di stallo forse dovuta allo sviluppo stesso della situazione corinzia (questo sembra plausibile dato il fatto che l'apostolo descrive la comunità come già pronta ad adempiere al proprio dovere nei confronti di tale causa). Il suo collaboratore, che agisce insieme ad altri colleghi, si fa probabilmente latore anche della cosiddetta «Tränenbrief»; al suo ritorno, egli riferisce le reazioni della comunità a tale missiva, così da permettere a Paolo di illustrare (o ribadire) il vero proposito che lo aveva spinto a tale comunicazione (cf. ancora 7,5ss.). Ciononostante, sebbene i ragguagli fornitogli da Tito facessero intravedere un quadro migliore rispetto a quello precedentemente lasciato, alcuni problemi ancora persistevano, come si evince dalla giustapposizione di sensazioni alternate fra la prima parte della lettera e la sua conclusione, in cui egli pare dedicarsi con maggior attenzione a fornire il proprio punto di vista su tali aspetti critici.<sup>286</sup>

Tuttavia, un versante rimane aperto: gli oppositori, indirizzati con apostrofi differenti e colorate da Paolo, sembrano avere un ruolo meno pronunciato nella prima parte rispetto a quella finale. Questo aspetto rappresenta una difficoltà che ci riporta direttamente allo stesso tema centrale della nostra ricerca, in quanto anche il resoconto

---

provincia dell'Acaia anche nel prescritto (1,1) e nell'espressione di 11,10 relativa alla condotta missionaria dell'apostolo; siamo inclini a credere che simili tracce possano rivelarsi di importanza non secondaria ai fini dell'ipotesi qui sostenuta

<sup>286</sup>Per una prospettiva contraria a quanto qui argomentato, si vedano le parole di Lindemann 2012, 150, che puntualizzano la possibile contraddizione con 7,4-16 e i sentimenti ivi espressi da un Paolo che sembra essere stato liberato da una pesante preoccupazione relativa alla propria relazione con la comunità. Mette in evidenza alcuni punti critici tra le due sezioni anche Barbaglio 1990, 564; 568. Sostiene invece una continuità tra le due sezioni Schmeller, sebbene seguendo linee parzialmente differenti dalle nostre. Secondo lo studioso tedesco, infatti, il cambio di tono sarebbe dovuto a una precisa strategia retorica da parte dell'apostolo, volta a evidenziare elementi differenti della sua relazione con la comunità rispetto a quanto emerge dalla prima parte della lettera: tale ipotesi «allows us, in a word, to account for the fact that 2 Corinthians seems to attest a worsening relationship between Paul and the Corinthian congregation, while the letter, at the same time, does not exhibit clear signs of a changed situation. The situation *cannot*, of course, have altered if one accepts the original unity of 2 Corinthians in its present form. However, the relationship *has not changed in reality either*. The textual signals that point to a deterioration in the relationship are part of a textual-pragmatic strategy. The purpose of these signals is to bolster the closeness between Paul and the Corinthians but also to help overcome the distance that still exists between them. From this perspective they are not necessarily arguments for dividing the text into two separate, independent letters» (2013, 81)

del viaggio celeste rivela una stretta connessione con la presenza di un gruppo di rivali ostili alla missione dell'apostolo. Rimandiamo l'argomentazione alla discussione sulla struttura dei capp. 10-13, per poterla affrontare in maniera più organica.

## 2Cor 10

Il legame di partenza che abbiamo individuato tra il nostro passo di riferimento e il suo contesto più immediato richiede che ora la nostra attenzione si concentri più a fondo sui capp. 10-13, per metterne in luce la struttura e lo sviluppo stesso dell'argomentazione in essi contenuta. Ciò risulta essenziale per cogliere le basi sulle quali l'apostolo costruisce il proprio ricorso ad un motivo molto diffuso nell'ambiente culturale composito in cui agisce.

Molti commentatori hanno sottolineato il carattere forte dell'incipit del cap. 10 (Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος κτλ.), che non sembra essere in continuità con la chiusura del capitolo precedente dedicato alla colletta. Ciò ha indotto a postulare l'esistenza di una ulteriore lettera ai Corinzi di cui 10-13 sarebbe una parte, forse privata del consueto saluto iniziale per motivi redazionali successivi.<sup>287</sup> Riconoscendo l'impressione di stacco che la lettura continua di 2Cor restituisce a questo punto, dobbiamo però anche aggiungere che, sulla falsariga di quanto da noi prima sostenuto, non dovrebbe sorprendere la compresenza di sezioni caratterizzate da toni anche abbastanza differenti. Inoltre, a nostro avviso non si deve nemmeno forzare troppo l'ipotesi di una composizione per fasi successive dello scritto in senso unitario, vale a dire postulando che esso abbia ricevuto anche una revisione puntuale per rendere armoniche le sue varie parti. Paolo, in altre parole, si rivolge ad una comunità per indirizzare le problematiche di cui è a conoscenza: in 10-13, egli si sofferma sui punti salienti dell'ostilità che ha sentito direttamente presente nella comunità da lui fondata - e che poi gli è stata probabilmente confermata da Tito (cf. anche Schnelle 2012, 319-20, il quale fornisce ulteriori paralleli per il cambio di tono come stilema tipicamente paolino; *contra* Lindemann 2012, 147) - pertanto il passaggio brusco ad una realtà da lui percepita come urgente non deve sorprendere, considerando anche la possibile reazione degli uditori.

E' davvero impossibile pensare che, nella fase di lettura della missiva paolina, chi ascoltava potesse aver pensato che l'apostolo non avesse trovato il coraggio per prendere posizione contro le accuse che gli venivano mosse, stando agli argomenti toccati fino a quello che per noi è oggi il cap. 9? L'inizio *ex abrupto* del cap. 10 poteva suscitare sorpresa nell'uditorio, come se l'apostolo volesse ora convincere gli scettici, oppure far venire al pettine quei nodi per cui alcuni stavano aspettando di

---

<sup>287</sup>Cf. Thrall 2000, 599. Per una presentazione complessiva degli argomenti critici addotti dalle differenti scuole di pensiero in merito, si veda Harris 2005, 29-51

conoscere la sua posizione ufficiale. Il pericolo insito in una tale presa di posizione è quello di attribuire a Paolo un'elevata predisposizione alle tecniche retoriche, offrendo così un argomento ulteriore ai sostenitori della composizione appunto retorica di questa sezione di 2Cor; pur non volendo spingerci troppo oltre in questa direzione, crediamo che il quadro ipotetico appena delineato possa essere sintomatico di una persona, l'apostolo, che seppure non educata secondo i canoni classico-ellenistici, aveva acquisito una certa dimestichezza con gli strumenti oratori, anche solo sulla base dei suoi numerosi incontri con la variegata e normale realtà delle diverse πόλεις da lui visitate durante i suoi viaggi missionari (per quella che R.S. Schellenberg definisce conoscenza acquisita «through informal socialization» [2013, 191]).<sup>288</sup> Un approccio di questo genere, inoltre, potrebbe anche dar conto del sostrato alla base delle accuse a lui rivolte proprio in occasione dello scontro cui si allude in 2Cor 10-13, al quale ora torniamo a dedicarci.

Con 10,1, infatti, Paolo sembra subito mettere in rilievo uno degli aspetti per lui più importanti: la percezione dell'incoerenza,<sup>289</sup> della discontinuità, da lui presentata nelle diverse situazioni in cui si indirizza alla comunità, vale a dire tra la sua presenza fisica (κατὰ πρόσωπον) e la sua assenza e lontananza (ἀπὸν), la prima caratterizzata in termini negativi e letteralmente miseri (ταπεινὸς ἐν ὕμῃν), la seconda connotata in termini di audacia (θαρρῶ εἰς ὑμᾶς).<sup>290</sup> L'accusa di una duplicità di

288E si veda il ragionamento di Hurtado a proposito della formazione filosofica dell'apostolo: «Of course, Paul was an intelligent and widely traveled man of his time, and so he reflects the broad dissemination of ideas and categories (e.g., rhetorical conventions) that were part of the general intellectual and cultural environment of his day, some of which had derived from Greek philosophical traditions. But in Paul these traditions appear in a very diluted form, and he seems to have absorbed them simply by being a participant in the Roman period. Paul can hardly be said to have had formal study in, or serious familiarity with, Greek philosophy. [...] By comparison, Paul seems to have acquired a much more elementary and secondhand acquaintance, such as one might have picked up by stopping to listen to the many wandering speakers in Roman-era cities, and, as likely, such as had widely become absorbed into even the most devout and particularistic forms of Judaism of the Roman era. We could speak of various features of originally Greek culture that by the first century had seeped into the cultural "groundwater" and were taken up, in diluted form, by Jews as simply part of their own culture. [...] It would, however, be misleading, and would exceed the evidence considerably, to characterize Paul as, for example, in any significant degree a Platonizing thinker» (2003, 90-91)

289Per una prospettiva retorica sull'indirizzo di 10,1 come programmatico per il discorso paolino, si veda la ricostruzione di Kennedy 1984, 93-94. Secondo questo studioso, il tono conciliante esibito in apertura - con il riferimento alla *πράτης* e alla *ἐπιείκεια* di Cristo - caratterizza la tipologia della retorica radicale cristiana, della quale la successiva metafora bellica dei vv. 3-6 mette però in luce la particolarità del suo utilizzo paolino: viene perciò evidenziata la compresenza di due atteggiamenti contrastanti, entrambi fatti risalire a Dio (cf. 10,11) e che possono fondare la stessa accusa di incoerenza in seguito mossa a Paolo. Un simile punto di vista, a nostro avviso, sembra imporre uno schema successivo al caso in esame, per il quale si potrà invece riprendere il concetto di rovesciamento dei criteri di riferimento già al centro dell'argomentazione dell'apostolo in 1Cor

290Sulla possibilità che si tratti di termini che Paolo riprende dalle accuse formulate contro di lui, si vedano Thrall 2000, 602-04; e Harris 2005, 669. Specie la studiosa inglese si schiera contro la proposta di Betz di riconoscere, in questa coppia di termini, un riferimento paolino all'ideale cinico di una contrapposizione del vero filosofo ai retori millantatori, sulla scia della tradizione socratica (cf. le argomentazioni in Betz 1972, 44-57 e Thrall 2000, 602; si veda anche Schnelle 2012, 315-16). Le occorrenze di tale lessico in 2Cor non sono numerose: oltre a questo passo, infatti, troviamo l'aggettivo *ταπεινός* utilizzato come sostantivo a 7,6, in un contesto in cui l'apostolo richiama le sue affezioni mitigate dal conforto portatogli da Tito in riferimento alla sua missione a Corinto; in due altri luoghi è invece impiegato il verbo *ταπεινῶω*, all'interno di questa sezione - 11,7 e 12,21. Nel primo caso viene indicato il suo atteggiamento apostolico di porre in primo piano la comunità a scapito di se stesso, in relazione al suo rifiuto di essere sostenuto finanziariamente da essa; nel secondo il richiamo è ad una condizione in cui egli potrebbe essere posto da Dio nel caso in cui i Corinzi non seguano le sue esortazioni, facendosi trovare impreparati al suo arrivo. Crediamo che queste due ricorrenze,

condotta - che molti studiosi hanno riconosciuto essere importante all'interno del contesto ellenistico di una città profondamente segnata in senso culturale come Corinto - è ripresa e contestualizzata al v. 10, in cui si specificano i contorni di tale problematica: a Paolo si imputa un distacco sensibile tra quanto comunicato via lettera e quanto invece prodotto dalla sua παρουσία fisica e dal suo λόγος. Ma da chi sono formulate queste accuse? Dal momento che il tema non appare fra quelli affrontati in 1Cor, si può ipotizzare che si tratti di un'argomentazione nuova, sorta in seguito alla sua seconda visita alla comunità. Questo conduce ad individuare l'influenza di elementi esterni alla ἐκκλησία corinzia, giunti probabilmente dopo la dipartita dell'apostolo - ma si potrebbe anche pensare d una loro concomitante presenza in quell'occasione - e che hanno guadagnato un supporto non marginale all'interno del gruppo di seguaci di Gesù fondato da Paolo (si veda il sintetico quadro delineato da Malina-Pilch 2006, 153, per 2Cor 10-13).

La supposizione è confermata da 10,2, in cui l'apostolo inizia a rispondere alla critica appena riportata pregando i suoi interlocutori di non doverlo costringere ad assumere quell'atteggiamento audace anche di persona (cf. 13,10), nei confronti di coloro che lo hanno accusato di comportarsi κατὰ σάρκα.<sup>291</sup> Non viene esplicitato di chi si tratti: Paolo utilizza un pronome indefinito, τις, specificato dal verbo che indica ciò che si può loro ricondurre, vale a dire un giudizio espresso sul suo operato (λογίζομαι; secondo Georgi 1987, 235, il verbo «reveals itself as a slogan of the Corinthian discussion»). Il primo contrattacco paolino è finalizzato a riaffermare che la propria condotta non è secondo la carne, ma ben presto inizia a prendere in considerazione il lato retorico della questione: sembra possibile cogliere un riferimento a una contrapposizione relativa ad uno stile di predicazione degli oppositori paolini; inoltre, la menzione dell'esaltazione contraria alla γνῶσις divina potrebbe costituire un richiamo a una concezione che già secondo 1Cor 8,1-2 era stata causa di uno scontro tra Paolo e alcuni membri della comunità.<sup>292</sup>

---

insieme all'utilizzo centrale che tale terminologia assume anche in Fil 2,5-11 (ove ricorre ai vv. 3 e 8), sostanzino la concezione apostolica paolina; con questo, non è da escludere che egli stia qui reagendo a un'accusa formulata forse dai suoi oppositori e che fa riferimento esattamente alla sua condotta precedente (cf. Harris 2005, 671). Scorge un riferimento all'esempio gesuano - qui fatto proprio da Paolo - Walt 2013, 300-01

<sup>291</sup>Il richiamo a questa accusa si può intendere come centrale rispetto a quello che doveva essere sicuramente stato uno dei punti centrali della dottrina predicata dall'apostolo: il precedente di 5,16, stando solo a questa lettera, mette in evidenza appunto un simile principio, per cui Paolo si fa promotore di una modalità di conoscenza di Cristo che non è compatibile con gli standard umani. In tale ottica, il fatto che in 10,2-4 per tre volte si faccia ricorso ad un lessico simile evidenzia le differenti posizioni: gli oppositori interpretano il nesso paolino κατὰ σάρκα in maniera opposta a quanto è invece proprio di Paolo; egli, al v. 3, risponde reindirizzando la questione e sottolineando la differenza tra il vivere ἐν σαρκί e il comportarsi secondo una dimensione che ha di mira solo l'utile umano; infine, al v. 4, egli sostanzia la metafora bellica già anticipata dal verbo στρατεύομαι affermando che le armi a sua disposizione non sono σαρκικά bensì di natura divina

<sup>292</sup>Per l'analisi dettagliata di 10,3-6 e per i possibili riferimenti militari delle immagini qui utilizzate, si vedano Thrall 2000, 607-18; e Harris 2005, 675-86. Per ciò che riguarda la gnosi di Dio richiamata al v. 5a, si potrebbe inoltre suggerire, seguendo Windisch 1924, 298, il parallelo con 2,14, che l'esegeta tedesco considera segno di un «Missionsausdruck: es ist die Lehre, die die Ap. auszubreiten und der sie die ganze Welt untertänig zu machen haben». Dupont 1949, 40, si limita a segnalarne il retroterra giudaico. Sembra probabile che qui l'accento paolino, comunque, più che sulla gnosi in quanto tale cada sui ragionamenti fallaci che le si rivelano contrari; pertanto, consideriamo la semplice suggestione di un richiamo

Prima di riprendere con maggior determinazione l'argomentazione riguardante la propria incoerenza retorica, però, l'apostolo elabora un primo richiamo a quello che dal suo punto di vista si rivela essere un criterio fondamentale per la valutazione dell'operato apostolico: in 10,7, infatti, egli esorta la comunità ad osservare la realtà delle cose, perché essa può loro dimostrare che anche Paolo, al pari (almeno) di chi gli si oppone, può rivendicare di appartenere a Cristo (cf. 11,23).<sup>293</sup> A 10,8, come conseguenza di questo primo richiamo ad un confronto diretto con l'altra fazione, compare il motivo del vanto: *ἐάν [τε] γὰρ περισσώτερόν τι καυχῆσωμαι περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν, ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν, οὐκ αἰσχυνθήσομαι*, «se anche volessi vantarmi un po' di più dell'autorità che il Signore ci ha dato per la vostra edificazione, e non per la vostra distruzione, non me ne vergognerò». Due considerazioni si impongono: la prima, il vanto viene riferito alla *ἐξουσία*, che già 1Cor 9 poneva al centro di una contrapposizione con la comunità e che quindi sottolinea l'urgenza del problema della stessa legittimità di Paolo come apostolo; in secondo luogo, il fine di ciò che Paolo ha ricevuto dal Signore è la *οἰκοδομή* dei Corinzi, che quindi rientra anche nell'orizzonte del vanto come qui concepito dall'apostolo e si accompagna al motivo dell'assenza della vergogna in riferimento alla comunità che anche in altri luoghi della lettera viene legato al tema della *καύχησις* (cf. 7,14; 9,2-4).<sup>294</sup>

Dunque, prima di riprendere l'accusa allusa al v. 1, l'apostolo sembra chiaramente indirizzare la problematica lungo i binari del vanto concernente due diverse modalità di intendere la vocazione

---

ad un problema non nuovo derivante dall'atteggiamento della comunità (qui colpevole in quanto schierata dalla parte degli autori di tali ragionamenti). Si veda il commento di Kowalski 2010, 141, sulla caratterizzazione paolina degli oppositori in questo contesto (da lui concepito retoricamente) in termini di linguaggio metaforico, che svelerebbe alla comunità il lato nascosto di coloro al cui insegnamento si sono votati

<sup>293</sup>Seguendo Harris 2005, 688-90, crediamo che il riferimento a 11,23 rappresenti il modo migliore per interpretare l'espressione *Χριστοῦ εἶναι*: potrebbe essere uno slogan proprio degli oppositori dell'apostolo, con il quale si intendeva rimarcare la distanza dalle pretese paoline. Anche Thrall 2000, 620-22, appoggia la medesima chiave di lettura, pur ammettendo la suggestione esercitata dalla proposta di Theissen 1982, 46-47. Lo studioso tedesco, infatti, costruendo su di un sostrato che punta a individuare una contrapposizione tra due modalità di concepire l'apostolato diverse - da un lato quella paolina tipica dei «Community Organizers», dall'altro quella dei predicatori itineranti - lega l'utilizzo di questa espressione alla questione del sostegno economico che i secondi consideravano come parte fondante del loro ruolo (osservando un collegamento con l'accusa di comportarsi *κατὰ σάρκα* del v. 2 - e più in generale una vicinanza lessicale con 1Cor 9 - Theissen argomenta: «The charge against Paul reads that he is too concerned with its material existence instead of making it something wholly dependent on his belonging to Christ», 47). La questione si basa soprattutto sull'argomentazione di 1Cor 9,6-18, sulla quale torneremo tra poco. Si veda anche Walt 2013, 262-64, a partire dallo studio di 1Cor 9,14

<sup>294</sup>Per il vanto paolino e dei suoi collaboratori in relazione ai Corinzi, si veda 2Cor 1,12.14; 7,4. Per ciò che riguarda il rimando a 1Cor 9, si vedano le riflessioni di Theissen 1982, 44-49, secondo il quale in tale contesto l'apostolo reinterpreterebbe la propria chiamata apostolica (allusa anche in 2Cor 10,8 attraverso l'aoristo *ἔδωκεν* - cf. Harris 2005, 693, anche per i rilievi sul riferimento di *κύριος* a Gesù) in termini di un personale carisma conferitogli dalla divinità, che gli permette di distanziarsi da quelle che sono le norme valide invece per i predicatori itineranti; da qui l'accusa, che lega le due tappe della corrispondenza corinzia, di trasgredire le norme della *ἐξουσία* apostolica. A nostro avviso, il richiamo sembrerebbe avere una buona base anche nel legame con la finalità di edificazione della comunità che questa autorità presenta; potrebbe essere questo il problema che ha causato la presa di distanza di parte del gruppo di seguaci dalla linea dell'apostolo. Tuttavia, a nostro avviso non può essere del tutto esclusa l'ipotesi di una lettura della questione nei termini ellenistici di una relazione *patronus-clientes*, seppure non dal lato paolino ma da quello del suo uditorio. Sulle dinamiche suggerite da tale tematica nel contesto delle comunità paoline, si vedano i rilievi di Lampe 2003, spec. 495-507; e Malina-Pilch 2006, 155 (sebbene riferito direttamente a 11,7-11)



apostolica, per una prospettiva che fa intendere già da questo breve cenno quale sia la posizione di Paolo e su quali basi egli fondi la propria pretesa di superiorità (cf. anche 5,12).<sup>295</sup> La contrapposizione così individuata si rivela fondamentale per l'economia del ragionamento paolino, a tal punto che l'apostolo vi lega anche la ripresa della questione relativa al contrasto tra la pesantezza delle lettere e la debolezza sia della sua presenza sia della sua capacità oratoria, promettendo che colui che formula tali accuse potrà presto constatare come le due dimensioni dell'agire paolino siano caratterizzate allo stesso modo (cf. 13,2-3.10).<sup>296</sup>

In 10,11 ricompare inoltre il riferimento generico a un accusatore, cui si attribuisce la paternità dell'argomento ostile all'apostolo; sembra esserci una differenza rispetto a quanto segnalato per 10,3, tanto più che da 10,12 il richiamo a dei presunti oppositori è costruito attraverso il ricorso all'indefinito plurale. Da qui alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi di identificare ὁ τοιοῦτος del v. 11 con il τις di 2,5-8 e con ὁ ἀδικήσας di 7,12, che sembra fare riferimento ad una persona con cui Paolo doveva aver avuto uno scontro forte al tempo della sua seconda visita in città.<sup>297</sup> Queste

---

<sup>295</sup>Il contesto di 2Cor 5,12 fornisce un ulteriore indizio a favore dell'unità della lettera. In esso, infatti, Paolo riprende il tema delle raccomandazioni già trattato in 3,1-3 - rinvigorendo la prospettiva sottolineata da 3,1a - e lo accosta a quello del vanto, qui articolato secondo due punti di vista: l'allusione alla trasparenza della sua condotta di fronte a Dio e anche alla comunità, infatti, costituisce la base per quella che dovrebbe essere una difesa del suo operato di fronte alle accuse ricevute, mettendone in evidenza il carattere principale, desumibile dalla contrapposizione fra ἐν προσώπῳ da un lato e ἐν καρδίᾳ dall'altro (cf. Rm 2,28-29 per una simile opposizione, riconducibile a una polemica con chi si vanta di essere un vero giudeo - 2,17). Quindi, i Corinzi sono considerati i veri difensori di Paolo, recuperando così il senso dell'argomentazione di 3,2; inoltre, questo anticipa anche 12,11, in cui l'apostolo contesta proprio la mancanza di questo atteggiamento ai suoi interlocutori, oltre appunto a gettare una prima base per una successiva definizione delle reali prerogative di vanto grazie allo stretto legame suggerito da 5,11. Per due prospettive contrapposte di lettura della relazione tra i due passi appena menzionati, sullo sfondo di valutazioni riguardanti la natura stessa di 2Cor, si vedano Pitta 2006, 414; e Schnelle 2012

<sup>296</sup>2Cor 10,10 rappresenta uno dei punti fermi di quel filone critico che tende a riconoscere nelle accuse mosse a Paolo un chiaro indizio del carattere retorico della polemica qui agita. Simile prospettiva ha trovato un primo sostenitore in Betz, il quale ha accostato quella che per lui è l'apologia paolina alla tradizione dell'ironia socratica: per lo studioso tedesco, infatti, attraverso il filtro della dottrina cinica, l'insegnamento di Socrate ed i valori attribuiti alla sua figura nell'ambito della contrapposizione classica tra filosofi e sofisti/retori sarebbe da vedere all'opera anche in questo contesto. Si veda Betz 1972, 44-69, che imposta la discussione proprio a partire dai tre elementi di 10,10. In tempi più recenti, la questione è stata ripresa da Winter: secondo la sua prospettiva, lo scontro in atto nella comunità di Corinto verte sulle capacità retoriche paoline, esaminate secondo il criterio della ὑπόκρισις, che verte soprattutto sulla valutazione della presenza e dell'esposizione proprie di un retore. L'apostolo sarebbe stato trovato mancante in entrambi gli aspetti, in connessione soprattutto con quanto dimostrato in 1Cor 2,1-5. In quell'occasione, egli avrebbe fatto riferimento al suo rifiuto di utilizzare strumenti retorici nell'ambito della predicazione evangelica; le sue argomentazioni verrebbero qui riprese e utilizzate contro di lui, per deprezzarne le qualità oratorie e decretare la sua inferiorità da questo punto di vista (1997, 204-13; su 1Cor 2,1-5, 147-61). Per una valutazione generale della questione e una panoramica sui tentativi di ricostruzione del sostrato delle accuse qui riferite, si vedano Thrall 2000, 629-35; e Harris 2005, 698-703. A noi basterà far rilevare che l'argomentazione sembra conservare una certa linearità pur nell'intreccio di differenti tematiche: la finalità dell'autorità che Paolo ha ricevuto dalla divinità deve essere intesa come conferma del fatto che egli non vuole terrorizzare i suoi interlocutori con le lettere, ponendo così una base per respingere le accuse formulate e richiamarsi ancora una volta, dopo 10,3, alla propria coerenza. Completamente differente la prospettiva di Fabbro: «Sembra che inoltre [Paolo] avesse difficoltà nell'espressione verbale (*Seconda lettera ai Corinzi*, 10,10) un sintomo che viene spesso descritto nei pazienti con epilessia focale dell'emisfero sinistro» (2010, 329)

<sup>297</sup>Nel primo contesto egli sarebbe sminuito secondo l'ottica di un castigo già avvenuto in seno alla comunità e per il quale Paolo esorta gli altri fedeli al perdono, in una prospettiva che evidenzia ancora il profondo legame sentito dall'apostolo per la sua comunità (cf. 2,10). Il secondo passo aiuta a motivare l'identificazione sulla base del comune rimando alla lettera - probabilmente quella veicolata da Tito - successiva alla seconda,

proposte di identificazione, seppur congetturali, potrebbero comunque fornire una base per riscontrare la presenza di un sentimento negativo nei confronti delle prerogative apostoliche di Paolo in termini di un elemento di continuità che segna la storia della relazione fra lui e la sua comunità - in cui l'elemento retorico viene ad essere considerato come un aspetto del suo esercizio d'autorità.

Quale che sia la soluzione migliore per l'intreccio di considerazioni appena proposto, da 10,12 il motivo del vanto si impone come l'elemento centrale ed imprescindibile nell'ambito dell'opposizione cui Paolo allude. Egli sposta l'attenzione sul motivo della σύγκρισις, della «comparazione», che si può riconoscere anche alla base dell'accusa trattata subito prima (in un certo senso, essa potrebbe aver avuto inizio già al v. 7b). Egli rifiuta - οὐ γὰρ τολμῶμεν, «non abbiamo l'ardire» - di porsi a confronto con chi lo accusa, in quanto ritiene che non abbia alcun significato mettersi al livello di coloro che prendono se stessi come misura di riferimento e si raccomandano da sé, dimostrando di non comprendere.<sup>298</sup> Il v. 13 prosegue il tema così introdotto, caratterizzando in maniera indiretta il vanto di queste persone ostili a Paolo: esso è εἰς τὰ ἄμετρα, mentre l'apostolo afferma di volersi conformare al μέτρον τοῦ κανόνος assegnatogli dal Signore.<sup>299</sup> Si può dire che la contrapposizione qui evidenziata tra due tipologie di vanto riaffermi e sostanzi quella relativa alla concezione della missione apostolica cui prima si è fatto riferimento?

I vv. 14-18 permettono di rispondere affermativamente a questa domanda, in quanto mettono in relazione il vanto degli oppositori con la loro azione interna alla comunità. Paolo infatti li accusa, nemmeno troppo velatamente, di essersi comportati in maniera indebita, andando oltre i propri

---

dolorosa visita dell'apostolo; questo induce anche a pensare, con Harris 2005, 224-27, che la ἀδικία sia da intendersi come un attacco verbale diretto alle prerogative esercitate da Paolo (cf. 2,10-11) o da uno dei suoi collaboratori, il quale avrebbe poi informato l'apostolo dell'accaduto. Sempre con Harris, condividiamo la non plausibilità del riferimento diretto al protagonista del caso di incesto di 1Cor 5. Per una ipotesi alternativa di lettura, si veda Thrall 1994, 68-69

<sup>298</sup>La transizione tra i vv. 12 e 13 è complicata dalla presenza di una variante testuale. Ci limitiamo a segnalare che seguiamo il testo di NA 27. ed.; per un quadro più chiaro della questione, si vedano Thrall 1994, 636-39; Metzger 1994, 514; Harris 2005, 705-06

<sup>299</sup>Senza entrare nei dettagli, ci sembra opportuno soffermare per un momento l'attenzione sul significato che i termini utilizzati in quest'espressione assumono all'interno del contesto. A nostro avviso, la maggior parte dei critici ha giustamente messo in evidenza come si debba qui ritrovare un richiamo alla dimensione geografica della missione paolina, concepita secondo la misura, appunto, del compito ricevuto direttamente dalla divinità. Quindi, il μέτρον del κανόνος può venire reso con «la misura/il limite di ciò che ci è stato assegnato dal Signore», evidenziandone così lo stretto legame con lo sviluppo dell'argomentazione; questo viene confermato dalla precisazione sull'estensione futura della predicazione paolina al v. 16. Sempre in tale occasione, inoltre, si specifica il riferimento dei vv. 14-15: Paolo contesta ai suoi oppositori di essere degli usurpatori (cf. Betz 1972, 41-42), senza nessuna giustificazione per ciò che hanno fatto, che non corrisponde al suo criterio di evangelizzare lì dove ancora nessuno ha posto delle fondamenta (si veda la doppia occorrenza di ἀλλότριος ai vv. 15-16, in riferimento al vanto e al κανόνος). Il discorso, nel suo complesso, richiama 1Cor 3,10-15, dimostrando che la questione dell'autorità paolina costituisce una problematica costante in riferimento a questa comunità; inoltre, il v. 14 sottolinea la rivendicazione del suo ruolo di fondatore attraverso la sfumatura di precedenza propria del verbo φθάνω già nel greco classico. Sembrerebbe, in conclusione, esserci un richiamo a quanto descritto in Gal 2,7-9 (*pace* Furnish 1984, 419), almeno a livello concettuale. Per ulteriori dettagli sull'argomentazione, cf. Thrall 2000, 643-52; e Harris 2005, 709-24. Käsemann 1942, 56-61, costruisce la propria argomentazione in relazione a 1Cor 2: l'apostolo rifiuterebbe il confronto con il metro di valutazione degli oppositori sulla base della missione da lui ricevuta, che lo rende πνευματικός e quindi giudicabile solamente dal Signore, come si ribadisce al v. 18

limiti; essi hanno usurpato il terreno dell'apostolo, invadendo il suo territorio e rivendicando, dal suo punto di vista, dei successi che invece spettano a lui in quanto fondatore. La chiusura del ragionamento - e anche del cap. 10 - mette in evidenza come Paolo insista sul carattere divino alla base della missione da lui svolta, in quanto contrappone alla raccomandazione di se stessi tipica dei suoi oppositori quella del Signore; solo nel κύριος si dà il vero vanto, afferma l'apostolo rielaborando Ger 9,23, per una definizione della καύχησις che si rivela strettamente legata allo sviluppo dell'argomentazione.<sup>300</sup>

Ciò che si può ricavare da questo primo accenno al ragionamento paolino in 10,12-18 è sintetizzabile in alcuni punti: prima di tutto, è abbastanza evidente che egli stia qui procedendo a rovesciare delle accuse ricevute a proposito della propria autorità come apostolo, messa in dubbio da un gruppo di persone - ancora non meglio identificate - che rivendica le sue prerogative sulla base di criteri differenti. Per questo, pur dichiarando di voler rifiutare il diretto confronto con essi, Paolo mette in atto un vero esempio di σύγκρισις:<sup>301</sup> attraverso la presentazione della condotta che ha accompagnato la sua azione si dimostra come le basi del loro vanto non siano corrette; c'è una misura, una regola, una norma da seguire nel vantarsi - segnalata al v. 17 per mezzo del ricorso alla Scrittura. Ma essa è in realtà anticipata dalla ripresa di un concetto introdotto già in 10,8: il vanto di cui Paolo non si dovrebbe vergognare è quello relativo alla ἐξουσία ricevuta dal Signore; si tratta dell'autorità in nome della quale egli può rivendicare, in un certo senso, la comunità di Corinto come sua proprietà, in una prospettiva che ci sembra essere vicina a quanto affermato in 1Cor 3,11-15 e che è finalizzata a mostrare al suo uditorio, cioè ai fedeli (cf. l'indirizzo espresso ai vv. 7 e 9, che qui non cambia), l'errore insito nella posizione di coloro cui essi hanno dato ascolto. Paolo,

---

<sup>300</sup>La citazione scritturistica ricorre anche in 1Cor 1,31. In entrambe le occasioni, il contesto "originario" ricavabile dalle parole di Geremia viene riprodotto in termini di una situazione che contrappone due tipologie di vanto, l'una solamente umana e centrata sull'individuo, la seconda invece relativa al Signore. Nel caso di 1Cor, la citazione rappresenta l'apice di un ragionamento che tematizza il principio di rovesciamento dei canoni di questo mondo - esemplificato dalla triade σοφοί, δυνατοί, ἐγγενεῖς (v. 26) - realizzato dalla croce di Cristo, che rappresenta l'unica dimensione di vanto possibile. Allo stesso modo, in 2Cor 10,12-18 la comparazione con i suoi avversari mette in luce il fatto che essi basano la propria esaltazione su delle motivazioni puramente umane. L'apostolo può invece reclamare di essere δόκιμος proprio perché la sua raccomandazione giunge direttamente da quel κύριος (cioè Gesù - cf. Harris 2005, 725-26) che gli fornisce il μέτρον del suo vanto. Il cap. 10 si chiude quindi sulle stesse note impiegate al v. 12, sottolineando la stretta correlazione tra i motivi del vanto e della raccomandazione, percepiti in maniera differente da Paolo e dai suoi oppositori (si veda l'analisi di 10,12-18 a partire dal tema della «self-commendation» in Hafemann 1990, spec. 70-84). La vicinanza dei due contesti corinzi è significativa per evidenziare il protrarsi di una problematica legata alla legittimità apostolica; secondo Winter 1997, 186-94, essa è da comprendersi in 1Cor 1,31 sullo sfondo della polemica antiretorica paolina. Più incline a riconoscere il sostrato giudaico della concezione ivi elaborata da Paolo è invece Heckel 1993b, 172-82, che parla non di un annullamento del vanto umano, bensì di una sua relativizzazione. Riferiscono il conflitto alla dimensione dell'onore Malina-Pilch 2006, 153 (ma cf. già Dewey 1985)

<sup>301</sup>Si vedano due approcci opposti alla questione: secondo Winter 1997, 224-30, l'apostolo a partire da 10,12 fornirebbe la propria critica al modello di comparazione sofisticato proprio dei suoi oppositori, erodendolo dall'interno grazie alla sua argomentazione che prende piede già dal v. 13, secondo le direttrici dell'ironia (cf. anche Betz 1972 e Forbes 1986, 15-22). Invece Kowalski 2010, 132-36, ritiene che la vera σύγκρισις sia quella che occupa l'ultima parte del cap. 10, tesa a condannare l'atteggiamento dei suoi rivali, basato solamente su delle considerazioni di carattere mondano

allargando al v. 16 la prospettiva verso il futuro, pone al centro la dimensione dell'evangelizzazione come compito ricevuto dal Signore, sulla cui misura egli può arrivare ad esaltarsi per i frutti che essa può portare (cf. Rm 15,14-29; e la sua lettura in Lietaert Peerbolte 2006, 287-95) - e di cui, aggiungiamo noi, i richiami al vanto nella prima parte della lettera offrono evidente conferma (cf. 7,4.14; 8,24; 9,2-4).

## *2Cor 11*

Che Paolo stia parlando direttamente ai membri della comunità è ribadito da 11,1, dove però compare un elemento che segnerà il prosieguo della lettera almeno fino a 12,11: è pertanto importante comprenderne le basi anche in vista della pericope che più ci interessa. Si tratta del concetto di ἀφροσύνη, che l'apostolo considera nell'ambito di un'esortazione dal sapore ironico rivolta sempre al suo uditorio. Essa ha la funzione di introdurre una svolta nell'ambito del discorso apologetico - anche se si potrebbe piuttosto definire di contrattacco - iniziato a 10,1; tale svolta viene però lasciata in sospeso per approfondire alcuni elementi legati all'argomentazione precedente (si veda poi dal v. 16).

Paolo presenta questa nuova sezione del suo discorso ricorrendo a due immagini: la prima, al v. 2, per cui la comunità è identificata con una vergine che l'apostolo vuole presentare pura, come sposa, a Cristo, denota lo scopo fondamentale dell'azione paolina a Corinto, che è quello di spendersi per il bene della comunità (come già ribadito più volte fino a questo punto; per una sintesi, cf. Walt 2013, 301-03); la seconda, al v. 3, si indirizza invece al racconto di quello che la teologia cattolica definisce come «peccato originale», cioè alla tentazione di Eva provocata dal serpente. Le due immagini così usate mettono chiaramente in luce la differenza di condotta apostolica perseguita da Paolo e dai suoi oppositori: egli, cioè, si ritrae nella consueta prospettiva di colui che ricerca il bene della collettività secondo la missione ricevuta - spiegando così il proprio zelo per essa - mentre accosta i suoi rivali alla πανουργία e all'inganno del serpente che allontanano le menti dei fedeli da Cristo.<sup>302</sup>

La contrapposizione espressa in questi termini - una continuazione di quanto già iniziato a 10,12 - al v. 4 si concentra sulla conseguenza negativa della condotta degli oppositori, diventando al tempo stesso un atto di accusa contro la sua comunità: essa ha infatti accettato di aderire a dei fondamenti diversi da quelli sui quali Paolo aveva costruito la propria predicazione. La formulazione ricorda

---

<sup>302</sup>Nel richiamo all'episodio di Eva e del serpente, sembra esserci una chiara anticipazione della caratterizzazione degli oppositori fornita poi a 11,13-15, grazie al riferimento implicito contenuto nella caratterizzazione dei protagonisti dell'episodio. Sulla problematica testuale del v. 3b, si veda Metzger 1994, 514-15

quella polemica al principio della lettera ai Galati (cf. 1,6-9): da ciò derivano le diverse ipotesi in merito a una possibile identificazione del fronte dell'opposizione paolina nei due casi. Senza entrare per il momento nella questione, basterà segnalare che, come per certi versi segnalato in merito al v. 1, anche qui l'apostolo sembra formulare un concetto importante per poi lasciarlo in sospeso. In realtà ad una lettura più attenta del passaggio, anche alla luce di quanto segue, si può cogliere un motivo comune: mantenendo l'indirizzo alla comunità, Paolo evita di affrontare in maniera diretta i suoi rivali (in questo senso per alcuni segnalando il disprezzo che egli nutre nei loro confronti), prendendo però in considerazione e "demolendo" i punti fondamentali della loro azione missionaria; come appunto per il caso della Galazia, anche qui la qualificazione del loro messaggio in termini di alterità è significativa della volontà di presentare, sulle basi prima fornite, la propria predicazione come l'unica veritiera e legittima.<sup>303</sup> Ciò è chiarito anche dal v. 5: se i Corinzi hanno accettato di seguire queste nuove guide - sono loro a essere qui definite *ὑπερλίαν ἀπόστολοι?*<sup>304</sup> - significa che le hanno ritenute per certi versi superiori all'apostolo, il quale qui reagisce e afferma, per la seconda volta dopo 10,7, di non essere inferiore a chi ha usurpato il suo terreno. 11,6 chiarisce che una delle cause di questo voltafaccia è da riconoscere proprio nell'abilità retorica: egli concede di poter essere definito *ιδιώτης* quanto al *λόγος*, ma respinge le accuse per ciò che riguarda la *γνώσις*, richiamandosi al fatto di aver reso manifesto (*φανερῶσαντες*, plurale retorico) questo atteggiamento di fronte alla comunità (cf. 10,7; 12,6).<sup>305</sup>

303L'elemento principale che deve essere qui messo in evidenza rimane appunto quello dell'indirizzo alla comunità, della quale si sottolinea la colpevole accoglienza di un messaggio non corretto attraverso l'uso dell'ironia - specie nell'espressione *καλῶς ἀνείχεσθε* (cf. Zmijewski 1978, 100-01). Le espressioni che definiscono l'operato degli oppositori, invece, sono ritenute dalla maggioranza degli studiosi in riferimento ad una differenza di matrice formale più che contenutistica: si vedano Furnish 1984, 499-502; Penna 1991, 310-11; Pitta 2006, 437-42. Barbaglio 1990, 716-18, parla di cristologie differenti che comportano pneumatologie altrettanto contrapposte, secondo una linea di lettura che si ritrova anche in Schnelle 2012, 317. Taylor 2005, 119-20, legge 11,4 nell'ambito del tema più generale del conflitto relativo all'autorità apostolica

304Per la novità dell'espressione qui utilizzata da Paolo, cf. Lampe 2010, 227. Sul ruolo della preposizione *ὑπὲρ* qui e più in generale nel corso dell'intera sezione, si veda - fra le altre - l'argomentazione di Pitta 2006, 443

305L'espressione d'apertura ha suscitato un ampio dibattito in merito al suo significato e alle sue relative implicazioni. Essa infatti riafferma la centralità dell'accusa di stampo retorico mossa all'apostolo - come segnalato dalla doppia occorrenza di *λόγος* qui e in 10,10 - mettendo al tempo stesso in evidenza come per Paolo sia un altro il terreno sul quale deve essere impostato il discorso. E' chiaro che sullo sfondo agisce sempre il tema della contrapposizione agli *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, sulla cui identità si tornerà in seguito. L'esegesi ha spesso individuato uno sfondo particolare per il conflitto cui qui si allude: in particolare, secondo Betz 1972, 57-69, si può individuare un tono polemico in risposta a degli avversari sofisti, cui l'apostolo reagisce schierandosi - sulla base della tradizione socratica ripresa dai cinici - dal lato dei filosofi (Zmijewski 1978, 121, sostiene invece «daß Paulus hier ein direktes Urteil der Gegner über ihn zitiert»). In tempi più recenti, la prospettiva di un contrasto con un gruppo d'influenza sofistica è stata rielaborata da Winter 1997, 215-18, secondo il quale l'autodefinizione paolina in termini di *ιδιώτης* rifletterebe il ritiro a vita privata dell'uomo educato, che si rifiuterebbe di utilizzare gli strumenti comunque appresi nella sua formazione nel contesto pubblico in cui opera: in questo, dei paralleli sarebbero forniti dalle occorrenze del termine in Filone, Filodemo e Isocrate. Sul significato del termine, si veda anche Kennedy 1984, 95; Thrall 2000, 677 (seguita da Kowalski 2010, 160), per cui la debolezza dell'apostolo è da ricondurre all'elemento dell'improvvisazione secondo canoni retorici. Sembra invece non aver colto il senso complessivo dell'argomentazione la lettura proposta da Käsemann 1942, 34-35, il quale seguendo Reitzenstein, interpreta il richiamo al *λόγος* in termini di discorso ispirato. La prospettiva che emerge dal testo sembra richiamare - come suggerisce peraltro Winter - 1Cor 2,1-5, sebbene il confronto in quel contesto riguardi una differente σοφία alla base delle caratteristiche della sua predicazione (cf. 2,6-13). L'attenzione si rivela comunque marcata sulla forma del

L'immagine dell'apostolo pronto al servizio della comunità anche a scapito dei suoi interessi - secondo il carattere proprio della missione ricevuta (e di cui un'anticipazione è data anche da 1Cor 9,19-23) - riemerge ai vv. 7-11: in questo modo, puntando sul fatto che la sua condotta è da intendersi rivolta alla difesa dei fedeli, egli indirizza ancora una volta (ma è la prima occorrenza in questa sezione) il tema del sostegno finanziario da lui rifiutato, espresso tramite un lessico di carattere militare che rimanda a 10,3-6 (ma ὀψώνιον ricorre già in 1Cor 9,7, ribadendo la persistenza del tema nei suoi rapporti con la comunità). In altre parole, Paolo afferma di essersi posto al servizio della sua ἐκκλησία e di aver annunciato gratuitamente (δωρεάν; cf. 1Cor 9,18, εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον) il vangelo, ricorrendo al sostegno altrui invece che a quello locale per non essere di peso (ἄβαρῆ)<sup>306</sup> alla comunità: e questo rappresenta il motivo del suo vanto, conforme alla regola enunciata a 10,17 in quanto causato dal rispetto delle direttive ricevute con la sua missione (cf. 1Cor 9,16-18).

Ora, dal momento che in 11,9 così come in 11,12 ritorna il motivo per cui Paolo afferma che persevererà nella sua condotta, sorge spontanea una domanda: si deve cogliere, in queste righe, un riferimento a una pratica propria dei suoi oppositori?

La risposta deve essere affermativa: già in 1Cor 9,6-18 questo aspetto rientrava nella ἐξουσία relativa alla predicazione del vangelo, e già in quell'occasione egli aveva affermato di volerne prendere le distanze, ricorrendo al lavoro manuale e quindi differenziandosi dagli altri apostoli (cf. anche 9,5); qui esso rientra in gioco sulla base della necessità di distinguersi dagli oppositori, «perché io tolga a coloro che ne cercano uno il pretesto per essere come noi in quello di cui si vantano» (11,12). Quindi, riemerge il vanto in connessione alla contrapposizione legata alla condotta apostolica,<sup>307</sup> in perfetta continuità con quanto avevamo osservato in merito a 10,12-18. Tuttavia, rimane probabilmente inevasa una questione: per quale reale motivo l'apostolo rifiuta il sostegno dei Corinzi e invece afferma esplicitamente, senza remore, di essere mantenuto dalle comunità della Macedonia? Seguendo Pitta 2006, 449, una risposta che sottolinei la coerenza dell'atteggiamento paolino potrebbe essere rinvenuta in Fil 4,10-20: il sostentamento economico corrisponde ad un atto liberamente intrapreso dalla ἐκκλησία di Filippi (cf. 4,14), rilevando così la

---

messaggio più che sul suo contenuto, come confermato da 2Cor 2,14; 4,6; 10,5, secondo una prospettiva che ritroviamo elaborata già in Betz 1972, 59 e che costituisce un indizio evidente per sottolineare la natura retorica dello scontro

306Ci si potrebbe chiedere se, adottando per un momento la prospettiva dell'ironia, questo *hapax legomenon* sia casuale oppure se si possa postulare un legame con l'accusa formulata nei confronti della sua tecnica epistolare a 10,10. Contro una simile lettura si deve però rilevare il differente utilizzo paolino di tale terminologia nella lettera (1,8; 2,5; 4,17; 5,4; 12,16; cf. rilievi di Thrall 2000, 687 n. 218). Il versetto si rivela importante anche per la caratterizzazione degli ἀδελφοί provenienti dalla Macedonia che portano sostegno a Paolo: questo conferma il collegamento costante tra l'apostolo e le sue varie comunità, acquistando qui inoltre importanza nell'ottica dell'interpretazione di 2Cor come scritto unitario

307Cf. Zmijewski 1978, 151-53; e Thrall 2000, 692-93, secondo la quale è qui in gioco la volontà di Paolo di accondiscendere alle modalità apostoliche dei suoi avversari, esponenti di una fazione petrina a Corinto (cf. 1Cor 1,12). Su linee più neutrali Pitta 2006, 452-53

continuità e la trasversalità di un importante tratto della missione apostolica di Paolo.<sup>308</sup> B.J. Lietaert Peerbolte ha invece puntualizzato, a partire da questo passo, l'esistenza di una metodologia precisa nell'organizzazione dell'attività paolina: «[...] sembra che Paolo non accettasse denaro dalla comunità in cui si trovava durante il processo di fondazione, ma ricevesse un aiuto occasionale da Chiese che aveva già costituito. Il denaro preso da Paolo non era pertanto inteso come un favore in cambio della sua predicazione del Vangelo, ma un contributo alla sua ulteriore diffusione. L'accettazione del sostegno da parte di Paolo aveva pertanto un carattere missionario nella misura in cui era finalizzato all'ulteriore diffusione del Vangelo» (2006, 261).<sup>309</sup>

L'accusa rivolta velatamente ai suoi oppositori al v. 3 ritorna (ricalcando il linguaggio utilizzato al v. 5?), ai vv. 13-15, dove essi vengono chiamati: ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, ministri di Satana che, come il loro capo, sono capaci di mascherarsi e di farsi passare per quello che non sono (μετασχηματίζω). Abbiamo qui la prima caratterizzazione diretta degli uomini che hanno traviato con l'inganno e la malizia i Corinzi dall'insegnamento paolino - e quindi dalla retta via; ulteriori tratti sono ricavabili dal prosieguo dell'argomentazione, che però dai vv. 16-17 mostra un'ulteriore punto di vista.

Riprendendo l'esortazione ironica di 11,1, infatti, ora Paolo afferma che parlerà come un ἄφρων, distinguendo il fatto che quello che dirà non è da intendersi κατὰ κύριον e che riguarderà sostanzialmente il vanto.<sup>310</sup> Come chiarisce il v. 18, egli sta introducendo una parte del suo

---

308L'interrogativo proposto si rivela importante anche per coloro che analizzano la sezione dal punto di vista retorico, caratterizzando il discorso paolino in termini di apologia o di moderato vanto di se stesso. Infatti, ammettendo e anzi giustificando e sottolineando la propria indipendenza finanziaria dalla comunità mettendo d'altra parte in luce il sostegno macedone, Paolo potrebbe trovarsi in una posizione difficile, in quanto offrirebbe terreno fertile alla formulazione di nuove accuse nei suoi confronti; il dubbio può essere risolto focalizzandosi sulla prospettiva perseguita dall'apostolo, che costruisce su basi differenti rispetto a quelle dei suoi rivali. In tal modo, anche dal punto di vista della «Selbstlob» e delle sue norme, egli non rischierebbe di inimicarsi ulteriormente l'uditorio: il suo obiettivo è quello di far comprendere la necessità di cambiare l'ottica di riferimento, che conduce anche a leggere nella sua condotta un esempio modellato sulla vita di Cristo (cf. 11,7 e l'occorrenza di ταπεινῶ). Per il motivo retorico, si vedano i numerosi richiami all'opera plutarca *De se ipsum citra invidiam laudando* nei diversi commentari, in Forbes 1986, 8-10, e in Kowalski 2010). Il riferimento all'esaltazione della comunità per mezzo del suo servizio ad essa sostanzia lo scopo ultimo della missione paolina. Sulla presentazione più approfondita della problematica, rimandiamo alla ricostruzione di Thrall 2000, 699-708, ricordando inoltre che la prospettiva di una presa di distanza da un costume proprio dei sofisti, ricordata da Betz e Winter, deve anche essere messa in relazione con quanto emerge da 1Cor

309Questo, unito alle informazioni sul proprio lavoro come σκηνοποιός provenienti da At 18,3, contribuirebbe a formare un ritratto dell'apostolo influenzato dal modello dei filosofi cinici itineranti (cf. Betz 1972, 65-69; e Lietaert Peerbolte 2006, 262-68)

310I critici si dividono sulla possibilità di far partire da qui il cosiddetto «discorso dello stolto» (*Narrenrede*). Thrall 2000, 654-55.710-11, sostiene che ci sia una ripresa di quanto iniziato a 11,1 e interrotto dalla digressione dei vv. 7-15; condividono questa posizione Zmijewski 1978 (spec. 193-95) e Furnish 1984. Di parere differente è invece Harris 2005, 777, che riguarda la sezione iniziale del cap. 11 come una necessaria introduzione a quanto verrà sviluppato in seguito, atta a fornire (vv. 2-5) le basi per comprendere il suo ragionamento (cf. anche 729); al v. 16 questa premessa viene ripresa, sostanziata da un altro confronto diretto con i rivali, per poi condurre all'inizio vero e proprio del vanto dello stolto. Si veda anche Heckel 1993b, 49, il quale distingue 11,1-12,13 come «Narrenrede im weiteren Sinn» e 11,21b-12,10 come «Narrenrede im engeren Sinn». Prospettiva differente è invece quella adottata da Pitta 2006, 429-32, il quale preferisce piuttosto parlare di «discorso immoderato», in riferimento dialettico al tema del vanto sulla propria condotta apostolica (cf. anche 457)

ragionamento plasmata sul modello di καύχησις dei propri oppositori, definiti ἄφρονοι al v. 19 - in cui si richiama ironicamente l'accusa alla comunità di aver dato loro ascolto,<sup>311</sup> poiché gli elementi ricordati appaiono essere negativi e puntano a formulare un ritratto non molto conciliante del gruppo di seguaci, che per certi versi rispecchia quello di 1Cor 3,1ss..

La prospettiva della comparazione diretta, che in 10,12 era stata rifiutata pur rimanendo sempre presente sottotraccia, emerge invece con chiarezza in 11,21b (cf. Malina-Pilch 2006, 157): Paolo darà inizio a un vanto lungo le medesime linee perseguite dai suoi oppositori, richiamando quell'ironia e quel sottile rovesciamento della prospettiva che già i vv. 16-21a mettono in evidenza. In tal modo, rileggendo il v. 19, si dimostra evidente la volontà di riferirsi al carattere distorto di quanto rivendicato da questi rivali (a 11,21b ancora segnalati dal ricorso al pronome indefinito τις, al singolare; ma si vedano anche le altre apostrofi ai vv. 16.18-20). 11,22-23a ci informa su ulteriori tratti propri degli oppositori: essi rivendicano di essere Ἰσραηλῖται, σπέρμα Ἀβραάμ e διάκονοι Χριστοῦ; ma Paolo ribatte in maniera precisa, affermando di possedere le stesse credenziali e addirittura, quanto all'ultima, di essere loro superiore, sempre sottolineando che sta parlando in qualità di ἄφρων (cf. 6,3-4 per la definizione della sua missione come διακονία).

Questi riferimenti agli oppositori all'inizio di una pericope che rappresenta il punto di svolta dell'argomentazione paolina nei capp. 10-13 (cf. Zmijewski 1978, 235) ci permettono di sostare brevemente su un tema più volte alluso fin qui. Stiamo parlando della dibattuta questione in merito all'identificazione dei rivali con i quali l'apostolo mostra di dialogare non solo qui, ma anche in altri passi di 2Cor (sebbene la differenza di tono e di frequenza dei richiami sia indicata da molti esegeti come prova ulteriore del carattere frammentario della lettera).

Senza volerci addentrare in maniera particolareggiata nella discussione a questo proposito, riteniamo utile puntualizzare alcuni aspetti in vista della trattazione più sistematica di 12,1-10. E' innegabile che Paolo ci restituisca meno informazioni di quelle che servirebbero a formare un quadro più omogeneo della questione.

---

<sup>311</sup>L'appello diretto ai Corinzi del v. 19 rivela il suo carattere fortemente ironico sulla base del lessico impiegato. Oltre al ricorrere del verbo ἀνέχομαι - già ai vv. 1 e 4, per poi essere replicato al v. 20 - a sottolineare come i riferimenti così indicati alla comunità siano da intendersi negativamente (oltre a gettare luce sulla tipologia di vanto che egli va ufficialmente ad iniziare), è l'aggettivo φρόνιμος a segnalarsi. Esso ricorre 5 volte nell'epistolario paolino, sempre al plurale rivolto direttamente agli interlocutori e caratterizzato in negativo in quasi tutti i casi - Rm 11,25; 12,16; 1Cor 4,10 (con sfumatura ironica); 10,15 (che invece pare rispecchiare un utilizzo sincero, di invito alla valutazione di ciò che l'apostolo andrà a dire; ma potrebbe anche richiamare la caratterizzazione negativa di chi si vanta di simili titoli: cf. 1Cor 1,26s. - Conzelmann 1975, 171, nega la sfumatura ironica, mentre Robertson-Plummer 1914, 211, ammettono che si possa riconoscere un «gentle rebuke in the statement»; si veda anche l'accento in Furnish 1984, 511). Di sfumatura ironica e di rimprovero parla anche Pesce 1994, 155, secondo il quale l'impiego di tale aggettivo sostantivato è da connettere ad una critica paolina diretta alle pretese di crescita spirituale millantate dai Corinzi: «Nella prima e seconda lettera ai Corinti troviamo infatti un uso del sostantivo plurale φρόνιμοί [sic] ("intelligenti, saggi") che ci fa supporre trattarsi di un termine che definisce da un punto di vista diverso e complementare quel particolare stadio della vita cristiana cui giungono i credenti maturi e cui anche il termine τέλειοι si riferisce mettendone in luce una diversa caratteristica». Sull'ironia nella pericope 11,16-21b, si vedano le osservazioni di Zmijewski 1978, 190-217; e quelle relative alla caratterizzazione - a 11,20 - del leader degli oppositori secondo il tipo sociale del «parassita» di Welborn 2009



Tuttavia, dal testo è possibile ricavare alcuni indizi preziosi per la ricostruzione stessa della situazione nella comunità, tenuto comunque conto dei rischi connessi alla cosiddetta *mirror reading*.<sup>312</sup>

Partendo dal confronto perseguito da Paolo in 11,22-23a, una prima raffigurazione dell'identità di questi «superapostoli» (anche 12,11) può a grandi linee essere abbozzata: essi rivendicano di essere appunto ebrei, israeliti e discendenza di Abramo - espressioni che ne rilevano il sostrato giudaico di provenienza e di riferimento. Ma non solo: nel momento in cui l'apostolo interrompe il flusso della *Vergleich* da poco iniziata per dare spazio al suo punto di vista sull'argomento, si assiste alla probabile ripresa di un titolo di cui essi si vantavano e andavano molto fieri, quello di «servitori di Cristo» (cf. anche 11,15). In sostanza, seguendo Zmijewski,<sup>313</sup> si può dire che Paolo debba misurarsi con dei missionari protocristiani di origine giudaica, che reclamavano una relazione peculiare con Gesù, centro della loro predicazione.

La struttura di questi due versetti contribuisce a riconoscere validità all'ipotesi secondo la quale qui l'apostolo stia rifacendosi a concetti e termini proposti dai suoi stessi interlocutori - fatti propri dalla comunità che tanto ne era rimasta affascinata – rielaborati secondo la prospettiva della competizione in corso. Qualcosa di simile si può dire, in senso lato, anche per il titolo di ἀπόστολοι, cui sembra alludere 11,13 in due occasioni: in primo luogo, nell'accostamento con la nozione di falsità, menzogna, in 13a; successivamente, nel richiamo alla loro capacità "esteriore" di trasformarsi in inviati di Cristo.<sup>314</sup> Chiude il cerchio il riferimento mediano a quello che all'unanimità gli studiosi riconoscono come titolo missionario diffuso, ἐργάται, anch'esso accompagnato dalla precisazione negativa che ne mette in evidenza il fondo d'inganno perpetrato da siffatti impostori.

La polemica si presenta con dei toni particolarmente esasperati innanzitutto sul piano retorico, come acutamente P. Lampe ha messo in evidenza,<sup>315</sup> proprio nel corso di questa argomentazione: è qui che essi vengono definiti -

---

312Per uno sguardo d'insieme sulla problematica che qui stiamo trattando, anche da un punto di vista metodologico, si veda Sumney 2005, spec. 44-50, in cui si ribadiscono i punti salienti di un approccio che lo stesso studioso ha altrove discusso in maniera più dettagliata (si confrontino i rimandi bibliografici ivi contenuti). Un panorama riassuntivo delle diverse ipotesi anche in Pitta 2006, 71-72; e Hellholm 2008, 286-87

313Nel riassumere l'analisi stilistica di questo passaggio (1978, 238-41), lo studioso tedesco individua una *climax* ascendente nelle espressioni utilizzate da Paolo per richiamarsi ai propri rivali: i primi due termini farebbero riferimento rispettivamente ad una «äußere» e ad una «innere Zugehörigkeit zum auserwählten Volk» (240), mentre il terzo segnalerebbe la «christliche Selbstverständnis» di credenti in Cristo provenienti dal Giudaismo. Il passo successivo è rappresentato dall'espressione διάκονοι Χριστοῦ, ad esprimere il fatto di essere stati chiamati da Cristo stesso al servizio apostolico

314Così Zmijewski: «Nach außen hin geben sich die Gegner als Apostel Christi - der Zusatz Χριστοῦ hat hier starkes Gewicht -, in Wirklichkeit aber sind sie Apostel, d. h. Abgesandte des Satans, weil gerade zu ihm (und seinen Dienern) das μετασχηματίζεσθαι wesentlich gehört, wie die folgenden Verse noch genauer darlegen werden» (1978, 157). Confermano il senso di una trasformazione esteriore connessa a tale verbo le sue due altre occorrenze paoline, cioè 1Cor 4,6; e Fil 3,21

315Prendendo come riferimento il lessico proprio di fonti giudiziarie romane, lo studioso tedesco si propone di fornire uno sfondo all'inusuale violenza verbale dell'apostolo in questo contesto: il suo duro e circostanziato attacco ai rivali procede senza esclusione di colpi, avendo la finalità di estirpare dalla comunità le tracce di una possessione diabolica che ne ha causato l'allontanamento dalla sua posizione (2010, 223-27). «Paul's invectives against the intruders in Corinth (11:13-15; 10:12-15, 16b, 18; 12:11b; cf. 11:3f.) attempted to function as powerful and violent act of shaming, that is, of ostracizing and socially excluding. In fact, his slanderous unmasking of the intruders as Satan's camouflaged agents was an exorcism - not of the intruders, but of the Corinthian congregation. In his view, this church needed to be cleansed from demonic elements» (233; per una prospettiva simile, cf. Käsemann 1942, 38). Un simile linguaggio sarebbe caratteristico di 2Cor 10-13 (cf. Penna 1991, 323); esso lascerebbe infatti spazio ad un atteggiamento più conciliatorio nei capp. 1-8, successivi e costituenti la cosiddetta *Versöhnungsbrief*, improntata ad una concezione educativa della *παρησία* da parte di Paolo. L'apostolo, infatti, sembra voler sottolineare i risultati ottenuti dalla franchezza sarcastica ed ironica utilizzata nella missiva precedente, così facendo passare in secondo piano il fatto di aver superato i limiti imposti da una relazione di amicizia secondo le concezioni del mondo antico (234-39). Si vedano anche i rilievi di Sumney 2005, 46.51. Per il ruolo del

rovesciandone diametralmente le rivendicazioni - διάκονοι di Satana, del quale replicano la capacità di farsi passare per quello che invece non sono (cf. 11,14: αὐτὸς γὰρ ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός). Procedendo in tal modo, Paolo attacca direttamente e senza mezzi termini le prerogative apostoliche avanzate dai suoi oppositori ed entusiasticamente accettate dalla comunità da lui fondata, portando la stessa σύγκρισις al suo apice e rivelando, di conseguenza, le sue vere finalità - esplicitate dal successivo *Peristasenkatalog*.

Ciononostante, la prospettiva concernente l'identificazione di questi rivali non si esaurisce qui. Un altro elemento importante da prendere in considerazione concerne la pianificata ritrosia paolina nell'indirizzarsi ad essi. Cosa vogliamo intendere con «ritrosia»? Abbiamo in mente quella serie di occasioni in cui Paolo fa riferimento a qualcuno di non meglio precisato per mezzo di pronomi indefiniti (2,5; 3,1; 8,20; 10,2.7.12; 11,16.20.21b) o dimostrativi (2,6.7; 10,11; 11,13), oppure con espressioni participiali (2,17; 4,3; 5,12; 7,12; 11,4.12 - ma cf. anche l'indeterminatezza di 11,18). Alla base di una simile modalità di presentazione è stata (a nostro avviso) giustamente riconosciuta una finalità comunicativa che punta a sminuire l'importanza di coloro cui ci si riferisce (cf. Zmijewski 1978, 202; Thrall 2000, 633) - i quali rimangono comunque identificabili agli occhi della comunità: in altri termini, una chiara strategia dialettica che prevede il loro sistematico smascheramento (si veda Kowalski 2010, 141).

Ma può un simile rilievo essere adatto alla situazione di 2Cor nel suo complesso? Per rispondere brevemente a questa domanda, è necessario affrontare la questione dal punto di vista delle tematiche e dei contenuti di quella che U. Schnelle definisce la *Gegenmission* ostile a Paolo (cf. 2012, 320), allargando cioè la prospettiva delineata fino ad ora e comprendendo nuovamente le questioni legate alla natura stessa della lettera.

Per fare questo, è opportuno richiamare l'attenzione su alcuni punti restituiti dal testo in merito alla caratterizzazione dei rivali dell'apostolo. Un primo tema sembra essere quello della predicazione dietro compenso, da cui Paolo prende le distanze a 2,17 (οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) e che pare riecheggiare nell'accusa di falsificazione del messaggio divino esplicitata a 4,2 (δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) e poi a 11,13 (ἐργάται δόλμοι). Troviamo in seguito il riferimento alle lettere di raccomandazione in 3,1-3 e quello più generale ad una pratica di *Selbstempfehlung* e *Selbstlob* a 5,12 e 10,12-18 (συνιστάνειν e καυχᾶσθαι; cf. anche 11,12.16-21a; 12,1): essi si fanno latori di una concezione di διακονία di matrice essenzialmente giudaica, con cui si polemizza a 3,6-4,6 - ma che viene di nuovo indirizzata a 6,3-10 e 11,13-15 - e sembrano avanzare sospetti sulla colletta da lui patrocinata (cf. 8,20; 12,16b-18).<sup>316</sup> Un ulteriore elemento che possiamo dedurre, con la dovuta cautela, dall'argomentazione dei capp. 10-13 è quello concernente l'asserita differenza per quanto riguarda le

---

linguaggio - anche nella sua forma di testo scritto - nell'ambito del conflitto, si vedano le osservazioni teoriche di Destro-Pesce 2005a, 156

<sup>316</sup>Il richiamo paolino ai sospetti che la comunità nutre nei confronti suoi e del suo collaboratore Tito sono qui espressi dal verbo *πλεονεκτεῖν*, che ricorre anche a 7,2 in un contesto simile (il sostantivo corrispondente *πλεονεξία* si trova a 9,5, ma in riferimento ai fedeli che devono raccogliere queste offerte). Anche in 2,11 l'apostolo si serve di tale termine: egli indica come il perdono nei confronti dell'offensore abbia evitato spaccature ulteriori all'interno della ἐκκλησία riconducibili all'azione di Satana. Un simile accostamento suggerisce un'ipotesi di lettura suggestiva: sulla base del significato classico attribuito a *πλεονεκτεῖν* e ai termini affini - quello per cui si evidenzia il desiderio di impossessarsi di qualcosa di proprietà di un'altra persona, da cui poi l'accezione che denota la volontà di spingersi al di là dei limiti stabiliti per l'essere umano (cf. Delling, *πλεονεκτέω*, *GLNT X* 585-608) - e della raffigurazione dei suoi oppositori che Paolo ci restituisce a 11,13-15, è possibile supporre un gioco di riferimenti che trasferisca, nel processo di smascheramento di questi «superapostoli», i tratti di cui l'apostolo è accusato ai suoi rivali, ora appoggiati dai Corinzi? Le occorrenze di tale terminologia in contesto polemico riferito ad un'opposizione potrebbero a nostro avviso portare indizi interessanti a sostegno di tale proposta

modalità retoriche di predicazione del messaggio evangelico (10,14-5.9-11; 11,4-6) e contestualmente dell'accettazione del sostegno finanziario dalla comunità (11,7-11; 12,13-16a); ciò costituisce uno degli spunti per cogliere la vera posta in gioco nella contrapposizione, vale a dire l'autorità apostolica rivendicata da entrambi gli schieramenti (10,7; 11,23a). Parte integrante della discussione sono poi i cosiddetti segni dell'apostolo (12,12), accreditati di una forte influenza sul pubblico di Corinto e che, insieme ai possibili riferimenti a manifestazioni estatiche e visioni (cf. 3,7; 5,13; 12,1; forse anche 13,3), hanno fatto propendere molti esegeti per una definizione degli oppositori come *πνευματικοί*.<sup>317</sup>

Tale breve riassunto tematico fa emergere la centralità di alcune questioni importanti ai fini dell'argomentazione che stiamo perseguendo. In primo luogo, si tratta di capire se l'opposizione che Paolo deve affrontare nell'ambito del suo rapporto con la comunità di Corinto preveda l'esistenza di gruppi differenti o se invece si riesca a cogliere una certa continuità a proposito delle problematiche evidenziate. In particolare, ci sono stati studiosi che hanno rimarcato la possibile diversità tra quanto si ricava da passi come 2,5-11 e 7,8-13 e dagli altri sopra indicati; il riferimento dell'apostolo, infatti, pare essere qui diretto ad un singolo, noto alla comunità e colpevole di un atto di *ἀδικία* nei confronti di Paolo, il quale lo ha però già perdonato avendo di mira il vantaggio dell'insieme dei fedeli. Questo, di conseguenza, sembrerebbe contrapporsi a quanto si legge nella sezione 10-13, in cui i richiami sembrano indirizzarsi a un insieme di persone che hanno contribuito al decadimento della figura di Paolo tra i Corinzi seguaci di Gesù. Le soluzioni proposte a tal proposito dipendono dalla valutazione dei vari esegeti in merito alla natura della lettera: senza voler entrare nei dettagli, basterà ricordare che il problema assume una valenza differente a seconda della relazione temporale che si presume tra le sezioni dello scritto, determinando quindi delle ipotesi di varia portata sulla situazione generale della comunità.

Dal punto di vista di chi considera 2Cor come (relativamente) unitaria, si tratta di individuare due richiami ad un'opposizione all'apostolo, successivi temporalmente, ma riconducibili ad una medesima questione: quella riguardante la sua autorità, nelle possibili diverse sfumature che questa poteva comportare. Ciò detto, non si può tuttavia tacere che un elemento si impone all'attenzione grazie ad una simile lettura: pur nella difficoltà di ricostruire un quadro coerente a proposito dello sviluppo delle contestazioni rivolte a Paolo, pare evidente la continuità dei tratti che le compongono, confermata anche da uno sguardo d'insieme sui temi "caldi" di 1Cor. Inoltre, proporre una distinzione numerica degli oppositori sulla base dei marcatori linguistici presenti in 2Cor nelle diverse sezioni succitate sembra essere alquanto difficile, oltre che rischioso: come si può evincere dal quadro sopra fornito, i ritratti forniti dall'apostolo si presentano come volutamente vaghi ed indefiniti; essi, pertanto, non possono essere presi alla lettera per significare una contrapposizione singolare o plurale, ma piuttosto si devono leggere come riferimenti che puntano a destrutturare la posizione avversa.<sup>318</sup> In sostanza, Paolo

---

<sup>317</sup>Cf. Käsemann 1942, 36-41. Per una interpretazione che si opponga ad una simile chiave di lettura, si veda Blanton IV 2010, secondo cui non vi sono evidenze testuali, nella lettera, per poter attribuire ai rivali dell'apostolo delle rivendicazioni di questo genere. Essi sarebbero invece autori di un messaggio che contempla il ruolo dello Spirito nell'ambito di un rinnovamento dell'alleanza di Dio con il suo popolo eletto

<sup>318</sup>Si vedano le osservazioni di Zmijewski 1978, 98-99, in merito alle diverse possibili letture di *ὁ ἐρχόμενος* a 11,4, a nostro avviso applicabili anche agli altri casi in precedenza segnalati (come anche lo stesso studioso tedesco segnala nel suo commento ai vari passi in questione). Aldilà di un simile rilievo, si deve notare come la maggioranza degli studiosi ritenga che i riferimenti singolari di 2,5-11 e 7,12 indichino la contestazione di un singolo - probabilmente più interno che esterno alla comunità - sulla base dell'insistenza con cui Paolo ricorda il dolore che l'intera *ἐκκλησία* ha patito in tale circostanza (cf. ad esempio Barbaglio 1990, 599-600). Questa possibile lettura si accompagna, oltre alla considerazione sull'utilizzo degli indicatori linguistici, al momento stesso in cui si vuole collocare l'episodio qui inteso: nel nostro caso, anche

– come già 1Cor 1,12 e 3,4-9 insegnano – si trova a dover affrontare delle situazioni in cui la ἐκκλησία è divisa al suo interno in diversi fronti; se questi partiti siano poi stati più o meno numerosi, se siano aumentati o diminuiti con il passare del tempo oppure se ad un certo punto si possa parlare di un'opposizione unica all'apostolo, rimane sul piano della congettura, non essendo possibile ricostruire nel dettaglio la situazione (cf. Furnish 1984, 52; Penna 1991, 326-28; ma anche la prospettiva di Bieringer 1994d, 215-20 - *contra* l'ipotesi di una continuità di opposizione tra 1 e 2Cor invece Hellholm 2008, 288).

Sulla base delle osservazioni precedenti, pare opportuno puntualizzare i pochi elementi certi desumibili dal testo. L'apostolo sembra dover fronteggiare una situazione complessa e delicata, in cui la comunità è protagonista di tensioni essenzialmente riconducibili alla presenza di concezioni differenti dell'autorità apostolica.<sup>319</sup> Esse vivono dei momenti di maggiore criticità, come evidenziato dai capp. 10-13 di 2Cor: il ritratto che sembra da qui emergere punta in direzione di un gruppo di predicatori provenienti dall'esterno (11,4), di origine probabilmente giudaica (11,22-23a; ma cf. anche 3,7-18);<sup>320</sup> esso si segnala per una serie di costumi che già 1Cor 9,5-18 ricollegava con quelli tipici di un vasto gruppo di persone (λοιποὶ ἀπόστολοι, ἀδελφοί τοῦ κυρίου, Κηφᾶς) e che paiono essere particolarmente adatti ad un ambiente composito come quello proprio di una città imperiale, al cui interno convivono differenti culture. Questo sembra essere segnalato dall'insistenza su tratti pertinenti al dibattito retorico (10,1.9-12; 11,4-6; peraltro già vivo nel contesto di 1Cor: cf. 2,1-5), ai fenomeni estatici e visionari (sui quali torneremo a tempo debito) e alle pratiche di sostentamento finanziario. In tutti questi aspetti, l'apostolo dimostra di farsi latore di una prospettiva diversa e per certi tratti sorprendente, che dalla centralità del vangelo e del messaggio della croce sottolineata in 1Cor (cf. 1,18-31) si specifica in 2Cor nell'insistenza sulla debolezza, resa ancora più marcata dalla condivisione di alcuni tratti tra i due cataloghi delle sofferenze di 4,7-12 e di 11,23b-29 (ma cf. anche 1Cor 4,10-13).<sup>321</sup>

---

l'azione di un singolo - che si deve comunque immaginare sostenuto da parte della comunità - è da ritenersi probabile, come segno di una contestazione destinata a crescere; per coloro che ritengono i due passi succitati successivi alla sezione 10-13 (cf. Mitchell 2005; Lampe 2010), invece, il quadro cambia, in quanto il tono di riconciliazione non può che rimandare all'opposizione sostanziosa affrontata dall'apostolo con toni molto accesi e polemici. Tutto ciò esemplifica le numerose problematiche cui va incontro ogni tentativo di interpretazione (e ricostruzione) degli avvenimenti a Corinto. Si veda anche Bieringer 1994c, 142-73. Inoltre, degne di nota queste sue affermazioni a tal proposito: «Aufgrund der uns vorliegenden Texte ist es unseres Erachtens nicht mehr möglich festzustellen, ob und wie Zwischenfall und Gegnerfrage zusammenhängen. Nach unserer Überzeugung können sie kaum als identisch angesehen werden. Am wahrscheinlichsten ist, daß sie verschiedene Problemkreise darstellen, daß Paulus sie aber in 2 Kor insofer einander annähert, als er die bereits gefundene Lösung des ἀδικήσας-Problems als Modell für die noch ausstehende Überwindung des Gegnerkonflikts vorstellt» (1994d, 220)

319Si veda il quadro proposto da Schnelle, secondo cui il modello paolino viene opposto da una concezione poi confluita nelle raffigurazioni che di queste figure sono proposte da Luca, contro le quali Paolo reagisce già nei prescritti di 1 e 2Cor oltre che in 1Cor 9,1 e 15 (2012, 310-12) e che sono alla base del conflitto presente nell'intera 2Cor (312-18)

320Ci si potrebbe chiedere se sia possibile individuare un legame tra l'attività di questi predicatori e il dibattito tema del proselitismo giudaico. Per due posizioni differenti in merito, si veda Segal 1990, 72-114, seppure a partire da un'ottica più attenta alla «conversione»; e Lietaert Peerbolte 2006, 39-77, il quale conclude il suo ragionamento negativamente circa l'ipotesi dell'esistenza di un tale movimento

321Sul tema nel suo complesso, rimandiamo all'interessante discussione di Schütz 1975, 204-48, dalla quale emerge l'intreccio delle prospettive qui delineate lungo le diverse lettere dell'apostolo, sintetizzabile nel modo seguente: «In summary, apostolic authority for Paul rests in the gospel but is evident in the apostle's own work at every turn just because, like that gospel, the apostle's life is weakness and power, God's weakness and power made visible in human history. Paul sees his life as making transparent what the gospel tells about, the power and weakness of God acting in those events which constitute the beginning of the new creation» (248)

Non vogliamo entrare ulteriormente nei dettagli relativi a tale dibattito, dal momento che non è nostro interesse collegare il movimento rappresentato dai rivali di Paolo in questa lettera con quello invece che emerge in Gal e/o in altre lettere, né tanto meno discutere le implicazioni di una possibile loro relazione con la *Urgemeinde* di Gerusalemme, che rappresenta un ulteriore punto critico da molti chiamato in causa sulla base della terminologia che l'apostolo utilizza in 11,13-15.<sup>322</sup> Tuttavia, un ultimo rilievo merita di essere aggiunto in conclusione.

L'ipotesi di D. Georgi, che riconosce negli oppositori "giudeo-cristiani" di Paolo un forte influsso ellenistico e li etichetta come θεῖοι ἄνδρες - per l'importanza che l'elemento miracolistico ed estatico esercita nella loro predicazione - per quanto a ragione discutibile (cf. 1987, 315-19; *contra* Penna 1991, 315-16; Sumney 2005, 53), si ricollega ad un filone esegetico che sottolinea energeticamente l'importanza del sostrato ellenistico nella diffusione dei seguaci di Gesù tra i gentili e, di conseguenza, delle comunità paoline. Senza entrare nel merito della tesi di Georgi, si può sottolineare che l'elemento centrale nell'ambito di questa contrapposizione non sia da identificarsi nelle problematiche concernenti la Legge e le sue prescrizioni, come è il caso di *Galati*,<sup>323</sup> bensì esso si rivela essere una differente concezione dell'apostolato, nel suo lato concreto di predicazione nelle prime comunità. Ne deriva (1) il sostanziale riconoscimento del carattere misto del pubblico cui Paolo si rivolge, fatto che spesso viene dimenticato anche da coloro che sostengono la forte componente retorica del discorso dell'apostolo (cf. Lietaert Peerbolte 2006, 285); (2) la possibilità di chiamare in causa un ventaglio più ampio di riferimenti utili a comprendere le dinamiche affrontate da Paolo nella sua corrispondenza con i Corinzi, dal momento che non si può non scorgere una continuità di base a proposito del problema della presenza e dell'influenza di altri predicatori nella medesima ἐκκλησία (cf. 1Cor 3,4-15; 4,14-16); (3) infine, con un occhio di riguardo al nostro tema principale, quanto detto conduce alla necessità di perseguire con determinazione la strada di un allargamento del sostrato ipotizzato per l'ascesa celeste dell'apostolo, non tanto - e non solo - in relazione al dato cronologico di cui si legge in 12,2, quanto piuttosto a quello della ricezione e della comprensione di un riferimento per molti versi oscuro.<sup>324</sup> Torneremo a sviluppare questa linea più avanti.

---

322Käsemann 1942, 41-48, ha riconosciuto un cambiamento di tono nell'argomentazione paolina in riferimento agli oppositori accusati di predicare un altro vangelo in 11,4 rispetto agli ὑπερλίαν ἀπόστολοι di 11,5 (e poi 12,11), nei cui confronti sembrerebbe mantenere un tono più prudente; tali considerazioni suggerirebbero il ruolo di mandanti per i «pilastri» della comunità di Gerusalemme (cf. Gal 2,9). Questa posizione è stata riaffermata da Dunn 1975, 274-75; Barrett 1982, 81-82; e ultimamente da Harris 2005, 746-48. Per una critica di tale lettura, si vedano Zmijewski 1978, 116; Furnish 1984, 503-05; Barbaglio 1990, 698; l'*excursus* di Thrall 2000, 671-76; Taylor 2005, 118-19; Pitta 2006, 443-45. Seguiamo questa seconda corrente

323Per una simile chiave di lettura, si veda Barbaglio 1990, 558-59; Hellholm 2008, 287-88; Schnelle 2012, 321-22. Di diverso avviso Blanton IV 2010, spec. 144-50. Pitta 2006, 75; 79, circoscrive il possibile dibattito sulla Torah alla sola lettera della riconciliazione, in cui l'apostolo si troverebbe a misurarsi con dei giudei non aderenti al vangelo, i quali ne contestano le modalità di lettura dei testi sacri

324In questo senso, le parole di Barbaglio 1990, 693, si rivelano importanti: «Vista globalmente, si può dire che per essi [*i.e.*, gli oppositori] la legittimazione apostolica era data da criteri tangibili e verificabili, soprattutto da prove spettacolari e soprannaturali. L'apostolo veniva così innalzato sul piedistallo dell'uomo eccezionale, aureolato di splendore divino, portatore di forze celesti, trasmettitore di dottrine venerabili dal passato glorioso. In breve, avevano un forte culto della personalità». Questa sintesi mira a mettere in evidenza la distanza che separa Paolo dai suoi rivali in merito al tema dibattuto in 2Cor; a nostro avviso, la questione è da intendersi in modo più ambiguo anche dalla prospettiva dell'apostolo, come cercheremo di dimostrare

L'ultima affermazione diventa poi anche il punto di partenza per quello che è considerato il terzo *Peristasenkatalog* di 2Cor (gli altri due essendo 4,8-11 e 6,3-10),<sup>325</sup> con la funzione di mettere in evidenza in quali dimensioni concrete Paolo possa sostenere la sua "stolta" pretesa di essere servo di Cristo più di quanto possano rivendicare coloro che lo criticano. L'elenco di debolezze, privazioni, castighi, sofferenze e quant'altro sperimentato da Paolo nel corso della sua missione occupa la scena fino al v. 29; ma le prerogative che egli chiama in causa per costruire il suo vanto sembrano far emergere qualche dubbio in merito al fatto che egli si stia davvero vantando come stolto.<sup>326</sup> Se le basi dell'assunzione di un simile atteggiamento sono date dai vv. 17-18 e 21b, qualche perplessità sembra allora imporsi: egli ha affermato di volersi vantare sulla falsariga di quanto è proprio di chi lo accusa e ha imposto la propria influenza sulla comunità; questo pare essere anche il criterio che informa le interrogative di 22-23a. Il catalogo delle sofferenze si distanzia invece da questa linea in quanto, come unanimemente riconosciuto, presenta aspetti che non possiamo presumere essere tenuti in alta considerazione né dai suoi rivali né dalla comunità in generale, né tanto meno dall'ambiente culturale ellenistico.<sup>327</sup>

Un chiarimento, in quest'ottica, sembra essere fornito da 11,30: Εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ ἀσθενείας μου καυχῆσομαι. Il sostantivo denotante la debolezza aveva fatto la propria comparsa nell'interrogativa che chiude il catalogo, al v. 29: lì Paolo, riecheggiando la formula di 1Cor 9,22, aveva affermato di essere debole in relazione a chi lo è, ponendo fine anche tematicamente all'elenco appena presentato.<sup>328</sup> Quindi, 11,30 ribadisce la centralità della dimensione paolina del vanto, che marca la differenza rispetto alle linee dichiarate a 11,21b; l'inizio della svolta certificata da tale affermazione

---

325Dal momento che non è nostro interesse primario soffermarci sugli aspetti peculiari di questa sezione, ci limitiamo a fornire alcuni rimandi. Per una chiave di lettura generale che tenga conto delle differenti proposte di interpretazione fornite, si veda Thrall 2000, 755-58; per l'analisi di 11,23b-29, invece, cf. Martin 1986, 368-72; Thrall 2000, 733-55, e Harris 2005, 797-815. Un'analisi più generale a livello di stile è quella di Zmijewski 1978, 243-75, il quale dedica poi anche una sezione del suo studio al confronto con gli altri cataloghi presenti nell'epistolario (307-23). Per una prospettiva particolare sulla persecuzione giudaica nei confronti di Paolo, si veda Sanders 1983, 190-92. Lietaert Peerbolte 2006, 282-85, analizza il *Katalog* come fonte d'indizi a favore della composizione "mista" dell'opposizione affrontata dall'apostolo nel corso della sua missione

326Ci sembra interessante riportare la prospettiva di Harris, a proposito dell'insistenza con cui Paolo richiama di aver assunto la "figura" dello stolto in questi versi: «We have already noted his reluctance actually to begin his "foolish" comparison and "boasting" (see 10:8; 11:1, 16). Further evidence of his gnawing discomfort, even as he begins, is that he injects two reminders of his folly: ἐν ἀφροσύνη λέγω (11:21b) and παραφρονῶν λαλῶ (11:23)» (2005, 789). Una simile insistenza potrebbe anche fornire la chiave di lettura in merito al problema relativo alla continuità interna della *Narrenrede*

327Da qui l'ipotesi di una ripresa in termini di parodia di un modello ellenistico diffuso, di cui si adotterebbe la struttura cambiandone i contenuti, così da produrne un rovesciamento sostanziale: si veda, ad esempio, Forbes 1986, 19. Con una prospettiva simile, anche Watson 2003, 81-94, riflessione più generale sulle dinamiche peculiari del vanto paolino in relazione con le norme proprie del contesto greco-romano

328Si veda Forbes 1986, 19-22, per la rappresentazione sociologica della nozione di debolezza, nell'ambito del rovesciamento paolino di concezioni retoriche proprie dei suoi avversari. Sulla centralità della ἀσθένεια, sui cui torneremo più avanti, si vedano anche Käsemann 1942, 53-56; e la posizione di Furnish 1984, 538-39. Satake 2012 sottolinea lo sviluppo graduale della tematica da parte di Paolo in 10-13. Per una valutazione del ruolo della debolezza all'interno della missione paolina, con attenzione specie per 1Ts, si veda Sumney 1993

paradigmatica deve essere riconosciuto nel v. 23a, in cui egli - come ricordavamo sopra - afferma la propria superiorità nei confronti degli oppositori, richiamandone la pretesa di essere «ministri di Cristo». <sup>329</sup> L'espressione ὑπὲρ ἐγώ, in altri termini, individua il momento in cui la σύγκρισις dell'apostolo cessa di essere tale per passare a designare invece i tratti che ne costituiscono la superiorità, affermata in maniera paradossale attraverso una lista delle sofferenze da lui vissute nel corso della propria missione e certificata dall'insistenza sulla debolezza dei vv. 29-30.

In attesa di riprendere in seguito in maniera più approfondita il nostro ragionamento a proposito di 12,1-10, crediamo sia opportuno anticipare come ciò che si legge al v. 30 rappresenti una transizione tra il confronto diretto con i suoi oppositori impostato in 11,16-23a e la dimensione maggiormente orientata alla debolezza qui espressa e confermata nel prosieguo fino all'apice di 12,7b-10. In tale prospettiva, il *Peristasenkatalog* segna la presa di distanze dal terreno proprio dei rivali, indirizzando il vanto paolino lungo le linee definite in 10,17: ciò non toglie che l'elenco negativo dei vv. 23b-29 possa suonare fortemente ironico, specie se si pensa all'ottica dei destinatari della lettera. Ma il tutto trova conferma proprio nei vv. 30-31. <sup>330</sup>

Infatti, Paolo chiama a testimone della veridicità delle proprie affermazioni il Signore (cf. 11,10; ma anche 1,23), fornendo così lo spunto per il possibile collegamento con la dimensione del vero vanto prima enunciata. In altre parole, il gioco paolino con la prospettiva tipica dei suoi oppositori si arricchisce di un aspetto ambiguo, il quale si può probabilmente giustificare se si prende in considerazione l'aspetto delle attese dell'uditorio, chiamato di nuovo in seguito, a 12,5-6, a misurarsi con un riferimento diretto al confronto tra due opposte dimensioni di vanto. Tutto ciò rimane comunque ancora contenuto nella cornice della *Narrenrede*, dal momento che solo a 12,11 troviamo un chiaro segnale di "uscita" dalla dimensione che l'apostolo aveva assunto in precedenza (da 11,21b).

---

329«Man kann ὑπὲρ ebenso wie die nachfolgenden Adverbien ὑπερβαλλόντως und περισσotέρως in einem allgemeinen bzw. *superlativischen* Sinn verstehen. Paulus würde sich in diesem Fall überhaupt nicht mehr - weder komparativisch noch adversativ - mit den Gegnern vergleichen wollen, er würde sich an der Frage nach der Berechtigung der Gegner auf den Titel "Christusdiener" gar nicht interessiert zeigen, sondern mit ὑπὲρ ἐγώ die folgenden Aussagen über das "Übermaß" seines *eigenen* Aposteldienst wirkungsvoll einleiten und betonen» (Zmijewski 1978, 242)

330Cf. Furnish 1984, 540. Per un quadro d'insieme delle posizioni esegetiche relative al v. 30, si veda Thrall 2000, 758-61. Sul carattere della formula impiegata al v. 31, Harris 2005, 818-20. In generale, anche Zmijewski 1978, 277-82. A noi interessa qui solamente anticipare che il riferimento di κύριος a Gesù è esplicito, potendo così contribuire a chiarire il senso del dibattito genitivo di 12,1, sul quale torneremo. Per quanto riguarda le dinamiche connesse al lessico paolino a partire da simile identificazione, importanti le pagine di Hurtado 2003, 108-18, il quale ne sottolinea l'origine all'interno dei gruppi palestinesi di seguaci di Gesù - i quali l'avrebbero derivato da usanze tipicamente ebraiche - e ne lega la diffusione alla predicazione paolina ai gentili, secondo una triplice modalità di utilizzo: «(1) In hortatory statements and passages Jesus is the Lord/Master whose teaching and example are authoritative for believers. (2) In references to eschatological expectations, Jesus is designated the Lord who will come again as agent of God. (3) In formulae and passages reflecting actions of the worship setting, *Kyrios* designates the unequalled status given to Jesus by God and is the characteristic title given to Jesus in the worship practices of early Christian circles» (117). A proposito dell'ultimo punto, lo studioso sottolinea come Paolo e le comunità da lui fondate abbiano recepito la venerazione di Gesù nel culto accanto a Dio da un sostrato di origine palestinese già formato (cf. le riflessioni sul cosiddetto «binitarian worship» a 134-53)

Ma anche l'episodio che chiude il cap. 11 sembra poter essere letto secondo le linee appena illustrate. Ai vv. 32-33, infatti, l'apostolo menziona la propria fuga da Damasco, resasi necessaria a causa della volontà dell'etnarca del re Areta di catturarlo. Le possibili interpretazioni di questo passo sono numerose: il fatto che At 9,24-25 ricordi la medesima scena situandola nel contesto della prima attività paolina a Damasco ha fornito un importante parallelo per suggerire alcune ipotesi di lettura. Ciononostante, la maggioranza degli esegeti sembra più incline ad evidenziare le differenze esistenti tra le due testimonianze, specie per quello che riguarda l'individuazione dei responsabili della persecuzione nei confronti dell'apostolo e dell'oggetto principale dell'interesse dei due autori. Mentre in *Atti*, accanto alla menzione dei giudei come responsabili della fuga dell'apostolo, pare si voglia mettere in evidenza l'aspetto legato alla sua predicazione, lo sviluppo dell'argomentazione di 2Cor 11 procede in una differente direzione: avendo appena esplicitato dove risiede la dimensione a suo avviso più autentica del vanto - cioè nelle sue debolezze - Paolo fornisce immediatamente al suo pubblico un esempio pratico di quanto va dicendo.

L'episodio della fuga, così, dimostra di collocarsi in continuità con il precedente catalogo delle sofferenze per ciò che riguarda la prospettiva del rovesciamento (Lincoln 1979, 208, parla di «*reductio ad absurdum*» in merito al richiamo al motivo del vanto): l'effetto dell'ironia con cui l'apostolo si era servito di uno strumento solitamente atto a illustrare imprese meritorie viene quindi prolungato in quella che è stata riconosciuta come possibile parodia del motivo della *corona muralis* latina, secondo la quale il soldato che per primo si fosse lanciato nell'assedio delle mura nemiche avrebbe goduto di un riconoscimento a certificarne l'impresa. Riteniamo che una simile lettura possa essere in linea con il contesto dell'argomentazione - tratto sottolineato dal verbo ἐχλάσθην, ad indicare come questa «discesa» sia vissuta passivamente da Paolo - e anche con le attese di coloro che ascoltano la lettura dello scritto paolino. Questo potrebbe inoltre costituire un ulteriore indizio a sostegno della necessità di riconoscere un ruolo maggiore agli elementi che, nelle epistole, si riferiscono a tratti propri del mondo greco-romano, spesso invece sottovalutati.<sup>331</sup>

La chiusura del cap. 11 si rivela pertanto rispondente a quanto era stato enunciato fin da 11,16, contribuendo in tal maniera anche a chiarire la prospettiva con la quale dobbiamo valutare l'appropriazione, da parte di chi scrive, del ruolo di ἄφρων. Accostando infatti a motivi diffusi nella

---

<sup>331</sup>Pace Pitta 2006, 480-81, che lo legge come segno dell'utilizzo paolino del motivo retorico della *periautologia*, per sminuire la lode di sé contenuta nel catalogo precedente pur continuando a sottolineare la propria superiorità sugli avversari. A nostro avviso, pur riconoscendo l'assenza di altri riferimenti al motivo della *corona muralis* nel contesto, la suggestione poteva essere ben viva per l'uditorio dell'apostolo, specie se già sollecitato dal precedente *Peristasenkatalog*; in tal senso, quindi, anche la mancanza di altri richiami non diventa elemento decisivo per la negazione di siffatta ipotesi di lettura. Cf. Furnish 1984, 540-42. Per una lettura complessiva dell'episodio e delle varie proposte interpretative formulate, anche a proposito di At 9,24-25, si veda Thrall 2000, 763-71. Condividiamo lo scetticismo di questi due studiosi nei confronti della lettura di Zmijewski 1978, 288-89, secondo il quale la discesa dalle mura di Damasco deve essere intesa in opposizione alla successiva narrazione dell'ascesa al terzo cielo. Welborne 1999 ritiene che la tradizione del mimo costituisca lo sfondo più adatto per interpretare l'episodio



cultura greco-romana i punti salienti del confronto con chi aveva usurpato le sue prerogative di fondatore e punto di riferimento per la comunità di Corinto emerge con chiarezza come il ruolo che egli attribuisce a se stesso sottenda invece la sua definizione dei missionari rivali, in quanto latori di una modalità di vanto che si rivela contraria a quella definita e argomentata a 10,12-18. Al tempo stesso, la pretesa di superiorità che Paolo rivendica nei riguardi dei suoi rivali viene a qualificarsi secondo un tratto paradossale ulteriore, dopo quello dei vv. 23b-29: anche la disonorevole fuga da Damasco, infatti, si caratterizza per l'accento posto sulla passività dell'apostolo e sulla debolezza ad essa intrinseca. Vedremo in seguito come questo intreccio si declini nella prospettiva della narrazione del viaggio celeste in 12,1-10.

### *2Cor 12,11-13,13*

Da 12,11 è possibile ricavare anche la motivazione reale che ha spinto Paolo a parlare da ἄφρων: egli ha agito perché costretto dai Corinzi; ciò richiama la prospettiva suggerita dall'utilizzo di δεῖ in relazione al vanto a 11,30 e 12,1.<sup>332</sup> Il motivo delle raccomandazioni viene rovesciato rispetto a quanto l'apostolo sa essere stato il comportamento dei suoi rivali nei confronti della comunità (cf. 3,1-3; 5,12; 10,12-18):<sup>333</sup> egli pare far qui riferimento, in maniera critica, alla condotta che i Corinzi avrebbero dovuto tenere in sua difesa nel momento in cui lui, non presente, era stato attaccato da questi ὑπερλίαν ἀπόστολοι, in quanto afferma nuovamente (cf. 11,5) di non essere loro inferiore, pur essendo οὐδὲν. Tale definizione di se stesso è stata da alcuni accostata alla massima delfica μηδὲν ἄγαν; a nostro avviso, è possibile riconoscere una linea di continuità con le dinamiche della sua precedente presentazione in termini di debolezza e sofferenze, sottolineata da 12,7b-10. In tal modo, si avrebbe qui un ulteriore riferimento al suo servizio nei confronti dei Corinzi, delineato a 11,7 e illuminato dalla massima paradossale di 12,10b sulla scorta della rivelazione gesuana del v. 9a; sullo sfondo, il richiamo implicito (e ironico) al diverso atteggiamento e alla differente concezione di sé propria degli oppositori, i quali tramite questa comparazione rovesciata vedono definitivamente annullate le loro rivendicazioni.<sup>334</sup>

<sup>332</sup>La presenza di una variante testuale a 12,11 - καυχόμενος - spinge Pitta 2006, 511-12, a rimarcare come il vero tema centrale del ragionamento paolino sia l'immoderatezza, non la follia; il concetto sarebbe peraltro espresso in maniera chiara dal testo stesso, qui diretto contro la comunità

<sup>333</sup>Per un'interessante prospettiva sulla questione delle lettere di raccomandazione, alla base della sua ricostruzione delle differenti fasi della corrispondenza dell'apostolo con la comunità di Corinto, si vedano le argomentazioni di Mitchell 2005, 326-33

<sup>334</sup>La prima ipotesi di interpretazione richiama la posizione sostenuta da Betz 1972, 121-32, secondo il quale anche in questo contesto agisce la memoria dell'esempio socratico - di radice delfica - che esaltava l'ignoranza contrapponendola alla pretesa di conoscenza propria dei retori. Il tema si legherebbe poi alle prerogative del confronto con gli oppositori delineato a 10,13-15, per cui il motivo del κάθων riveste un ruolo importante nella tradizione che sviluppa il motivo della «Nichtigkeit des Menschen» (130). La prospettiva di un indirizzo ironico dell'apostolo rispetto alle rivendicazioni dei rivali - sostenuta anche da Furnish 1984, 554-55; e marcatamente da Forbes 1986, 22 - è mitigata da Thrall 2000,

Il punto successivo sembra invece rilanciare le prerogative di un confronto con quanto operato dagli «pseudoapostoli» nel corso della loro missione (la particella μὲν richiama un contrasto non esplicito, che rimane sullo sfondo): vengono infatti chiamati in causa i σημεῖα τοῦ ἀποστόλου - espressione coniata dall'apostolo secondo Pitta 2006, 514 - che sembrano consistere nella performance di segni, prodigi e miracoli (σημεῖα, τέρατα, δυνάμεις) ad accompagnare la predicazione, di cui i Corinzi sono testimoni (cf. 10,7; e il criterio di 12,6). Secondo Käsemann, ci troveremo qui in presenza di un elemento da collegare strettamente all'argomentazione sviluppata in 12,1-10, dal momento che i tratti sottolineati paiono essere riconducibili alla stessa sfera d'azione.<sup>335</sup> Il problema si rivela più complicato se si ricorda che una formulazione simile ricorre in Rm 15,17-19, passo in cui Paolo giustifica la propria qualifica di λειτουργός Χριστοῦ facendo riferimento al fatto che l'unico vanto per lui possibile è in Cristo, il quale ha per mezzo suo agito nella missione ai pagani «in parole e azioni, nella potenza di segni e prodigi e nella potenza dello spirito [di Dio]». Dal confronto con questo passo si ricava quindi un altro segnale interessante a proposito della prospettiva del vanto, legata alla dimensione suggerita in 2Cor 10,17 e consistente nel trasferire l'origine delle sue azioni - e quindi anche il merito dei risultati ottenuti - alla forza divina che lo ha investito di questo compito.<sup>336</sup> Complessivamente, tali segni costituiscono per Paolo uno dei criteri che contraddistinguono un apostolo, come il richiamo alla testimonianza della comunità sembra confermare – e che potrebbe essere inteso anche come riconoscimento del valore positivo di risultati ottenuti in stati alterati di coscienza (cf. la prospettiva di Shantz 2009, 177-81); inoltre, la

---

837 (che parla di un'ironia che si sviluppa secondo linee chiaramente polemiche) e ancor più da Harris 2005, 872-73: egli non elimina una possibile lettura in tal senso, ma richiama a un sostrato più propriamente paolino di concezione dell'apostolato secondo quanto elaborato già in 1Cor 3,6-7

335 Tale lettura interpretativa è ancorata all'opposizione tra sfera pubblica e sfera privata nell'operato dell'apostolo che lo studioso tedesco sostiene essere al centro del ragionamento paolino in passi come 2Cor 12,2-4 e 5,13 (in connessione con la discussione sui carismi - soprattutto la glossolalia - di 1Cor 12-14). In sintesi, la sua concezione dei «segni dell'apostolo» può essere intesa secondo le linee della contrapposizione agli oppositori pneumatici propria dei capp. 10-13, costituendo al tempo stesso la conferma definitiva dell'orientamento sopra espresso: «Nicht einzelne Machttaten und Erlebnisse ekstatischer Art, sondern die Kontinuität des in ὑπομονή und ἀσθένεια verlaufenden, durch σωφρονεῖν und ἀγάπη ausgezeichneten Dienstes in der Gemeinde ist das eigentliche Apostelzeichen» (70-71; per l'argomentazione nel complesso, cf. 61-71). Si veda anche Betz 1972, 70-84, che lungo linee simili inquadra la questione nell'ambito dell'utilizzo ironico paolino del motivo della *Selbstlob*

336 Tale sfaccettatura del pensiero paolino emerge in Rm 15 più chiaramente che non in 1Ts 1,5 o in 1Cor 2,4, dove pure sembra essere messa in evidenza la presenza di elementi riconducibili alla sfera del miracoloso e del prodigioso nell'opera di predicazione dell'apostolo. E' da sottolineare che l'espressione utilizzata da Paolo viene ricondotta a materiale tradizionale da molti critici, sulla base delle sue diverse ricorrenze sia nella Settanta che nel *corpus* neotestamentario (i tre elementi compaiono, oltre ai due passi qui richiamati, in At 2,22; 2Ts 2,9; Eb 2,4). Più in generale su questa espressione, si veda il commento di Furnish 1984, 555: «He [*i.e.*, Paul] clearly shares the widespread ancient belief, at home as well in the earliest church, that certain manifestations of divine power will accompany the propagation of any valid religious truth». Cf. anche Käsemann 1942, 62-63. Sullo sfondo profetico relativo a tali termini e a ciò che essi implicano anche per l'autorappresentazione paolina, si veda Lietaert Peerbolte 2006, 295-97. Ma che il sostrato culturale di riferimento fosse più ampio lo conferma il ragionamento di Shantz: «Paul speaks of spiritual power or "sign and wonders" as evidence of his claims about his social role. Each of these statements assumes that such evidence will be innately convincing to the communities – not just to the Corinthians, who are often portrayed as enthusiasts, but also to the Roman assembly, which Paul assumes will also take his claim as self-evidently valid» (2009, 178). Utile richiamare anche la prospettiva di Ashton 2002, 217-26

specificazione di ὑπομονή ad indicare le circostanze di realizzazione di simili σημεῖα riconduce la prospettiva generale all'interno del quadro che tanto il cap. 12 quanto il parallelo con Rm 15,17-19 presentano.<sup>337</sup>

Nella fase conclusiva del cap. 12 Paolo riprende il tema del sostegno finanziario secondo linee argomentative che ricordano quanto già espresso in precedenza (11,7-12): egli, vale a dire, riafferma il proprio punto di vista, per il quale la sua condotta è giustificata dall'aver avuto come scopo primario il bene dei Corinzi, che rappresenta il criterio guida nella sua azione a questo proposito (12,14-15).<sup>338</sup> Sembra difficile non cogliere una semplice forma di indirizzo ironico nella formulazione di alcuni passaggi del ragionamento, come al v. 13<sup>339</sup> - χαρίσασθέ μοι τὴν ἀδικίαν ταύτην - e al v. 16 - ἀλλὰ ὑπάρχων πανοῦργος δόλω ὑμᾶς ἔλαβον, accanto ad una forma di attacco più diretto in cui egli, per mezzo di una serie di interrogative retoriche, difende se stesso e i suoi collaboratori dalle accuse di πλεονεξία che circolavano nella comunità (vv. 17-18). Richiamando la prospettiva di Betz, Paolo si vedrebbe rinfacciare il proprio atteggiamento sensibile nei confronti della comunità, la propria volontà di voler guadagnare il maggior numero possibile alla causa della fede, come segno del suo essere perfido ingannatore (riconducibile alla sezione 9,19-23 di 1 Cor e che rappresenta un τόπος proprio delle polemiche filosofiche, da Platone a Filone; 1972, 104-05) e del voler in realtà sottrarre denaro ai Corinzi con l'inganno.<sup>340</sup>

---

337Sul ruolo che tali «segni» possono rivestire per la concezione apostolica di Paolo, Heckel si esprime così: «Die Wundertätigkeiten wird von Paulus daher nicht als Wirkung apostolischer Vollmacht bestritten, sondern nur als deren primäres Erkennungszeichen abgelehnt. Während bei den Synoptikern und in den Apostelgeschichte die Wundertätigkeit der Jünger und Apostel zur Bestätigung ihrer Vollmacht dient, rückt Paulus die Verkündigung des gekreuzigten Christus und die Erkenntnis der Kraft seiner Auferstehung als die entscheidende Wirkung seiner Vollmacht in den Mittelpunkt und wertet die Wundertätigkeit zu einer Begleiterscheinung apostolischen Dienstes ab (vgl. Röm. 15,18f)» (1993b, 298). Lo studioso tedesco riconduce la differenza alla risposta che Paolo elabora nei confronti delle accuse formulate dai suoi oppositori; il ragionamento è da comprendersi all'interno della complementarità tra forza e debolezza sottolineata dall'apostolo, che si scontra con il rapporto di reciproca esclusività che i suoi rivali sembrano invece sostenere. Anche Harris 2005, 876-77, sottolinea come i σημεῖα non debbano essere considerati l'unico tratto di riconoscimento dell'apostolato; lo sviluppo dell'argomentazione precedente ha messo in evidenza quali siano per Paolo gli altri fondamenti. Presentano una lettura simile Furnish 1984, 555-56; e Thrall 2000, 839-41. Si veda Walt 2013, 310-12, per la valutazione di uno sfondo comune a Paolo e Marco nell'ambito di un processo di «relativizzazione» dei segni gesuani

338Le immagini contenute in questi due versetti costituiscono una chiara ripresa di un tema che più volte si affaccia in 2Cor, come si è avuto modo di segnalare in fase di commento (cf. 11,7.9). Per ciò che riguarda il riferimento al sentimento da lui provato nei confronti della comunità, si veda 11,11, anche se in questo caso Paolo mette direttamente a confronto la sua ἀγάπη con quella, di gran lunga inferiore, dei Corinzi. Qui viene ad essere svelata la loro vera condizione d'inferiorità (cf. ἠσώθητε di 12,13 con ἦσον di 12,15)

339 La sfumatura ironica deriverebbe dal fatto che i Corinzi si sentano inferiori rispetto alle λοιπαὶ ἐκκλησίαι proprio in virtù della rinuncia paolina a ricevere da loro un sostegno finanziario concreto, elemento che può aver giocato un ruolo decisivo per la maggior fortuna dei suoi oppositori. Anche secondo Thrall 2000, 842, Paolo farebbe riferimento qui ad una sua prassi apostolica consolidata

340Sul tema generale del sostegno finanziario nell'ambito di 2Cor 10-13, così lo stesso studioso tedesco: «Zusammenfassend, läßt sich also sagen, daß Paulus die finanzielle Unterstützung durch die Korinther nicht deshalb abgelehnt hat, weil er grundsätzlich ein asketisches Armutsideal vertrat. Ursprünglich müssen konkrete, ums nicht mehr erkennbare Gründe vorgelegen haben, die ihn dazu bestimmen, auf seine Recht auf Unterhalt zu verzichten. In 2Kor 10-13 wird diese Situation vorausgesetzt. Sie gibt Paulus nunmehr die Gelegenheit, einen antisophistischen Topos zu verwenden, der ihn entlastet und seinen Gegnern die Rolle geldgieriger Betrüger zuschiebt» (117). Dal punto di vista dell'ironia 12,16 fa riferimento all'immagine biblica del serpente tentatore di Eva, che l'apostolo aveva utilizzato per attaccare indirettamente i suoi oppositori a

Mantenendo l'indirizzo alla comunità, Paolo al v. 19 chiama direttamente in causa la natura stessa del suo discorso: egli, infatti, sembra offrire due possibili alternative di lettura di quanto è stato detto (scritto) fino a questo punto, adombrando l'interpretazione dei suoi interlocutori in opposizione alla propria. In tal senso, il ricorso al verbo ἀπολογέω fa intendere come la prospettiva della ἐκκλησία si fondasse su delle aspettative di matrice retorica, vale a dire plasmate sulle caratteristiche proprie di un discorso di difesa pronunciato dinanzi ad un'assemblea. E' su questa linea esegetica che molti studiosi hanno letto, nelle parole dell'apostolo, un rifiuto a ricorrere ai mezzi correnti dell'oratoria che si porrebbe in linea con quanto perseguito fino a questo momento, secondo quindi le prerogative dell'opposizione filosofica ai sofisti (Betz, Winter). D'altro lato, il versante retorico della questione è stato anche indagato sulla base delle indicazioni classiche - in riferimento specie a Plutarco, cf. n. 308 - per la costruzione dei discorsi di περιαιτολογία, secondo i quali la migliore risposta alle accuse ricevute consiste in una lode moderata di se stesso che si ponga come obiettivo lo smantellamento della posizione avversa (Kowalski 2010, 224-28).

Ma è Paolo stesso a fornire la chiave per l'interpretazione del suo ragionamento: i Corinzi lo devono intendere come finalizzato alla loro οἰκοδομή (10,8; 13,10); tutto ciò che l'apostolo ha detto in precedenza è da leggersi nell'ambito del suo spendersi per la comunità, nell'aver in vista solamente il di lei vantaggio. Per questo motivo, i fedeli non possono ergersi a giudici della sua condotta (cf. 2Cor 5,10; 1Cor 4,3-4), in quanto egli ha parlato in Cristo di fronte a Dio (κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν; cf. 2,17): con simile espressione, viene ad essere nuovamente rivendicata quella stretta relazione che certifica la superiorità dell'apostolo rispetto ai suoi oppositori, i quali sono invece i veri ingannatori della comunità e usurpatori delle prerogative che Paolo afferma essere sue proprie (cf. 10,7.12-18; 11,23a; e, in seguito, 13,3-10).

Egli si augura che questo suo indirizzo così deciso venga recepito dalla ἐκκλησία, in maniera tale - vv. 20-21 - da trovare una situazione migliore al momento del suo arrivo fra essi, annunciato a 12,14 (Ἴδού τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς) e ribadito a 13,1 (τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς).<sup>341</sup> In altre parole, sembra che Paolo abbia posto se stesso, ancora una volta, come esempio per la comunità, illustrando la propria condotta nei loro riguardi per invitarli a superare le contese e i dissensi che lacerano - come già in 1Cor - la comunità al suo interno, indicati dagli stessi vizi qui elencati.<sup>342</sup> Questo potrebbe corrispondere al modello della costruzione retorica della

---

11,3 (ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὐάν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ)

341 Sulla possibile interpretazione del ricorso alla citazione di Dt 19,15 a 13,1b come forma allegorica di richiamarsi alle visite paoline alla comunità, si veda Pitta 2006, 536-37. Siffatta posizione è ribadita anche da Furnish 1984, 575; Thrall 2000, 875-76; Harris 2005, 908

342 Cf. Thrall 2000, 863-65, per una loro possibile derivazione dalla contrapposizione tra i diversi missionari esterni, che lei ricava dall'accenno paolino di 10,12 (anche Georgi 1987, 237). Matera 2003, 299-300, fa riferimento al supporto guadagnato da questi oppositori nella comunità. Furnish 1984, 567-68, suggerisce entrambe le possibilità. Dunn 1975, 267, sottolinea il legame con 1Cor secondo la prospettiva di una

*periautologia* (in questo senso si possono leggere i richiami di Furnish 1984, 566-67); ma ci sembra più appropriato richiamare proprio i due inviti espliciti formulati in questo senso dall'apostolo in 1Cor 4,16 e 11,1, la cui vicinanza è segnalata proprio dalla condivisione del contesto situazionale complicato che si può riconoscere sullo sfondo.

Tale richiamo è accompagnato da un riferimento alla pericolosità della persistenza di siffatte condizioni negative all'interno della comunità: Paolo, in altri termini, vuole evitare di incorrere ancora una volta nell'umiliazione in cui si è risolta la sua precedente visita (cf. 2,1-4); perciò ha insistito sul fatto che le sue parole hanno come obiettivo l'edificazione della comunità. Il tutto sembra fare riferimento ad un quadro in cui persistono determinate circostanze nonostante i precedenti tentativi di correzione: a favorire una simile lettura concorrono il participio perfetto *προημαρτηκότων* e la menzione della *πορνεία*, con quest'ultima a suggerire un collegamento con il caso di 1Cor 5-6. Dato il tono che caratterizza il seguito dell'argomentazione, sembra verosimile che il richiamo paolino all'umiliazione sia da connettere alla necessità - da lui sentita come possibile soluzione - di adottare un procedimento punitivo nei confronti di quei membri della comunità che ancora non hanno intrapreso un processo di *μετάνοια*, essendo così costretto a venir meno alle linee guida della sua condotta apostolica (cf. 10,6).<sup>343</sup>

In 13,1-10 si tirano infatti in qualche modo le fila dell'intero ragionamento suesposto, prima della chiusura con gli abituali saluti (vv. 11-13). Paolo avverte coloro che lo hanno criticato nella sua visita precedente - potremmo dire rinvigorendo il calmo indirizzo di 12,20-21 - in merito alle modalità che egli adotterà al suo imminente ritorno: non avrà indulgenza nei confronti di coloro che perseverano nel peccato (οὐ φείσομαι); inoltre, viene sottolineato come questa esortazione, elaborata via lettera e *in absentia*, corrisponda a quanto già da lui enunciato di presenza in passato, suonando anche come ulteriore riferimento alle accuse di cui ha dato conto in precedenza (cf. 10,1-2.11). La ripresa del tema del contrasto fra l'atteggiamento che egli tiene quando presente e quello che invece lo caratterizza da lontano è connessa al fatto che l'eventuale punizione possa essere interpretata come segno tangibile del suo essere veicolo dell'autorità di Cristo, secondo quanto la

---

persistenza del problema relativo ai fenomeni carismatici. Gli otto vizi qui elencati vengono messi in relazione, dalla maggioranza degli esegeti, con i cataloghi di Rm 1,29-31 e Gal 5,19-21: tale rilievo sottolinea il carattere formulare degli elementi indicati, sebbene si debba riconoscere il richiamo alla peculiare situazione corinzia (anche Pitta 2006, 531-33). Cf. inoltre Barbaglio 1990, 740. Per il concetto della *μίμησις* paolina qui e nella sezione 10-13, si veda Kowalski 2010, 64-66; in generale, anche Schütz 1975, 230-31

343L'ipotesi di lettura presentata è favorita dalla maggioranza degli esegeti, che la connettono alle indicazioni fornite da 1Cor 5,2 in merito al caso di *πορνεία* che aveva già scosso la comunità e al quadro delineato dalla promessa di 13,2. Altri rimandi a questa alternanza nella condotta apostolica di Paolo possono essere rinvenuti in 1Cor 4,21 e in 2Cor 10,1-2.11, oltre che nel prosieguo stesso del ragionamento nel cap. 13. Cf. Matera 2003, 300, anche per la questione dell'attribuzione a Dio dell'umiliazione in oggetto, che risponderebbe alla concezione paolina del proprio ministero. Per quanto riguarda il legame con le questioni di 1Cor 5-6, si veda Furnish 1984, 568, che connette la persistenza del problema agli insegnamenti libertini propri dei rivali paolini, di matrice giudeo-ellenistica. Prospettiva più generale in Thrall 2000, 865-70

comunità chiede che egli dimostri (v. 3; Heckel 1993b, 300, vi riconosce un parallelo con la richiesta di segni da parte dei giudei ricordata da Paolo a 1Cor 1,22).

Gli studiosi hanno elaborato differenti proposte per la lettura dell'espressione τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ; il fatto che qui Paolo sembri citare delle parole proprie dei Corinzi (cf. Thrall 2000, 881) ha indotto a pensare che sia da intendersi un richiamo a delle manifestazioni di carattere estatico - come la glossolalia - che per la comunità costituivano la prova tangibile (o per lo meno una fra le prove tangibili) della presenza potente del Gesù esaltato in mezzo a loro. La costruzione sintattica dei vv. 2-3 potrebbe inoltre suggerire un collegamento con la mancanza di indulgenza che Paolo promette per la sua prossima visita: come anche Thrall 2000, 880, ricorda, questo rilievo permette di ipotizzare che il legame di una figura apostolica con la divinità fosse ritenuto visibile anche nelle questioni concernenti il controllo delle dinamiche interne alla ἐκκλησία, elemento in cui Paolo era probabilmente stato valutato carente in occasione della *Zwischenbesuch* di cui a 2,1-4 (Pitta 2006, 538, preferisce parlare di strategia dell'apostolo secondo le linee di 10,6; sulla questione in generale, rimandiamo alla conclusione del cap. 5). Se di citazione si può parlare, essa deve essere concepita secondo finalità ironiche e, quindi, di rovesciamento della prospettiva: 13,4, in cui viene riaffermata la massima paradossale - legata all'evento stesso della morte e resurrezione di Gesù - della compresenza consequenziale di sofferenza e potere nella persona dell'apostolo (cf. 12,9-10), offre un primo segnale di quanto andiamo dicendo. A ciò si aggiunga un ulteriore dettaglio: il nesso εἰς ὑμᾶς, in chiusura, indica i destinatari della prossima manifestazione "viva" della δύναμις θεοῦ (cf. 4,10), al tempo stesso esplicitando la prospettiva perseguita dall'apostolo in contrasto con la rivendicazione corinzia di 13,3b (ὁς - *i.e.*, Cristo - εἰς ὑμᾶς οὐκ ἄσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν).<sup>344</sup>

Paolo prosegue su questa linea, intrecciando la prospettiva del rovesciamento delle attese corinzie con quella della δοκιμή: al v. 5, infatti, l'invito a fornire delle prove è rivolto ai suoi stessi interlocutori, esortati a riconoscere che quel Cristo di cui al v. 4a risiede in loro. Si possono qui scorgere due possibilità di lettura per ciò che riguarda lo scopo dell'apostolo: egli vuole loro indicare come le rivendicazioni di cui si fanno latori debbano essere ricondotte all'accettazione del messaggio evangelico da lui predicato, in linea con il concetto della ὑπακοή espresso a 10,6; oppure ha in mente un'applicazione più generale del carattere della πίστις. Le due direzioni si scoprono non essere in contrapposizione; la seconda, infatti, permette di comprendere un possibile riferimento a

---

<sup>344</sup>Sull'argomentazione concernente la δοκιμή richiesta all'apostolo e la sua risposta consistente nel rovesciamento della prospettiva, si vedano i rilievi di Betz 1972, 132-37, il quale suggerisce la vicinanza di tale contesto all'esortazione di 10,7 (per poi allargare il discorso alla rilettura della concezione di «Humanität» qui sviluppata: 138-48). Cf. Schütz 1975, 214-18, per la lettura concernente il senso concreto prima che escatologico delle affermazioni paoline a 13,4; su questa linea anche Furnish 1984, 577; Lambrecht 1994; Harris 2005, 916; Pitta 2006, 540-41. Legge le due possibilità come non alternative Heckel 1993b, 131-38. Interessante l'analisi di Satake 2012, 294-300, sulla possibile origine da una formula battesimale del v. 4

quello che, a nostro parere, rimane il tema forte di 2Cor 10-13, vale a dire l'autorità apostolica di Paolo. Egli quindi li esorta a testare se stessi, per capire se stanno vivendo secondo le norme proprie del messaggio di Cristo; ma ciò, come più volte emerso nell'argomentazione (cf. 10,7.12-18; 11,23a), equivale a riconoscere la priorità paolina nella predicazione di tale εὐαγγέλιον. Di conseguenza, i Corinzi potranno farsi convinti che Paolo non è privo di legittimità, dal momento che essa è basata essenzialmente sulla condivisione di un principio comune;<sup>345</sup> ancora, è la sua condotta, tesa all'edificazione della comunità - come chiaramente indicato poco prima, a 12,19 - a dimostrarsi prova decisiva di quanto egli sta argomentando.<sup>346</sup>

Inoltre, il v. 7 mette in evidenza il vero sentire dell'apostolo in riferimento alle circostanze alluse a 13,2-3: egli rivolge preghiere a Dio affinché la comunità possa non commettere κακά; ciò non deve però essere considerato come segno del suo personale essere δόκιμος - prospettiva che si rivelerebbe contraria all'intero ragionamento fin qui perseguito - bensì come conferma del loro buon agire, anche a discapito del suo passare come «non approvato» (ὡς ἀδόκιμοι ὄμην; cf. anche 11,7). Alla luce di questa affermazione apparentemente paradossale, acquista significato decisivo quanto si legge al v. 9a, che getta ulteriore luce sulla concezione paolina della ἀσθένεια.<sup>347</sup>

Dunque, il rovesciamento così tematizzato è legato alla necessità, da lui espressa per mezzo della preghiera di 9b, di una κατάρτισις della comunità; il ragionamento riprende perciò, anche in queste ultime battute, le linee proprie dei temi messi in luce in precedenza, contribuendo a evidenziare il tono che anima l'apostolo in chiusura del suo discorso, fermo ma fiducioso. Non a caso, il v. 10 ne riassume i punti fondamentali: la volontà di non dover giungere a Corinto con il bastone

---

345Si potrebbe forse individuare un parallelo in 2Cor 2,3, dove l'apostolo fornisce spiegazioni in merito alla cosiddetta *Tränenbrief*, che ha preso il posto di una visita da lui precedentemente annunciata ma non effettuata per timore di aggravare la situazione negativa esistente. Sulla base di uno spunto di Barbaglio 1990, 598-99, siamo tentati di riconoscere anche qui un'espressione di fiducia, da parte di Paolo, in merito ad un'accettazione del carattere del proprio apostolato prima invece sconosciuto. Simile prospettiva potrebbe anche rientrare nella supposta natura (relativamente) unitaria della lettera, mettendo in evidenza un aspetto delle difficoltà sperimentate da Paolo nei confronti della comunità

346L'insistente ricorrenza del lessico della «prova» sembra sostenere l'ipotesi che abbiamo esplicitato: in pochi versi, infatti, esso è utilizzato per indicare due concezioni opposte dell'apostolato, per rimarcare sia l'esortazione paolina a conoscere la bontà delle sue ragioni sia il suo essere a servizio della comunità, elemento che comunque non causa contraddizione con l'inclusione dei fedeli all'interno della dimensione della δοκιμή (cf. 2Cor 2,9). A nostro avviso, non sorgono problematiche nemmeno in relazione con 10,18, in quanto in quell'occasione l'argomentazione dell'apostolo - comunque rivolta ai Corinzi - prendeva a riferimento le rivendicazioni degli oppositori in materia di vanto. Il prosieguo del discorso ha mostrato come in realtà tale concezione debba intendersi allargata anche ai membri della comunità: questo può essere ulteriormente chiarito richiamando la prospettiva dell'imitazione di sé cui Paolo sembra chiamare i suoi interlocutori, secondo una linea che potremmo accostare a quanto espresso in 1Cor 9,27 (cf. anche Rm 14,18; 16,10; 1Cor 11,28; Gal 6,4)

347Seguiamo qui l'interpretazione di Furnish 1984, 579-80, ripreso da Thrall 2000, 897. Maggior attenzione alla situazione corinzia secondo Harris 2005, 926. Si veda la sintesi di Pitta 2006, 544: «La rinuncia alla ragione della contesa risponde, pertanto, alla prospettiva del cambiamento della comunità, pur di sembrare ancora una volta debole di fronte a quanti si attendono un segno di forza non soltanto quando è assente ma anche quando è presente a Corinto (cf. 2Cor 10,10-11). Ma tale esito rientra nella prospettiva del suo modo di esercitare il ministero, come aveva già previsto in 1Cor 4,10 [...]. Paolo è così innamorato della sua comunità da essere disposto a perdere la faccia, a condizione che essa abbandoni la via intrapresa sotto le lusinghe dei suoi avversari»

(parafrasando 1Cor 4,21), in quanto egli ha di mira la οικοδομή e la crescita dei fedeli (cf. 10,15); il fatto di aver ricevuto la sua ἐξουσία dal Signore (cioè Gesù; 10,8); la compresenza, in essa, della finalità prima dell'edificazione e di un'azione severa, a conferma ulteriore del carattere inscindibile di quei due aspetti che la comunità gli aveva duramente contestato, su spinta anche di pressioni esterne (cf. 10,1-11).

In conclusione, con questa analisi abbiamo voluto percorrere lo sviluppo dell'argomentazione paolina nel contesto di riferimento più immediato del passo concernente il viaggio celeste dell'apostolo. Facendo questo, si è cercato di metterne in evidenza i caratteri principali alla luce soprattutto delle difficoltà che essi presentano per l'esegeta, in maniera tale da far emergere la complessità insita nell'inquadrare il ruolo che 12,1-10 può ricoprire all'interno di tale sezione. Seguendo un simile modo di procedere, non si è potuto non lasciare spazio anche a delle questioni apparentemente laterali, le quali in realtà si rivelano importanti per fornire ulteriori elementi utili a meglio intravedere le linee portanti della situazione che Paolo si trova ad affrontare.

Per riprendere il nostro punto di partenza (vale a dire 12,1), il vanto si è confermato essere il filo conduttore principale dei capp. 10-13; per illustrare il suo modo di intendere tale concezione, l'apostolo si serve di un ragionamento articolato, intrecciando temi funzionali a mettere in chiaro una profonda contrapposizione rispetto alle nozioni proprie dei suoi interlocutori diretti (i membri della ἐκκλησία) e indiretti (gli oppositori). Il risultato emerge proprio all'interno del passo su cui vogliamo concentrare la nostra attenzione, per poi trovare una sintesi riassuntiva nell'argomentazione successiva, come prima si è cercato di dimostrare. Una simile considerazione aiuta a cogliere la centralità del brano riguardante il viaggio celeste, ma rivela al tempo stesso la possibilità di coglierne un sostrato di possibile ambiguità. Proveremo ad articolarlo in ciò che segue.

### 2Cor 12,1-10: testo e maggiori problematiche

**1** Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. **2** οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἄρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. **3** καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, **4** ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. **5** ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχῆσομαι, ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις [μου]. **6** ἐὰν γὰρ θελήσω καυχῆσασθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ· φείδομαι δέ, μή τις εἰς ἐμὲ λογίσηται ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ **7** καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων. διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. **8** ὑπὲρ



τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα, ἵνα ἀποστῆ ἀπ' ἐμοῦ. **9** καὶ εἰρηκέν μοι· Ἄρκει σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις [μου] ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἤδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμέ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. **10** διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.

**1** E' necessario vantarsi; non è utile, tuttavia passerò alle visioni e rivelazioni del Signore. **2** Conosco un uomo in Cristo che quattordici anni fa, se nel corpo non lo so, se fuori del corpo non lo so, lo sa Dio, fu rapito al terzo cielo. **3** E so che quest'uomo, se nel corpo o senza il corpo non lo so, lo sa Dio, **4** fu rapito nel Paradiso e udì parole ineffabili, che non è lecito ad un uomo pronunciare. **5** Di costui mi vanterò, ma di me stesso non mi vanterò se non nelle debolezze. **6** Se volessi infatti vantarmi, non sarei stolto, ma direi la verità; solo mi trattengo, perché uno non mi consideri più di ciò che vede o sente da me, **7** e per l'eccesso di rivelazioni. Perciò, perché non mi esaltassi, mi è stato dato un pungolo nella/per la carne, un angelo di Satana, perché non insuperbissi, così che non mi esaltassi. **8** Per questo tre volte ho pregato il Signore, affinché me lo togliesse/allontanasse. **9** E mi ha detto: "Ti basta la mia grazia, poiché la <mia> potenza si compie nella debolezza". Dunque più volentieri mi vanterò nelle mie debolezze, affinché prenda in me dimora la potenza di Cristo. **10** Perciò mi compiaccio nelle debolezze, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni e ristrettezze, per Cristo: quando infatti sono debole, allora sono forte.

Da una prima lettura del brano, si possono cogliere alcuni dei punti di contatto con il contesto di riferimento che prima abbiamo delineato; inoltre, emergono fin da subito alcune delle questioni più problematiche relative all'argomentazione sostenuta da Paolo nei versetti che qui ci interessano. Riteniamo possa essere utile presentare schematicamente le questioni più rilevanti per poi approfondirle nel merito in un secondo momento.

- Con 12,1, in primo luogo, sembra verificarsi una transizione ad un altro argomento, in continuità con la *Narrenrede* iniziata a 11,16 anche in virtù della ripresa del motivo del vanto, che richiama, anche nella formulazione, 11,30 (εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχῆσομαι).

- Non è chiaro di che cosa Paolo voglia parlare riferendosi a ὀπτασίαι e ἀποκαλύψεις (v. 1), anche considerando il fatto che il primo termine è un *hapax* nelle lettere autentiche, mentre il secondo pare invece assumere significati diversi nelle sue varie occorrenze. Inoltre, un'ulteriore questione rilevante è sollevata dalla lettura del genitivo κυρίου, dalla critica a ragione ritenuto importante per cogliere le dinamiche complessive del contesto.

- Crea sorpresa il fatto che l'apostolo utilizzi la terza persona singolare a partire dal v. 2, ponendo come soggetto della narrazione un ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ non meglio specificato; il contrasto con il fatto che egli sappia collocare temporalmente, con precisione, l'avvenimento di cui sta parlando, è

infatti evidente. E un altro tratto interessante a tal proposito riguarda l'insistita affermazione dell'ignoranza in merito alla modalità con cui quest'uomo ha sperimentato tale evento (con il corpo oppure senza?), che sembra creare un'oscillazione fra ciò che della vicenda è noto e ciò che invece non lo è.

- Tale conoscenza è attribuita solamente a Dio, ma la dinamica stilistica messa in azione al v. 2 continua a essere agita anche ai vv. 3-4: vengono qui menzionati due luoghi - il terzo cielo e il paradiso - in riferimento a quello che si configura come rapimento ad opera di un agente esterno, elemento che sottolinea la passività dell'uomo di cui si sta parlando.

- Altro aspetto ambiguo, secondo la dialettica conoscenza-ignoranza prima accennata, è quello concernente ciò che quest'uomo ha udito nel corso dell'ascesa (v. 4): si tratta di ἄρρητα ῥήματα, «parole ineffabili» o «non riferibili», che un uomo non ha il permesso di o non riesce a pronunciare (il nesso οὐκ ἔξὸν lascia aperte entrambe le possibilità di lettura).

- Il motivo del vanto riappare al v. 5: la specificazione che esso è relativo alle sue debolezze richiama ancora 11,30 - in maniera più completa di quanto non si possa forse dire per 12,1 - e segnala il fatto che l'apostolo torna ora a parlare in prima persona, creando così un gioco di riferimenti tra il protagonista di quanto narrato sopra - in relazione al quale il vanto in ciò che è appena stato narrato è possibile - e se stesso. Il v. 6 sottolinea poi l'avvenuto cambio di prospettiva, introducendo quello che sembra essere il criterio sulla cui base si distingue un certo tipo di καύχησις come non conveniente; a complicare il quadro interviene però il ricorrere del termine ἄφρων a 6a, da valutarsi nell'ambito delle dinamiche complessive presentate dal discorso dello stolto.

- La transizione tra v. 6 e v. 7 rappresenta il problema testuale più importante di questa sezione: la divisione adottata dalla gran parte dei critici assegna concettualmente e sintatticamente l'espressione καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων al v. 7, mentre la punteggiatura testimoniata dalla maggioranza dei manoscritti pare connetterlo al v. 6b. Paolo, come ricordato, sembra introdurre quelli che per lui sono dei validi criteri di giudizio del proprio operato, sottolineando con vigore l'importanza del contatto diretto dei Corinzi con le sue parole ed il suo atteggiamento; il riferimento alle rivelazioni pone una difficoltà a livello di comprensione, poiché le soluzioni suggerite rimangono in parte insoddisfacenti dal punto di vista della costruzione della frase greca. Per lo sviluppo della discussione, legare il nesso in questione al discorso impostato al v. 6b pare costituire comunque l'ipotesi più convincente.

- Il v. 7 introduce l'elemento del pungolo nella/per la carne come "dono" ricevuto dall'apostolo per non cadere nella tentazione di un vanto distorto, cioè indirizzato all'esaltazione di sé. A questo

proposito, egli dice di aver rivolto delle suppliche a Cristo per essere liberato da tale tormento (v. 8), ottenendo in risposta quello che studi recenti sulle parole di Gesù ritengono essere un detto gesuano, che esalta il valore della debolezza (v. 9a).

- Su tali basi, l'apostolo fornisce il proprio commento alla risposta ricevuta dal κύριος (v. 9b), che si può leggere come una giustificazione e legittimazione del motivo del vanto nelle debolezze, valorizzandone il ruolo in funzione dell'accoglienza in sé (ἐπισκηνώω) della potenza di Cristo.

- Chiude la sezione un breve *Peristasenkatalog* (v. 10a), che richiama quello di 11,23b-29, qui però messo in relazione con il motivo del vanto secondo la prospettiva delineata al v. 9: la paradossale γνῶμη conclusiva, che può essere intesa come una riformulazione delle parole gesuane prima citate, riassume in forma condensata il senso complessivo dell'argomentazione.

Come può quindi essere ricostruita l'argomentazione di 12,1-10 sulla base delle problematiche sopra individuate? Innanzitutto, occorre precisare che i punti elencati non chiamano tutti direttamente in causa il motivo del viaggio celeste in quanto tale, bensì sono funzionali a comprendere la lettura che Paolo fornisce di ciò che viene esplicitato in 12,2-4. Confermando la posizione predominante nella critica, qui l'apostolo fornisce una testimonianza autobiografica (cf. Destro-Pesce 2011, 186-87) di un rapimento celeste - perché così il lessico utilizzato ci permette di caratterizzarlo - che lo conduce in una realtà altra, differente, ma che egli sa identificare con il terzo cielo e/o con il Paradiso. La menzione di questi due luoghi, se pure fonte di difficoltà in merito alla loro corretta interpretazione, d'altro lato consente appunto di mettere in rilievo che tale definizione spaziale deve essere stata all'apostolo suggerita da qualche elemento nel corso della sua esperienza (questo vale anche nel caso si voglia parlare di interpretazione successiva di un evento straordinario). Ancora, emergono altri tratti particolari: egli non è in grado di (o non vuole?) fornire ulteriori dettagli a proposito delle condizioni in cui ha sperimentato tale ascesa, né sembra introdurre alcun elemento che rimandi ad una visione in senso stretto - eccezion fatta per l'apertura di 12,1: ciò che ci viene restituito, a proposito del contenuto di tale viaggio, è solo l'informazione in merito a un'esperienza uditiva, in cui egli è stato fatto partecipe di «parole ineffabili», che portano con sé un divieto o un'incapacità di essere trasmesse ad altri (12,4).

Anche il prosieguito di quanto l'apostolo racconta è funzionale a cogliere ulteriori aspetti del suo discorso: questa esperienza dai tratti non meglio definiti, infatti, è portata al centro dell'attenzione in quanto esemplare di una condotta da cui Paolo prende le distanze. I vv. 5-6 lo evidenziano in modo abbastanza esplicito, indirizzando in questo modo anche una possibile interpretazione relativa all'uso della terza persona singolare: «io mi vanterò non di queste cose, ma delle mie debolezze, in

quanto non voglio fornire alla comunità un criterio di valutazione del mio operato che non coincide con il senso della predicazione evangelica da me perseguita». In maniera artificiosa, si potrebbe dire che sia questo il senso di quanto l'apostolo vuole comunicare: ma il fatto che la sua caratterizzazione come stolto, introdotta esplicitamente a 11,16, sia qui chiamata in causa in maniera ambigua deve ricordarci che questa pericope è inserita all'interno di un particolare tipo di argomentazione, di cui anzi per certi versi costituisce l'apice.

Il vanto nelle debolezze, in conclusione, è il fulcro dell'ultima parte del nostro testo, in cui esso viene però messo in relazione con un ulteriore elemento interessante: la storia dello σκόλωψ τῆ σαρκί, infatti, anche per la sua relazione sintattica con il dibattuto nesso di 12,7a, sembra richiamare l'attenzione sulla necessità di legare il tema delle rivelazioni con quello di una corretta modalità di vanto, in quanto è proprio in seguito ad un contatto con il soprannaturale che Paolo ha compreso la giusta dimensione della καύχησις.

Questo breve quadro sintetico ha ulteriormente confermato l'impressione suscitata da una prima lettura del passo, dal momento che l'intreccio delle questioni affrontate qui dall'apostolo suggerisce come 12,1-10 occupi un ruolo centrale per il messaggio che Paolo si propone di indirizzare alla comunità. Scendendo ora nel dettaglio, proveremo a concentrare inizialmente la nostra attenzione sui vv. 1-4, in cui è possibile riconoscere una narrazione di viaggio celeste. In seguito, con i risultati ottenuti, proseguiremo con il resto del brano, per cercare di cogliere quale sia la relazione del tema che più ci interessa con il contesto successivo del ragionamento. Infine, proveremo a fornire degli elementi per una risposta alla seguente domanda: cosa si può intendere per viaggio celeste in Paolo?

### 2Cor 12,1-4: il viaggio celeste di Paolo

Sulla base degli elementi messi in evidenza fino a questo momento, è opportuno approfondire l'analisi relativa al segmento iniziale del passo di nostro interesse, così da contestualizzarne la ripresa di elementi tradizionali in relazione con altre testimonianze di ascesa, per riuscire a proseguire lungo le linee d'indagine che ci siamo prefissi fin dall'introduzione al secondo capitolo. In tal modo, infatti, sarà possibile comprendere la funzione di questo resoconto iniziale in rapporto alla discussione impostata da Paolo sul vanto nelle debolezze come perno fondamentale della sua concezione dell'apostolato.

## 12,1: Cambio di tema e problematiche

Si è già avuto modo di segnalare come 12,1 riprenda quasi alla lettera - nonostante la presenza, in alcuni manoscritti, della congiunzione *εἰ* che renderebbe i due passi identici - l'espressione di 11,30, concentrandosi perciò sul tema della *καύχησις*. L'andamento del ragionamento paolino si rivela qui interessante: a quella che sembra essere la ripresa di un sentire comune diffuso nella comunità (cf. l'esempio di 13,3), si aggiunge infatti *οὐ συμφέρον μὲν*, una specie di correzione da parte di Paolo, a sua volta però controbilanciata da un ritorno - quasi in forma di concessione - su un terreno vicino a quello di partenza: *ἐλεύσομαι δὲ κτλ.*

In altri termini, se *καυχᾶσθαι δεῖ* può essere inteso come slogan degli oppositori che incontra il favore dei membri della *ἐκκλησία* corinzia sulla base di una distorta concezione della missione apostolica, riportare l'attenzione sul fatto che ciò non sia «utile» tradisce un punto di vista che già da altri contesti abbiamo imparato a riconoscere come tipicamente paolino. Il motivo del *συμφέρον* si caratterizza infatti, nelle lettere paoline, solo in relazione con Corinto: due occorrenze sono rinvenibili a 1Cor 6,12 e 10,23 - in contesti che si segnalano per la riproposizione di slogan della comunità che Paolo sente di dover correggere, avendo come scopo quello di riaffermare la centralità dell'interesse comunitario su quello di alcuni gruppi di individui - mentre a 1Cor 7,35 e 10,33 la medesima attenzione è espressa attraverso il termine affine *σύμφορον*. Inoltre, a 1Cor 12,7, il termine compare per definire uno degli elementi centrali nell'insegnamento dell'apostolo riguardo ai carismi: nell'indirizzarsi alle pretese di coloro che attribuivano alla manifestazione (*φανέρωσις*) dello spirito di cui erano portatori un significato sociale troppo elevato e pericoloso per l'unità della comunità, Paolo ribadisce quanto accennato a 12,4, specificando che l'unico spirito che distribuisce i vari *χαρίσματα* a ciascuno lo fa *πρὸς τὸ συμφέρον*.<sup>348</sup> Sembra quindi imporsi un significato ben preciso per l'occorrenza di tale correzione nel nostro contesto: nel ricorrere al vanto, non si compie qualcosa di importante ai fini dell'interesse comune; ciò costituisce una conferma della prospettiva

---

<sup>348</sup>L'ultima occorrenza del termine si ha in 2Cor 8,10, in cui l'utile della comunità rimane in vista nell'ambito dell'esortazione paolina - costruita sul richiamo all'esempio di Cristo, v. 9 - a portare a termine la colletta da loro stessi iniziata. L'incipit del cap. 12 si segnala per la presenza di una seconda variante testuale, oltre a quella prima segnalata: alcuni manoscritti riportano *συμφέρει μοί*, una lezione che sembra dovuta a un tentativo di migliorare la sintassi del v. 1, percepita come astrusa al pari dello stile (secondo Metzger 1994, 516, simili motivazioni possono valere anche per la variante all'espressione d'apertura sul vanto). In merito alla lettura secondaria relativa al tema dell'utile, Wallace (2011, 249-51) mette in evidenza come la sua diffusione - dimostrata dai non pochi testimoni che la presentano - abbia contribuito a sostanziare un'interpretazione che è ancora molto sostenuta dagli studiosi, sulla scia soprattutto di Käsemann. Siffatta variante, infatti, fa concentrare il discorso dell'apostolo su se stesso, fornendo l'impressione che egli stia valutando negativamente la dimensione relativa alle visioni e rivelazioni in quanto contraria all'edificazione della comunità, in questo venendo così accostata alla glossolalia (1Cor 12-14) piuttosto che all'evento di Damasco (Gal 1,11-16). A nostro avviso, il ragionamento è corretto, in quanto permette di misurare come una tradizione antica di commento al testo abbia avuto sviluppi anche nell'ambito della trasmissione dello stesso; al di là di tale rilievo, ciò che importa è sottolineare come Wallace abbia colto il punto nodale della questione, che cercheremo di tematizzare nel corso dell'analisi

che l'apostolo ha già introdotto in 10,12-18, in quanto sembra qui possibile riconoscere il riferimento ad una tipologia di *καύχησις* non corretta, che al tempo stessa risulta un'ulteriore stoccata polemica nei confronti degli oppositori e dei loro sostenitori.<sup>349</sup>

Ma il movimento dialettico proposto dall'apostolo si compone di un altro tassello: dopo aver illustrato la posizione a lui avversa e averne preso le distanze attraverso quello che dobbiamo immaginare come un riferimento chiaro per i suoi interlocutori, egli sembra concedere a questi ultimi di proseguire lungo la linea dettata all'inizio, quella cioè del vanto. Quindi, come già per quanto riguardava la *σύγκρισις*, Paolo pare adeguarsi a un tratto desunto probabilmente dai suoi rivali per dimostrare, servendosi delle armi proprie di chi lo critica, ciò che più gli preme; nel fare questo, egli si basa ancora sul fatto di essersi rivolto ai Corinzi perché lo considerassero stolto nel suo indulgere a un simile confronto (10,12; 11,1.16-18.21b-23). Se ne potrebbe pertanto dedurre che l'operazione qui intrapresa dall'apostolo sia da considerarsi alla stregua di un rovesciamento della prospettiva come nel caso del catalogo delle sofferenze (cf. Heckel 1993b, 54)?

Per rispondere a questa domanda, è necessario prendere in esame anche la seconda parte del v. 1. Infatti, Paolo completa il movimento di cui sopra utilizzando un'espressione di transizione ad un altro argomento (*ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου*), quello relativo alle visioni e alle rivelazioni. Secondo M.E. Thrall, «The phrase appears to be a general heading for what follows» (2000, 774; cf. Furnish 1984, 523-24), suggerita dal contesto corinzio stesso, in cui una simile argomentazione era sicuramente dibattuta e rientrava tra gli elementi che compongono la concezione dell'apostolato con cui Paolo si confronta in queste pagine. Una simile chiave di lettura trova un appiglio in 2Cor 5,12-13, in cui vengono menzionati i temi delle raccomandazioni e del vanto, nell'ambito di una contrapposizione di prospettive che abbiamo già avuto modo di segnalare e che ritorna nella conclusione del passo che stiamo analizzando (*οὐ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν ἀλλὰ ἀφορμὴν διδόντες ὑμῖν καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα ἔχητε πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ*; cf. 12,11). Ivi, infatti, l'apostolo afferma di non voler raccomandarsi alla comunità, bensì di fornirle occasione di vantarsi di lui (e dei suoi collaboratori? qui probabilmente si tratta di un plurale retorico) di fronte a coloro che si vantano esteriormente e non nel cuore (cf. Rm 2,28-29). A ciò segue una distinzione di difficile lettura, imperniata sui verbi *ἐξίσταμαι* e *σωφρονεῖν* in relazione a due dimensioni differenti: il primo, che si potrebbe tradurre con «essere fuori di sé» viene messo in rapporto con la divinità - *εἶτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ*; il

---

<sup>349</sup>Nella sua prospettiva di lettura, secondo la quale 2Cor 12,2-4 costituisce la parodia di una narrazione di viaggio celeste, Betz collega la correzione paolina secondo il motivo del *συμφέρον* ad un concetto tecnico della filosofia popolare ellenistica, «um ironisch den "Nutzen", wie ihn die Gegner verstehen, zu verwerfen und gleichzeitig seinen eigenen "Nutzen" zu verfolgen». 12,1 risulterebbe in linea con il principio-guida dell'intera *Narrenrede*, vale a dire l'ironia (1972, 90). Si veda anche Dupont 1949, 307

secondo, che sembra denotare la situazione opposta, con i Corinzi - εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. La contrapposizione così individuata sembra rifarsi a quanto, in 1Cor 14, era stato detto a proposito della glossolalia e del suo valore edificante per la comunità; in un'ottica simile, lo stesso accostamento con il vanto non pare essere fuori luogo, ma non lascia neppure del tutto soddisfatti.

Con alcuni studiosi, se si riconosce in 5,13 un'allusione a delle esperienze estatiche, di contatto con il soprannaturale, sulla falsariga dell'interpretazione che lo stesso Paolo in 1Cor aveva fornito a proposito del γλώσσαις λαλεῖν, allora si potrebbe ricavarne una chiara svalutazione in relazione invece al criterio dell'edificazione, della crescita degli altri membri della comunità.<sup>350</sup> Per il momento, notato che almeno a livello superficiale sembra esserci un punto di contatto con quanto prima affermato in merito a 12,1a e al movimento dialettico che lo caratterizza, pare venire confermata l'ipotesi che il tema cui Paolo si riferisce con l'espressione «visioni e rivelazioni» del Signore fosse oggetto di discussione nella comunità. Simile assunto verrebbe rinforzato dalla connessione a una pratica propria dei missionari che vogliono scalzare l'apostolo da una posizione di leadership che egli ritiene possa essere solamente sua. Inoltre, la funzione attribuita a tali esperienze da parte degli oppositori paolini potrebbe trovare ascolto in un ambiente che - come sappiamo da 1Cor - si rivela molto sensibile agli argomenti di carattere estatico, cui con ogni probabilità si legavano delle istanze di matrice autoritaria all'interno della ἐκκλησία stessa.<sup>351</sup>

La maggioranza degli esegeti sembra incline ad attribuire quindi all'ambiente di Paolo l'origine del motivo che ora viene portato al centro della discussione; tuttavia, sebbene inclini a prendere posizione con la maggioranza, non si può non riconoscere una certa carica di suggestione a un'altra

---

<sup>350</sup>Sembra essere questa la posizione assunta dalla maggioranza degli esegeti: cf. Plummer 1915, 172-73; Käsemann 1942, 67; Dunn 1975, 215-16; Furnish 1984, 322-25; Martin 1986, 126-27; Thrall 1994, 404-07. La conseguenza che se ne deduce è ben riassunta dalle parole di Käsemann, il quale individua una distinzione di ambito sottesa a 5,13 e la collega appunto all'argomentazione paolina relativa alla glossolalia: «Hier wird ja offensichtlich der Bezirk des privaten religiösen Lebens, der in Ekstasen kulminiert, von dem Bereich des apostolischen Dienstes an der Gemeinde, der als σωφρονεῖν beschrieben ist, abgegrenzt» (cf. Furnish 1984, 543; Thrall 1994, 407). Come riassume Wallace, per tale corrente interpretativa «Paul suggests that extraordinary experiences are private matters between himself and God, whereas "rational", ordinary thought is necessary for serving others» (2011, 267); si avrebbe qui pertanto una svalutazione del dato estatico in quanto incompatibile con la dimensione del servizio agli altri. Secondo lo studioso inglese è invece possibile, a partire dalla lettura del verbo ἐξίστημι così formulata, sottolineare piuttosto l'aspetto dell'assenza di qualunque interesse personale dell'apostolo nella sua condotta (268). Fautore di una prospettiva completamente differente è Hubbard 1998, il quale sostiene che lo sfondo più adatto sia rappresentato da uno scontro retorico che oppone polemicamente Paolo all'ambiente sofista della città - come il richiamo alla persuasione del v. 11 (πειθομεν) dimostrerebbe. Si veda anche la proposta di lettura di Pitta 2006, 259-60, secondo il quale l'apostolo allude a un contrasto tra assennatezza e il suo contrario, *hybris*, cui egli non vorrebbe pervenire. Il dato testuale stesso non permette però, a nostro avviso, di seguire l'ipotesi dello studioso italiano

<sup>351</sup>Un ragionamento simile si può rinvenire fra le argomentazioni mosse da uno dei sostenitori di questo primo punto di vista sulla problematica di 2Cor 12,1, Lincoln, il quale scrive: «The Corinthians, with their interest in the more sensational manifestations of the Spirit, were making experience of visions and revelations and the performance of miracles some of their criteria for the recognition of apostolic claims, and the intruding 'false apostles' had been all too willing to accommodate themselves to such tests and were making great claims for themselves in these areas» (1979, 207-08). Richiamo marcato ad uno sfondo simile in Thrall 2000, 773; e Harris 2005, 830. Fa riferimento ad entrambi gli sfondi Furnish 1984, 543; sottolinea la connessione di 12,1 con 12,12 Betz, secondo cui Paolo riprende elementi tipici della propaganda a lui avversa e fondanti le rivendicazioni d'autorità dei suoi rivali (1972, 91). Rigetia l'ipotesi, sulla base di un'assenza di indizi nel testo, Windisch 1924, 368

modalità di lettura proposta. Secondo T.R. Blanton IV, infatti, il tema verrebbe sollevato dallo stesso apostolo per rimarcare la propria superiorità nei confronti degli avversari, a partire da una contrapposizione fondata su una differente concezione dello spirito: essi sarebbero latori di un messaggio centrato sulla necessità di un rinnovamento dell'alleanza di Dio con il popolo eletto di matrice escatologica più che carismatica (2010, 140-41). A simile prospettiva, Paolo risponde in passi come 2Cor 5,13 (secondo lo studioso connesso alla glossolalia) e appunto 12,1-4 elaborando un'argomentazione centrata sull'ispirazione e l'importanza dell'attività carismatica, lungo linee che riprendono il ritratto dell'apostolo delineato in 1Cor e che devono essere lette a partire dalla prospettiva di una retorica non dell'analogia - come invece per 2Cor 11,22-23a - bensì del contrasto, a marcare una superiorità netta in determinati ambiti (148-50).<sup>352</sup> Tale punto di vista potrebbe essere ben a suo agio nel contesto complessivo, ricordando appunto che a 11,23b l'iniziale comparazione di Paolo con i missionari rivali aveva assunto siffatti toni, sebbene a tinte fortemente paradossali. D'altro lato, l'insistenza sul primato della debolezza e del vanto ad essa connesso sia prima che dopo l'episodio del viaggio celeste sembrerebbe fornire elementi contrari a tale ipotesi. Accanto a ciò, un breve rilievo di Wallace potrebbe fornire un ulteriore elemento utile in sede di analisi per una revisione dell'ipotesi maggioritaria. Fornendo il proprio punto di vista su tale sezione, egli evidenzia che la diffusione di un tema riguardante ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου potrebbe collegarsi a insegnamenti dello stesso apostolo a proposito della sua visione iniziale del Risorto (1Cor 9,1; 15,8) e ad altre esperienze simili (1Cor 2,10) da lui associate al conferimento di una particolare autorità; l'apostolo sarebbe quindi all'origine della medesima discussione sulla quale pare ora essere costretto a ritornare (2011, 253 n. 63). E' possibile però individuare un limite di tale interpretazione: Wallace non offre dettagli a proposito delle motivazioni che avrebbero condotto l'apostolo a concentrarsi nuovamente sulla tematica, specie se si considera il contesto in cui questo avviene. A nostro avviso, infatti, non è sufficiente rifarsi al rilievo di J. Jervell secondo cui Paolo farebbe ricorso «auf charismatische Phänomene» in diversi contesti delle sue lettere non solo per costrizione bensì «ganz unprovziert» (1976, 189); piuttosto, a esso si deve accompagnare un'attenzione particolare per i contesti di 1Cor in cui le visioni vengono associate alla questione

---

<sup>352</sup>La posizione contro cui Paolo si deve misurare sarebbe caratterizzata, secondo Blanton IV, dall'anelito a una riforma della concezione del patto di alleanza con la divinità espresso in passi come Ger 31,33; Ez 36,26-27 e la regola della comunità di Qumran: tale nuova alleanza sarebbe concepita come interiorizzata e avente il proprio perno centrale nel dono divino di un nuovo spirito che conduce a una maggiore conoscenza e accettazione della Torah (134-41). Se quindi da un lato il contributo si segnala per una valutazione positiva delle esperienze estatiche a partire dal contesto polemico in cui Paolo vi fa ricorso, dall'altro pare non chiarire entro quali termini i riferimenti dell'apostolo chiamino in causa solamente i suoi rivali: la situazione che egli deve affrontare è infatti frutto di una indubbia influenza da parte di soggetti esterni - la cui presenza è facilmente riconoscibile - ma si fonda sul fatto che essi siano riusciti ad attirare gran parte della comunità di Corinto. Ne risulta un quadro piuttosto confuso, secondo il quale bisognerebbe postulare una forte discontinuità nella valutazione dei fenomeni carismatici da parte di quegli stessi soggetti che invece 1Cor ci presenta come ferventi sostenitori delle «manifestazioni dello spirito»



dell'autorità, così da determinarne il ruolo e il valore nell'ambito delle argomentazioni dell'apostolo. Riprenderemo nel prossimo capitolo le considerazioni relative a questa proposta e alla precedente.<sup>353</sup> I primi rilievi svolti in merito a 12,1b hanno già evidenziato le difficoltà esegetiche poste dai termini coinvolti. Esse aumentano nel momento in cui si vogliono approfondire i possibili significati attribuibili alle parole ὀπτασίας, ἀποκαλύψεις e κυρίου. Si è già ricordato come la prima costituisca un *unicum* nel lessico paolino, mentre ricorre a denotare un avvenimento riguardante l'apostolo in At 26,19 (dove si parla di οὐράνιος ὀπτασία; cf. anche Lc 1,22; 24,23); per ciò che riguarda la seconda, si rende necessaria un'attenta ricognizione delle occorrenze nelle varie lettere paoline in primo luogo, negli altri scritti neotestamentari e nell'ambiente circostante in seguito, per cercare di cogliere la funzione che l'apostolo le assegna. Infine, il genitivo rivela la sua problematicità su diversi fronti, vale a dire sia singolarmente, sia in relazione ai due accusativi dai quali, ἀπὸ κοινοῦ, dipende (già Plummer 1915, 338).

Per il momento, è l'ultima questione a interessarci maggiormente: come messo in rilievo dalla maggioranza dei commentatori, dalla lettura di questo genitivo dipende la possibilità di attribuire un senso specifico all'intero episodio, in quanto esso ne rappresenta la chiave per illustrarne le dinamiche di base (Thrall 2000, 774). Detto che risulta impossibile giungere a una ricostruzione pienamente soddisfacente, l'accento di cui sopra contribuisce già a chiarire un elemento importante: il termine κυρίου deve essere inteso in riferimento a entrambi gli accusativi che lo precedono e sembra designare la persona di Gesù sulla base dell'affermazione di 11,30. Mantenendo queste due considerazioni, si vedrà come la discussione sul valore soggettivo, oggettivo o "misto" da attribuire a questo genitivo possa essere risolta in direzione della seconda ipotesi.<sup>354</sup>

Simile lettura ci pare essere in linea con un contesto in cui viene introdotto un discorso relativo alle visioni e alle rivelazioni; pertanto, riconoscendo all'espressione composta dai tre termini qui in oggetto la funzione di indicare un passaggio argomentativo all'interno del ragionamento paolino, la probabilità che l'oggetto di siffatte manifestazioni venga espresso per mezzo del genitivo può rappresentare la soluzione più soddisfacente. Inoltre, Gal 1,12 - οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου

353L'argomentazione di Jervell punta a correggere l'esegesi maggioritaria secondo la quale l'apostolo farebbe ricorso ad affermazioni come quelle di 2Cor 12,2ss. e 12,12 solamente perché costretto dalla polemica con degli avversari; lo studioso tedesco sostiene piuttosto che nel contesto di 2Cor 10-12 in gioco non vi siano le esperienze carismatiche in quanto tali, bensì il vanto smodato e la susseguente *Selbstempfehlung* su di esse fondati; inoltre, «ist es entscheidend zu sehen, daß Paulus nicht nur in diesem Zusammenhang, wenn man so will: notgedrungen, auf charismatische Phänomene in seinem Wirken hinweist. Er kommt vielmehr öfters und ganz unprovziert darauf zurück» (1976, 189). Il rilievo di Wallace assume pertanto maggior valore se contestualizzato a dovere anche in relazione alle fonti critiche cui fa riferimento. Per una posizione simile, si veda anche Martin 1986, 424

354A favore dell'interpretazione di κυρίου come genitivo soggettivo, si ricordano Plummer 1915, 338; Windisch 1924, 368; Jeremias, παράδεισος, *GLNT* IX 592; Lührmann 1965, 57 n. 6; Baumgarten 1975, 136-46; Furnish 1984, 524; Baird 1985, 659; Tabor 1986, 114; Barnett 1997, 558; Harris 2005, 833. Si tratta di genitivo oggettivo invece secondo Rowland 1982, 380; Morray-Jones 1993, 268 n. 12; Lüdemann 1994, 86; Thrall 2000, 774-75; Goulder 2003, 306; Lietaert Peerbolte 2008, 168; Wallace 2011, 252

παρέλαβον αὐτὸ [*i.e.*, τὸ εὐαγγέλιον] οὔτε ἐδιδάχθην ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ - costituisce un ulteriore indizio in tal senso, dal momento che un nesso simile a quello di 2Cor 12,1b è chiaramente da intendersi come indicante in Cristo l'oggetto della rivelazione (per la costruzione di ἀποκάλυψις con il genitivo, cf. anche Rm 2,5; 8,19; 1Cor 1,7) - come è del resto il caso di Gal 1,16. Tuttavia, molti commentatori fanno rilevare come tale ipotesi presenti un punto debole: l'assenza di qualsiasi indizio concreto in termini visionari nel prosieguo della narrazione.

A partire da questo rilievo ha costruito il proprio ragionamento un esegeta tedesco, J. Zmijewski. In quanto è il testo stesso a non fornire alcun elemento utile né per la ricostruzione del presunto lato visionario dell'esperienza paolina - anche per il fatto che una visione del Gesù esaltato è possibile, stando a 1Cor 1,7, solamente in ottica escatologica - né per giustificare un simile riferimento in connessione all'evento di Damasco (cf. il dato cronologico al v. 2, per cui si veda *infra*), l'unica possibilità rimane quella di intendere κυρίου come «*Gen. auctoris*» (1978, 327). Dal punto di vista stilistico, in ogni caso, è possibile individuare un diverso approccio alla questione, che sottolinei la concezione propria degli oppositori dell'apostolo. In altre parole, i suoi rivali - dai quali Paolo deriva gli stessi termini qui impiegati (329-30; cf. Furnish 1984, 543) - rivendicavano «*eine direkte Schau des Kyrios*», ponendo Cristo come oggetto della loro esperienza e facendovi derivare pertanto la loro legittimazione di predicatori. Ciò che Zmijewski sembra voler mettere in luce con la sua intenzione è un primo indirizzo ironico e polemico dell'apostolo alle posizioni sostenute dai suoi rivali;<sup>355</sup> in ciò, si potrebbe riconoscere il completamento di una prospettiva solamente introdotta con la correzione sul tema dell'utile del v. 1a, accanto alla prosecuzione di una narrazione fortemente giocata sull'ambiguità fin dal passaggio successivo. A tal proposito, non è escluso che simile procedimento, da parte di Paolo, possa riflettersi anche sui membri della comunità intenti ad ascoltare quanto egli scrive loro; il gioco di prospettive evidenziato dallo studioso tedesco si unisce pertanto alla suspense creata già dall'inizio del cap. 11 dalla σύγκρισις annunciata dall'apostolo in merito al motivo del vanto (331; cf. Heckel 1993b, 52).<sup>356</sup>

---

<sup>355</sup>Questo il riassunto dell'argomentazione da parte dello stesso Zmijewski: «Indem Paulus so betont auf die Verursachung durch den Kyrios abhebt, weist er die Praxis der Gegner zurück, ihre pneumatischen Erfahrungen zur Selbstempfehlung zu mißbrauchen. Die Gegner rühmen sich ja der (angeblichen) "Gesichte und Offenbarungen des Kyrios", um als "bewährt" dazustehen. Ihr Ruhm ist also Selbstruhm und geschieht nicht κατὰ κύριον (vgl. 11,17f.). Paulus dagegen tritt von vornherein hinter dem Geschehen zurück, insofern er den Blick ganz auf dessen *Urheber* lenkt und *ihn* in den Mittelpunkt des Rühmens stellt» (331)

<sup>356</sup>L'apostolo si servirebbe dell'incomprensione dei Corinzi quanto al suo reale obiettivo come di uno strumento stilistico, la cui soluzione verrebbe svelata solo in seguito. Critica su questi assunti metodologici di Zmijewski è Thrall, che pure riconosce la suggestione di una simile proposta: «It would, however, require us to suppose that Paul means one thing whilst intentionally crafting his language so as to convey something quite different to his readers. For if he is using his rivals' language to counter their claims with his own, he must intend the Corinthians to understand his words in the sense his opponents would attach to them. It would be simpler to allow that he himself shares their meaning (he also is talking about visions of Christ), whilst deprecating their boastful attitude» (2000, 775). Pur favorevole a leggere il genitivo come soggettivo, Lincoln non esclude a priori validità a una compresenza di significati sulla scorta di Gal 1,12.16 (1979, 205-06). Si veda anche Dunn 1975, 414 n. 88; Martin

## 12,2-4a: per una dialettica della conoscenza, fra terzo cielo e paradiso

Riservandoci di tornare in seguito – quando avizzeremo la nostra analisi a un livello di confronto con altre testimonianze relative al viaggio celeste – a una caratterizzazione più precisa del lessico qui utilizzato da Paolo proseguiamo con la lettura di questa prima parte del cap. 12. Al v. 2, l'apostolo entra subito nel vivo del discorso appena introdotto: come evidenziato nel nostro sommario, emerge in primo piano il tema della conoscenza, sviluppato secondo due direttrici. In primo luogo, infatti, Paolo sottolinea di conoscere - οἶδα - un «uomo in Cristo» che, in un determinato momento temporale, venne rapito al terzo cielo; allo stesso tempo, però, viene anche riconosciuta e ribadita più volte (οὐκ οἶδα, 12,2[x2].3) l'ignoranza in merito alle condizioni nelle quali questo "protagonista" ha vissuto tale ascesa, che sono note solamente a Dio - ὁ θεὸς οἶδεν, 12,2.3. Dal nostro punto di vista, l'alternanza di questi piani gioca un ruolo importante ai fini dello sviluppo dell'argomentazione: l'incertezza a proposito di alcuni dettagli relativi all'esperienza – identità del protagonista, ruolo del corpo, contenuto delle parole udite – si scontra con dati forniti invece in maniera più precisa – la circostanza temporale, il rapimento, la menzione del terzo cielo e del Paradiso, l'elemento uditivo con cui l'episodio viene portato a conclusione. A questo si deve aggiungere che il contrasto è accentuato anche dai tempi verbali impiegati, i quali sottolineano come l'evento descritto sia avvenuto nel passato mentre l'ambigua incertezza paolina è radicata nel presente (cf. Zmijewski 1978, 332).

Si potrebbe pertanto riconoscere nella dialettica conoscenza-ignoranza uno dei temi portanti di 12,2-4, di cui plasma lo sviluppo e determina anche le nostre (iniziali) possibilità di comprensione. Il fatto che al centro della narrazione venga collocato un uomo caratterizzato semplicemente come ἐν Χριστῷ ha innescato diversi tentativi di interpretazione: da chi conferisce un peso particolare all'espressione a partire dall'importanza che essa assume nel lessico paolino della partecipazione (cf. Gal 2,20, ad esempio) a chi – anche su tali basi – ha promosso una lettura fortemente orientata in senso mistico, da quegli studiosi che vi riconoscono una continuità con la tradizione pseudepigrafa della letteratura apocalittica fino a coloro che individuano nei termini qui impiegati un semplice riferimento all'identità "cristiana" del protagonista.<sup>357</sup> Ancora, l'incertezza a proposito del ruolo del

1986, 397 e, in senso più ampio, l'argomentazione di Pitta 2006, 484-85 (cf. Matera 2003, 277); inoltre, Gooder 2006, 207

357La maggioranza degli esegeti sembra orientata a privilegiare l'ultima possibilità enunciata, la quale non sarebbe in ogni caso priva di un riferimento alla concezione dell'intima unione con Cristo che i membri della comunità sperimentano a partire dal battesimo (cf. Pitta 2006, 488). Così ad esempio Thrall 2000, 777; 780, la quale però non esclude del tutto la possibilità di leggersi un richiamo paolino all'origine prettamente esterna dell'episodio narrato - sebbene non al punto da sostenere che il rapimento celeste sia esplicitamente da assegnare al potere della divinità, tesi che richiederebbe una maggiore vicinanza del nesso al participio ὑπαγέντα (pace Plummer 1915, 340). Nel ventaglio delle probabili ipotesi, inoltre, la studiosa britannica propone, come suggestione, di pensare che Paolo voglia rimarcare che si tratti di un'esperienza propria di un seguace di Gesù, all'interno di un panorama culturale in cui il motivo del viaggio celeste era sicuramente diffuso e conosciuto (780 n. 61, anche in

corpo ha fatto scaturire numerose proposte: le due alternative, ripetute con una leggera distinzione ai vv. 2 - εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα - e 3 - εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα - chiamano in causa la dimensione antropologica di un'esperienza che è chiaramente riconosciuta come straordinaria, al di fuori della cosiddetta normalità; il fatto che Paolo, nella sua descrizione, insista sull'elemento del σῶμα potrebbe far intendere che egli fosse a conoscenza della centralità discriminante del corpo in relazione a siffatti eventi, che si traduce nella contemplazione di una doppia possibilità di esecuzione degli stessi. Inoltre, il legame tra l'asserita ignoranza rispetto alle reali condizioni di svolgimento dell'ascesa e il trasferimento della loro conoscenza alla divinità sottolinea in modo ancora più evidente due aspetti, tra loro in relazione:<sup>358</sup> il primo è quello della passività del protagonista, che viene rapito/trasportato in una realtà altra e che - come unica azione attiva attribuitagli - riesce a udire delle parole che però non può riferire. Il secondo punto si richiama invece a una concezione espressa da Paolo in precedenza: a 10,12-18, nel definire la sua modalità di intendere il vanto, egli attribuiva a Dio la propria raccomandazione e l'origine stessa del proprio mandato; una simile prospettiva emergeva inoltre dalla formula di 11,31 e, nella nostra analisi, anche dal confronto del successivo 12,12 con Rm 15,17-19. In altri termini, anche se al livello delle dinamiche testuali non sembra ancora essere chiaro che l'apostolo a 12,2-4 stia parlando di se stesso, egli presenta qui un avvenimento legato alla sua persona (cf. vv. 5-6)<sup>359</sup> la

---

riferimento allo stesso apostolo; cf. Wallace 2011, 257). Ad uno stato particolare che vada aldilà del riferimento estatico pensa Harris 2005, 834; Furnish 1984, 524, vi riconosce il potere trasformante implicito nel riferimento a ciò che modifica il modo con cui si legge la propria esistenza (cf. anche Martin 1986, 399; e Barnett 1997, 562 n. 27), che secondo Destro-Pesce 2011, 191-92, deve intendersi in relazione a pratiche di contatto con il soprannaturale. Heckel 1993b, 59, riconosce qui un richiamo polemico nei confronti degli oppositori per evidenziare la particolare relazione dell'apostolo con Cristo. Similmente Käsemann 1942, 66; e Zmijewski 1978, 341-42, che insiste maggiormente sul significato mistico del nesso (cf. anche Schmithals 1971, 214-15, in relazione al mito antropologico di Cristo proprio degli avversari gnostici di Paolo; e Gooder 2006, 176-78, seppur in un ambito differente). Alla tradizione apocalittica si richiamano Rowland 1982, 242-45 e Segal 1990, 58-59, seguiti da Morray-Jones 1993, 273-74, il quale però non esclude un riferimento più propriamente mistico che identifichi il protagonista dell'ascesa con l'«"heavenly self"» di Paolo, modellato sull'immagine del Cristo glorificato; sottolinea il carattere unico della descrizione paolina Heininger 1996, 247-48, per il quale solo alcune incertezze presenti in *1 Enoc* possono essere accostate al resoconto dell'apostolo. Meier 1998, 27-39, nell'ambito di una lettura complessiva del nesso, propende per una sua lettura modale, per cui esso assumerebbe un significato mediano tra διὰ Χριστοῦ e κατὰ Χριστόν. Infine, nell'ambito di un confronto con il cosiddetto «Self-Glorification Hymn» di Qumran, Batsch suggerisce la seguente ipotesi: «En revanche ce qu'exprime ici le texte en termes de participation au corps mystique de Jésus, correspond à l'expérience juive de participation à l'assemblée céleste des *elim*» (2012, 322)

358Rifacendosi alla distinzione tra le forme verbali impiegate da Paolo in questo contesto, Zmijewski fornisce alcuni interessanti rilievi in merito alla loro relazione reciproca: «Paulus *differenziert* sein "Wissen": positiv weiß er, daß es sich bei dem Entrückten um einen ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ gehandelt hat, aber über dessen Zustand weiß er - wie er in negativer Form sagt - nichts Näheres auszusagen. [...] Der *Distanzierung* wiederum dient der Gegensatz οὐκ οἶδα - ὁ θεὸς οἶδεν: Paulus lehnt jeden persönlichen Erklärungsversuch ab und verweist mit der formelhaften, fast bekenntnisartigen Wendung ὁ θεὸς οἶδεν (vgl. 11,31) demgegenüber auf den (all)wissenden Gott» (1978, 337). Si veda anche l'osservazione di McCant al riguardo: «Theologically he may intend the contrast between the repeated οὐκ οἶδα and ὁ θεὸς οἶδεν to indicate that revelations are within God's provenance and do not legitimize an apostle» (1988, 563), che sembra proseguire lungo quella linea esegetica che riconosce all'apostolo la volontà di devalorizzare l'importanza dei fenomeni estatico-carismatici a livello comunitario

359Pochi sono, al giorno d'oggi, i sostenitori di un punto di vista differente. Nel passato, oltre a Herrmann 1976 - che aveva proposto di identificare il protagonista dell'ascesa con Apollo sulla base di un'ipotesi di attribuzione al collega dell'apostolo di *2 Enoc* - si segnalava l'ipotesi di Smith

cui conoscenza dettagliata è però trasferita a Dio: si vuole così rimarcare l'importanza e la pertinenza di un principio fondamentale del suo agire apostolico, ulteriormente segnalate dal ricorrere del motivo della *καύχησις*, il quale fa da cornice alla narrazione stessa.<sup>360</sup>

Ma i motivi riconoscibili in tale sezione dell'epistola non si limitano a quanto finora delineato: da sottolineare sono anche le questioni stilistiche, incentrate soprattutto sull'utilizzo della terza persona da parte di chi scrive. Le proposte interpretative non sono mancate per cercare di conferire un significato alla dialettica dell'argomentazione paolina: da quegli studiosi che hanno voluto mettere in evidenza un distacco rispetto all'importanza da attribuire all'esperienza descritta - e hanno declinato simile motivazione in termini di distinzione tra sfera pubblica e sfera privata nell'esistenza apostolica - a coloro che chiamano in causa la matrice estatica dell'esperienza.<sup>361</sup> Da ricordare inoltre che, dal punto di vista di chi riconosce nel rapimento uno stato alterato di coscienza («Altered State of Consciousness», ASC), l'uso della terza persona costituisce - accanto al tema dell'incertezza sul ruolo del corpo - un indicatore importante per determinare il carattere dell'esperienza di contatto con il soprannaturale, avvenuta in condizioni appunto alterate di percezione che si ripercuotono su quanto è possibile in seguito ricordare di tali avvenimenti. Quest'ultima prospettiva prende pertanto in esame anche la conclusione stessa dell'episodio, in cui l'aspetto delle «parole ineffabili» sembra sottolineare un'impossibilità di esprimere in maniera comprensibile quello che un soggetto ha sperimentato, proprio sulla base delle caratteristiche stesse dell'evento.<sup>362</sup>

---

1996a, secondo cui Paolo si sarebbe riferito allo stesso Gesù. Se lo studioso americano avrebbe poi cambiato opinione, questo non è il caso di Goulder. Questo esegeta, infatti, dopo un primo contributo in cui sosteneva che l'apostolo facesse riferimento ad un amico "cristiano" (1994), una decina d'anni fa ha reagito alle critiche mossegli da Thrall (2000, 778-79), ribadendo le proprie ragioni e fondandole sulla certezza che Paolo, di fronte a una questione di legittimità apostolica, si rifarebbe all'esperienza altrui in quanto sprovvisto di un esempio vincente relativo al particolare tema sollevato dai suoi oppositori (2003, spec. 305-08)

360Lungo linee simili alla nostra argomentazione, sebbene a partire da un rilievo riferito all'espressione «un uomo in Cristo», le affermazioni di Lincoln: «The very terminology of ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ (v. 2) indicates his adherence to the principle of x. 17. It was not because of anything that he was in himself that Paul had been granted his experience of heaven, not because he possessed special psychic powers or a unique capacity for mystical experience but solely because of his relationship to Christ» (1979, 209). Simile il ragionamento di Matera: «By obliquely referring to himself as "a man in Christ", then, Paul is boasting in the Lord who is the source of his ecstatic experience» (2003, 278)

361Si veda Dunn 1975, 214-15, che sottolinea il parallelo con fenomeni associati alle figure sciamaniche e sostiene la tesi già proposta da Lindblom (1968, 45 e n. 19, dove vengono richiamati anche esempi moderni) di una «objectifying of the I» come tipica delle esperienze mistico-estatiche. Fanno propria una simile posizione anche Furnish 1984, 543; Thrall 2000, 782, la quale parla di «displacement of the ego» (seguita poi da Destro-Pesce 2011, 189; cf. anche Young 1988, 81). Di «trance-condition» in riferimento a 12,3 parla Bowker 1971, 170. Riprendono la tematica in connessione con la trasformazione del visionario in un essere angelico Morray-Jones 1993, 273-74, e Segal 2008, spec. 19-23. Si veda, come interessante parallelo testuale, *PGM IV*, 538-41. Sul rapporto di tale concezione con l'incertezza paolina concernente il coinvolgimento del corpo torneremo nel prossimo capitolo

362L'attenzione a simile prospettiva verrà ripresa in occasione dell'analisi di 12,4, in cui verrà indirizzata anche la questione della memoria dell'evento descritto da Paolo a partire dalle categorie dell'esperienza religiosa. Per una definizione di stati alterati (o alternati) di coscienza, cf. Pilch: «ASCs are defined as conditions in which sensations, perceptions, cognition, and emotions are altered. These are characterized by changes in sensing, perceiving, thinking, and feeling. In addition, these states modify the relation of the individual to the self, the body, one's sense of

Dunque, per riassumere, si potrebbe parlare di una distinzione di due sé qui messa in atto da Paolo, con la volontà di sottolineare enfaticamente e anche dal punto di vista retorico un certo contrasto relativo a simili esperienze (Thrall 2000, 782)? L'ipotesi che individua uno sfondo estatico per quanto qui narrato è a nostro avviso convincente, dal momento che coglie nel segno il nucleo contenutistico dei vv. 2-4. Per ciò che invece riguarda il senso da attribuire a quello che pare essere un artificio retorico – da molti interpretato come segno dell'umiltà, della modestia dell'apostolo<sup>363</sup> – ci limitiamo per il momento a ricordare che la maggioranza degli studiosi propende per leggere in Paolo la volontà di indicare un distacco di matrice negativa da tali avvenimenti, all'interno di un ragionamento mirato a riconoscere l'inutilità del vanto ad essi applicato. In altri termini, l'apostolo presenterebbe tale resoconto con la finalità di sminuirne i contenuti: la conferma dell'assunto si troverebbe appunto al v. 4b, anche se il punto centrale va ricercato nello sviluppo successivo che chiude la nostra sezione. Seppur con alcune eccezioni, questa sembra essere la visione predominante che la storia della critica restituisce del passaggio di cui ci stiamo occupando: vedremo in seguito quali elementi possano aiutarci a rimettere in discussione un simile assunto.<sup>364</sup>

---

identity, and the environment of time, space, or other people. They are induced by modifying sensory input either directly or indirectly» (2011, 1). Si veda anche la presentazione generale, con breve storia della ricerca, di Vollenweider 2007, 73-78

363Di questione stilistica o, meglio, di *Bescheidenheitsstil* come motivazione principale del ricorso di Paolo alla terza persona nella descrizione dell'ascesa parlano Windisch 1924, 369-70; Betz 1972, 91 (con esempi da Epitteto e Luciano); 95 (in richiamo al modello plutarco del *De se ipsum citra invidiam laudando*); Rowland 1982, 384; Martin 1986, 390; Lüdemann 1994, 86; Murphy-O'Connor 2003, 359; e Wallace 2011, 253-54, secondo il quale l'apostolo sfrutterebbe il fatto che la sua lettera venga declamata di fronte alla comunità per creare un effetto di suspense in relazione ai vv. 5-6 (ipotesi simile in Heininger 1996, 247). Un rilievo di Harris può essere accostato ai sostenitori di tale proposta: a proposito del confronto di 7,12 tra ὁ ἀδικήσας e ὁ ἀδικηθεὶς, lo studioso americano afferma che Paolo ricorre spesso a questo artificio retorico, come dimostrato appunto dall'esempio di 12,2-10 (2005, 545)

364Oltre ai rilievi forniti in precedenza - cf. n. 350 - è possibile aggiungere ora qualche dettaglio ulteriore a proposito dei sostenitori di tale linea esegetica. Ad essa ricorre infatti Zmijewski 1978, 336, nella sua critica a chi propone una ragione puramente stilistica e a chi invece sostiene uno sdoppiamento dell'Io di Paolo nel corso di un'esperienza di matrice estatica. Pochi anni prima, un altro studioso tedesco, Baumgarten, aveva messo in rilievo motivazioni simili a riguardo, individuando un impiego polemico da parte dell'apostolo di strumenti tipici del repertorio apocalittico; essi sarebbero stati utilizzati dai suoi rivali per basare su simili criteri la rivendicazione della loro autorità di missionari (1975, 143-46). Si vedano anche Lührmann 1965, 58; Lincoln 1979, 210; Furnish 1984, 544; Baird 1985, 654.659; Bockmuehl 1990, 177; Heckel 1993b, 58-59; Pitta 2006, 487. Di una precisazione polemica nei confronti di rivali gnostici parla Schmithals, secondo il quale l'apostolo reagisce all'escatologia realizzata propria dei suoi rivali affermando che l'estasi garantisce solamente un'anticipazione della condizione di cui sarà possibile godere nel futuro (1971, 212-13). Secondo Pitta, la «"dissociazione"» non è riconducibile ad un dualismo antropologico, bensì deve essere intesa come coinvolgente «tutta la sua persona, nel dinamismo tra l'uomo interiore e quello esteriore, a cui ha già accennato in 2Cor 4,16-18 e 5,1-10» (2006, 487-88). Critico nei confronti di tale filone esegetico è Tabor 1986, 34: «I will argue that for Paul the experience of ascent to Paradise was important and did serve to confirm his self-understanding of his authority as an apostle, and further, that it is significant that he tells of a journey to heaven, and not just any ecstatic experience»

## *Tracce di cosmologia paolina: quali riferimenti culturali?*

Oltre all'aspetto retorico e ai suoi annessi, altre questioni si impongono nella valutazione di 12,2-4a. Il parallelismo "difettoso" della struttura argomentativa paolina ai vv. 2-4a è tale anche per la presenza di due elementi molto discussi, indicanti il punto d'arrivo dell'esperienza descritta.<sup>365</sup> Al v. 2, infatti, l'apostolo afferma che l'uomo in Cristo di sua conoscenza fu rapito ἕως τρίτου οὐρανοῦ; al versetto successivo, tuttavia, si specifica che il rapimento ha come propria meta il paradiso (εἰς τὸν παράδεισον). Come si deve interpretare il ricorso a due elementi differenti? Designano lo stesso luogo celeste, oppure si deve pensare a una duplicità effettiva di riferimenti? Come si intuisce, la questione riguarda anche la possibilità di individuare quante esperienze Paolo stia qui richiamando, ricordando il plurale utilizzato a 12,1b.<sup>366</sup> Essendo un tratto critico e complicato della narrazione, gli studiosi hanno addotto spiegazioni differenti: la doppia menzione di terzo cielo e paradiso ha indotto alcuni ad individuare due distinte esperienze di ascesa (Plummer, Schlatter, Saake), altri a parlare di un unico evento con due tappe (Bousset, Windisch, Betz, Rowland, Tabor, Morray-Jones, Meier, Gooder), altri ancora infine a optare per un'unica circostanza caratterizzata dall'identità dei due luoghi citati (Lührmann, Baumgarten, Zmijewski, Lincoln, Furnish, Baird, Martin, Heckel, Lüdemann, Thrall, Wischmeyer, Harris, Pitta, Wallace, Destro e Pesce).<sup>367</sup> Il problema chiama in causa anche la concezione cosmologica di riferimento nell'ambiente paolino e la collocazione del paradiso in siffatto contesto: stabilire infatti il modello relativo della struttura dei cieli è considerato importante per cogliere, nel suo complesso, il significato attribuito dall'apostolo all'avvenimento.

<sup>365</sup>Di parallelismo si parla a ragione in virtù dell'analisi stilistica dell'episodio, che presenta la ripetizione di molti elementi ma, al tempo stesso, la variazione di alcuni tratti costitutivi. Quello di cui ci occupiamo è appunto uno di questi. Per un'analisi della struttura compositiva dei vv. 2-4, rimandiamo a Zmijewski 1978, 333-35, il quale evidenzia come l'aggiunta e la variazione di alcune componenti siano tipici dei parallelismi (cf. Thrall 2000, 791; Harris 2005, 841). Wallace 2011, 255, insiste sul carattere poetico della descrizione paolina, richiamando la poesia ebraica come plausibile sostrato di riferimento e così affermando: «The poetic elements combined with Paul's insistence on how little he understands about the experience give the description a mysterious aura»

<sup>366</sup>L'occorrenza di questo plurale provoca delle difficoltà alla comprensione della dialettica del nostro passo. Il riferimento a visioni e rivelazioni, infatti, sembra venire immediatamente contraddetto dal fatto che Paolo ricordi un'unica esperienza, quella di 12,2-4 - elemento che ha indotto qualcuno a sostenere che qui vengano in realtà presentati due casi di ascesa. Senza entrare nel dettaglio dell'argomentazione - che riprenderemo nel prossimo capitolo - riportiamo solamente le opinioni di alcuni esegeti in merito, ricordando che per tentare di risolvere la questione è necessario considerare anche l'ulteriore occorrenza al plurale di ἀποκαλύψεις al v. 7, oltre ad affrontare il problema da un punto di vista fenomenologico. Secondo Heckel 1993b, 307, Paolo presenta due esperienze a 12,1-10; Lincoln 1979, 204-05, afferma che il plurale utilizzato al v. 1b dall'apostolo implica necessariamente un riferimento più ampio rispetto alla narrazione successiva, limitata a causa della riluttanza paolina ad esporsi riguardo simili tematiche (cf. 2Cor 5,13; si veda anche Martin 1986, 396). Ad una conclusione simile giungono anche Windisch 1924, 369; Baumgarten 1975, 143; e Zmijewski 1978, 327. Ad un'attesa per una presentazione più ampia fa riferimento Matera 2003, 277, per cui Paolo avrebbe in seguito realizzato che la narrazione del viaggio al terzo cielo fosse sufficiente per il suo scopo (cf. Benz 1952, 34)

<sup>367</sup>Bisogna inoltre ricordare che alcuni studiosi si sono limitati ad evidenziare le difficoltà poste dalla struttura dell'argomentazione paolina, che non permette di individuare tratti decisivi a favore dell'una o dell'altra interpretazione. Si vedano i dubbi di Benz, legati alla impossibilità di fare chiarezza sulla struttura cosmologica propria dell'apostolo (1952, 33), avanzati già da Plummer (1915, 345) e da Schweitzer (1931, 153-54), ripresi poi da Heiningen 1996, 251

A tal proposito, si deve ricordare che siamo in presenza di occorrenze uniche nell'ambito delle lettere paoline; un riferimento al paradiso è peraltro presente solamente in due occasioni nei testi neotestamentari, entrambi posteriori a 2Cor. Si tratta di Lc 23,43 - in cui Gesù promette a uno dei due ladroni che avrà la possibilità di condividere il suo destino (Ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ); e Ap 2,7, dove tale luogo è segnalato come sede dell'albero della vita (τὸ ξύλον τῆς ζωῆς; cf. 22,2) e accompagnato dalla specificazione genitivale τοῦ θεοῦ. Entrambi i contesti sembrano indirizzare verso una concezione del παράδεισος come luogo di riposo dei giusti, che ivi possono godere dei frutti loro promessi da Dio (cf. la prospettiva di Macaskill 2010, 71-80). Lo sfondo di tale termine, di origine prettamente orientale e solitamente indicante un giardino, nel caso di Paolo pare doversi rintracciare nelle tradizioni giudaiche: ciò è confermato anche dal fatto che in due opere appartenenti alla letteratura apocalittica il paradiso viene menzionato come luogo della presenza della divinità, sebbene non della sua dimora abituale. In 2 En. 8-9 assistiamo alla descrizione di questo luogo, destinato al riposo della divinità (cf. Gn 3,8), custodito da trecento angeli (rec. B) che rivolgono inni a Dio e promesso ai giusti dopo il giudizio (9); all'interno di tale ritratto, spicca anche il particolare del carattere ineffabile attribuito alla bontà e alla fragranza dell'albero della vita (8,1-3), che potrebbe costituire un interessante parallelo con 12,4b - sebbene non rintracciabile nel suo complesso causa la diversità della lingua (il paleoslavo) in cui ci è pervenuto il testo. Tuttavia, la concezione del paradiso propria di questo brano, seppure replicata a 65,10, sembra venire contraddetta da 42,3, in cui Enoc lo descrive come già abitato da tale categoria di persone.<sup>368</sup>

Altra ricorrenza è rinvenibile nella *Vita di Adamo e Eva*, in cui viene narrato una sorta di viaggio celeste di Adamo al Paradiso terrestre scortato dall'arcangelo Michele (25-29,3): in tale occasione, in cui il progenitore del genere umano ottiene un perdono parziale dalla divinità per il peccato commesso, la scena è ambientata proprio nel paradiso all'interno del terzo cielo, dove si trova Dio sul suo trono/carro. In realtà, il discorso relativo a questo testo è complicato dalla sua complessa tradizione e dal fatto che pare esserci una menzione di un ulteriore paradiso al termine della narrazione della versione greca, nota con il titolo di *Apocalisse di Mosé*. In tal caso, l'oggetto della descrizione è la sepoltura celeste riservata ad Adamo, cui è connessa la traslazione del cadavere al

---

<sup>368</sup>Altro parallelo utile in tal senso è costituito da 1 En. 24,4-25,7, in cui Enoc descrive le peculiarità proprie di quello che sembra essere l'albero della vita, di cui nessun essere umano potrà cogliere il frutto fino al giudizio. Esso è destinato ad essere spostato e nuovamente piantato in direzione della casa del Signore; al momento, si trova nei pressi di una montagna alla cui sommità è posto il trono occupato da Dio quando discende dal cielo dei cieli per visitare la terra. Il contesto non consente una comprensione chiara della collocazione di tale luogo - siamo all'interno di quello che è conosciuto come «viaggio orizzontale» di Enoc (1 En. 21-36) - ma gli elementi in comune con la descrizione di 2 En. 8-9 potrebbero essere rivelativi di una concezione diffusa e comune. Il paradiso come luogo destinato ai giusti dopo il giudizio è presente anche in T. Levi 18,10-11, dove ritorna il particolare della possibilità di mangiare dell'albero della vita dopo quel momento solo per gli eletti



«paradiso, nel terzo cielo» (trad. L. Rosso Ubigli) su ordine della divinità stessa (37,5): ma la costruzione complessiva della scena mette in risalto la difficoltà nel fornire un'interpretazione lineare dei fatti, dal momento che il tutto avviene all'interno di una visione - non sembra trattarsi di un'ulteriore ascesa, in quanto i protagonisti rimangono sulla terra e vedono i cieli aperti; cf. Gv 1,51 e At 7,56 - riservata ad Eva e al figlio della coppia, Seth, in cui è nuovamente presente la *merkabah* (33,2-3; l'intera narrazione è ai paragrafi 33-42,1, cui segue la morte di Eva//VAE 46-48).<sup>369</sup> Siffatta duplicità di riferimenti potrebbe essere in realtà dovuta al carattere complesso della tradizione testuale di quest'opera; pur essendo infatti presenti segnali che permettono di ricostruire qui una cosmologia a sette livelli (35,2), il paradiso sembra essere concepito come luogo sia della presenza della divinità sia del riposo eterno dei giusti dopo la morte. A ciò si aggiunga il fatto che sempre il paradiso sembra indicare anche un luogo accessibile sulla terra, dal momento che Eva e Seth vi si recano per chiedere un olio che possa guarire Adamo sul punto di morire (*Apoc. Mos.* 10-13//VAE 37-43).

Siffatta rappresentazione potrebbe pertanto aiutare a collocare alcuni punti fermi utili per illuminare il caso paolino: nelle due opere citate, infatti, lo schema principale è sempre quello che prevede sette cieli – seppur con sfumature differenti; tuttavia, la presenza del paradiso e il fatto che esso si trovi nel terzo cielo sottolineano il carattere particolare di questo connubio. Secondo alcuni studiosi, inoltre, sarebbe poi lo stesso elemento linguistico a suggerire un'identità parziale tra i due luoghi di 2Cor 12,2-4a: Gooder punta l'attenzione sul ruolo svolto dalle preposizioni ἔως al v. 2 e εἰς al v. 4a, per cui la prima indicherebbe l'arrivo al terzo cielo, mentre la seconda puntualizzerebbe l'ingresso in una realtà interna a quella prima menzionata. Simile lettura ricalca la procedura narrativa di 2 En. 8,1-3 e configura il resoconto paolino come imperniato su un'unica ascesa contraddistinta da due tappe - come proposto già da Clemente Alessandrino (*Strom.* 5,12,79) - sebbene la ricostruzione della studiosa inglese si spinga poi a leggere 12,1-10 come un'unica scena ambientata nei cieli: «it seems more likely that what is described is a single experience which involved being caught up to the third heaven and then onwards into Paradise and which ended with a revelation of Christ to Paul in response to his prayer for the removal of the thorn in the flesh» (2006, 175).<sup>370</sup>

<sup>369</sup>Sull'episodio qui descritto, si veda l'analisi di Arbel 2011, che lo collega a un tentativo di rappresentazione di Eva come figura ideale, prototipo del giusto cui è concesso l'accesso ai misteri divini

<sup>370</sup>Si veda la discussione in Harris 2005, 841-42.45. Condivide tale posizione Meier: «Paulus berichtet also vermutlich zunächst von einer Reise durch den ersten und zweiten Himmel hinauf bis in den dritten und dann von einer Entrückung innerhalb des dritten Himmels» (1998, 132). Per una differente impostazione della problematica relativa soprattutto all'utilizzo della preposizione ἔως, cf. i rilievi più netti di Plummer 1915, 343; e Martin 1986, 402-03, secondo i quali è proprio un simile elemento grammaticale a confermare che Paolo veda nel terzo cielo l'apice della sua esperienza (cf. anche Müller 2012, 184). Annovera tale ipotesi tra quelle possibili in difesa di questa argomentazione Thrall 2000, 789

Da ricordare, a tal proposito, è la prospettiva di Tabor, costruita anche su questi elementi: secondo lo studioso americano, infatti, l'apostolo starebbe qui descrivendo un viaggio avente due tappe in risposta a delle rivendicazioni simili avanzate dai missionari suoi oppositori (1986, 121). Dopo aver passato in rassegna diversi testi della tradizione apocalittica che contengono una menzione del paradiso e averne evidenziato un'alternanza di fondo tra dimora per il riposo dei giusti - *Apoc. Ab.* 21,6; *T. Ab.* 20,14A; 10,2-11,10B; *1 En.* 60,8; 61,12 - e luogo destinato ad un'esistenza beata alla fine dei tempi - *T. Levi* 18,10-14; *T. Dan* 5,12; *4 Esd.* 7,36.123; 8,52<sup>371</sup> - sulla scorta di Bousset (1901, 145-48) e Scholem (1960, 15-16) egli accosta al testo paolino il famoso passo dei quattro saggi che entrano nel *Pardes*. Da tale confronto sembra emergere l'esistenza, in ambiente giudaico, di una terminologia tecnica legata alle esperienze mistiche dell'ascesa per definire l'azione stessa dell'entrata in paradiso, intuizione che troverebbe conferma proprio in *VAE* 25,3, sopra citato (117-18).<sup>372</sup> In questo modo, sottolineando l'origine prettamente giudaica del lessico utilizzato dall'apostolo, Tabor rigetta la possibilità di interpretare il paradiso paolino come luogo della dimora dei giusti, coincidente con il terzo cielo; dal momento che l'ascesa si svolge in due momenti, invece, il terzo cielo rappresenta semplicemente un passaggio intermedio di un viaggio che culmina nel cielo più elevato – probabilmente il settimo – in cui ha sede la divinità e dove Paolo ode le ἄρρητα ῥήματα. Quindi, il modello cosmologico paolino prevede sette cieli, all'apice dei quali si trova il paradiso, sede della divinità; nell'ambito della sua risposta al vanto estatico degli oppositori, la prima parte della narrazione riprenderebbe l'elemento alla base dei loro racconti di rivelazioni straordinarie – essere giunti fino al terzo cielo; 12,2 – mentre la seconda segnerebbe la presa di

---

371 Per una classificazione più dettagliata delle menzioni del paradiso nella letteratura apocalittica secondo tali direttrici, si veda Charlesworth (ed.) 1983, xxxiii. Qui lo studioso distingue tra collocazione nel terzo cielo (*2 En.* 8A; *Apoc. Mos.* 37,5; 40,1) oppure sulla terra (*1 En.* 32; *2 En.* 8,1-6A; 30,1A; *Apoc. Mos.* 38,5); tra presenza di abitanti (*1 En.* 32; *2 En.* 8s.; *4 Esd.* 8,52) o meno (*Sal. Sol.* 14; *2 En.* 42,3B; *Apoc. Ab.* 21; *Od. Sal.* 11,16-24; cf. *St. Rec.*); tra luogo promesso ai giusti (*Sal. Sol.* 14,3ss.; *2 En.* 65,10A; *Od. Sal.* 11,16d; 16ss.; *4 Esd.* 8,52) o loro collocazione intermedia in attesa del giudizio (*Apoc. Mos.* 37,5; 40,1-41,3; *VAE* 48,6s.; *Ascen. Isa.* 9; cf. *St. Rec.* 13-15). Cf. anche Lincoln 1979, 213-14

372 L'aspetto di una terminologia tecnica propria della tradizione giudaica e qui utilizzata da Paolo ritorna nell'analisi che dell'episodio dei quattro saggi nel *Pardes* ha fornito Morray-Jones. Nell'ambito di una discussione sull'intricata tradizione testuale che ci restituisce tale vicenda, lo studioso propende per identificarne la fonte più antica in *Hekh. Zut.* § 338-46. Qui si può leggere una versione dell'accaduto nella narrazione in prima persona del suo protagonista principale, R. Akiba, il quale racconta della sua ascesa al tempio celeste: «In this version, the term *pardes* is used without explanation as a technical term for the Holy of Holies in the highest heaven, where the glory of God resides» (1993, 268). Questo tempio celeste raffigura la struttura concentrica dei diversi livelli celesti secondo la tradizione giudaica, per cui l'ascesa è concepita come un percorso indirizzato verso il punto più interno, il *sancta sanctorum* appunto. Segue Morray-Jones anche Macaskill 2010, spec. 69-70, il quale poi estende le sue considerazioni in tal senso alle altre due occorrenze neotestamentarie del termine (cf. 81). Simile testimonianza aiuta a comprendere come per Paolo il terzo cielo rappresenti il livello più elevato, dove si può dare la visione della divinità (tema a partire dal quale secondo Hood 2011, spec. 360-67, si svilupperebbe il ragionamento paolino a proposito di un'ecclesiologia celeste - al cui proposito ci sia lecito avanzare dei dubbi). Si veda *infra* per questa questione

distanza da tale base, fornendo il presupposto per la rivendicazione della superiorità di Paolo e quindi togliendo agli avversari qualsiasi possibilità di proseguire nel confronto con lui (120-21).<sup>373</sup>

A questo punto, riteniamo opportuno soffermarci brevemente sulla questione della cosmologia che è possibile individuare alla base delle affermazioni paoline concernenti il terzo cielo e il paradiso. Il primo riferimento solitamente indagato dagli studiosi punta in direzione del sostrato giudaico, muovendosi tra le notizie rinvenibili dalla Bibbia e quelle desunte dalla letteratura apocalittica e pseudepigrifa (cf. Lincoln 1979, 212). Nel primo caso, sembra di poter dedurre la diffusione di uno schema comprendente più livelli da passi come Dt 10,14 - che contempla forse tre cieli - e 1Re 8,27; 2Cr 2,5; 6,18; Ne 9,6; Sal 148,4 - sulla cui base pare possibile postulare l'esistenza di almeno due piani. Più in generale, si può dire che la concezione di una pluralità di cieli è rintracciabile in diversi testi, a testimonianza della sua diffusione ma non del suo carattere univoco (cf. Ez 1,1; e le svariate occorrenze nei Salmi). Dal nostro secondo serbatoio di testi, invece, è più facile desumere la certezza di una concezione della sfera celeste suddivisa in differenti settori, il cui numero è però variabile - anche se è lo schema a sette cieli a imporsi come il più frequente (*2 Enoc* rec. A, *Ascensione di Isaia*, *Apocalisse di Abramo*). Tuttavia, gli studiosi sembrano perlopiù inclini ad ammettere un processo di espansione a proposito di siffatta concezione: ad un originario modello a tre livelli si sarebbe andato sostituendo quello poi adottato nella maggioranza dei casi, vale a dire a sette; per entrambi gli stadi di questa evoluzione, sarebbe da postulare un'influenza babilonese (cf. Collins 1995, 80-81; Destro-Pesce 2011, 186). Ciò potrebbe essere confermato dal *Testamento di Levi*, una cui prima recensione ( $\alpha$ ) presenta l'ascesa del protagonista - scortato da una guida angelica - attraverso appunto tre livelli (2,8-10), culminanti con l'incontro con la divinità (5,1-2); ma su tale elemento non c'è accordo tra gli studiosi, alcuni dei quali propendono per riconoscere come originaria la lezione che testimonia il percorso ascendente di Levi attraverso sette cieli (3,1-8) considerando l'altra una versione tardiva - argomentazione rovesciata dai sostenitori della prima ipotesi.<sup>374</sup> In ogni caso, altre opere menzionano un solo cielo (sezioni di *1 Enoc* - ma si veda 14,13-17 per un possibile indizio di una pluralità di livelli - *4 Esdra*, *2 Baruc*; *Testamento di Abramo*) cinque cieli (*3 Baruc*)<sup>375</sup> o addirittura dieci (*2 Enoc* rec. B), fino ad arrivare al caso di *3 Enoc* in cui il numero delle sfere celesti aumenta in maniera esponenziale (955 oltre il settimo cielo: 48,1 rec. A). Come sottolinea A.Y. Collins, in ogni caso, non si deve ritenere che lo sfondo relativo a simili concezioni sia concepito rigidamente (1995, 70); la pluralità di soluzioni restituiteci dai testi, alcune delle quali all'incirca

---

373Una conferma di tale ricostruzione è rinvenuta dallo studioso americano nel fatto che l'apostolo sembra fare riferimento ad una struttura del cosmo formata da molteplici livelli e popolata di svariate creature angeliche. I passi più importanti in quest'ottica sono Rm 8,38-39 e soprattutto 1Cor 15,24, in cui viene affermata la vittoria di Cristo su  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu \kappa\alpha\iota \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu$ , terminologia tecnica secondo Tabor. A questi si devono aggiungere anche i riferimenti a Satana, che indicano quella potenza celeste contro cui Cristo deve combattere (119-20). Tuttavia, si deve riconoscere che simili richiami aiutano a formare nel lettore paolino la consapevolezza della concezione di un mondo in cui sono attive diverse forze, più che rafforzare l'ipotesi di Tabor sull'adozione, da parte di Paolo, di un modello cosmologico che preveda sette cieli

374Sulla questione, rimandiamo alle discussioni di Dean-Otting 1984, 90-92; Collins 1995, 64-66; Goeder 2006, 53-54; Wallace 2011, 115-17, con gli ulteriori richiami bibliografici

375Ma si veda la precisazione di Origene a proposito di quest'opera, che egli leggeva e in cui riconosceva la presenza di sette cieli: *Denique etiam Baruch prophetae librum in assertionis huius testimonium vocant, quod ibi de septem mundis vel caelis evidentiis indicatur (princ. 2,3,6)*. Questo implica la possibilità di chiamare in causa delle interpolazioni cristiane - che diversi studiosi riconoscono soprattutto ai capp. 11-17 dell'opera - oppure, in maniera meno sbilanciata, sottolinea la difficile relazione tra 4,2ss. e 10,1 (cf. Dean-Otting 1984, 157-59)

contemporanee, permette di comprendere la grande fluidità di tali nozioni, a volte addirittura compresenti in maniera non ordinata all'interno dello stesso testo a causa di diversi interventi redazionali (si veda *VAE* 25-29 in rapporto ad *Apoc. Mos.* 35,2).

Sulla base di un quadro così vario, la questione relativa all'individuazione di una collocazione spaziale certa del paradiso si presenta molto complicata. Le nostre riflessioni precedenti hanno già dimostrato come si tratti di un'altra nozione molto fluida, in cui si incontrano svariati elementi che non consentono una precisa quadratura del cerchio (si veda anche l'ambiguo riferimento di *3 Bar.* 4,8). Nemmeno il fattore di un'evoluzione cronologica sembra poter rappresentare una discriminante decisiva, dato che differenti immagini coesistono l'una accanto all'altra senza apparente difficoltà. Simile assunto può inoltre essere applicato anche al panorama della cultura ellenistica. Già nello scorso capitolo ci siamo occupati - seppure a margine - di quella che Culianu ha definito la «rivoluzione scientifica» greca, concernente proprio la struttura dei cieli (1983, 40-42). Lo stesso Tabor individuava nello spostamento delle dimore dei defunti e dei luoghi cui erano destinate le loro anime un elemento centrale di un cambiamento di mentalità tipicamente ellenistico, connesso ad un ripensamento relativo al luogo naturale dell'uomo (1986, 58-69). In riferimento all'ascesa, richiami definiti alla credenza in un cielo composto di differenti livelli e/o sfere si possono rinvenire nella *Repubblica* di Cicerone (nove sfere), nell'*Icaromenippo* di Luciano (tre livelli) e probabilmente anche sullo sfondo dell'avventura di Lucio asino in Apuleio, *Metam.* 11,23. E' forse possibile individuare nella cosmologia platonica l'origine di siffatto modello (cf. *Phaedr.* 247b-248a; *Resp.* 614d; 616c-617d), la cui evoluzione è sensibile negli scritti di Plutarco che contengono esempi di ascesa celeste (vale a dire, *Il demone di Socrate; I ritardi della punizione divina*; ma cf. anche *Il volto della luna*). Altri esempi della diffusione di queste concezioni possono essere rinvenuti nella liturgia mitraica di *PGM IV*, 475-829 (cf. *Orig., Cels.* 6,22) e in *Corp. herm.* 1,24-26a.<sup>376</sup>

Per quanto riguarda la nozione di παράδεισος, pur riconoscendo la peculiarità dello sfondo giudaico, anche il semplice richiamo agli ambienti di composizione dei testi della cosiddetta letteratura apocalittica - per cui si veda *supra* - non ci permette di considerare simile concezione come esclusiva di un determinato tipo di cultura. Questo è testimoniato dalla trasformazione del suo significato in senso cultural-religioso rispetto all'uso greco della Settanta, in cui è impiegato per designare l'Eden (Gn 2-3; Sal. Sol. 14,3; Ez 28,13; 31,8-9), oppure un semplice giardino (Nm 24,6; Ct 4,13; Sir 40,17.27; Is 1,30; Sus); ma anche in alcuni luoghi biblici è possibile individuare tracce di uno slittamento in senso escatologico, per cui il paradiso identifica il luogo in cui si potranno nuovamente guadagnare le condizioni di vita primordiali (Is 51,3; Ez 36,35, pur se il termine greco è κήπος). Quest'ultima accezione sembra poter essere accostata al caso di Ap 2,7 - mentre Lc 23,43 è più vicino alla concezione di un luogo di riposo per i giusti in attesa del giudizio - ed è riscontrabile anche in *Vang. Tom.* 19,3 (cf. Grosso 2011b, 147-48). Inoltre, un richiamo simile si può ritrovare anche in Filone, *Plant.* 36-38, all'interno di una lettura allegorica del paradiso (32-45; cf. *Op.* 153-54; *Somn.* 2,241-42; *Leg.* 1,43ss.); tale autore può essere

---

<sup>376</sup>Pur essendo molte delle testimonianze chiamate in causa successive a Paolo e a 2Cor in particolare, riteniamo che le informazioni che esse ci restituiscono contribuiscano a mettere in evidenza almeno la fluidità delle concezioni con cui gli interpreti di simili testi devono misurarsi. In merito alla pluralità dei livelli celesti molte altre fonti potrebbero essere chiamate in causa, come la *Parafrasi di Shem* (NHC VII,1) e *Zostriano* (NHC VIII,2) in stretta relazione alla tematica del viaggio celeste, oppure anche *Il discorso dell'ottavo e del nono* (NHC VI,6). Una rielaborazione dell'evento di 2Cor 12,2-4 si trova poi nell'*Apocalisse di Paolo* copta (NHC V,2) e nella più tarda *Apocalisse di Paolo*. Sulle dinamiche sottese alle concezioni di cui ci stiamo brevemente occupando, si vedano le riflessioni di Collins 1995

considerato un esempio che testimoni la diffusione di siffatte nozioni anche in ambienti culturali compositi, per cui diventano importante l'espressione e il lessico utilizzati.<sup>377</sup> In sintesi, quello che si vuole esprimere è che - come nel caso di 2Cor 12 - è necessario tenere in considerazione l'aspetto della ricezione del testo e delle idee da esso trasmesse: allargando in tal modo la prospettiva, è possibile di conseguenza contestualizzare in maniera più ampia la portata stessa dei concetti che stiamo trattando.

In tutto questo, Paolo si inserisce come l'unica fonte neotestamentaria a restituirci un richiamo al terzo cielo; tuttavia, l'assenza di indicazioni più precise implica che ci si possa muovere solamente sul terreno delle ricostruzioni congetturali. Qui entrano infatti in gioco gli elementi connessi al messaggio che l'apostolo vuole veicolare con la narrazione dell'episodio d'ascesa. Chi sottolinea il carattere parodico o satirico della narrazione mette in evidenza come il terzo cielo non rappresenti l'apice del cosmo paolino; in tale ottica, il paradiso - collocato all'interno del terzo cielo o al di sopra di esso (Bousset) - rappresenta un luogo di incontro indiretto con la divinità e conferma il fallimento dell'ascesa, a sua volta segno dell'inutilità di queste esperienze (Gooder). D'altro lato, sempre partendo dall'identificazione più o meno esatta di terzo cielo e paradiso, il fatto che quest'ultimo sia considerato dalle fonti il luogo di manifestazione della divinità induce altri esegeti a pensare che per l'apostolo esso sia il livello più elevato della struttura celeste (Zmijewski, Lincoln, Martin, Lüdemann, Heckel, Morray-Jones, Thrall, Wallace). Accanto a un rilievo simile, si aggiungono anche delle considerazioni di carattere contestuale: se il terzo cielo - e quindi il paradiso, nell'ottica di chi vede qui descritto un unico evento - non rappresentasse la sfera più elevata, Paolo perderebbe credito di fronte alle pretese avanzate dai suoi rivali, dimostrandosi effettivamente inferiore a loro.<sup>378</sup> Pertanto, o si presume che l'apostolo abbia un modello a tre cieli come riferimento principale (che Collins 1995, 66, accosta a quanto si potrebbe rinvenire in *I En.* 71); oppure, si deve assumere che egli stia narrando un'ascesa a due livelli, non consecutivi, in cui il paradiso coincida con il sommo cielo, vale a dire il settimo (Tabor).

Per certi versi, entrambe le soluzioni seguite dalla maggioranza degli interpreti non fugano tutti i dubbi; allo stesso modo, non sembra possibile ricavare un'impressione certa a proposito della sfumatura escatologica associata da Paolo alla nozione di un paradiso inteso come il cielo più elevato - se si tratti cioè della realtà destinata ai giusti dopo la morte, di cui gli sarebbe riservata un'anticipazione (cf. Lincoln 1979, 217-18; Tabor 1986, 123-24; si veda anche Meier 1998, 132-37), o meno (cf. Strack-Billerbeck 1926, III 533-34, per cui esso rappresenta «die himmlische Welt der Seelen» in attesa della resurrezione). Inoltre, rimane sempre un certo alone di mistero in merito ai tratti cui Paolo possa essersi ispirato, a partire dal fatto che una peculiarità della sua narrazione consiste

---

<sup>377</sup>Più difficile sembra essere il caso di Flavio Giuseppe: le occorrenze del termine παράδεισος in questo autore, infatti, sembrano essere perlopiù in linea con il normale uso greco, vale a dire come alternativa a κήπος (cf. anche Qo 2,5). Cf. *A.J.* 7, 347; 8,186; 9,225; 10,46.226; 12,233; *B.J.* 4,467; 6,6; *C. Ap.* 1,141. Un'allusione all'Eden è probabilmente contenuta in *A.J.* 1,37; mentre ad un luogo di riposo dei giusti si fa riferimento in *B.J.* 2,155-56, riportando credenze greche sull'aldilà e l'immortalità dell'anima. Per uno sguardo d'insieme, si veda Charlesworth 1992, 154-55. Inoltre, si segnala un'interessante discussione sulle diverse concezioni del termine in connessione con uno sviluppo di idee legate alla resurrezione in Segal 2004, 377-79, che trova riflesso nelle brevi ma efficaci osservazioni di Goodman 2010

<sup>378</sup>Si vedano le osservazioni di Plummer 1915, 343-44; Strack-Billerbeck 1926, III 531-33 (con richiamo ad esempi rabbinici); Zmijewski 1978, 338-39; Lincoln 1979, 212; Martin 1986, 401-03; Heckel 1993b, 61-62; Morray-Jones 1993, 277-78; Thrall 2000, 788-90; e Pitta 2006, 490. Siffatta interpretazione era del resto già proposta da Ireneo di Lione, *Haer.* 2,30,7. Per un'argomentazione a sostegno della tesi opposta, si veda Dupont 1949, 189-90 n. 1, secondo il quale il paradiso sarebbe collocato nel terzo cielo, ma non coinciderebbe con quello più elevato, in quanto la letteratura giudaica del periodo testimonia la forte diffusione di un modello a sette livelli

proprio nell'assenza di qualsiasi richiamo ad un attraversamento dei livelli inferiori almeno al terzo (cf. Destro-Pesce 2011, 192 n. 44) - oltre che della descrizione del contenuto. A proposito di quest'ultimo rilievo, si rende però necessario un approfondimento sul carattere fenomenologico dell'ascesa di cui si legge a 12,2-4; alcuni accenni verranno forniti *infra*, mentre per una discussione più dettagliata rimandiamo al prossimo capitolo.

Per il momento, ci accontentiamo di esprimere il nostro favore per la tesi secondo la quale l'apostolo elabora il proprio resoconto sulla base di un modello che prevede tre cieli, il più elevato dei quali coincide appunto con il paradiso; ci sembra infatti che questa soluzione aderisca meglio, nel suo complesso, al contesto di riferimento. Tuttavia, almeno ipoteticamente, non ci sentiamo di escludere - con le dovute cautele metodologiche - la suggestione per cui il richiamo esplicito al terzo cielo configuri la ripresa di una posizione dei suoi avversari, configurando così un'ascesa a due tappe in cui il paradiso venga concepito come il punto più elevato in cui si ha accesso a qualcosa di non altrimenti trasmissibile. Ma la seconda parte di tale assunto pare porre difficoltà insormontabili sulla base degli elementi a nostra disposizione.

Ci siamo dilungati sulla ricostruzione proposta da Tabor in quanto essa sembra contenere elementi interessanti per lo sviluppo della nostra analisi. In primo luogo, rimarcare con insistenza il sostrato giudaico rinvenibile per l'utilizzo di siffatte concezioni da un lato rappresenta un procedimento giustificabile e giustificato sulla base dei testi che anche noi abbiamo chiamato in causa in precedenza per un confronto; tuttavia, se simile dimensione può trovare una sua ragion d'essere anche in relazione all'elemento temporale di 12,2 - che sembra collocare l'evento ai primi anni della carriera paolina; si veda *infra* - non deve essere sottovalutato l'aspetto della ricezione di un simile riferimento nella comunità di Corinto. Se infatti si tiene presente la realtà delle comunità paoline, il loro carattere misto non potrà essere facilmente negato (cf. Lietaert Peerbolte 2006, 280-82, ad esempio); riconosciuto ciò, il passo successivo dovrebbe consistere, a nostro avviso, nel dare maggior peso all'altro versante culturale coinvolto, vale a dire quello greco-romano.

Naturalmente questo non significa che il retroterra della concezione utilizzata da Paolo debba essere considerato non solamente giudaico; semplicemente, nella ricostruzione dello scenario di una contrapposizione con missionari rivali sul tema delle esperienze di visione e rivelazione, il fatto che la ἐκκλησία corinzia fosse formata da un gran numero di gentili deve essere tenuto in debita considerazione - cosa di cui siamo certi l'apostolo fosse ben consapevole. Se si assume che egli avesse acquisito delle buone conoscenze retoriche - di cui, come abbiamo sottolineato in precedenza, fornisce buona prova nell'intera 2Cor - non è da ritenere priva di fondamento reale l'ipotesi di una conoscenza anche di altre concezioni e di altri motivi tipici della cultura greco-romana, fra i quali appunto lo stesso viaggio celeste. Ciò non toglie che la peculiarità della narrazione paolina non si basi proprio sull'inserzione di tratti prettamente giudaici rimandanti a nozioni diffuse nella comunità; ma essi, è sempre bene ricordarlo, convivono con elementi

appartenenti alla mentalità ellenistica, come lo stesso richiamo a una pluralità di cieli può evidenziare (cf. Destro-Pesce 2011, 191).<sup>379</sup> Quindi, un primo limite dell'analisi di Tabor risiede proprio nell'aver contratto esageratamente la sua prospettiva per ciò che riguarda l'analisi del riferimento al paradiso; ciò sembra andare in una direzione differente rispetto a quella assunta dalla lettura dell'episodio di 2Cor 12 in termini di «"Ascent as a Foretaste of the Heavenly World"», in cui gli esempi addotti si riferiscono a uno spettro culturale piuttosto ampio e che anzi comprendono l'apostolo all'interno di una concezione della salvezza di matrice tipicamente ellenistica.<sup>380</sup>

Un ulteriore rischio connesso alla prospettiva dello studioso americano può essere identificato nel riferimento a una polemica puntuale con i missionari rivali, fino a ipotizzare la condivisione di una terminologia tecnica precisa anche nei riferimenti alle conseguenze che la rivendicazione di simili esperienze straordinarie può comportare. Se da un lato la suggestione di un diretto appiglio a un tema su cui gli oppositori avevano costruito (gran) parte della propria argomentazione a lui ostile si rivela forte e probabilmente non lontana dalla realtà – questo indipendentemente dal fatto che si trattasse di una tematica da loro inserita nella discussione o che essa si richiamasse a tratti tipici della predicazione paolina – dall'altro un simile approccio può risultare pericoloso secondo i dettami propri del *mirror reading* e di quella che S. Sandmel ha definito «parallelomania» (1962). Il testo sembra confermare con chiarezza che ci fosse contrapposizione su questo punto; ma addentrarsi a chiamare in causa una forte vicinanza anche nella presentazione dell'evento in sé può rappresentare un tentativo azzardato di voler ricavare dal testo più di quello che ragionevolmente si è in grado di dimostrare. Ciò non significa che l'ipotesi di una ripresa di riferimenti a quanto affermato dalla fazione rivale sia da rigettare *in toto*; piuttosto, si impone la necessità di individuare con maggior precisione i contorni culturali della vicenda, accanto ai suoi possibili risvolti. Torneremo in seguito sulle implicazioni connesse al significato e alla finalità della menzione paolina del proprio viaggio celeste; per il momento, abbiamo voluto concentrare l'attenzione su alcune complesse dinamiche sottese al testo di 2Cor 12,2-4. Si tratta di elementi importanti ai fini di una sua lettura analitica, in quanto stimolano una riflessione non solo nei confronti del passo, bensì anche in relazione alle diverse interpretazioni che di esso sono state date.

---

379A un allargamento in senso universalistico della concezione di un mondo diviso in diverse zone fa riferimento Pilch 2011, 55-57, sebbene i suoi rilievi si dimostrino interessanti solamente per l'accento posto sull'interpretazione che ogni cultura fornisce di questi luoghi - all'origine dei peculiari sistemi di credenze - piuttosto che per l'attenzione posta sul concetto dell'albero della vita come centro dell'universo

380Un altro studioso che sottolinea l'importanza del riferimento a delle concezioni giudaiche è Dunn: «we must assume that he saw something at least of what Jewish tradition had come to regard as the inhabitants and "furniture" of heaven (angels, the righteous, "the Lord" on his throne, etc. – cf. Acts 7.56; Rev. 4.1ff.)» (1975, 214; ma cf. anche 413, nn. 78 e 80). Sostengono la necessità di allargare la prospettiva secondo il senso da noi esplicitato Destro-Pesce 2011, 184-86

### *Contenuto del viaggio (12,4b): prospettive interpretative*

L'ultimo spunto problematico di questa prima sezione è da riconoscere nel linguaggio utilizzato nella sua chiusura. Dopo aver presentato ciò di cui va a parlare con l'espressione ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου, Paolo fornisce una serie di informazioni più e meno dettagliate riguardanti se stesso in terza persona, parlando di un ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ, condotto nel paradiso - collocato all'interno del terzo cielo - nell'ambito di un movimento probabilmente unico che l'apostolo presenta però in due momenti distinti per motivi retorici, di suspense; qui ode ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. Due le considerazioni che si impongono ad un primo esame degli elementi conclusivi al v. 4b: la menzione dell'elemento uditivo come apice dell'esperienza; la precisazione su un divieto e/o un'impossibilità di trasmettere il contenuto di quanto ascoltato. Rimandando la discussione approfondita del primo elemento al prossimo capitolo, ci occuperemo ora del secondo, cercando di coglierne le caratteristiche essenziali nell'ambito dell'argomentazione paolina.

Il versetto si compone fondamentalmente di due parti: il complemento oggetto del verbo ἤκουσεν e la proposizione relativa che lo specifica. L'espressione ἄρρητα ῥήματα costituisce un *hapax* nel lessico neotestamentario; inoltre, esso può essere definito un ossimoro, in quanto accosta un elemento normalmente destinato ad essere veicolato per mezzo della parola a un aggettivo che ne configura la negazione (cf. Zmijewski 1978, 339-40). L'antitesi così espressa richiama la dimensione dei culti misterici, con la loro più importante caratteristica, quella cioè di una rivelazione destinata ai soli iniziati che funge anche da segno identitario, dal momento che esclude la comunicazione di tali segreti al di fuori della cerchia ristretta degli aventi accesso al culto. Il centro dell'attenzione è costituito dall'aggettivo ἄρρητος:<sup>381</sup> stando a LSJ 247, esso può assumere essenzialmente il significato di «unspoken», vale a dire di «non detto» (cf. Plat., *Symp.* 189b). Ma la sua sfera d'impiego maggioritaria è quella che denota un'impossibilità di espressione, sia essa da intendersi in termini di divieto - appunto per impedire la diffusione di elementi da mantenere segreti: Hdt. 5,83; 6,135; Aristoph., *Nub.* 302; Eur., *IT* 41; *Bac.* 472; *CIG* III,713 6 - oppure di inconvenienza per la natura terribile e/o vergognosa di ciò che si va a qualificare (cf. Soph., *El.* 203; *OT.* 465; *OC.* 1001; *Ai.* 214; Eur., *Hec.* 300; Demosth. 18,122; 21,79).

L'enfasi dei primi esegeti sulla rilevanza delle espressioni contenenti quest'aggettivo per la dimensione culturale (cf. Windisch 1924, 377-78) viene mitigata dagli studiosi più recenti, i quali

---

<sup>381</sup>Argomenta invece a partire dal possibile valore attribuito da Paolo al termine ῥήμα Pitta: «L'uso del sostantivo *rhēma*, invece del semplice *logos*, segnala la fattività o la concretizzazione (si noti il suffisso *-ma*) delle "parole ascoltate", come a dire che queste non rientrarono in una sorta di vaneggiamento interiore bensì ebbero un'incidenza fondamentale nell'esistenza di Paolo, analoga al *rhēma Christou* ("la parola di Cristo") dal quale derivano l'ascolto e la fede dei credenti (cf. Rm 10,17). Per questo potremmo rendere l'espressione anche con "eventi" o "fatti" indicibili, sulla falsariga delle *d'barim* nell'AT» (2006, 491-92). A proposito dell'ultimo rilievo, si veda anche Harris 2005, 843



rimarcano le occorrenze di tale lessico anche in contesti non direttamente associabili a pratiche religiose. Se gli esempi precedenti permettono comunque di postulare la plausibilità di un simile sostrato da cui Paolo può aver attinto - e si veda anche Plut., *Is. Os.* 360f - acquista valore a nostro avviso anche la seguente contestualizzazione di Thrall: «It would be simpler, therefore, to suppose that he was aware of the suitability of the word ἄρρητος in a religious context, that his experience had included a verbal revelation to be kept secret, and that the term ἄρρητα ῥήματα naturally suggested itself as a means of expression» (2000, 796-97).

L'allargamento dello sfondo religioso cui allude la studiosa britannica trova conferma nel confronto con alcune occorrenze dell'aggettivo in Filone, il quale se ne serve per indicare l'impossibilità di definire la divinità (cf. *Her.* 170; *Mut.* 14-15; *Somn.* 1,67) - altrove indirizzata tramite ἀπόρρητος (*Leg.* 2,57-58; *Sacr.* 60) - ma non manca di utilizzarlo anche in contesti altri (cf. *Somn.* 1,191, per una tipica referenza iniziatica; inoltre, *Det.* 102; 175-76; *Abr.* 20; *Spec.* 3,178; *Prob.* 108). Anche nella letteratura apocalittica si possono rinvenire dei paralleli interessanti: il proemio di *3 Baruc* si apre con l'indicazione del titolo e del contenuto dell'opera, concernente appunto quelle cose ineffabili (ἄρρητα) che il protagonista ha visto nel corso della sua ascesa. Nel frammento dell'*Apocalisse di Sofonia* tramandato da Clemente d'Alessandria (cf. *Strom.* 5,11,77; parallelo in *2 En.* 22,2 rec. A), si descrive l'arrivo del profeta nel punto più alto del suo percorso, in cui ode gli angeli cantare ed inneggiare a un Dio che è ἄρρητος. La connessione con il contesto del viaggio celeste è quindi suggerita da testi come quelli appena ricordati (ma si vedano anche *1 En.* 14,16; *T. Levi* 2,9; *Apoc. Ab.* 15,5; *2 En.* pr.,5-6; 8,1.3; 17,1 rec. B; 19,6), i quali permettono inoltre di sostanziare le allusioni al possibile contenuto dell'esperienza uditiva paolina: l'associazione dell'idea dell'incomunicabilità alla divinità, ai suoi nomi e più in generale anche alla realtà da questa abitata fornisce un supporto evidente all'ipotesi che Paolo stia lavorando con del materiale facente parte di una tradizione diffusa e culturalmente trasversale, in cui confluiscono elementi propriamente giudaici (cf. *Jos. As.* 15,12b; 22,13; *Ascen. Isa.* 7,2-4) con altri invece più tipicamente greco-ellenistici (cf. Porph., *Plot.* 23; Giamblico, *Myst.* 2,3,56-57.60; 2,11,29; 3,6,18; 5,26,15). La commistione sembra agire anche a livello di significato, tra l'aspetto del segreto legato all'azione cultuale e quello dell'incapacità di trasmettere e convertire in espressioni umane qualcosa che appartiene a una realtà altra.<sup>382</sup>

<sup>382</sup>Per lo sfondo culturalmente composito, si veda Lietaert Peerbolte 2008, 164-67. Per la plausibilità di entrambi i significati, Dunn 1975, 215; e Matera 2003, 281. Il motivo dell'ineffabilità connesso alla realtà divina si ritrova anche nei *Papiri Magici*: cf. III,205 (rito per ottenere una rivelazione); III, 284; XII,171 (demone che assiste in una procedura per essere liberati dal pericolo); 237; 240 (nome della divinità); XIII,763 (invocazione divinità); XXI,1 (invocazione). Si veda anche l'occorrenza in *Atti Gv* 90, secondo la prospettiva inquadrata da Czachesz 2007, 117-18 (e per il *milieu* cultural-filosofico della sezione cui appartiene questo passo, cf. 102-19). Si veda inoltre un ulteriore esempio da fonti documentarie suggerito da Arzt-Grabner 2014, 506

Simile considerazione può essere estesa alla seconda parte del versetto, formata da una proposizione relativa che chiude la descrizione dell'ascesa celeste denotandone l'apice, ma non consente di formulare delle conclusioni certe in merito all'interpretazione di 12,4b. L'elemento che provoca maggiori difficoltà non è tanto la collocazione sintattica del dativo indeterminato ἀνθρώπων - da legare a quanto precede piuttosto che all'infinito aoristo che segue (cf. già Plummer 1915, 345) - quanto il nesso οὐκ ἐξὸν, che conferisce sfumatura negativa all'intera costruzione. Di per sé, l'espressione presenta un carattere proprio di indecifrabilità: l'impersonale ἔξεστι indica appunto sia ciò che è possibile sia ciò che è permesso. Le stesse due occorrenze paoline di tale forma - 1Cor 6,12[x2]; 10,23[x2] - sembrano ribadire l'ambiguità di fondo connessa all'impiego di un lessico simile. Nel complesso, quindi, sembra possibile riconoscere plausibilità ad entrambe le soluzioni proposte: da un lato, «parole ineffabili, che non è consentito a un uomo pronunciare»; dall'altro, «parole ineffabili, che non è possibile a un uomo pronunciare». Qualora si scelga una delle due possibilità, infatti, una piccola sfumatura dell'altra è inevitabilmente presente e deve essere riconosciuta; tuttavia, con la maggior parte dei commentatori, crediamo che l'insistenza sull'aspetto del divieto possa rappresentare la lettura più vicina alle dinamiche contestuali suggerite da Paolo (Zmijewski, Tabor, Heckel, Thrall, Destro e Pesce - ma anche Arzt-Grabner 2014, 507). L'idea di un *Verbot* connesso alla dimensione della conoscenza acquisita nell'ambito di un'esperienza di contatto con il soprannaturale o, comunque, straordinaria, è confermata dai riferimenti prima enunciati a proposito del carattere ineffabile dei suoi contenuti, ma trova ulteriore sostegno in alcuni esempi legati proprio al viaggio celeste, come nel caso di Ap 10,4.

Nell'ambito dell'esperienza di un'ascesa celeste dalle forti tinte profetiche, Giovanni si trova spettatore e parziale protagonista di una complessa liturgia celeste, al cui interno è riservato un ruolo particolare alla consegna di un rotolo sigillato con sette sigilli (5,1) all'Agnello, il quale li svolge uno alla volta fino ad arrivare al settimo, in corrispondenza del quale la descrizione sale di tono (8,1ss.). Le catastrofi di diverso tipo descritte in seguito sono accompagnate dal suono delle sette trombe apocalittiche, una dopo l'altra, fino alla sesta; la narrazione presenta a questo punto un episodio particolare, in cui il narratore è chiamato in causa direttamente. Si descrive infatti la discesa dal cielo di un angelo (καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 10,1 - non ci addentriamo qui nell'orizzonte cosmologico dell'opera) che porta con sé un piccolo libro aperto, βιβλαρίδιον ἠνεωγμένον, e grida; dopo il suo grido, Giovanni dice di aver udito i sette tuoni, di cui era pronto a trascrivere le "parole", ma viene fermato da una φωνή ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, che glielo vieta. In realtà, l'intervento di tale voce - che si potrebbe immaginare legata alla stessa tradizione giudaica della *bat qol* - intima al protagonista di mettere sotto sigillo (σφράγισον) ciò che i sette tuoni hanno detto, ma di non scriverlo (μὴ αὐτὰ γράψῃς). Dietro un simile divieto è possibile riconoscere il modello del segreto da mantenere a proposito di qualcosa di numinoso che si è appreso; come già alcuni degli esempi citati in precedenza dimostrano, ciò vale a maggior ragione in contesti di rivelazione celeste.

Un altro esempio di divieto a divulgare una conoscenza che si è appresa nel corso di un'esperienza di contatto con il soprannaturale è rintracciabile ad esempio nel libro di *Daniele*: a 8,26, infatti, Gabriele ordina al visionario di tenere segreto il contenuto di ciò che ha visto in quanto di carattere escatologico; a 12,4, inoltre, un invito a custodire le parole udite dall'uomo vestito di lino (10,5) si accompagna alla precisazione che esse sono comunque riportate nel libro redatto dal destinatario di tale rivelazione, che deve però essere gelosamente custodito. Il tema, quindi, sembra avere una chiara tradizione, esplicitata chiaramente dal finale della stessa *Apocalisse*, a 22,18-19. Tuttavia, per il nostro caso di riferimento, esso rappresenta solamente una parte all'interno di una scena che deve veicolare un significato ulteriore. Dopo il divieto, Giovanni viene invitato a prendere il piccolo libro dalla mano dell'angelo e a ingerirlo (cf. Ez 2,8-3,3); una volta assaporato il suo gusto dolceamaro - corrispondente al contenuto - egli viene formalmente investito del compito di profetizzare (δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι) su popoli, nazioni, lingue e re. Il riferimento esplicito alla sua nuova funzione è presentato di seguito, quando a 11,1-2 il protagonista veste i panni già di Ezechiele (cf. Ez 40-48) ed è incaricato di misurare il tempio di Dio. Secondo J.-P. Ruiz, la descrizione di tale cerimonia d'investitura rivela un punto programmatico delle intenzioni di Giovanni: essa, in altri termini, deve essere contestualizzata in richiamo alle sette lettere che aprono il testo, quindi nell'ambito di una polemica profetica in cui è in gioco l'autorità stessa dello scrivente. E inoltre viene poi confermata attraverso una serie di particolari chiaramente delineati: il soggetto è investito di un'autorità particolare, derivante dall'essere unico destinatario di una rivelazione extra-ordinaria in un contesto celeste; inoltre, l'impiego di elementi desunti dalla tradizione profetica aiuta a conferire significato alla scena dell'ingerimento del rotolo, in quanto il suo contenuto viene assimilato al narratore e diventa, così, il narratore stesso, legittimandone la funzione di profeta investito dall'alto e sacralizzando il testo stesso che sta scrivendo, veicolo unico della sua autorità (2006, 109).

L'invito a tenere per sé, cioè a sigillare ciò che ha udito, è perciò fondamentale per asserire l'importanza della rivelazione ricevuta e il suo carattere unico, donde deriva la conferma di uno statuto eccezionale di colui che la riceve: motivo per il quale sembra corretto postulare uno sfondo di contestazione profetica riguardo alla sua funzione. Le implicazioni per il caso paolino sono facilmente riconoscibili, a partire dall'ambientazione polemica e dal rovesciamento delle attese operate per tramite della scrittura: la debolezza dell'apostolo riceve la sua massima legittimazione proprio in virtù di una rivelazione diretta dal carattere però sorprendente, in quanto non corrispondente ai canoni associati a un'esperienza come quella dell'ascesa celeste. Il silenzio di 12,4 è pertanto funzionale a trasmettere un messaggio ben più preciso e importante: la centralità della debolezza per la sua concezione del ministero apostolico (110).<sup>383</sup>

In sintesi, l'analisi effettuata sembra confermare la nostra convinzione secondo la quale apostolo si servirebbe di elementi tratti da sfondi differenti, anche in virtù del pubblico cui si indirizza:

---

<sup>383</sup>Le conclusioni del ragionamento di Ruiz ci hanno costretto ad anticipare alcuni punti relativi alla seconda parte del nostro testo di riferimento.

Rimandando alle pagine seguenti per la trattazione sistematica di 12,5-10, riteniamo opportuna una sola puntualizzazione: ai fini della lettura proposta da questo esegeta, il viaggio celeste di Paolo è considerato un'esperienza comprendente anche la rivelazione gesuana del v. 9a, secondo una teoria interpretativa che ha i propri sostenitori (Price e Gooder) ma che non condividiamo. Questo però non ci impedisce di condividere l'assunto generale della lettura di Ruiz, la quale si sviluppa lungo linee che cercheremo di riprendere più avanti. A proposito di Ap 10,4 e per una valutazione dell'impatto di tale ipotesi esegetica si veda Tripaldi 2012, 151-52

dovendo infatti misurarsi con un uditorio composito - tratto che dovrebbe sempre venire enfatizzato, ai fini di una corretta comprensione del suo messaggio - egli impiega dei riferimenti che veicolino l'idea di un qualcosa di misterioso con cui è entrato in contatto, non meglio specificato. Il sostrato culturale proprio delle diverse componenti della comunità interpreta tali richiami, a nostro avviso, secondo chiavi differenti,<sup>384</sup> ma che in qualche modo trovano un punto di contatto nell'ambito del contesto più ampio dell'argomentazione: anticipando quanto delineeremo più nel dettaglio nell'ultimo capitolo, nel confronto con i suoi rivali una tale rivendicazione paradossale assume un significato decisivo, che orienta la comprensione del suo messaggio verso il riconoscimento di una pretesa di superiorità in cui il contatto con il soprannaturale svolge un ruolo più importante di quanto siano disposti a concedere ancora oggi molti studiosi.<sup>385</sup> Tale lettura trova ulteriore sostegno tanto nel prosieguo del ragionamento, ai vv. 5-10, quanto in altri luoghi dell'epistolario, su tutti 1Cor 2,6-16.<sup>386</sup>

### *Ineffabilità, glossolalia e lingua/e degli angeli: intreccio possibile?*

Un'ulteriore proposta interessante è elaborata da H.-C. Meier. Sulla base del riconoscimento del carattere totalmente altro della realtà con cui Paolo entra in contatto, lo studioso tedesco evidenzia come non sia qui da privilegiare una lettura misterico-iniziatica delle parole dell'apostolo, bensì si

---

384L'esempio più calzante è proprio quello relativo al nesso ἄρρητα ῥήματα, da molti studiosi connesso ai culti misterici ellenistici. L'insistenza su una simile derivazione può senza dubbio costituire un merito, in quanto sottolinea una probabile reazione della componente gentile dell'uditorio; il tutto assume poi un alto grado di plausibilità data la città che fa da sfondo alle vicende di cui ci stiamo occupando - sicuramente multiculturale - in cui il gruppo di seguaci di Gesù fondato da Paolo era quotidianamente in contatto con realtà e pratiche culturali di matrice ellenistica. Per un primo orientamento generale sulle dinamiche relative all'ambiente religioso di Corinto a partire dalla sua nuova fondazione come colonia romana nel 44 a.e.v., si veda Bookidis 2005. Insistono molto sulla peculiarità di una simile prospettiva anche metodologica Destro-Pesce 2011, 191

385A questo proposito, si vedano le differenti argomentazioni di Zmijewski 1978, 345, da un lato, e quelle di Tabor 1986, 37-38; e Thrall 2000, 797-98, dall'altro. Un ulteriore esempio di sottovalutazione dell'importanza di queste esperienze per Paolo è fornito da Betz 1972, 91-92, il quale sottolinea il carattere ironico del lessico qui utilizzato, riferito al sostrato culturale storico-religioso in senso lato. Importante ricordare la lettura di Rowland, secondo il quale il carattere non comunicabile di tali ῥήματα può essere riferito alla situazione contingente, sulla base di passi come 1Cor 15,51 (più che Rm 11,25, a nostro avviso) - sulla cui base si potrebbe arguire che l'apostolo avesse «a reservoir of divine secrets, which he disclosed as occasion demanded» (1982, 383)

386Inoltre, non si dimentichi che la stessa apparente negazione della possibilità di esprimere il contenuto proprio di simili esperienze richiama l'asserzione di alcuni degli elementi che la caratterizzano, secondo un tratto che Katz riconosce a partire dall'analisi della tradizione neoplatonica e della sua insistenza sul carattere apofatico dell'unione mistica che la caratterizza (1992, spec. 24-32). Questa la sintesi dello studioso: «Whatever else the world's mystics do with language, they do not, as a rule, merely negate it. Pressed to the outer limits of the "sayable" by the transcendental objects/subjects of their concern, yet often assisted by the resources of positive revelation and/or the content of their (and others') "noetic" experience (including states of consciousness reached through various forms of meditation) and, as a rule, urgently desiderous of sharing these extraordinary truths and experiences, they utilize language to convey meaning(s) and content(s) in a variety of amazingly imaginative ways» (33). Gli elementi così individuate anticipano alcuni punti che verranno trattati in seguito; come corollario, si potrebbe introdurre qui l'aspetto performativo connesso alle espressioni linguistiche, che già Smart 1978, 17-20, chiama in causa in relazione al problema dell'ineffabilità delle esperienze mistiche

debba rimarcare la dimensione dell'impossibilità della resa in termini umani di tale evento: non tanto un divieto dunque, quanto piuttosto la consapevolezza di uno stacco troppo difficile da colmare rispetto alla realtà con la quale si è entrati in contatto (1998, 107-09).<sup>387</sup> Il fatto che si tratti di una realtà celeste suggerisce però a Meier che Paolo possa fare riferimento a un particolare tipo di esperienza avuta nel corso dell'ascesa: egli potrebbe essere stato reso partecipe della lingua propria di quella dimensione; simile osservazione permette di ipotizzare un collegamento con il tema del linguaggio degli angeli, specie alla luce di 1Cor 13,1.

In quel testo, l'apostolo allude alla possibilità di parlare ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων [...] καὶ τῶν ἀγγέλων, in questo vicino a una tradizione tanto ellenistica quanto giudaica secondo la quale gli angeli possiedono una propria lingua che, in circostanze eccezionali, anche gli uomini possono parlare. La discussione a tal proposito avviene nell'ambito dell'analisi riservata alla glossolalia, una cui possibile identificazione è quella con ciò che Meier definisce «Gebet im Kreis der Engel» (170). Alcuni testi da Qumran forniscono sostegno all'ipotesi, in quanto definiscono l'esistenza di una complessa liturgia angelica cui la comunità può partecipare condividendo anche la peculiarità linguistica con le creature che popolano tale realtà (cf. i *Canti per l'olocausto del sabato*). Lo studioso tedesco mette in evidenza come siffatta comunanza venga rapportata all'assenza di un interprete tra le due parti coinvolte: 1QH<sup>a</sup> 14,12-14 sembra alludere quantomeno a una figura di mediazione, lasciando perciò al semplice livello di congettura il rilievo riguardante una lingua propria degli angeli.<sup>388</sup> Ad ogni modo, il concetto sembra essere esplicito almeno per ciò che concerne una condivisione di un elemento essenziale relativo a una dimensione cui gli uomini non hanno normalmente accesso, e che pertanto non dovrebbe suscitare sorpresa qualora fosse caratterizzato in maniera altra anche dal punto di vista linguistico (cf. *Apoc. Ab.* 15,6; *Ap* 14,3).

---

387Così argomenta lo studioso tedesco, opponendosi alla posizione sostenuta da esegeti quali Windisch, Bultmann, Tabor e Heininger, rifacendosi ad elementi propri delle narrazioni di ascesa celeste dell'apocalittica giudaica (si vedano i riferimenti *supra*) per sostenere il proprio punto di vista: «Die Ausdrucksweise verdankt sich also keiner wie auch immer verstandenen Arkandisziplin, sondern der Tatsache, daß das Gesehene bzw. Gehörte den Visionär überwältigt. Hier schlägt sich das Ungenügen des menschlichen Fassungs- und Ausdrucksvermögens gegenüber der himmlischen Wirklichkeit nieder [...] Die Worte sind vielmehr Elemente eines inner-himmlischen Geschehens d.h. Sinneseindruck jener anderen Wirklichkeit, an der Paulus nur ausnahmsweise teilhaben darf. Als solche sind sie nicht unmittelbar in eine menschlich-verständliche Aussage umforbar» (108-09). Per il richiamo a Heininger, è da riconoscere la plausibilità delle osservazioni di Meier a proposito di una prima lettura del nesso di 12,4, di cui si sottolineava l'origine misterica accanto a un suo utilizzo più ampio anche a fini di satira letteraria (ma a proposito di ἀπόρητα, con riferimento a Filone e a Luc., *Nec.* 2: ἄλλ' οὐ θέμις ἐκφέρειν αὐτὰ πρὸς ἅπαντας οὐδὲ τὰ ἀπόρητα ἐξαγορεύειν; cf. 1996, 252). Alcuni anni dopo, Heininger prenderà le distanze dalla linea di Windisch puntando invece ad attribuire a Paolo la volontà di non diffondere il contenuto della sua esperienza di ascesa (2004, 192)

388Riportiamo per completezza i rilievi di Meier sulla questione: «Bemerkenswerterweise wird in diesem Zusammenhang erwähnt, daß es keinen *mlys* mehr geben werde. Dieser Ausdruck kann »Mittler, Beamter«, aber auch »Dolmetscher« heißen. In Gen 43,23 übersetzt LXX den Ausdruck mit ἐρμηνευτής. Es wäre also durchaus möglich, daß hier auf einen Übersetzer der menschliche Gebete vor Gott angespielt ist, der im Falle der Gebetsgemeinschaft mit den Engeln überflüssig wird. Möglich ist aber auch, daß *mlys* nicht speziell einen Übersetzer, sondern allgemeiner einen Vermittler zwischen Menschen und Gott bezeichnet. [...] Das muß noch keine eigene himmlische Sprache implizieren» (171-72; cf. anche 173 n. 24)

Un primo indizio di una peculiarità celeste a tal proposito è restituito da un'altra porzione di testo proveniente da Qumran, facente parte dei *Canti*: 4Q403 1 2,27-31 offre una descrizione di livelli linguistici differenti corrispondenti alle sette classi di angeli, secondo la quale la lingua di ogni classe è sette volte più forte di quella precedente. Tuttavia, anche in riferimento alla narrazione di *Ascen. Isa.* 8,17-20, Meier è più incline - a ragione, a nostro avviso - a ricondurre la differenza all'intensità percepita dai soggetti umani in questione, vale a dire alla potenza che si attribuisce alle creature angeliche più esse sono vicine alla divinità (173).<sup>389</sup> Ciò che da un testo come questo è implicito sembra invece emergere con maggior chiarezza dalla letteratura apocalittica, dalla quale si può ricavare un elemento suggestivo: l'identificazione del linguaggio degli angeli con l'ebraico.<sup>390</sup> Secondo Meier, nell'ambito di una sua perdita di valore come lingua corrente, l'ebraico - tanto nella Diaspora quanto in Palestina - avrebbe acquisito un carattere sacro proprio in quanto lingua degli avi e soprattutto dei testi sacri, associata cioè alla sfera della divinità. L'aspetto così individuato viene ricondotto dallo studioso tedesco a una scena particolare del libro dei *Giubilei*, in cui un angelo, su ordine di Dio, inizia a parlare in ebraico ad Abramo («nella lingua della creazione», 12,25-27) prima della sua partenza da Canaan, così che egli possa essere in grado di accedere ai libri dei suoi padri nella loro versione originale (172). Tale esempio sembrerebbe anche alludere a delle pratiche di recupero della conoscenza della lingua avita, che in contesti culturali mutevoli e caratterizzati da una forte pluralità non sembra essere del tutto fuori luogo (cf. *I En.* 104,11). Una diretta associazione dell'ebraico con la lingua degli angeli è riscontrabile anche in *Apoc. Sof.* 8,4, in cui il protagonista afferma di essersi unito ai cori di lode angelici dopo aver rivestito le stesse loro vesti (8,3): che si tratti di un linguaggio diverso da quello proprio di Sofonia è chiaro dal confronto con 7,2.11, dove nel corso della sua visita all'Ade gli vengono mostrati due manoscritti recanti la

---

<sup>389</sup>Una possibile suggestione a partire dal rilievo di Meier sul passo dell'*Ascensione di Isaia* potrebbe ampliare lo spettro di possibilità interpretative per il contesto paolino. Oltre a mettere in evidenza la discontinuità a livello linguistico percepita dal protagonista al passaggio tra i vari livelli celesti, la parte conclusiva del testo in questione sembra suggerire un ulteriore elemento: nel corso della discesa dell'eletto attraverso i sette cieli, si dice che egli non viene riconosciuto dalle creature abitanti nei livelli inferiori al quinto (cf. 10,20-30), se non al momento della sua risalita vittoriosa. In questo particolare si potrebbe cogliere un riferimento a un'impossibilità di comprensione, da parte di chi popola i cieli inferiori, di quello che caratterizza i livelli superiori; simile ipotesi, unita alla precisazione di differenze a proposito delle peculiarità linguistiche degli angeli del sesto cielo (8,1ss.) e della struttura (i primi cinque livelli presentando una distinzione tra angeli alla destra e angeli alla sinistra del trono, assente invece nella sesta sfera), potrebbe rappresentare un tratto interessante da accostare alla scarna descrizione di 2Cor 12,2-4 (si deve la suggestione al prof. Pesce). Cf. Bockmuehl 1990, 169 e n. 63

<sup>390</sup>Allison 1988, 189-92, offre due possibilità di spiegazione per l'assenza di un esplicito riferimento al contenuto delle lodi angeliche riportate dai *Canti*. Da un lato, ci potrebbe essere un richiamo all'inintelligibilità da parte degli esseri umani, i quali non possono comprendere «the special language of those in heaven» (191). Ma anche la dimensione di una lingua mistica, estatica e dunque incomprensibile può venire presa in considerazione: la resa in ebraico sarebbe una traduzione di un linguaggio più spontaneo sentito come proprio degli angeli

lista rispettivamente delle sue buone e cattive azioni, scritte «nella mia lingua» (cf. anche *Ascen. Isa.* 9,21-23, che sembra sottendere uno scenario simile).<sup>391</sup>

Un parallelo si può individuare in *Apoc. Ab.* 17,4-21: Abramo si trova condotto dall'angelo al settimo cielo - il più elevato - e coinvolto nell'adorazione della divinità, annunciata dal suono di una voce nel fuoco: la sua guida lo invita a pregare, secondo le istruzioni dategli in precedenza (17,5-7), in maniera continuativa e ripetitiva quella che Meier definisce una «lange Litanei, die allein aus Gotesepitheta und Gottesnamen besteht» (177). La caratterizzazione di tale cantilena ripetuta (cf. esortazioni simili in diversi luoghi dei *Papiri Greci Magici*) sembra fare riferimento a una tradizione per cui ai nomi della divinità è associato un carattere numinoso e in qualche modo mistico-teurgico. Infine, un richiamo particolare a delle lingue proprie della realtà celeste ricorre nel *Testamento di Giobbe* («die nächste Analogie zur frühchristlichen Glossolie», 175). Nella sua sezione finale, il patriarca consegna alle tre figlie delle cinture - probabilmente parte di vesti angeliche - che garantiscono un contatto diretto e privilegiato con la divinità, apportatore di conoscenza (47,4-9); esse, una dopo l'altra, vestono il dono del padre, subendo una vera e propria trasformazione del cuore (48,2; 49,1; 50,2) ed elevando inni a Dio chi nel dialetto degli angeli (48,3), chi in quello degli arconti (49,2), chi in quello dei cherubini (50,3), sempre in uno stato di estasi espressamente riportato dal narratore.<sup>392</sup>

Gli esempi addotti da Meier sembrano restituire una cornice interessante per l'ipotesi di una identificazione della lingua degli angeli con l'ebraico, a partire dalla sua concezione sacrale e dalla connessione con la sua sostituzione in qualità di lingua d'uso (sulla tematica in generale, si vedano le osservazioni di Tambiah 1995, 49-60). L'associazione è suffragata da un insieme ampio di testimonianze specie per quel che concerne la situazione della Diaspora, data anche dal fiorire di

---

391 Meier propone di rintracciare un'ulteriore conferma alla sua ipotesi in *Apoc. Sof.* 6,7, in cui viene presentata una strana formulazione in riferimento alla divinità, caratterizzata da una miscela di epiteti ebraici e greci, che secondo Wintermute (1983, 512 n. 6) è dovuta ad una ignoranza dell'ebraico da parte dell'autore greco del testo riportata poi in traslitterazione dal traduttore copto. Anche questa ipotesi, in ogni caso, potrebbe assumere una funzione importante all'interno di un quadro culturalmente - e religiosamente - composito, dove il richiamo ad elementi della tradizione sacra convivono accanto a quelli di una ritualità più viva acquisendo carattere peculiare proprio in virtù dello scarso accesso consentito dalle conoscenze linguistiche

392 La sezione finale dello scritto contiene ulteriori elementi interessanti in riferimento a una pratica di interpretazione di quanto le tre sorelle hanno detto nella loro estasi. Il narratore è infatti il fratello di Giobbe, Nereo, il quale riferisce di aver riportato quanto sentito nel corso di un dialogo tra le tre protagoniste, che si raccontavano a vicenda la propria esperienza. Secondo Meier, sarebbe qui possibile rintracciare un'allusione quantomeno a una pratica di conferimento di significato a un elemento linguistico completamente altro rispetto all'essere umano; ciò sembra trovare supporto dall'utilizzo del verbo greco ὑποσημειόμαι, il quale indicherebbe l'azione del prendere appunti, che si potrebbe riferire appunto a una conversione in linguaggio umano di ciò che le tre donne avevano precedentemente espresso in una pluralità di linguaggi celesti (176-77). Inoltre, il fatto che lo stesso scriba abbia il nome mitologico di una divinità greca connessa alla dimensione oracolare suggerisce un ulteriore richiamo al sotteso intreccio culturale proprio di un simile testo, possibile allusione anche a una pratica di decodificazione scritta di questi particolari inni glossolalici (cf. *I En.* 40,8; 179). Per una lettura che, a partire da questo testo e da 1Cor 14, indaga la possibilità di cogliere tratti di una psicologia dell'inconscio nel fenomeno glossolalico si veda Theissen 1983, spec. 289-90; 303-20 (con allargamento a Rm 8,18-30)

racconti leggendari relativi all'opera della traduzione greca della Bibbia - che Filone riconduce espressamente all'azione ispiratrice della divinità (cf. *Mos.* 2,37.40). Il legame con l'orizzonte paolino sarebbe suggerito proprio dalla descrizione che egli fornisce del fenomeno glossolalico in 1Cor 14, in termini di una dimensione prettamente privata: questo troverebbe riscontro nella difficoltà di rintracciare uno sfondo sicuro di prassi culturale legata alla concezione di una condivisione della ritualità celeste che sembra invece essere diffusa nel panorama culturale del Giudaismo del Secondo Tempio (179). Ma nella ricerca di un possibile sostrato possono inoltre assumere un certo peso quegli elementi riconducibili al ruolo svolto da espressioni in lingua straniera inserite in contesti oracolari e misterici greci, a testimonianza di una necessità di superare degli ostacoli di matrice comunicativa nel mettersi in relazione con la divinità (cf. *Plut., Def. Orac.* 414e; *Pyht. Or.* 404c; *Clem., Strom.* 1,21,143). L'incomprensibilità e la conseguente impossibilità di fondare su tale carisma l'edificazione della ἐκκλησία, unite alla ricerca di testimonianze utili per comprendere più a fondo il fenomeno stesso, potrebbero condurre all'ipotesi di un'associazione tra la lingua ebraica e le parole incomprensibili pronunciate da un glossolalo. A questo si aggiunga il rilievo sulla preghiera di Rm 8,26, che contribuisce a formare un quadro ancor più suggestivo secondo simili linee. Ne potrebbe derivare, secondo tratti quindi tipici di un ambito esoterico dalle radici più peculiarmante giudaiche, l'identificazione delle ἄρρητα ῥήματα con l'ebraico come lingua degli angeli?

Simile chiave di lettura solleva contestualmente il problema della conoscenza dell'ebraico nella Diaspora, e nel caso specifico a Corinto, dove anche *Atti* ci conferma la presenza di un gruppo di giudei ben organizzato (cf. *At* 18,1-4; e *Phil., In Flacc.* 7,45-46).<sup>393</sup> Tuttavia, il collegamento con l'ambito della discussione sulla glossolalia sempre all'interno della stessa ἐκκλησία e la possibile vicinanza con il ruolo che un particolare termine ebraico, αββα, ricopriva nella liturgia dei primi gruppi di seguaci di Gesù (cf. *Gal* 4,6; *Rm* 8,15) potrebbero fornire elementi utili a supporto di una simile prospettiva: specie considerando il fatto che in entrambi i contesti in cui ricorre, esso è accompagnato dalla corrispondente resa greca, cioè ὁ πατήρ (cf. *Apoc. Sof.* 6,7).<sup>394</sup> Ciò che si potrebbe aggiungere, in merito, deriva proprio dall'ultimo rilievo proposto: il contesto di Rm 8

---

393Secondo Meier, l'attribuzione della lingua ebraica alla sfera della divinità sarebbe allusa da *At* 26,14, in cui il narratore precisa come il Gesù che appare a Saulo gli si rivolga τῆ ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ. Altre conferme in questo senso giungono invece da testi più tardi - come *Apoc. Paolo* 30 e *Orig., Cels.* 5,30s. - mentre alcuni manoscritti testimoniano una variante interessante per *2 En.* 23,2: nell'ambito dell'insegnamento onnicomprensivo destinato al protagonista, nel frattempo assunto al rango di scriba dopo aver completato la sua trasformazione angelica, egli avrebbe appreso anche l'ebraico, oltre a canzoni in tutte le lingue (175 e n. 32). Questi cenni possono effettivamente sostenere l'ipotesi di cui ci stiamo occupando, che sembra essere incisiva per entrambi gli ambienti culturali di riferimento dell'universo paolino

394A una sensibilità popolare fa riferimento il seguente rilievo di Meier, che potrebbe risultare utile per l'ipotesi che stiamo analizzando: «In der hellenistischen Popularfrömmigkeit dagegen scheint das Reden in fremder bzw. unverständlicher Sprache einen festen Platz im Umgang mit dem Numinosen gewonnen zu haben» (180). Un altro caso rintracciabile nelle lettere di Paolo è il μαράνα θά di 1Cor 16,22



mette in evidenza l'azione dello spirito nei credenti per condurre all'acquisizione di una consapevolezza dello stato di figli di Dio loro proprio; inoltre, il famoso passo di 8,26 sottolinea il ruolo preponderante del πνεῦμα nel garantire all'uomo la possibilità di rivolgersi alla divinità στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. La maggioranza degli studiosi ha proposto di riconoscere in questi «gemiti inespriabili» un rimando alla glossolalia e alla caratterizzazione espressa da 1Cor 14 in termini di una sua intrinseca incomprendibilità, che ne determina la funzione non edificante per la comunità.

Richiamando quindi l'ipotesi di Meier sopra descritta, senza comunque porci il problema dei tratti espressivi tipici del parlare in lingue, è opportuno far osservare un dettaglio: ciò che l'apostolo scrive in conclusione del nostro passo potrebbe essere accostato alla complessa dimensione di tale manifestazione dello spirito - così diffusa e apprezzata tra i destinatari cui egli si rivolge - contribuendo a offrire uno spunto ulteriore per la ricostruzione di tale aspetto dell'universo paolino.<sup>395</sup> Questo soprattutto nel caso in cui si dia peso alla caratterizzazione di tale fenomeno lungo le linee di 1Cor 13,1, proprie cioè di una dimensione altra con cui l'essere umano entra in contatto: l'impossibilità di una resa comprensibile sarebbe perciò ciò che l'apostolo vuole sottolineare, per rimarcare l'eccezionalità della sua esperienza. A uno sfondo simile - pur senza chiamare in causa la glossolalia - si può ricondurre l'ipotesi di alcuni studiosi, secondo la quale Paolo avrebbe udito il nome divino, di per sé il massimo segreto religioso per la *pietas* giudaica (cf. Bowker 1971, 168 n. 1); il riferimento permetterebbe però, a nostro avviso, di sottolineare nuovamente l'ambiguità delle modalità espressive paoline a 12,4, in quanto alla concezione del nome divino si accompagna anche la dimensione di un divieto di pronuncia, oltre che di una incapacità di espressione.<sup>396</sup>

Infine, il richiamo ad un accostamento con la glossolalia potrebbe essere segnalato anche dal fatto che il verbo utilizzato è qui il medesimo che distingue tale fenomeno, cioè λαλεῖν. Si tratta di un

---

395Si veda la prospettiva di Gladd 2008, 210-20, per quello che concerne uno sfondo apocalittico d'origine per la glossolalia. Inoltre, interessanti i rilievi di Bockmuehl 1990, 168-70, a proposito della partecipazione a una liturgia angelica, sempre a partire da 1Cor 14,2

396Bowker associa tale concezione all'identificazione di Gesù con colui che appare a Saulo nell'episodio di Damasco secondo la triplice narrazione di *Atti*, grazie anche al confronto con le pratiche di meditazione sulla *merkabah* proprie del circolo di Johanan b. Zakkai. L'ipotesi è ricordata da Furnish 1984, 545, mentre è ritenuta convincente da Thrall 2000, 795, la quale ne rimarca la maggior continuità con l'immagine del divieto di trasmissione di quanto udito espresso dalla proposizione relativa che chiude l'episodio e sottolinea un particolare connesso con l'utilizzo del plurale: «The plural might be used either because Paul heard several, equally unutterable, divine names, or because he heard angelic singing in which the one name was reiterated». Ancora tale interpretazione ad un parallelo con l'esperienza di R. Akiba secondo *Hekh. Zut.* § 348-52 Morray-Jones 1993, 281, secondo cui il protagonista avrebbe udito «the innermost mysteries of God's being, which cannot and may not be described in words, but are only partially known and expressed through the medium of mystical praise». Un richiamo al linguaggio proprio della sfera celeste (1942, 65) e, come tale, del nuovo eone è invece sostenuto da Käsemann, secondo cui il parallelo tra glossolalia ed estasi deve essere inteso in questi termini: «Sie representieren das noch nicht enthüllte göttliche Mysterium, sind Hinweise auf bisher nicht angebrochene eschatologische Ereignisse, die mit der Verborgenheit des Paradieses zusammenhängen. Sie ereignen sich, weil es Offenbarung »in Christus« gibt. Aber sie sichern gegenwärtig diese Offenbarung nur davor, als abgeschlossen zu gelten» (68). Sulla stessa linea Zmijewski 1978, 344-45; *contra* Pitta 2006, 492

termine senza dubbio abbastanza generico; ma una veloce analisi delle sue occorrenze nell'epistolario (ad esempio, 1Cor 14,2-6.9.12.13.18-19.21.23.27-28.39) permette di accostarlo a quella particolare sfera concernente il ruolo dello spirito nel far sì che l'essere umano riesca ad esprimersi in modo non usuale, come anche nel caso della profezia (cf. 1Cor 14,29 e il caso di Mc 13,11//Mt 10,19-20). Inoltre, proseguendo lungo la medesima tendenza accennata, emerge come l'argomentazione paolina in 1Cor 2,6-16 tenga insieme le tematiche della rivelazione di una σοφία prima nascosta per il tramite dello spirito, fautore anche del linguaggio con cui poi vengono trasmesse τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα (2,13), accessibili solo ai πνευματικοί e non quindi ai Corinzi (cf. 3,1). Nel prossimo capitolo proveremo ad articolare in maggiore dettaglio le implicazioni sottese a un simile accostamento.<sup>397</sup>

### *Tra prescrizioni rabbiniche e indagini neurobiologiche: approcci vecchi e nuovi*

A insistere invece sulla dimensione del divieto espresso dalle parole di Paolo è Wallace. Lo studioso americano, infatti, sottolinea come, in 12,4b, convivano due elementi di diverse tradizioni culturali: da un lato, il nesso ἄρρητα ῥήματα allude alla sfera del segreto iniziatico proprio dei misteri ellenistici («These "teachings" or secrets comprised a high, if not the highest, level of knowledge within the cult. They were to be learned only through the direct experience of the mystery itself», 2011, 259-60); dall'altro, la conclusione della narrazione introduce l'aspetto dell'impossibilità di una trasmissione della conoscenza acquisita lungo linee che si possono ricondurre a una tradizione giudaica espressa dalla Mishnah. In *m. Hag.* 2,1 viene presentato un insegnamento che tende a circoscrivere la discussione di alcuni passaggi biblici la cui interpretazione era ritenuta pericolosa, tra cui il racconto della creazione e la visione della *merkabah* di Ez 1: secondo Wallace, l'obiettivo di simili prescrizioni erano proprio i testi di matrice apocalittica con le loro speculazioni di carattere mistico (153).<sup>398</sup> Al centro di siffatto divieto si

<sup>397</sup>La vicinanza con il passo di 1Cor 2 è segnalata da diversi studiosi. Si vedano Bousset 1901, 144; Windisch 1924, 379; Käsemann 1942, 65; Dupont 1949, 189-90 (da ricordare il rilievo su 1Cor 2,13, per cui Paolo farebbe riferimento a delle lingue ispirate, cui «doivent appartenir les ἄρρητα ῥήματα que Paul a entendus dans le Paradis», 210 n. 1); Lührmann 1965, 132 («Diese Verbindung ist möglich, da ἄρρητα (2 Kor. 12 4) und μυστήριον von ihrem Ursprung in den Mysterienreligionen her Synonyma sind», n. 3); Furnish 1984, 545, e Thrall 2000, 794 (seppure solo come ipotesi); e Lietaert Peerbolte 2008, 175. Incerto tra una lettura simile ed una che sottolinei il riferimento al culto degli angeli è invece Bockmuehl 1990, 176

<sup>398</sup>Per una discussione relativa alle problematiche connesse a tale prescrizione rabbinica, si vedano Gruenwald 1980, 73-97; Rowland 1982, 282-305; Segal 1990, 58-59, che suggerisce un legame con i resoconti pseudepigrfici dei mistici giudaici (ma anche 2004, spec. 415-16); e Morray-Jones 1993, 177-90. Carattere di introduzione generale alla questione hanno invece le pagine di Scholem 1993, 51-84. Così Malina e Pilch: «Paul's reticence about speaking of this sort of altered state of consciousness experience indicates his Pharisaic enculturation among those who claimed one should not speak openly to others about such experiences» (2006, 159). Interessante la prospettiva di Bockmuehl 1990, 170, il quale connette a tale imposizione anche la reticenza paolina a proposito del parlare in lingue

potrebbe pertanto cogliere una preoccupazione relativa al nucleo stesso dei resoconti di ascesa, solitamente culminanti con la visione del trono divino e la sua descrizione: proprio un simile modo di procedere verrebbe associato a un'offesa nei confronti della divinità, i cui tratti essenziali - compresi quelli della realtà in cui si trova - non possono essere resi dal linguaggio umano in maniera veritiera, rischiando di cadere nella blasfemia. Anche la reticenza dell'apostolo potrebbe quindi essere spiegata in questo modo, cioè come un'impossibilità di esprimere in termini comprensibili quanto appreso nel corso della sua straordinaria esperienza di ascesa - impossibilità che si può declinare anche come incapacità.<sup>399</sup>

Se una simile giustapposizione può essere discussa, essa si dimostra vicina all'accezione psicologica cui anche in precedenza si è fatto riferimento. Secondo alcuni esegeti, come per quanto riguarda l'incertezza sulle condizioni corporee ai vv. 2-3, il richiamo conclusivo di Paolo punterebbe sull'impossibilità per l'essere umano di fornire adeguata espressione ai punti salienti dell'esperienza vissuta in uno stato alterato di coscienza, che lo ha condotto a entrare in contatto con la divinità.<sup>400</sup>

Una prospettiva particolare all'interno del campo di studi che sostiene con forza la teoria degli stati alterati di coscienza (ASCs) è quella di Shantz. Alcuni anni fa, questa studiosa canadese ha pubblicato un libro dedicato ad un'analisi complessiva delle esperienze estatiche di Paolo, indagate alla luce dei moderni studi antropologici e culturali.<sup>401</sup> Ma non solo: accanto a simili filoni di interpretazione - che negli ultimi decenni hanno avuto un notevole incremento, portando a risultati interessanti e favorendo un ripensamento generale delle categorie solitamente impiegate nell'esegesi

---

399«In other words, what Paul heard in Paradise may be forbidden to be spoken precisely because it cannot be put into human language without risk of blasphemy or misunderstanding, due to the transcendent nature of the highest heavens and of the direct encounter with the deity. Paul did indeed experience direct revelation, which he could grasp at some level, but it nonetheless evaded formulation in human language» (261). Wallace accosta tale ragionamento anche ai casi di Rm 8,26 e di 1Cor 14, per interpretare le istanze di mancata comprensione di un linguaggio inerente alla comunicazione con una realtà divina totalmente altra rispetto a quella umana; ciò sarebbe confermato anche da 1Cor 2,6-16, dove la possibilità di espressione di una simile conoscenza è legata a una crescita del livello spirituale dei membri della comunità. La lettura dello studioso americano si rivela fortemente influenzata, per quel che concerne Paolo, dall'interpretazione di Origene, Gregorio di Nissa e Gregorio Palamas, i quali rimarcano con insistenza la trascendenza del livello sensoriale connesso a tali esperienze, possibili solo nello spirito (328; ma cf. anche 292-312; e 321-27). Interpretazione simile, con richiamo a 1Cor 2,9, in Lindblom 1968, 44

400Interessante è qui suggerire un richiamo ai rilievi sulla logica del linguaggio nelle esperienze mistiche proposti da Krishna Matilal 1992. Parlando di uno dei tratti propri di simili fenomeni, lo studioso sottolinea come l'IME («Ineffability of Mystical Experience») corrisponda a un segnale fornito ai lettori da parte del soggetto che racconta la propria esperienza, per suggerire la necessità di una interpretazione non letterale del contenuto così restituito (spec. 151: «I take the IME doctrine to be a warning signal to the readers (or hearers) to alert them against a facile understanding (a misunderstanding) of what the mystics say, such an understanding being based on the too literal interpretation of their words. The words of the mystics are generated by a flash of inspiration, and a similar sympathetic feeling may be needed in order to fully grasp their message. [...] The IME is a warning against the trivialization of such language of the mystics»). Gli esempi tratti dalla realtà indiana e dall'utilizzo in essa di determinati elementi propri della logica linguistica corroborano la tesi presentata, la quale punta a considerare quindi le strategie implicate nel segnalare l'alterità propria di queste forme di contatto con il soprannaturale

401Qualcosa di simile si prefigge anche Vollenweider, sebbene all'interno di un più ampio progetto di indagine relativo all'applicazione degli studi psicologici relativi agli ASCs ai testi neotestamentari, tra i quali le lettere paoline si rivelano essere il terreno più indicato. L'attenzione dello studioso è dedicata a 2Cor 12,2-4; 1Cor 2,6-16; 14; e a 1Cor 15,5-8 come uno degli esempi di *Ostervisionen*, oltre all'*Apocalisse* (2007, 81-87)

dei testi protocristiani - ella si è servita di competenze mediche specializzate per gettare luce proprio sul viaggio celeste dell'apostolo, mirando a fornire una lettura a suo dire maggiormente esaustiva di un testo molto dibattuto e studiato. In particolare Shantz, non soddisfatta degli approcci classici alle problematiche sollevate da 2Cor 12,1-4, si è concentrata sulle questioni relative all'incertezza sullo status con cui Paolo avrebbe sperimentato la sua ascesa e, appunto, sul fatto che egli avrebbe udito «parole ineffabili». Le difficoltà relative alle espressioni impiegate dall'apostolo ai vv. 2-4 possono essere indirizzate in modo più soddisfacente servendosi di un approccio nuovo, che faccia tesoro di quanto appreso in campo medico: così si potranno correggere errori propri di un'esegesi non capace di spingersi più in là dell'evidenza o che cerca di risolvere dei problemi innescandone invece degli altri, spesso non volendo prendere in considerazione spiegazioni di carattere psicologico perché considerate non adatte (2009, 87-93). Sulla base degli studi condotti da E. D'Aquili e A. Newberg - i quali hanno approntato un modello neurologico degli stati di trance sulla base dell'osservazione di molti casi di estasi religiosa (81-86) - la studiosa canadese si propone di dimostrare come l'incapacità di esprimere linguisticamente le condizioni e il contenuto di un'esperienza straordinaria - interpretata come un accesso al mondo della divinità e quindi a un ordine di cose aldilà della dimensione propria dell'uomo - possa essere ricondotta a caratteristiche neurologiche tipiche dei due emisferi di cui si compone il cervello umano.<sup>402</sup>

Da un lato, infatti, l'incertezza relativa allo status corporeo o meno di un'esperienza estatica può essere interpretato in termini di una complessa decodificazione di stimoli che giungono a due zone diverse della corteccia; nei casi di trance, si assiste a un blocco delle sensazioni corporee unito a una maggiore attività della «orientation area». La mente deve quindi fornire una lettura di simile situazione: «Thus, the body is perceived as present, but its sensations - its weight, boundaries, pain, or voluntary motion - are all absent from consciousness. In an attempt to interpret these phenomena as coherently as possible, ecstasies frequently report the sensation of floating or flying without physical boundaries between themselves and the people and objects in their awareness. Not

---

<sup>402</sup>Il principio alla base dell'analisi di Shantz è riconoscibile proprio nel rapporto tra l'influenza dell'elemento culturale nell'interpretazione di un particolare fenomeno estatico che vede protagonista un essere umano - visto come causa delle differenze tra vari resoconti di siffatte esperienze (71-74) - e la necessità di dare un nome preciso a quei tratti di continuità rintracciabili proprio in queste descrizioni. Le motivazioni alla radice dell'universalità di tali eventi devono essere ricercate secondo altre direttrici, quali appunto quelle indicate dalla prospettiva neurobiologica e dagli studi sul cervello, che si rivela essere il vero *trait d'union* tra soggetti apparentemente molto lontani tra loro. Ciò trova conferma grazie a moderne ricerche sulle caratteristiche di questo organo: ne deriva che tra noi e Paolo e i suoi contemporanei non sono intercorsi cambiamenti significativi, permettendo così di comparare dati più recenti con testimonianze di più di duemila anni fa (79). In merito alla relazione tra stati alterati di coscienza - più volte chiamati in causa da Shantz e in qualche modo assimilabili alla terminologia da lei utilizzata - ed elemento culturale, un punto di riferimento obbligato è costituito dagli studi di Pilch, il quale è a più riprese tornato sull'argomento anche in termini di descrizioni di tali avvenimenti in termini etici ed emici (cf. 2011, 1-13, ad esempio). Per una riproposizione in termini antropologici del modello neurobiologico della trance cui Shantz fa riferimento, si vedano le osservazioni di Pilch 2011, spec. 53-54, in merito al motivo del viaggio celeste dei cosiddetti «"holy man/holy woman"» (definizione più universale rispetto al riferimento implicito nel termine «sciamano»: cf. 50)

surprisingly, descriptions of ascent are also common in interpretations of ecstatic experiences» (98; cf. Segal 2004, 334-35; e Czachesz 2013, 561-63). Nel prossimo capitolo vedremo come queste considerazioni possano essere correlate alle fonti sull'ascesa che accosteremo alla narrazione paolina.

Per quel che riguarda invece il problema dell'esperienza uditiva dell'apostolo, esperimenti medici hanno infatti messo in evidenza una differenza di competenze associabili ad essi: «The major language center is in the left hemisphere. The right hemisphere language center supplements communication by interpreting and generating the emotional nuances of language» (101). Durante gli ASCs - come appunto sogni, allucinazioni provocate dall'ingestione di stupefacenti, meditazione, glossolalia - si assiste ad un passaggio di "consegne" fra i due emisferi, in cui è il destro a imporre il proprio controllo sull'attività celebrale; inoltre, ulteriori ricerche scientifiche hanno permesso di individuare una maggiore specializzazione dell'emisfero destro nelle capacità di visualizzazione - riferite cioè alle immagini. Tali puntualizzazioni mediche, sulle quali non ci soffermiamo, permettono di cogliere una sostanziale distribuzione di compiti in cui una più sofisticata complessità è riconducibile al normale controllo delle attività da parte della sezione sinistra (linguaggio e sua organizzazione, interpretazione sequenziale e dettagliata, orientamento temporale), mentre quella destra è più legata alle emozioni e a una percezione olistica, meno settoriale (106). Il caso di Paolo è così compreso alla stregua di quello di molti altri mistici a lui successivi, i quali ci hanno lasciato maggiori informazioni sulle proprie trance che, incrociati con dati derivanti dall'analisi scientifica, hanno permesso di costruire questa spiegazione di carattere neurobiologico. Il risultato, ai fini dell'analisi del testo, consiste nel considerare «ineffable words» come la traduzione migliore per il nesso ἄρρητα ῥήματα di 2Cor 12,4b: «That signification makes complete sense in the context of Paul's comment as well. There were no words for what Paul heard or saw while he was in ecstasy» (107).

L'esame condotto da Shantz permette di ribadire un concetto già in precedenza messo in luce: l'affermazione finale dell'apostolo contiene una forte dose di ambiguità, sulla base degli elementi linguistici utilizzati e soprattutto per il fatto che la nozione dell'impossibilità di espressione di un contenuto verbale si presta facilmente a una doppia lettura. Il rilievo consente anche di riconoscere a tale problematica un carattere probabilmente moderno, frutto della volontà di attribuire alle parole di Paolo un senso certo e definito: tuttavia, il contesto sembra dare l'impressione di voler costruire la sua efficacia comunicativa proprio a partire dai diversi referenti culturali possibili, con cui l'uditorio è chiamato ad interagire secondo le linee che abbiamo precedentemente provato a delineare. La scelta si rivela dunque una questione di sottigliezze; il contesto pare in ogni caso

suggerire una preferenza per l'aspetto del divieto, che si può scorgere in maniera implicita anche all'interno della concezione dell'ineffabilità mistica sostenuta da Shantz. Il suo tentativo di analisi, in conclusione, può essere considerato suggestivo in quanto testimone di un allargamento dei confini interdisciplinari dell'esegesi protocristiana; ma, a differenza delle critiche da lei espresse, crediamo che l'aiuto di discipline quali - nel caso - la neurobiologia possa essere piuttosto complementare con le linee classiche di studio dei testi, piuttosto che ambire a sostituirci il ruolo primario.<sup>403</sup>

*Provocazione: re-interpretazione paolina di un'esperienza religiosa?*

Simile dimensione chiama in causa anche la nozione di *religious experience*, secondo quanto abbiamo messo in luce già negli scorsi capitoli: nell'ambito dell'interpretazione di un evento straordinario che si ritiene di aver sperimentato, la sua rilettura comporta l'interazione di differenti fattori, i quali contribuiscono a formare la versione dell'accaduto poi restituita. In tale operazione, quindi, oltre agli stimoli culturali dell'ambiente circostante, giocano un ruolo non secondario anche i sentimenti e l'emotività di un soggetto, che può pertanto trovare delle difficoltà nella ricostruzione del fatto. Ciò che preme far risaltare con queste osservazioni è, in primo luogo, che concependo il viaggio celeste come esperienza religiosa, si evidenzia il suo carattere di modello culturale che agisce e influenza la fase di rielaborazione di un contatto con il soprannaturale. A quanto appena affermato si dovrà poi aggiungere – ed è lo stesso esempio paolino a potersi rivelare illuminante – che anche la distanza temporale alla base della rievocazione di tale avvenimento svolge un ruolo di primo piano: 12,2 sottolinea che 14 anni (πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων) sono trascorsi dal momento in cui quest'«uomo in Cristo» venne rapito al terzo cielo e al paradiso;<sup>404</sup> dunque, assumendo che si

---

403Si vedano le riflessioni di Vollenweider 2007, 88-90, in merito. Ciò è espresso chiaramente anche da Segal: «neurologists and philosophers who follow the study of the brain have agreed that what we experience as consciousness is an emergent property composed of the operations of a variety of brain organs which we normally seamlessly and unconsciously integrate into a single experience. [...] We do not interpret these physical stimuli in a vacuum. They are mediated by the cultural categories taught to us by our societies and religions. The individual experience will depend both on the physiological state and the cultural training as to what the state means and expresses, a much more complicated and varied issue than the physical state itself» (2011, 376-77)

404Le problematiche connesse all'indicazione cronologica riportata da Paolo sono numerose e si intrecciano con questioni che vanno oltre il più immediato contesto del nostro passo. Un primo punto è quello che riguarda le motivazioni alla base della precisazione: la maggioranza degli esegeti sostiene che essa rappresenti uno strumento per affermare la veridicità dell'avvenimento (Lindblom 1968, 43-44; Baumgarten 1975, 143; Zmijewski 1978, 334; Lincoln 1979, 211), da alcuni collegata alla possibilità di riconoscere qui un tratto di una precisa tradizione profetica, secondo la quale i veggenti biblici forniscono spesso la datazione a proposito di esperienze straordinarie di visione o di rivelazione appunto per fornire ulteriore conferma quanto alla realtà dell'evento (Plummer 1915, 341, in riferimento a Os 1,1; Zc 1,1; 7,1; Is 6,1; Ger 1,2; 26,1; 43,7; Ez 1,1; 3,16; Am 4,7. Allarga il riferimento alla letteratura apocalittica Furnish 1984, 524: cf. 2 Esd. 3,1; 2 Bar. 1,1). Meno pertinente appare invece chi sottolinea come il lungo intervallo temporale presupposto da 12,2 dimostri come Paolo si senta costretto a rompere il silenzio su un argomento che non possiede per lui alcuna validità sul versante della legittimazione apostolica (Heckel 1993b, 59, elaborando uno spunto già di

tratti di un contatto con la divinità in seguito letto da Paolo secondo i tratti propri di un'ascesa celeste la cui finalità è l'acquisizione di una conoscenza di carattere superiore, il fatto che essa riemerge in un contesto chiaramente polemico (e in qualche misura apologetico) dove sono in discussione diversi modelli di autorità apostolica dimostra la consapevolezza, da parte di chi scrive, dell'importanza che una simile esperienza può rivestire (cf. Lincoln 1979, 211; Tabor 1986, 115; e Pitta 2006, 488).

Con tale argomentazione non si vuole dire che l'apostolo stia compiendo una falsificazione a fini satirici o parodistici per svalutare le rivendicazioni dei suoi avversari e mostrarne l'inutilità, secondo quanto sostengono studiosi come Betz (1972, 89) o Gooder (2006, 214-15); nè tantomeno che si tratti di un inganno perpetrato dall'apostolo ai danni di una comunità composta di creduloni e inetti, poiché non riteniamo di potere a tal proposito accostare Paolo al Luciano dissacratore e denigratore dell'*Icaromenippo*. A nostro avviso, il viaggio celeste descritto in 2Cor 12,2-4 rispecchia un'esperienza realmente compiuta dall'apostolo: il semplice fatto che egli qui la ricordi, nell'ambito di un confronto molto difficile - che chiama in causa direttamente la sua persona come forse mai fino a quel momento era stato: sulla base dei dati che ci sono giunti, sembrerebbe essere infatti uno dei momenti più complicati della missione paolina - sottolinea l'importanza che essa doveva aver avuto, ma non esclude la possibilità che Paolo possa averla ripensata e richiamata alla memoria in maniera nuova e maggiormente legata al suo contesto di riferimento immediato.

A tal proposito, diventano interessanti i rilievi di Franks Davis sulla «retrospective interpretation» - in merito ai resoconti di siffatte esperienze da parte di mistici soprattutto non appartenenti alla tradizione cristiana: «the original experience may be edited or embellished to fit doctrines more closely or to make an astonishing or edifying story; and much information about the subject's psychological make-up and the conditions under which he or she had the experience is lacking» (1989, 32; cf. 125-26). Oltre a ciò, si deve però ricordare un altro elemento: «Many religious experiences are more like particularly insightful or efficacious moments within a continuing process of psychological, religious and cognitive development than like one-off visions or ecstasies, and context is very important to their evaluation» (27). Quello stesso contesto che supporta, come nel caso paolino, l'importanza di altre componenti accanto all'esperienza religiosa a sostegno di una particolare rivendicazione. Tuttavia, il processo di interpretazione di simili eventi può essere compreso solamente alla luce dell'apporto di determinati modelli culturali: essi si rivelano tanto più influenti quanto più le esperienze sono frequenti - cosa che noi asseriamo per ciò che concerne Paolo - e tendono a imporsi soppiantando man mano i tratti originali dell'evento. Inoltre, il contributo fornito dalla memoria agisce a più livelli: da un lato, i soggetti sembrano più inclini a mantenere vivo il ricordo di qualcosa che viene percepito come al di fuori degli schemi

abituale; dall'altro, un avvenimento significativo e frequentemente richiamato permane più a lungo nella memoria (120-21).

E' difficile stabilire se quanto apprendiamo dal campo degli studi moderni nell'ambito della *religious experience* possa applicarsi *in toto* alle informazioni in nostro possesso su Paolo; ancora più complicato è districarsi rispetto alla lettura di 2Cor 12,2-4. Nondimeno, gli spunti forniti dalle ricerche più recenti aiutano a indirizzare da una prospettiva differente le problematiche di fronte alle quali l'esegesi critica ha incontrato difficoltà: essi consentono un approccio in grado di indagare la rilevanza di un resoconto come quello paolino a più livelli, tenendo cioè in considerazione tratti che a volte possono invece venire sacrificati. Ribadendo la centralità dell'interpretazione, coloro che si occupano di esperienza religiosa insistono sulla necessità di concepire il soggetto come attivamente inserito in un contesto, con il quale interagisce e dal quale assorbe elementi funzionali alla costruzione della propria identità culturale. Di più: esso influenza in maniera decisiva le modalità stesse di trasmissione di ciò che più da vicino lo riguarda, specialmente gli avvenimenti che egli sente in maniera particolare. La dimensione della memoria si inserisce in tale processo lungo linee che si richiamano a quanto noi stessi sperimentiamo quotidianamente; Franks Davis lo sottolinea con chiarezza, quando mette a fuoco l'importanza del fattore linguistico nel plasmare operazioni di riletture - e, quindi, di conferimento di un nuovo significato, a esperienze avvenute molto tempo prima le quali cambiano veste all'acquisizione di una nuova prospettiva da parte dello stesso soggetto (158-65; si veda anche, in merito al sogno, la sintesi di Taves 2009, 71).

Senza generalizzare, crediamo che una buona chiave per interrogare le parole dell'apostolo con le dinamiche che esse sottendono, risieda anche in simili spunti. Si potrebbe pertanto richiamare le parole che Pilch ha dedicato alla ricostruzione lucana della chiamata di Paolo in At 22, in quanto segnalano l'adeguatezza dei rilievi da noi suggeriti all'interno di una dimensione a più vasto raggio - pur ricordando lo sfondo differente cui fanno immediato riferimento: «Since the visual element is central to trance, it is not surprising that on the second telling, the visionary may remember more details or the experience more clearly. The visual elements are not always immediately clear, nor are they always logically or chronologically connected. The visionary must make an effort to remember what was seen immediately after the trance is ended. [...] In the writing, elements of trance are clarified. If one later transcribes the immediate notes, the transcription is often further interpreted because one remembers more or more clearly» (2004, 140-41).

In conclusione, un approccio recente al lato cognitivo di simili eventi è stato sottolineato da I. Czachesz, secondo linee in parte simili a quelle messe in evidenza in precedenza a proposito dell'argomentazione di Schantz. Mettendo l'accento sulla pluralità di stimoli cerebrali connessi alla percezione delle condizioni corporee di un singolo, lo studioso finlandese afferma come questi elementi interagiscano con il sostrato culturale proprio del soggetto contribuendo insieme alla memoria alla rappresentazione personalizzata di quanto avvenuto - osservazioni che si possono senza difficoltà applicare al Paolo di 2Cor 12,2-4: «Religious beliefs interact with aspects of the self in different ways. For example, out-of-body experiences involve a change in the sense of ownership of one's body: connection with the respective brain areas has been demonstrated experimentally. A similar change in the sense of agency might result in the feeling that one's action are initiated by God (or some other superhuman agent, such as a spirit, god, or demon). Further, one can modify the sense of the self when reflecting on subjective experience, for example, imposing theological interpretations on experience as it occurs or



integrate theological elements into the experience itself. Finally, one can alter the sense of self as maintained in autobiographical memory. Memories are influenced by social expectations and norms, as well as by subsequent learning. Episodic memories are dynamic and narrative rehearsal influences them substantially. Thus knowledge about God or other religious themes can color memories after the facts and shape, for example, stories of divine call and epiphany» (2013, 579).

Con ciò, si potrebbe però rischiare di prestare il fianco a quanti tendono a sminuire la portata del resoconto paolino proprio nell'ottica della sua concezione del ministero apostolico:<sup>405</sup> ma mettere in evidenza la possibilità di alcuni cambiamenti nell'operazione di rilettura di certi avvenimenti particolari non sembra rappresentare un elemento fuorviante o capace di rovesciare il carattere dato di un'interpretazione. Inoltre, puntare sull'indicazione cronologica di 12,2 non comporta che si voglia riconoscere validità all'ipotesi per cui l'esperienza paolina avrebbe un carattere eccezionale, vale a dire senza eguali nelle lettere autentiche a nostra disposizione.<sup>406</sup> Ragionare su questo elemento potrebbe invece portare dei frutti interessanti, perché permetterebbe, a nostro avviso, di cogliere i risvolti insiti nella dinamica stessa di composizione del testo. In conclusione, una ricostruzione plausibile dei fatti potrebbe essere la seguente: rispetto al momento in cui Paolo scrive l'ultima parte della 2Cor canonica, sono trascorsi quattordici anni da un'esperienza particolare di contatto con il soprannaturale, da lui interpretata in termini di acquisizione di un nuovo bagaglio di conoscenze per il tramite di una rivelazione (cf. Destro-Pesce 2011, 189).<sup>407</sup> La sua polemica con i Corinzi, influenzata dall'opera e dalle parole di missionari rivali, lo spinge a chiamare in causa quell'episodio in quanto funzionale al contrattacco che sta elaborando sulla base delle notizie

---

405Significativo il punto di vista di Furnish a tal proposito: «Since he has not mentioned it to the Corinthians before now, he has probably never regarded it as an event of any great significance, at least for them» (1984, 544). Si veda anche Baumgarten 1975, 143: «Mit dem Hinweis auf die lange Zeit des Schweigens unterstreicht Paulus noch einmal die grundsätzliche Bedeutungslosigkeit solcher ἀποκάλυψις»; e Zmijewski 1978, 341. *Contra* Benz 1952, 32; Saake 1973, 154; Tabor 1986, 37: «It is precisely because he regarded this experience so highly that he is most careful and reticent in recounting it to the Corinthians. He does not want it to be taken as the same kind of boasting that characterized his opponents. At the same time he is eager to demonstrate that he is not the least bit inferior to the opponents». Lincoln assume un atteggiamento ambiguo: in un primo momento riconosce il valore attribuito da Paolo all'esperienza (1979, 211), salvo poi negare che essa sia funzionale al contesto della sua legittimità in quanto apostolo, giocata piuttosto sulla sofferenza presente (219-20)

406Oltre a Dunn 1975, 215, anche Furnish sembra sostenere una posizione simile: «At the same time, however, it must have been an unusual, perhaps unique experience for him, since otherwise he surely would have chosen a more recent instance to describe» (1984, 544). *Contra* si veda l'argomentazione di Thrall 2000, 783-84; e Lietaert Peerbolte 2008, 170; 173-75

407Il secondo punto critico in connessione all'indicazione temporale di Paolo è quello riguardante la possibilità di inserire il viaggio celeste all'interno di una cronologia relativa degli eventi della sua vita. L'operazione, che si dimostra molto complicata se non impossibile (cf. Tabor 1986, 115), chiama in causa nuovamente le problematiche relative alla datazione di 2Cor e quindi alla sua unità. Thrall ritiene che i capp. 10-13 siano stati scritti intorno al 56 CE: ne deriva pertanto che il 42 CE rappresenti la data più probabile per l'ascesa, «which will then have taken place during the period of Paul's activities in Syria and Cilicia (Gal 1.21)» (2000, 784; cf. Lincoln 1979, 211; Furnish 1984, 544; Destro-Pesce 2011, 187). A una datazione oscillante tra il 40 e il 42 CE pensa Pitta 2006, 488 (cf. Murphy-O'Connor 2003, 359 n. 2), mentre Wischmeyer 2004, 279, propende per il 40 CE. Per una ricostruzione delle differenti ipotesi suggerite dalla critica, si veda Martin 1986, 399

ricevute dalla città; qui si inserisce la possibilità di una rilettura *ad hoc* dell'avvenimento che sottolinei dei punti importanti in merito alle problematiche dibattute nella comunità.

Un approccio di questo tipo non risolve chiaramente tutti i problemi, ma paradossalmente ne apre di nuovi. Tuttavia, su simili basi, preferiamo porci delle domande che potranno guidare la nostra riflessione successiva sul viaggio celeste paolino: fino a dove è possibile spingersi nell'ipotizzare una rilettura dell'esperienza da parte di Paolo? E' un azzardo identificarla con l'evento della chiamata, descritto ad esempio in Gal 1,11-17 per mezzo di termini in parte differenti e che insistono apparentemente con maggior decisione sulla dimensione dell'autorità ad essa intrinseca<sup>408</sup> - soprattutto se si considera la possibilità di una crescita di consapevolezza graduale del senso di quel primo incontro anche grazie agli strumenti interpretativi propri delle prime comunità (cf. Segal 1990, 37-38)? Come si può allora riconciliare tale possibile chiave di lettura con l'incertezza/l'ignoranza sulle condizioni del corpo, sull'identità del protagonista, sulla mancata trasmissione della rivelazione? E fino a che punto essa mette in difficoltà l'assunto - sul quale ritorneremo - concernente la continuità e l'importanza delle esperienze religiose per l'autocomprensione di Paolo? Infine, se si parla di pattern interpretativo, le peculiarità proprie della narrazione dell'apostolo rispetto ad esso - che ne determinano il carattere apparentemente unico tra le testimonianze di ascesa da noi raccolte (cf. Gooder 2006, 151-57) - possono essere fatte risalire a un'operazione di rilettura dell'esperienza a distanza di tempo?

Si tratta di questioni che rimangono aperte, cui è molto difficile fornire delle risposte certe: un primo tentativo di indirizzarne almeno in parte i tratti costitutivi è stato qui approntato, mentre nel prossimo capitolo cercheremo di approfondirli maggiormente anche per mezzo di un confronto testuale e lessicale.

Ad ogni modo, ulteriore luce su questi primi quattro versetti può venire dalla fase successiva dell'argomentazione, che dimostra di non porsi in discontinuità con quanto qui iniziato.

---

<sup>408</sup>Si tratta di una delle proposte elaborate dalla critica nella ricerca di un possibile parallelo per l'esperienza narrata dall'apostolo all'interno delle sue lettere oppure in *Atti*. Secondo Thrall 2000, 784-85, quella che è la «more interesting question» relativa al nostro passo si scontra con l'impossibilità di rinvenire tratti simili a quelli propri di 12,2-4 in altri luoghi che vedono Paolo come protagonista: non può essere il caso di Gal 2,2 (come segnalato da Windisch 1924, 373) né di At 22,17-21 (sebbene l'accostamento trovi anche recentemente dei sostenitori: cf. Morray-Jones 1993, 285-91; Mahieu 2012, 513-15; *contra* già Plummer 1915, 341). Infine, nonostante la suggestione che ci viene dall'utilizzo delle categorie dell'esperienza religiosa, nemmeno l'evento di Damasco sembra poter essere chiamato in causa, per motivi legati sia alla struttura dell'episodio (cf. 1Cor 9,1; 15,8; si vedano i rilievi di Furnish 1984, 544) sia alla cronologia (cf. *supra*): si vedano i rilievi di Kim 1982, 55-56 (e 252-53 n. 3); Baird 1985, spec. 656-62; Segal 1990, 36-37; e le osservazioni di Wallace 2011, 251-52 n. 57. Un primo sostenitore di tale identificazione era stato Knox (1939, spec. 15-18), che in seguito l'aveva però abbandonata (1950, 78 n. 3). Ma si vedano ora i rilievi di Pesce 2012, 27-28

## 2Cor 12,5-10: conseguenze dell'ascesa?

### *12,5-7a: commento e transizione*

La sezione seguente del ragionamento dell'apostolo, infatti, si rivela essere direttamente collegata a quanto detto in precedenza secondo un duplice ordine: il tema del vanto torna qui al centro dell'attenzione riprendendo il v. 1, ma al tempo stesso è dipendente dalla narrazione sviluppata ai vv. 2-4. La καύχησις cui Paolo fa riferimento prosegue sulla medesima linea evidenziata già da 11,30, mettendo in luce la necessità che essa sia applicata alle debolezze; tuttavia, il pensiero paolino introduce una sottile distinzione che sembra operare sul piano retorico.

Rifacendosi alla contrapposizione elaborata ai vv. 1-4 tra se stesso in qualità di narratore e il protagonista dell'episodio di ascensione celeste, chi scrive pare prendere le distanze dalla possibilità di vantarsi di una simile esperienza riaffermando per converso la reale dimensione che vuole venga sottolineata.<sup>409</sup> Il v. 5 si segnala per la sua struttura fortemente ambigua: Paolo si esprime in prima persona (καυχήσομαι), distinguendo però i due riferimenti del vanto. Costruendo le due parti del versetto in maniera speculare ma antitetica (Zmijewski 1978, 347), egli evidenzia come il vanto in relazione al tale (τοιούτος) rapito in cielo costituisca in sé un motivo di esaltazione;<sup>410</sup> ciononostante, per quel che riguarda se stesso, preferisce spostare l'attenzione sulla sfera delle debolezze, secondo quanto proposto nella seconda parte del cap. 11. Che ci sia un'opposizione da cogliere quale tema centrale dell'argomentazione sembra in questo frangente abbastanza chiaro; ciò che invece causa difficoltà a livello interpretativo è individuare il senso di una struttura simile.

Secondo molti critici, questa antitesi non farebbe che confermare la prospettiva di un allontanamento dell'apostolo dalla sua dimensione privata di estasi e di contatti con una realtà altra che non possono avere un ruolo significativo una volta trasposti al livello della rivendicazione della propria legittimità apostolica (cf. Käsemann 1942, 69-70), la quale si basa essenzialmente sulla dimostrazione di una condivisione delle sofferenze di Cristo in attesa di vivere anche il lato glorioso

---

<sup>409</sup>«In accordance with the objectivising, third-person narrative of vv. 2-4 he maintains that it is this 'other' person of whom he will boast, not (in respect of the rapture) of himself. Thus, he avoids the charge of self-praise, and continues to speak in a style which may reflect the sense of displacement of the ego in ecstatic experience» (Thrall 2000, 798; cf. Pitta 2006, 492). Prospettiva simile in Wischmeyer 2004, 282: «Der Satz 12,5a und b kommentiert die Offenbarungsepisode aus der doppelten Perspektive des gespaltenen Ich: des Apostels Paulus als Erzähler und des Offenbarungsempfängers Paulus, von dem der Apostel Paulus als "einem Menschen" spricht. [...] Der Ruhm gebührt aber nur dem Ich des Paulus, von dem er sich selbst distanziiert. Daher muß der Text weitergehen, indem die Perspektive des eigentlichen Ich erörtert werden muß»

<sup>410</sup>Sul fatto che l'espressione con cui il v. 5 si apre sia riferita al protagonista dell'ascensione celeste, dovendosi pertanto intendere come maschile, non sembrano esserci dubbi per la maggior parte dei commentatori. A partire da queste basi, si segnala invece la lettura di Barrier 2005, 34-36, secondo il quale l'utilizzo di questo pronome ai vv. 2-4 e poi al v. 5 costituirebbe elemento decisivo per parlare di parodia paolina delle rivendicazioni apocalittiche avanzate dai suoi oppositori

implicato dalla sua morte e resurrezione (cf. 4,10; 13,4). Una sottile forma di ambiguità pare, nonostante tutto, serpeggiare al fondo di un'argomentazione così costruita: l'apostolo, infatti, non nega in maniera assoluta il vanto ὑπὲρ τοῦ τοιούτου, come dimostrato dal passaggio seguente.<sup>411</sup>

Per cercare di conferire ulteriore peso alla sua lettura, Paolo infatti articola più in profondità il tema della καύχησις a partire dalla prospettiva dischiusa al v. 5, riprendendone la dinamica binaria di antitesi il cui secondo membro è più sviluppato rispetto al primo. Infatti, attraverso un periodo ipotetico dell'eventualità - ἐὰν γὰρ θελήσω καυχῆσασθαι - viene espressa una valutazione importante anche ai fini della comprensione del tono con cui l'apostolo sta proseguendo nell'argomentazione: egli afferma che avrebbe buoni motivi per vantarsi, in quanto direbbe la verità; facendo ciò, egli non risulterebbe - οὐκ ἔσομαι - ἄφρων. Come si deve intendere tale inciso?

Nell'analisi svolta nella prima parte del capitolo si è messo in evidenza come il tema dell'insensatezza - ο, secondo quanto più volte rimarca Pitta (2006, 492), dell'immoderazione - rappresenti una delle chiavi portanti del discorso dell'apostolo nella sezione conclusiva di 2Cor; annunciato a 11,1, esso ritorna prepotentemente in scena a partire da 11,16, marcando la fase successiva del ragionamento e rivelandosi strumento incisivo per contribuire al rovesciamento del punto di vista attribuito alla comunità su influenza dei missionari rivali. Come si ricorderà, alcuni dubbi sorgevano in virtù dello stacco individuabile a 11,23b (διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ), dove Paolo mira a marcare con forza la propria superiorità sugli oppositori a partire da quelle che per lui sono le basi reali dell'apostolato. Ora, a 12,6 troviamo un'affermazione abbastanza precisa, che contribuisce a far sorgere ulteriori difficoltà: «se volessi vantarmi dell'esperienza del viaggio celeste, direi la verità e non sarei tacciabile di insensatezza». Si potrebbe individuare un parallelo con un altro periodo ipotetico utilizzato poco sopra, a 10,8, in cui una costruzione simile è intesa significare che egli non proverebbe vergogna a esaltarsi di più di quanto fa a proposito della ἐξουσία ricevuta dal Signore - ἐὰν τε γὰρ περισσώτερόν τι καυχῆσωμαι περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν, [...], οὐκ αἰσχυνθήσομαι. L'accostamento potrebbe inoltre risultare interessante per gettare luce retrospettiva sul senso dell'ascesa al terzo cielo e al paradiso anche in virtù delle domande che ci siamo posti poco sopra: in altri termini, sembra di scorgere un richiamo polemico a un valore sostanzialmente positivo e autorevole connesso al ricevimento di un incarico direttamente dalla divinità, circostanza cui l'evento di 12,2-4 potrebbe non essere estraneo.<sup>412</sup>

---

<sup>411</sup>Parla di una presa di distanza anche Zmijewski 1978, 349-50. Furnish 1984, 546-47, riprende la distinzione segnalata da Käsemann. Wallace 2011, 263, riporta l'antitesi di 12,5 alla possibilità che qui Paolo stia esprimendo un'estensione di siffatte esperienze a tutti i membri della comunità, sulla base di analogie con altri luoghi delle sue lettere; il lato negativo consisterebbe nel rendere simili fenomeni «topics for *self-commendation*». Riconosce la possibilità di associare un doppio valore al verbo καυχῶμαι Batsch 2012, 322. Si vedano anche i rilievi di Smith 1973, 241-42

Tuttavia, viene subito posto un paletto a tale ipotesi: φείδομαι δέ, μή τις εἰς ἐμὲ λογίσηται ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ. L'apostolo dichiara di recedere per non offrire ai suoi interlocutori un insieme di elementi non corretti sulla base dei quali formulare le proprie valutazioni. L'accostamento con la prima parte del versetto fa dunque risaltare la riproposizione del meccanismo antitetico già individuato a 12,5;<sup>413</sup> in tal modo, si riesce a cogliere anche l'implicazione connessa all'eventualità prima delineata, cioè quella di mettere in rilievo la scelta compiuta da Paolo in termini di καύχησις (cf. Zmijewski 1978, 357-58). Ciò trova conferme se si prende in considerazione il valore da attribuire al verbo φείδομαι, indicante una rinuncia da parte del soggetto a compiere una determinata azione. La costruzione assoluta del verbo principale svela anche la causa del proposito così enunciato dall'apostolo, concernente il giudizio che sulla sua persona può venir dato.<sup>414</sup>

In tal modo, egli pone al centro della discussione i valori fondamentali sulla cui base esprimere delle valutazioni concernenti l'operato di una figura apostolica. Il rimando polemico agli oppositori è direttamente esplicito, sebbene non si debba dimenticare che in maniera nemmeno troppo secondaria è chiamata in causa la comunità stessa. In gioco, cioè, si pone la dimensione del λογίζεσθαι: la sfera semantica connessa a tale termine ritorna in più occasioni all'interno della discussione che Paolo affronta ai capp. 10-13 - specie al cap. 10 - sempre con una sfumatura più o meno polemica tendente a sottolineare l'aspetto della valutazione negativa a lui riservata dai suoi rivali e a sminuirne la portata in maniera altrettanto esplicita, grazie anche all'impiego di qualche

---

412La precisazione di 12,6a è considerata un punto notoriamente difficile per l'esegesi del passo paolino. Thrall 2000, 799-800, ne sottolinea le implicazioni a partire dal legame tra la concezione di vanto e quella di ἄφρων espresso a 11,16b-17, donde sembra emergere un ritratto nel complesso negativo della καύχησις. Lo sviluppo del ragionamento a 12,5-6, al contrario, suggerisce la possibilità di una ridefinizione dei termini della questione: per la studiosa britannica, l'esperienza narrata ai vv. 2-4 costituisce un plausibile oggetto di vanto nella dimensione in cui essa è attribuita alla divinità; in senso stretto, non si potrebbe parlare di vanto e quindi l'inciso paolino verrebbe a denotare il suo rifiuto di essere considerato in qualche misura legato alle categorie proprie dei missionari rivali. Zmijewski 1978, 361-62, individua qui invece una contrapposizione tra il ruolo dello stolto che l'apostolo assume a partire dal cap. 11 e la dimensione esistenziale da attribuire invece al ricorso a tale terminologia a 12,6a, in questo ampliando la proposta di Betz 1972, 94-96 (cf. anche Furnish 1984, 546). Le dinamiche relative ad una concezione del vanto proprie della cosiddetta *Narrenrede* sono analizzate da Lambrecht, il quale puntualizza l'esistenza di un'opposizione di fondo tra la καύχησις degli oppositori e quella di Paolo; pur argomentando che le difficoltà date da passaggi come 12,5-6 e - in precedenza - 11,23b-29 possono essere risolte postulando che «twice, in ch. 11 as well as in ch. 12, foolish boasting gives way to 'wise' boasting of weakness» (1996, 337), lo studioso afferma che la dimensione del vanto rappresenta comunque qualcosa di pericoloso per l'apostolo, nonostante possa in determinate circostanze - quando è in linea con la regola di 10,12-18 - rappresentare uno strumento atto a ribadire la propria autorità

413«Die Überleitungsverse 5-7a sind durch zwei Antithesen strukturiert und verknüpfen die beiden Erzählpassagen in V 2-4 und 7b-9a zu "Anti-Geschichten", wobei V 5a und 6a jeweils auf die Entrückung zurückverweisen und V 5b und 6b die Erzählung vom Dorn im Fleisch vorbereiten» (Heckel 1993b, 308)

414Il confronto con le altre occorrenze del termine nell'epistolario - Rm 8,32; 11,21; 1Cor 7,28; 2Cor 1,23; 9,6; 13,2 - sembra evidenziare come nel passo in questione si tratti di un impiego di carattere metaforico, con il verbo applicato a denotare un tratto proprio di una dimensione esistenziale. Cf. anche Wallace 2011, 265, secondo il quale il significato di «to "spare" someone pain or trouble» può in ogni caso essere qui riconosciuto accanto all'idea primaria di «hold one's tongue». Si veda Furnish 1984, 527, per una confutazione della posizione di quegli studiosi (tra i quali Barrett) che sostengono una lettura del verbo in linea con le altre sue ricorrenze in Paolo

esortazione ironica a misurarsi con le parole che ora egli sta loro rivolgendo (cf. 10,2.4.7.11; senso simile seppur in contesti differenti a 3,5; 5,19).<sup>415</sup>

E proprio in una di queste circostanze si può rinvenire un parallelo importante per determinare la portata dell'espressione qui utilizzata dall'apostolo: a 10,7 - Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε. εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἐφ' ἑαυτοῦ ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ οὕτως καὶ ἡμεῖς - viene formulato un invito agli interlocutori diretti dello scritto, i Corinzi, a guardare ciò che hanno di fronte per trovare conferma che anche Paolo è Χριστοῦ, così come rivendicano i missionari che tanto successo hanno riscontrato presso di loro; nel nostro contesto, si potrebbe dire che simile affermazione viene ulteriormente circostanziata in un richiamo a prendere in esame solo gli elementi tangibili dell'operato paolino, lasciando da parte l'aspetto contrassegnato dalla preposizione ὑπὲρ. Essa sta a significare infatti la dimensione eccessiva propria degli altri predicatori, i quali anzi fondavano la propria pretesa superiorità esattamente su queste basi.<sup>416</sup> Un ulteriore sostegno al fatto che qui Paolo abbia di mira i suoi oppositori è poi costituito dalla presenza dell'indefinito τις, che abbiamo già individuato come indicatore prezioso in tal senso.

Dunque, dalle prime parole successive alla narrazione del viaggio celeste sembrano emergere alcuni dati di fatto: innanzitutto, il protagonista dell'ascesa è lo stesso Paolo; l'esperienza in sé rappresenta un motivo di vanto reale, veritiero, a conferma dell'importanza che comunque simili eventi rivestono per chi scrive; tuttavia, l'apostolo sceglie di ribadire che, nel contesto della polemica concernente la legittimità della sua predicazione e del suo ministero, il centro è rappresentato dalle debolezze, elemento concreto che i membri della ἐκκλησία di Corinto possono scorgere nel suo

---

<sup>415</sup>Sulle difficoltà poste dalla struttura grammaticale della frase paolina, rinviamo alle analisi di Zmijewski 1978, 359-60; Furnish 1984, 528; e Thrall 2000, 800-02. La gran parte degli esegeti sembra riconoscere il valore di termine tecnico di derivazione commerciale proprio del verbo λογίζομαι anche in questo contesto (cf. anche Wallace 2011, 265). Inoltre, la complessa costruzione della proposizione retorica - che funge da completamento dell'idea veicolata dal verbo di cui sopra - sembra doversi intendere in riferimento alla persona di Paolo soggettivamente, non come voce riguardante l'apostolo espressa da altri. Così giustamente Zmijewski: «man kann ja sinnvollerweise nur dessen *eigenes* Verhalten (also sein nachkontrollierbares Tun und Reden) "aufs Konto setzen", nicht aber das, was andere über ihn denken und sagen, was sich aber der eigenen Beurteilung entzieht. Bedeutsam ist, daß die beiden Pronominalformen με und ἐξ ἑμοῦ mit dem vorangehenden εἰς ἐμέ korrespondieren. Dadurch wird der subjektive Charakter der Aussage wirkungsvoll unterstrichen» (1978, 360-61). *Contra* Harris 2005, 849-50

<sup>416</sup>Sembra potersi interpretare secondo linee simili il senso dell'argomentazione paolina: cf. Martin 1986, 407; Barnett 1997, 563-64. Si vedano i rilievi che, a questo proposito, muove Pitta 2006, 493-94. Sulla centralità degli elementi messi in rilievo dalla coppia verbale βλέπειν-ἀκούειν pagine rilevanti sono state scritte da Cambier 1962, 498-505, il quale riconduce il messaggio di Paolo alla tradizione profetica ebraica anche sulla base delle ricorrenze neotestamentarie di questa concezione: esse consistono infatti, in molti casi, di citazioni da *Isaia* e *Geremia*, veicolando un significato vicino alla nozione di «intelligenza spirituale». Nel nostro caso, invece, l'aspetto della percezione sensoriale - concreta - sembra posto in maggior risalto, contribuendo al quadro delineato dall'apostolo: il v. 6b segnala il rifiuto dei fenomeni carismatici come segni esteriori della missione paolina a favore di quella debolezza che tutti possono cogliere nelle sue parole e azioni (502-04). Si veda anche Harris 2005, 848-51. Particolare la lettura di Heininger, il quale scorge la possibilità di un richiamo ambiguamente "visionario" per la comunità a partire dai termini impiegati dall'apostolo; essi sarebbero sintomatici di tali esperienze come quella descritta ai vv. 2-4 (cf. Luc., *Nec.* 2), ma verrebbero qui impiegati da Paolo per favorire una sua identificazione con il «"Visionäres Objekt"» (1996, 249)

operato, κατὰ πρόσωπον (cf. 10,7).<sup>417</sup> Ma le difficoltà presentate dal brano non si fermano qui. La transizione ai vv. 6-7 costituisce probabilmente il maggiore problema testuale nell'ambito della sezione che stiamo analizzando.

*Un nesso dibattuto: collocazione di καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων*

La suddivisione in versetti della scrittura continua propria delle opere antiche è stata infatti qui causa di varie proposte esegetiche tese a risolvere le complicazioni offerte da un nesso particolare, che si rivela importante ai fini della comprensione dell'argomentazione paolina: καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων. Sostanzialmente, possono essere individuate due correnti di pensiero: la prima, oggi maggioritaria, lega questi termini a ciò che segue, in tal modo connettendo il motivo delle rivelazioni al pungolo che deve preservare Paolo dall'autoesaltazione (Lutero, Plummer, Lincoln, Thrall, Matera, Harris); altri studiosi preferiscono invece seguire la punteggiatura tramandata dalla gran parte dei codici considerando l'espressione in continuità con il ragionamento del v. 6, con il v. 7b rifacendosi a essa attraverso l'iniziale διὸ (Zmijewski, Furnish, Martin, Heckel, Wishmeyer, Pitta, Wallace). E' peraltro necessario spendere qualche parola anche a proposito di questa congiunzione causale: essa viene omessa da alcuni testimoni per la difficoltà nel farla coincidere con il successivo ἵνα μὴ che introduce una finale negativa, dimostrando come in questo contesto non manchino elementi causa di complicazioni.<sup>418</sup> Pur riconoscendo che entrambe le soluzioni sopra illustrate presentano in ogni caso dei punti deboli dal punto di vista della grammatica greca, sembra che la

<sup>417</sup>A tal proposito, la relazione tra gli elementi che compongono il ragionamento dell'apostolo al v. 6 solleva degli interrogativi riguardanti la possibile ricezione delle sue parole da parte della comunità. Infatti, la possibilità evidenziata dalla prima parte del discorso sembra conferire status veridico all'evento dei vv. 2-4, oltre che al vanto che su di esso è possibile; tuttavia, la precisazione che va a chiudere 12,6 ne puntualizza la pericolosità in termini di costruzione di un'opinione concernente Paolo. Come suggerisce Thrall, è plausibile pensare che i Corinzi potrebbero avere accolto favorevolmente l'accentuazione del significato proprio di un'ascesa celeste; questo risulterebbe maggiormente problematico agli occhi dell'apostolo più che il rifiuto di credere a quanto egli racconta loro (2000, 802). Si deve pertanto qui dare ragione a chi, come Käsemann, sostiene che simili esperienze non siano per Paolo fondanti la propria concezione di apostolato? A nostro avviso, un primo punto da evidenziare è quello concernente la forte ambiguità che pervade il discorso paolino; inoltre, sul ruolo delle ἀποκαλύψεις e delle visioni in rapporto alla modalità di intendere l'origine della missione apostolica, si veda Gal 1,11-17; 1Cor 9,1; 15,8; e probabilmente anche 2Cor 4,3-6

<sup>418</sup>Interessante è delineare un confronto tra due particolari prospettive contrapposte a riguardo di tale questione: Metzger 1994, 516, prendendo in considerazione l'omissione, in alcuni manoscritti, della congiunzione causale διὸ del v. 7, la motiva in questo modo: «The excision of the conjunction seems to have occurred when copyists mistakenly began a new sentence with καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων, instead of taking these words with the preceding sentence». Si veda anche la resa della *Nova Vulgata* voluta da Paolo VI, che appunto traduce seguendo il dettato del testo greco secondo le linee che possiamo attribuire anche allo stesso Metzger. Di opinione opposta, tra gli altri, è Wilckens, che considera l'espressione appartenente al v. 7, così giustificando la sua traduzione "Damit ich mich nun aber der überschwenglichen Größe der Offenbarungen wegen nicht überhebe": «Die andere Lesart, der die Übersetzung folgt, ist nicht nur sinnvoll, sondern bringt zweifellos auch zum Ausdruck, was Paulus sagen will: Die Erfahrung höchster, göttlicher Höhe darf Paulus dennoch nicht dazu verleiten, sich über irgendeinen seiner Mitchristen zu erheben. Als Apostel ist er vielmehr dazu berufen, der Gnade zu dienen, die von der Höhe aus in die Tiefe hinein wirken will» (cf. *Das Neue Testament*, übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens, beraten von Werner Jetter, Ernst Lange und Rudolf Pesch, Hamburg/Köln/Zürich, Furche/Benzinger/Zwingli, 1970, 653). Ricostruzioni delle diverse prospettive critiche in Zmijewski 1978, 352-55; e Thrall 2000, 802-05

seconda ipotesi sia la più soddisfacente, come forse si può dedurre da alcuni rilievi di carattere contenutistico.

Un punto importante sul quale occorre riflettere riguarda il significato espresso dal nesso in questione, specialmente dal termine ὑπερβολή: esso può essere inteso in senso sia quantitativo che qualitativo, in ogni caso denotando un aspetto connesso alla dimensione delle rivelazioni. Non sfuggerà il richiamo esplicito a 12,1: il genitivo ricorda le ἀποκαλύψεις ivi menzionate, e si segnala per essere appunto l'unica altra occorrenza paolina del termine al plurale. A nostro avviso, il dibattito riguardante la sfumatura da assegnare al sostantivo ὑπερβολή non sposta di molto il reale punto d'interesse: riprendendo le considerazioni prima svolte in merito alla preposizione ὑπέρ, si potrebbe semplicemente affermare che - come dimostrato anche dalla doppia occorrenza del verbo ὑπεραίρωμαι al v. 7 - Paolo voglia mettere in rilievo la dimensione di eccesso relativa alla valutazione che, su basi non corrette, i Corinzi potrebbero farsi di lui come delle altre figure di predicatori che si trovino davanti. Se l'aspetto della quantità e/o della qualità delle rivelazioni pare essere indifferente, essendo solo la dimensione dell'eccesso qui importante, allora lo sviluppo del discorso potrebbe fornire un sostegno a chi legge il v. 7a in continuità con quanto precede: l'eccesso di rivelazioni costituisce uno degli elementi che si possono attribuire agli avversari dell'apostolo, come uno dei cardini della loro critica a Paolo e del loro modo di intendere la missione; chi scrive, dunque, variando la struttura sintattica farebbe riferimento proprio a un simile punto di vista, definendo questo andare sopra le righe in termini di eventi straordinari come pericoloso ai fini di una corretta valutazione dell'operato evangelico (il versante dell'eccesso essendo indicato dal ricorrere di ὑπέρ).

Tuttavia, anche queste considerazioni denotano in realtà il bisogno di esprimere una preferenza a favore di uno dei due possibili significati attribuibili a ὑπερβολή, accanto a ragioni di carattere contestuale: se si presume che la congiunzione δὲ abbia un valore di ricapitolazione che permetta di collegare i tratti precedenti all'affermazione successiva, allora cercare di cogliere il senso del nesso del v. 7a diventa fondamentale. E' per questo motivo che rientra in gioco la valutazione del verbo ὑπεραίρωμαι: anche qui troviamo espressa una dimensione di eccesso, di superamento di un confine di normalità nell'esercizio di una funzione che, nel concreto caso riguardante Paolo, comporta l'intervento di un qualcosa di esterno per ottenere un risultato ben preciso, quello di correggere una condotta apostolica resasi responsabile di autoesaltazione. 12,6b-7a consente di ricostruire la causa di tale comportamento: è la superiorità a livello qualitativo delle ἀποκαλύψεις a rappresentare l'elemento decisivo per l'argomentazione paolina;<sup>419</sup> la stessa posizione occupata da

---

419Dunn 1975, 215, appoggia una lettura qualitativa e sottolinea che si possa riconoscere, in tale espressione, l'influenza del contesto polemico, che condurrebbe un Paolo solitamente moderato a un «exaggerated claim», mirante a denotare un'esperienza che, sebbene non unica nel suo genere,



tale nesso nel testo contribuisce a indicarne la centralità nella discussione, quasi in opposizione rispetto alla dimensione suggerita dai verbi βλέπειν e ἀκούειν, i quali paiono piuttosto puntare su di un aspetto concreto che verrà di qui a poco fortemente ribadito.

Pertanto, dal momento che 12,1 ha illustrato le rivelazioni e le visioni come tema dell'incipiente argomentazione, il richiamo di 12,7a va inteso alla luce sia di questa introduzione sia dello sviluppo che ne è seguito: rapimento celeste, volontà di prendere le distanze da un certo tipo di vanto a questo collegato – seppure apparentemente legittimo – e infine enunciazione di una scelta che rispecchia il criterio di apostolicità a più riprese ricordato da Paolo ai Corinzi (cf. già 1Cor 4,1-13; 9,19-23; 2Cor 4,8-15; 6,1-10; 11,7-12; 12,15.19; 13,7.9). Legata a quest'ultimo punto, la precisazione sulle rivelazioni: non costituiscono oggetto di vanto nell'ambito di una considerazione dell'utile della comunità (12,1), quindi nemmeno in riferimento alla valutazione di chi ne svolge il ruolo di guida, come invece si può presumere credessero i suoi oppositori (cf. 5,12-13?). Secondo una prospettiva simile, piuttosto, esse costituiscono motivo di accrescimento di sé: dal punto di vista di Paolo, quindi, ciò comporterebbe il rischio concreto che sia tale aspetto a far presa sul pubblico e a causarne di conseguenza l'errata valutazione. Non si deve però da tale ragionamento trarre una deduzione troppo affrettata: il contesto specifico che si sta analizzando, infatti, non sembra consentire una lettura che svaluti completamente la dimensione delle rivelazioni, anche nell'ottica comunitaria (*pace* Käsemann 1942, 67); piuttosto, come è lo stesso termine ὑπερβολή a mostrare, è l'aspetto dell'eccesso loro legato in vista di una legittimazione di carattere pubblico a essere messo in discussione da parte dell'apostolo. Secondo quanto si è già rilevato nell'esame di 12,12, il lato carismatico della missione paolina è fortemente difeso e rivendicato da chi scrive, anche di fronte alle accuse di una mancanza di segni; questo dettaglio riprende l'invito ai Corinzi di guardare a chi hanno di fronte (10,7) e giudicarlo sulla base del suo operato (12,6b-7a), in cui la potenza e la presenza divina si manifestano secondo delle forme attese anche in un contesto di debolezza. Siffatta dimensione verrà esplicitata nella fase seguente e conclusiva del nostro passo; tuttavia, essa costituisce il punto centrale di un'argomentazione importante per Paolo e che è stata colta da alcuni esegeti.<sup>420</sup>

---

tuttavia conserva un suo distinto carattere di peculiarità. Thrall 2000, 806 n. 56, afferma, seguendo le indicazioni del BAGD s.v. ὑπερβολή: «The sense may be 'excess', or 'extraordinary character', 'extraordinary quality'. The first sense would allow numerical frequency when the word is followed by a plural noun», anche se propende per una lettura qualitativa. Si veda anche Furnish 1984, 528, il quale segue Price 1980, 35, nel rinvenire qui un richiamo all'esperienza precedentemente narrata, specie in riferimento alle ῥήματα del v. 4b. Su una linea simile anche Harris 2005, 851-53. Pitta 2006, 494, sottolinea come i due aspetti non vadano disgiunti, sebbene sia da preferire quello esprimente la qualità. Per un costrutto simile, cf. 2Cor 4,7. Altre occorrenze del termine in Paolo solo nell'espressione avverbiale καθ' ὑπερβολήν: Rm 7,13; 1Cor 12,31b; 2Cor 1,8; 4,17; Gal 1,13

<sup>420</sup>Ad esempio, Cambier 1962, 509-14, mette in rilievo come la sofferenza costituisca uno degli elementi principali della raffigurazione paolina della figura dell'apostolo (cf. 490-98), facendo al tempo stesso rilevare che l'aspetto carismatico svolge un ruolo altrettanto importante: esso,

Ma oltre a una lettura che a ragione metta in evidenza le due sezioni complementari della concezione apostolica paolina, a nostro avviso è possibile prendere in considerazione, con maggior consapevolezza, anche la natura ambigua del ragionamento qui formulato dall'apostolo. I vv. 7b-10 permettono di sostanziare una simile prospettiva.

*Σκόλοψ e ἄγγελος: verso l'apice dell'argomentazione paolina (12,7b-10)*

In riferimento appunto a quanto appena detto, Paolo mette in evidenza un'ulteriore dimensione riconducibile all'eccesso, attraverso la menzione di un fatto autobiografico presentato per mezzo di coloriture metaforiche. Fa qui la sua comparsa il famoso σκόλοψ, che molto ha fatto discutere gli studiosi in relazione a ciò che esso potrebbe rappresentare - trattandosi anche di un *hapax legomenon* nei testi neotestamentari. Ma proviamo ad accostarci gradualmente alla struttura del discorso paolino.

L'esordio del nuovo periodo, come già accennato, si segnala per il suo complicato carattere linguistico: l'accostamento della congiunzione causale διὸ - che ricapitola la dialettica svolta in precedenza - e della finale negativa ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι rallenta il fluire del ragionamento, ma permette di focalizzare l'attenzione sui punti per l'apostolo fondamentali. La disposizione degli elementi componenti la frase pare esser stata ben studiata: all'inizio e al termine, la medesima finale negativa, che acquista in tal modo un'importanza rilevante; al centro, la principale ἐδόθη μοι σκόλοψ τῆ σαρκί - accompagnata da un'apposizione, ἄγγελος σατανᾶ - e un'ulteriore finale, ἵνα με κολαρίζῃ.<sup>421</sup> Simile disposizione suggerisce che gli elementi più importanti per il ragionamento impostato dall'apostolo siano la definizione dello σκόλοψ come ἄγγελος σατανᾶ e la funzione da esso svolta, quella di impedire a Paolo di esaltarsi in maniera smodata. Si noti che il verbo utilizzato per esprimere siffatta concezione è un composto con ὑπέρ, preposizione che ne carica il significato sottolineando proprio l'aspetto dell'eccesso. La menzione delle rivelazioni a 12,7a - riprendendo il v. 1b - indica la costante presenza di un motivo che si intreccia al tratto dominante della καύχησις,

---

infatti, rappresenta l'altro versante della presenza tangibile della divinità nel suo inviato, ma non è da costui considerata alla stregua di un prestigio personale, bensì in termini di riconoscimento di una sua dipendenza da chi gli ha affidato tale missione - ricordando anche la critica di Windisch (1924, 226), ai pregiudizi dell'esegesi protestante a tal proposito. Jervell 1976, spec. 195-98, insiste sull'aspetto del rovesciamento proprio della concezione paolina in relazione alla dimensione carismatica dell'apostolato, per lui strettamente legata alla debolezza; in tali termini, le visioni e le rivelazioni non rappresentano qualcosa di negativo, bensì devono essere rapportate alla loro origine divina (cf. 2Cor 12,9) e quindi non rivendicate come caratteristica propria dell'essere umano. Tali valutazioni implicano quindi una svalutazione delle pratiche legate a simili contatti con il soprannaturale? Stando a 12,6, Baird 1985, 661, fornisce risposta positiva a tale interrogativo. Torneremo in seguito sulla questione

421 Per dei rilievi esauritivi sulle diverse possibilità di lettura offerte dalla struttura del v. 7b, si veda Zmijewski 1978, 365-68, secondo il quale Paolo costruisce simmetricamente il suo pensiero in maniera tale da introdurre, nella seconda parte, degli elementi in grado di conferire dinamicità all'argomentazione, anche in virtù delle specificazioni relative al soggetto grammaticale del ragionamento

ricorrente in maniera esplicita, almeno fin qui, ai vv. 1.5.6.7. Ricostruendo uno degli spunti analitici precedenti, si può affermare che l'affermazione iniziale di 7b costruisca sul nesso di 7a, il quale a sua volta fornisce la spiegazione del rifiuto paolino espresso a 6b. In altri termini, l'eccesso - da intendersi, come dimostrato, a livello qualitativo - di ἀποκαλύψεις costituisce la base per la valutazione smodata di una persona che avanza rivendicazioni concernenti l'apostolato; egli afferma di non volere che i Corinzi lo considerino un criterio fondamentale a tal proposito, indicandolo come il motivo scatenante il castigo ricevuto - dal momento che la sua finalità è proprio quella di non far maturare in lui un'opinione troppo elevata di sé. In sostanza, perciò, avvenimenti come il rapimento al cielo di quell'uomo «in Cristo» che si è poi rivelato essere Paolo si configurano come stimoli per una lettura distorta in chiave apostolica. Il ragionamento paolino al proposito pare piuttosto esplicito: a 12,5 ha affermato di volersi vantare nelle debolezze, per poi aggiungere che, seppur avendo l'opportunità di giocare a proprio favore la carta di un'esperienza simile, egli decide di recedere per coerenza rispetto a quanto affermato già a 10,7, vale a dire alla realtà concreta che i suoi interlocutori hanno sotto gli occhi - ribadita nel *Peristasenkatalog* di 11,23b-29 e in seguito al centro dell'attenzione a 13,3ss.

Simile puntualizzazione si dimostra decisiva nell'individuare uno dei possibili fondamenti del legame sopra asserito: in primo luogo, poiché sottolinea la funzione primaria che eventi del genere svolgevano nel plasmare una concezione dell'autorità (e dell'autorevolezza) molto diffusa nel mondo antico, basata per l'appunto su simili pretese di contatto con una realtà altra considerata inaccessibile; inoltre, perché l'evento riferito ai vv. 2-4 si configura esattamente come uno di questi contatti, confermando in tal modo l'ipotesi che riconosce ad avvenimenti simili una grande fortuna in ambiente corinzio.<sup>422</sup> Da ciò deriva l'opportunità di leggere, da un lato, la testimonianza autobiografica paolina di ascesa al terzo cielo sullo sfondo di un ben preciso metro di valutazione

---

422A tal proposito, alcuni rilievi di Barrier 2005, 37-41, consentono di ricostruire dei tratti propri della situazione culturale e religiosa della città in cui lo stesso Paolo ha operato. A livello più trasversale, il richiamo all'autorità veicolata da simili narrazioni è presente nella critica avanzata da Luciano ai filosofi in *Icar.* 4-9, oppure nella rappresentazione ironica della storia di Empedocle nello stesso trattato (13-14), in qualche modo ripresa anche nella disincantata descrizione della morte di Peregrino nel libello che porta appunto questo titolo (39-40). Più particolarmente legato alla realtà di Corinto è invece il mito di Bellerofonte: come evidenzia Robinson 2005, 116-27, la storia relativa all'addomesticamento di Pegaso da parte dell'eroe - con l'aiuto di Atena - è rappresentata su delle monete proprie dell'epoca della rifondazione romana della città, oltre al fatto che l'evento si riteneva avesse avuto luogo presso la fontana di Peirene, come dimostrato da una pittura murale rinvenuta a Pompei. Che nella πόλις greca fosse diffuso un culto dedicato a Bellerofonte è arguito anche da Bookidis 2005, 159 n. 83, a testimonianza di un *milieu* culturale di cui anche Apuleio, *Metam.* 11,8, offre testimonianza. Al tentativo di ascesa celeste dell'eroe accompagnato dal suo fido cavallo è associata l'idea di un atto di ὑβρις fin dall'allusione di Omero, *Il.* 6,200-02, poi ripresa più sistematicamente da Pindaro, *Isthm.* 7,43-48 e da una tragedia ora perduta di Euripide (fr. 285-312 Nauck<sup>2</sup>). Il motivo compare anche in associazione al mito di Fetonte: cf. Euripide, fr. 771-86 Nauck<sup>2</sup>; Lucrezio, *rer. nat.* 5,396-405; Ovidio, *Metam.* 1,750-2,400; Nonno di Panopoli, *D.* 38,105-434 (parallelo con Bellerofonte ai vv. 400-05). Tuttavia, non si deve pensare a una diffusione limitata alla sola concezione negativa di simili avventure; il loro ruolo all'interno di un sistema di iniziazione religioso è probabilmente contenuto in Apuleio, *Met.* 11,23, la cui ambientazione a Cencre - nei dintorni di Corinto e sede di un gruppo di seguaci di Gesù stando a Rm 16,1 - potrebbe richiamare una possibile diffusione di concezioni simili in un'area interessata anche dalla predicazione protocristiana

connesso a simili episodi; dall'altro impone di chiedersi se esso, secondo una prospettiva emica, possa essere inserito tra quelle esperienze che Paolo nomina «rivelazioni». Le questioni così poste potrebbero portarci lontano dagli obiettivi che ci siamo prefissati in questa sede. Tuttavia, dovremo tenere in attenta considerazione le implicazioni ad esse sottese, dal momento che costituiranno parte cospicua del prossimo livello della nostra argomentazione.

Nello svolgimento del discorso, l'analisi dei tempi verbali utilizzati potrebbe fornire un altro elemento su cui, a nostro avviso, vale la pena insistere: in quello che secondo Wischmeyer rappresenta il commento all'ascesa (2004, 282), l'apostolo si serve di tre futuri (καυχῆσομαι - due volte - ἔσομαι, ἐρῶ), due congiuntivi aoristi per la costruzione di due subordinate (θελήσω - con l'infinito aoristo καυχῆσασθαι - λογίσηται) e un presente (φείδομαι). Quello che Paolo sta delineando, in altre parole, è un ritratto che mette in luce delle dinamiche sempre attuali: esperienze come quella da lui raccontata sono normalmente oggetto di vanto, come è chiaramente riconosciuto; nel contesto specifico, egli sceglie di astenersi per un motivo ben preciso; tale ragione è richiamata dall'argomentazione che ha inizio al v. 7b. In sintesi: qui si specifica l'origine del suo comportamento concernente il vanto legato alle rivelazioni.

In tal senso, il punto successivo del discorso implica la dimensione del passato, attraverso la scelta del tempo verbale proprio delle tre principali ai vv. 7b, 8 e 9a. In altri termini, ciò che prima abbiamo visto essere ancorato al presente per esprimere un dato di fatto centrale per l'argomentazione apostolica, ora vede esplicitata quella che - secondo la prospettiva di Paolo - ne è stata la causa scatenante. Il riferimento autobiografico si scopre così essere ancorato a un passato non specificato nel dettaglio, ma che tuttavia estende chiaramente la propria influenza sul presente per mezzo delle subordinate che caratterizzano 12,7b, in cui chi scrive si serve del congiuntivo presente (ὑπεραίρωμαι e κολαφίζη).<sup>423</sup> In tal senso, pertanto, si potrebbe arrivare a pensare a una vicinanza dell'evento riguardante il pungolo con quello del viaggio celeste dei vv. 2-4; ciò pare tuttavia dover rimanere al semplice stato di ipotesi di lavoro comunque sostanziata, ma senza spingersi - per quelli che sono gli elementi a nostra disposizione - a reclamare una continuità causale tra i due avvenimenti (vedi *infra*).

Avendo già trattato sopra le questioni relative alla proposizione finale che apre il versetto, si deve rilevare come anche la seconda sia importante per la comprensione del passo: essa richiama l'azione fisica che il pungolo comporta. Il verbo κολαφίζω, infatti, sembra puntare l'attenzione sulla dimensione concreta della punizione, come suggeriscono le altre occorrenze neotestamentarie del

---

<sup>423</sup>Sintetizza bene il senso del tempo verbale Zmijewski 1978, 368-69: «Das Präsens κολαφίζη ist also durchaus als Hinweis auf die Dauer der Plage zu verstehen; entsprechend scheint das Präsens ὑπεραίρωμαι auf die bleibende Gültigkeit der aus der Krankheit für Paulus selbst resultierenden aufmerksam machen zu wollen»

termine, altrimenti molto raro: presente nei racconti evangelici di Mc 14,65 e Mt 26,67 dedicati alla passione e crocifissione di Gesù (descrizione della scena conclusiva dell'audizione di fronte al Sinedrio), esso si trova anche in 1Cor 4,11, all'interno di uno dei cataloghi delle sofferenze dell'apostolo. Tradotto solitamente con «schiaffeggiare», indica un atto che punta all'umiliazione di chi lo riceve, pensato inerme e senza possibilità di difesa (cf. anche 1Pt 2,20). Dunque, l'idea che trapela è quella di una sofferenza che, in qualche modo, potrebbe richiamare la croce di Cristo.

Un simile rilievo ci permette di passare ora a prendere in considerazione la questione forse più spinosa dell'intero passo che si sta qui analizzando: cosa si deve riconoscere dietro ciò che l'apostolo chiama σκόλωψ? La prima parte del nostro ragionamento permette di rimarcare alcuni punti fissi. Innanzitutto, grazie all'aoristo ἐδόθη viene messa in risalto l'origine esterna della punizione inflitta a Paolo τῆ σαρκί, continuando così il motivo della passività che aveva contraddistinto la narrazione ai vv. 2-4. Ancora, la precisazione della natura dolorosa di questo pungolo e la sua collocazione in un punto preciso del passato, non comunque meglio specificato da chi scrive. Infine, la sua finalità: non permettere all'apostolo di porsi a un livello che ecceda dei limiti stabiliti. Partendo da questi tre presupposti, si osserverà facilmente come la critica abbia investito molte risorse per cercare di venire a capo delle difficoltà poste da tale versetto, dal quale pare dipendere gran parte delle possibilità di ricostruire il senso più plausibile per la narrazione paolina. A tale scopo, un ruolo preponderante viene solitamente assegnato all'interpretazione dello σκόλωψ, accanto alla necessità di chiarire quali siano i riferimenti propri della sua apposizione.

Una prima ipotesi interpretativa propone di leggere l'episodio dei vv. 7b-9a in stretto rapporto con quello dell'ascesa e ne individuano il sostrato più pertinente in ambienti giudaici vicini a quelli in cui si origina la leggenda dei quattro saggi che entrano nel *Pardes*: secondo tale prospettiva, il pungolo trova la sua più naturale identificazione grazie alla precisazione ἄγγελος σατανᾶ. L'espressione - fra l'altro al centro della struttura di 12,7b - indicherebbe l'elemento responsabile del fallimento dell'ascesa paolina (Gooder), sulla scia del ruolo di quei guardiani del cielo più elevato di cui la letteratura delle *hekhalot* offre diversi esempi (Scholem, Price, Morray-Jones). Ciò implica che l'ambientazione di questa scena sia da rinvenire nel terzo cielo, quantomeno stando a ciò che possiamo ricavare dal brano di 2Cor e dalle testimonianze così chiamate in causa, quindi in diretta correlazione all'episodio dell'ascesa (Price e Gooder).

Crediamo possa essere utile riportare alcuni dettagli relativi all'ipotesi appena menzionata. Un sostenitore di tale interpretazione è R.M. Price, secondo il quale la descrizione fornita da Paolo non è di carattere metaforico. L'angelo di Satana sarebbe infatti riconducibile a delle figure tipiche dei resoconti di viaggio celeste presenti nei testi della letteratura *hekhalotica*, che attaccano il protagonista durante il suo percorso di avvicinamento al trono

divino (1980, 36). Si coglie chiaramente come agisca qui il modello della narrazione dei quattro saggi ebraici nel *Pardes*: l'apostolo non sarebbe ritenuto degno di accedere all'apice tipico di siffatta tradizione del misticismo giudaico proprio perché caduto nella tentazione di esaltarsi per le rivelazioni udite in precedenza (12,4b). Tale approccio - debitrice dei rilievi di Scholem sulla funzione di intermediario svolta da Paolo tra la prima apocalittica e i più tardi testi mistici giudaici (1960, 16-18) - si basa infatti sull'ipotesi per cui 2Cor 12 racconterebbe un unico episodio culminante nella supplica del v. 8 e nella conseguente risposta del v. 9a: il richiamo alle ἀποκαλύψεις del v. 7a rivestirebbe così una funzione importante, in quanto riferito alle ἄρρητα ῥήματα del v. 4. Secondo Price, pertanto, «the thorn will have been inflicted in direct connection with the heavenly secrets disclosed to Paul on the particular occasion described in our passage» (35). Il vertice dell'esperienza è quindi costituito dalla risposta di Gesù alla supplica dell'apostolo, che assume le forme di una lezione morale impartita dalla divinità a un Paolo che si era vantato di quanto da lui precedentemente sperimentato. L'insegnamento è stato comunque recepito, come il ragionamento stesso (v. 10) contribuisce a dimostrare.<sup>424</sup>

Affermando che l'analisi di Price «is consistent with Paul's emphasis on his "weakness" and his dependence upon the power of Christ», Morray-Jones ritiene che - come visto in precedenza per la narrazione dell'ascesa celeste - anche qui l'apostolo mostri dei punti di contatto evidenti con la tradizione propria del racconto talmudico (1993, 282). A dimostrazione di tutto ciò concorrono gli elementi che abbiamo prima riportato, specie quello riguardante la protezione divina garantita a R. Akiba (*b. Hag. 15b//Hekh. Zut. § 346b*); inoltre, una lettura di questo genere non si rivelerebbe contraria alla posizione di coloro che riconoscono nello σκόλοψ una forma di follia o di disturbo nevrotico, dal momento che tali reazioni possono venire associate all'azione di un essere celeste ostile nella tradizione giudaica (283).

Seguendo siffatta linea interpretativa è giunta a conclusioni simili anche Gooder. Il contesto al cui interno il suo ragionamento si inserisce è però leggermente diverso: la studiosa inglese rielabora la proposta di Betz e considera il resoconto paolino non una parodia, bensì una «subversion» di un modello proprio anche degli oppositori dell'apostolo (2006, 192-95). A partire da tali considerazioni, l'episodio relativo al pungolo assume un valore portante nell'ambito del messaggio che Paolo affida al proprio discorso. Egli starebbe infatti raccontando un fallito tentativo di ascesa al cielo più elevato, il settimo, impeditogli dall'intervento di un angelo che lo ostacola; a questo punto, invoca l'intervento del κύριος per esserne liberato, ottenendo in risposta ciò che si può leggere al v. 9a, apice dell'esperienza dell'apostolo (212).<sup>425</sup> Fondamentali, per stabilire la continuità tra le due narrazioni del cap. 12, due elementi: da un lato, l'interpretazione del verbo ὑπεραίρωμαι, che potrebbe veicolare un gioco di parole

<sup>424</sup>Una critica serrata all'interpretazione di Price è rinvenibile in Furnish 1984, 550, secondo il quale non c'è diretta consequenzialità tra gli episodi e una simile costruzione verrebbe a mancare di plausibilità. Ne riprende lo spunto anche Thrall 2000, 817. Sul motivo del pericolo connesso all'ascesa nell'ambito del Giudaismo, importante il contributo di Maier 1963, dedicato allo studio del tema secondo una prospettiva che ne vuole decodificare eventuali punti di contatto con lo Gnosticismo. In relazione allo sviluppo di simili concezioni, secondo lo studioso tedesco giocano un ruolo importante sia il pericolo di una deviazione dall'ortodossia sia l'emergere di indicazioni di carattere magico-teurgico per affrontare l'ascesa, che si immagina legata all'intraprendenza dell'uomo. A tutto ciò non è estraneo il tratto del timore nei confronti della realtà celeste in cui chi ascende si trova immerso, come gli esempi di Is 6 e *I En. 14* mettono chiaramente in rilievo. Per ciò che riguarda Paolo, lo sfondo delineato da Maier non sembra trovare riscontri all'interno della descrizione di 2Cor; da rilevare è semmai che, a differenza di Price, lo studioso tedesco non postula una dipendenza diretta - in termini di collocazione spaziale - dell'episodio del pungolo della carne da quello dell'ascesa. E' da notare che i paralleli addotti da Price sono comunque decisamente successivi all'apostolo (*Erma, Vis. 4,2,6; Man. 12,5,2; Pass. Perp. Fel. 4,10*) o - per ciò che riguarda i testi dalle *hekhlot* - dalla datazione almeno discutibile. Lega l'elemento di una punizione nel corso dell'ascesa a tentativi di invasione da parte dell'uomo Heininger 1996, 260-61, il quale perciò esclude un simile riferimento per lo specifico caso paolino

sulla base del significato associato ripetutamente alla diatesi media e a quella passiva: «Thus the double use of ὑπεραίρωμαι could mean both exalt oneself in esteem and raise oneself physically. The inability of Paul to do the latter affected his ability to do the former» (200). Dall'altro, la lettura del nesso di 12,1: a 12,2-4 verrebbe narrata l'ὄπτασία, mentre a 12,7b-9a saremmo in presenza di quelle rivelazioni prima taciute e ora invece presentate con il loro reale carattere morale - costituito dalla risposta divina, che gli fa conoscere il vero significato positivo da trarre da questa esperienza di fallimento - diretto anche a rintuzzare le accuse dei rivali (cf. Rowland 2009, 137-41; *contra* Heininger 1996, 256: «Mit 2. Kor 12,2-4 und 12,7b-9a gibt Paulus zwei persönliche Beispiele (in umgekehrter Reihenfolge) der in 12,1 genannten "Erscheinungen und Enthüllungen"»).<sup>426</sup>

Gooder comunque riconosce che l'ostacolo ricevuto dall'apostolo nel corso della sua ascesa può ben corrispondere anche a una malattia fisica o a un'opposizione di avversari umani, oltre che a uno sviluppo del motivo della sofferenza patita nel corso dell'ascesa - che trova le sue radici nella paura e nel timore che caratterizzano già Enoc in *I En.* 14, ma che possono risalire anche al motivo della prostrazione del veggente di fronte alla visione della divinità in Ez 1,28 e alla consapevolezza di non avere la dignità necessaria esplicitata in Is 6,5 (*pace* Maier 1963, 39, che invece sostiene un legame di tale tradizione con testi successivi, di III-IV sec. e.v.). Tuttavia, pur riconoscendone l'importanza proprio in merito alla centralità che in esso ricopre il tema del pericolo connesso all'ascesa, la studiosa inglese non chiama in causa solamente l'esempio dei quattro saggi nel *Pardes* per fondare la propria tesi. Dal suo punto di vista, la proposta di Halperin 1988b di riconoscere una tradizione di ascesa negativa in Is 14,12-15 ed Ez 28,13 (cf. anche 2,6) costituisce un ulteriore sostrato cui Paolo poteva fare riferimento: si tratterebbe, in altri termini, dell'esempio di una tradizione profetica in cui il motivo dell'ascesa non era sconosciuto e dove le sofferenze del profeta venivano perlopiù associate alla resistenza del popolo cui veniva inviato (202-03).<sup>427</sup>

<sup>425</sup>Nell'ambito di un ragionamento che interpreta 2Cor 12,1-10 in riferimento ad un unico evento, Young avanza una proposta di lettura suggestiva a proposito della triplice supplica di Paolo, pur mettendone in evidenza il carattere congetturale: «It may be that he made his request and heard this voice as he entered each celestial sphere, though Paul does not explicitly say this himself» (1988, 81). La proposta è considerata «plausibly enough» da Morray-Jones (1993, 283 n. 60)

<sup>426</sup>Ci sentiamo di condividere le perplessità in merito avanzate da Wallace 2011, 18, in riferimento ai vv. 5-7a: «If the entire account - even the "boast" in the ascent - is actually a boast in weakness due to a failed or limited ascent, why must Paul interrupt the account to explain why he will not boast of the initial ascent? Why does he consider "such a man" worthy of a boast (12:5)? If the thorn in the flesh prevented any further ascent and thus itself undermined any boast, such qualification would be unnecessary. Furthermore, if all ten verses recount a single experience, Paul's switch from the third to the first person becomes even less comprehensible»

<sup>427</sup>Alcuni brevi rilievi sono a questo punto opportuni. Si deve segnalare che, nell'ambito di una prospettiva che tende a mettere in evidenza una dimensione di sovversione operata dall'apostolo rispetto a un modello esaltato dall'impiego proprio dei suoi rivali, l'elemento della voce divina rassicurante sembra orientato in una direzione differente rispetto al caso della difesa di R. Akiba e anche a quella di Isaia in *Ascen. Isa.* 9,1-2. A nostro avviso, la presenza di tale possibile elemento di contiguità in due testi con ogni probabilità più tardi di 2Cor 12 solleva fondati dubbi in merito alla tesi qui presentata. Di maggior impatto potrebbe invece rivelarsi il richiamo alla tradizione di ostilità dei profeti biblici nei confronti di certe ostentate pretese di eccezionalità di un essere umano: queste, all'interno di una discussione che si pone come obiettivo quello di delineare i criteri fondanti la legittimità del compito apostolico, si rivelano essere più coerenti con il quadro che si è cercato di ricostruire in precedenza. Allo stesso modo si devono considerare le osservazioni di Halperin 1988b a partire dalle quali avevamo sottolineato la possibilità di un utilizzo in chiave polemica del motivo dell'ascesa (si veda il cap. 2), cui accostare i rilievi di Blanton IV 2010, 132-34; 148-50. Per quanto riguarda invece la tematica del rapporto tra sofferenza ed esperienza estatica, si vedano i rilievi di Shantz, secondo la quale l'episodio del pungolo potrebbe essere inserito nell'ambito di una casistica più ampia che conferma una relazione di causalità tra questi due elementi: si tratta comunque di una possibilità - in quanto il dato testuale suggerisce piuttosto una dinamica inversa - che troverebbe un interessante punto di confronto con gli esempi noti dalle testimonianze sullo sciamanesimo (2008, 197-200). A un legame tra visione e malattia rimanda Lüdemann 1994, 91, per il

A una tale prospettiva si è recentemente collegata la proposta esegetica di W.F. Aernie, all'interno di uno studio dedito a rintracciare elementi di un'influenza profetica nell'ambito della presentazione di se stesso fornita dall'apostolo. A commento del nostro passo, infatti, questo esegeta sottolinea l'importanza dell'episodio del pungolo nella carne in riferimento alla lettura dell'esperienza stessa dell'ascesa, esplicitandola nel modo seguente: «To combine Halperin's dual ascent framework with Gooder's failed ascent hypothesis may suggest that the rhetorical function of Paul's abrupt description of his experience is to position this event within the negative framework of self-exaltation developed in certain examples of the ascent motif. In other words, the apostle may intentionally relate this particular visionary failure in order to undermine the notion that certain forms of ecstatic experience constitute a proper basis for the determination of one's ministerial status» (2012, 241). Tale tradizione profetica sarebbe da riconoscere anche nell'utilizzo del verbo ὑπεραίρωμαι, evidenziando il suo ricorso anche a 2Ts 2,4 - secondo quanto ricordato già da Gooder. Anche in questo contesto, il motivo fondamentale sarebbe quello dell'arroganza che l'apostolo riconosce a coloro che reclamano per sé tali tentativi di ascesa.<sup>428</sup> Ne seguirebbe la determinazione di uno sfondo negativo a tinte profetiche che potrebbe aiutare a cogliere il vero senso del riferimento paolino al pungolo nella carne, per cui il riferimento alle rivelazioni a 12,7 sarebbe «an ironic admission of his (i.e., Paul's) characteristic weakness» (243).

A una tradizione legata invece all'ascesa di Mosè sul Sinai fa invece riferimento M.D. Litwa, il quale ha recentemente proposto di interpretare l'episodio del pungolo nella carne come un secondo esempio di rivelazione inserito da Paolo nel contesto di 2Cor 12, differente da quello dei vv. 2-4 in quanto narrato in prima persona. Con un approccio simile, lo studioso americano fornisce la propria spiegazione del plurale ἀποκαλύψεις: esso è connesso ai differenti livelli di cui si compone la realtà celeste, in ognuno dei quali - come la letteratura apocalittica dimostra - a chi ascende vengono mostrati e appunto rivelati nuovi misteri (2011, 242). In tal senso, pertanto, Paolo avrebbe incontrato l'angelo di Satana nel corso della sua ascesa, inviatogli dalla divinità stessa, secondo un elemento proprio della tradizione già biblica (cf. Gen 3,24 e Is 6,5-6 per il motivo di siffatte figure poste a protezione della realtà celeste; inoltre, Nm 22,22-27) ma che riaffiora in quella apocalittica (*Apoc. Sof.* 6,8ss.; *1 En.* 40,7-10; *Ascen. Isa.* 9,1-2; *Apoc. Ab.* 13,4-14,4) e infine anche nei testi rabbinici (il caso dei quattro nel *Pardes: t. Hag.* 2,1; *y. Hag.* 77b; *b. Hag.* 14b-15b; *Cant. R.* 1,28; *m. Meg* 4,10). A partire da tali rilievi, Litwa ancora la sua lettura del testo paolino al confronto con la figura di Mosè e con la sua ascesa al cielo per ricevere la Legge, che trova l'ostilità iniziale da parte degli angeli. Aldilà dei casi noti di Ezechiele Tragico e Filone (per cui si ricordano *Mos.* 1,158 e *QE* 2,40), lo studioso concentra la propria attenzione su un passo dal talmud babilonese, *b. Šabb.* 88b-89a, in cui si narra delle proteste delle schiere angeliche nei confronti della divinità a proposito

---

quale non del tutto estranea all'apostolo sarebbe la tradizione giudaica riguardante la «Selbsterhebung bzw. Selbsterhöhung» (cf. Ez 21,31; Gc 4,10; 1Pt 5,6 con anche 2Cor 11,7) qui ripresa attraverso l'utilizzo di un'immagine metaforica

<sup>428</sup>Secondo Wallace 2011, 268-69 e n. 109 - che critica la scelta di Gooder - l'impiego del verbo da parte dell'apostolo è da intendersi in senso metaforico e riferito al valore veicolato dai composti della preposizione ὑπὲρ nel contesto polemico dei capp. 10-13 (in particolare, si veda il verbo ἐπαίρω a 11,20). Lungo linee simili anche i rilievi di Zmijewski 1978, 373, che richiamando la duplicità di significato attribuita dall'apostolo a tali costruzioni, ne riferisce l'impiego al senso di insegnamento morale impartito dalla divinità. Pur riconoscendo che la suggestione di Gooder e Aernie potrebbe risultare utile a cogliere alcune delle possibili reazioni del pubblico alla lettura, ci sembra che si imponga un legame più stretto con il tema del vanto e la sua influenza sull'esaltazione personale riconducibile alle rivelazioni. Si veda anche Arzt-Grabner 2014, 509-10



dell'invasione della realtà celeste da parte di un essere umano, cui Dio risponde assicurando Mosè e inviandolo a esporre loro le proprie ragioni, preludio a un loro cambiamento di atteggiamento.

Viene introdotto qui il tema del dominio mosaico sulle schiere angeliche - icasticamente rappresentato in Ez. Trag. 77-81 - che si riconosce diffuso nell'ambito della tradizione giudaica, ma che nello specifico si accompagna al motivo dell'ascesa secondo linee proprie dell'interpretazione giudaica del Sal 68 (247-49). I punti di contatto tra i due brani sono costituiti dalla presenza dell'ostilità angelica e dalla protezione offerta da Dio, la quale nel caso paolino si può rinvenire nei termini chiave che compongono il v. 9b, ἐπισκηνώω e δύναμις (250-54); ma l'esito delle vicende appare in netta contraddizione, suggerendo così a Litwa l'ipotesi della parodia. Lo studioso americano afferma che l'apostolo doveva certamente essere a conoscenza di tradizioni relative all'ascesa celeste di Mosè e al suo rapporto con le creature angeliche ivi presenti; i tratti di un'ostilità fra questi due poli è restituito a più riprese dalle fonti rabbiniche che sottolineano i grandi poteri donati dalla divinità a Mosè. Qui si gioca il rovesciamento operato da Paolo: «If Moses' ascent was the supreme demonstration of his power, so - paradoxically - was Paul's. Moses received power directly from God, whereas Paul manifested God's power through weakness». E alla luce di 2Cor 3, il contrasto tra le due figure sembra doversi leggere sullo sfondo di una mutata strategia retorica, dovuta alle rivendicazioni dei suoi avversari: «Paul in 2 Cor 3 boasted of being ἰκανότερος ('more capable') than Moses. In 2 Cor 12.7-9, by contrast, Paul outstripped Moses by being *weaker* and more *inglorious* than Moses, as demonstrated by his encounter with the angel» (256-57). In ogni caso, non si può parlare di un tentativo di porre Mosè in cattiva luce, secondo Litwa, bensì di rileggerne alcuni tratti secondo prerogative che l'apostolo pare condividere - ad esempio - con il ritratto che di tale personaggio viene offerto da Filone o dalle stesse Scritture (rispettivamente, *Mos.* 1,69; Dt 3,23-26, testi per i quali si veda *infra*).<sup>429</sup>

Tuttavia, pur distanziandoci da una lettura simile per i motivi ricordati poco sopra, bisogna riconoscere che il filone interpretativo riconducibile a questa tesi permette di evidenziare alcuni elementi importanti per proseguire il discorso prima impostato: la centralità dell'esperienza punitiva per la conclusione di questa parte del ragionamento paolino; le difficoltà connesse alla sua attribuzione alla divinità o a Satana; il collegamento con l'episodio del viaggio celeste; un'ipotesi di

---

<sup>429</sup>Pur rimarcando l'importanza che il contributo di Litwa assume nell'indicare un ulteriore filone di tradizione relativa all'ascesa celeste con cui è possibile confrontare le informazioni che ci vengono fornite da Paolo, non condividiamo alcune linee tematiche della sua interpretazione. L'insieme dei testi adottati nel corso dell'argomentazione, infatti, da un lato si rivela più approfondito rispetto a quanto fatto da alcuni degli studiosi di cui ci siamo occupati in tale *excursus*; dall'altro, tuttavia, non rimane esente dal medesimo difetto, che è quello di portare a sostegno della propria lettura esempi che sono posteriori al tempo in cui l'apostolo scrive ai Corinzi. Ciò non toglie che le rispettive tradizioni potessero essere conosciute; solo, ci sembra opportuno puntualizzare che il tema dell'opposizione angelica appare imporsi in modo continuo successivamente, come appunto dimostrano i casi dell'*Apocalisse di Sofonia*, dell'*Ascensione di Isaia* e dell'*Apocalisse di Abramo*, fino poi alle fonti rabbiniche (ma si veda la panoramica di Gathercole 2010 sul tema del "test" angelico in contesti di ascesa *pre e post mortem*). Esso pare invece del tutto assente in *1 (e 2) Enoc* e nel *Testamento di Levi*, così come non sembra esplicito nei riferimenti a quei testi in cui si parla del dominio mosaico su tutte le forze celesti (cf. i rilievi metodologici di Wallace 2011, 269-70 n. 113). Infine, l'intero contributo non risponde a delle questioni di fondo: se 12,7-9 rappresenta una seconda narrazione di ascesa celeste di Paolo, quale la sua ambientazione? E' da intendersi uguale a quella dei vv. 2-4? Se i vv. 5-6 costituiscono la transizione o, meglio, la spiegazione in merito al primo resoconto che introduce poi l'esempio del vanto apostolico nelle debolezze, è certo che l'intera struttura possiede la forza retorica così richiesta per far cogliere a chi ascolta un simile movimento dialettico?

identificazione dello σκόλοψ. Sono soprattutto gli ultimi due rilievi ad attirare la nostra attenzione ora, dal momento che stiamo cercando di cogliere il senso stesso della struttura argomentativa che l'apostolo ci propone.

Questo primo affondo ha messo in rilievo la complessità dell'argomentazione paolina, riflessa appunto nei numerosi tentativi d'interpretazione che essa ha prodotto. Cercheremo ora di avvicinarci ai diversi tratti costituenti l'espressione che più ci interessa.

### *Rilievi lessicali e storia dell'interpretazione: una complicata associazione di immagini*

Innanzitutto, lo σκόλοψ è concepito in stretta relazione con l'aspetto fisico, corporeo di Paolo: il dativo τῆ σαρκί sembra doversi leggere in senso locativo (cf. 1Cor 7,28), a puntualizzare la dimensione in cui tale pungolo interviene a creare fastidio, dolore e sofferenza.<sup>430</sup> Tuttavia, come fa notare anche Wallace, diversi interpreti hanno preferito scorgere qui un richiamo al significato più complesso che spesso il termine σάρξ assume negli scritti paolini: così, il dativo verrebbe ad indicare «the fleshly matter of the body, but this matter was itself seen as the sources of desires that lead to sin» (2011, 271), comportando una lettura che identifica in piaceri del corpo e desideri libidinosi ciò in cui Paolo viene colpito per esservi allontanato e non cadere in tentazione. Tale ipotesi, originatasi abbastanza presto tra gli esegeti cristiani,<sup>431</sup> è stata chiamata nuovamente in causa dallo stesso studioso americano come possibilità da non scartare a priori: essa anzi andrebbe rapportata al contrasto tra la dimensione della carne e quella dello spirito, con i rispettivi frutti, esplicitata dall'apostolo in Gal 5,22-24, in quanto riferita sempre alla dimensione negativa dell'orgoglio. Tuttavia, per cogliere la portata del ragionamento di Wallace, bisogna illustrare la sua interpretazione del termine σκόλοψ.

Partendo dal presupposto che il riferimento principale è in ogni caso da declinarsi nel senso di una sofferenza corporea - tratto di per sé non sufficiente a escludere l'ulteriore livello di lettura prima proposto - il lemma utilizzato da Paolo si riferisce in origine a qualcosa di appuntito, spesso impiegato in contesti di carattere militare per indicare strumenti di difesa dai e/o di punizione dei nemici; nel senso più neutro di «spina/scheggia» esso occorre per la prima volta nella Settanta,

<sup>430</sup>A favore di una lettura di τῆ σαρκί come *dativus incommodi* è McCant 1988, 567, seguito da Jegher-Bucher 1997, 390; ma si vedano anche Thrall 2000, 807; e Matera 2003, 282. Per una posizione che riconosce la plausibilità di entrambe le letture, cf. Heckel 1993a, 66-67; e Pitta 2006, 497

<sup>431</sup>Per una panoramica a questo proposito, si segnala la sintesi fornita da Heckel 1993a, 68-69 (e relative note), il quale identifica nella traduzione latina *stimulus carnis* (Cipriano, Ambrosiaster, *Vulgata*, Gregorio Magno, fino a Tommaso d'Aquino e al gesuita Cornelio Lápide) il punto iniziale di un'errata tradizione esegetica in seguito fortemente contestata da Lutero. Pitta 2006, 507, puntualizza una differenza tra l'esegesi cattolica - più incline al carattere sessuale di queste presunte *Versuchungen* - e quella invece protestante, che si riferisce a turbe interiori. A tal proposito, interessante la posizione di Nietzsche sul tema, esposta in *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali* (9. ed., Milano 2004, 50)

metaforicamente in Nm 33,55 e in Ez 28,24 - come termine di paragone rispettivamente per i nemici del popolo e per coloro che disprezzano il profeta - e più realisticamente in Os 2,8 e Sir 43,19. Dato pertanto un simile sfondo lessicale e linguistico, lo studioso americano punta decisamente sulla tradizione che si serve di σκόλωψ e del verbo affine (con composti) per indicare la crocifissione. La conclusione che ne deriva è abbastanza chiara: «Thus, Paul subtly draws a parallel between himself and Christ. Paul claims here, as elsewhere, to be crucified, although he makes this claim here in a less direct manner (compare Gal 1[sic]:19-20; 6:17; 2 Cor 4:10)» (270-71). Richiamandosi al fatto che, rispetto ai brani paralleli qui adottati, anche in questo caso un richiamo alla crocifissione farebbe seguito a un contesto in cui vengono menzionate delle esperienze di visione, Wallace arriva a sostenere che l'episodio di 12,7b costituirebbe un ulteriore esempio della condivisione delle sofferenze o, per meglio dire, dell'imitazione paolina di Cristo.<sup>432</sup> Già in un intervento del 1980 D.M. Park aveva contribuito a respingere una simile prospettiva, affermando che le ricorrenze di siffatto lessico cui attribuire tale significato sono da considerarsi più tarde della composizione di 2Cor, imponendosi definitivamente con Origene (179-80; anche se il composto ἀνασκολοπίζω è diffuso già nel periodo classico).<sup>433</sup> A suo modo di vedere, la soluzione migliore consiste nell'intendere il senso di σκόλωψ in ciò che è veicolato dall'inglese «stake», il quale indica una sofferenza molto più acuta in riferimento soprattutto al contesto militare e di tortura in cui viene impiegato. Proprio per la sua capacità di sottolineare in maniera più accentuata l'aspetto doloroso di ciò che viene inflitto all'apostolo, tale traduzione sarebbe da preferirsi anche al

432Il contesto di Gal 5,24 richiama in maniera più immediata la lettura che intende lo σκόλωψ in termini di tentazioni carnali, dal momento che vi si legge: οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. Si noterà l'utilizzo di una sfera semantica differente per riferirsi alla crocifissione, oltre che al contesto particolare qui delineato, del tutto alieno rispetto al ragionamento di 2Cor 12,7b. Per ciò che riguarda gli altri tre passi da Wallace accostati a quello in oggetto - aldilà dell'errore di stampa per Gal 2,19-20 - l'aspetto della condivisione delle sofferenze emerge in maniera chiara, rientrando nell'ambito di una più ampia concezione dell'apostolato paolino che potrebbe trovare un parallelo interessante nella stessa caratterizzazione del protagonista dell'ascesa al terzo cielo di 12,2-4. Il caso di 2Cor 4,10 appare il più problematico da affrontare in uno spazio così breve: lo studioso americano riconosce, nel suo contesto più ampio, una relazione di causalità tra un richiamo alla «inner illumination of the heart» di 4,6 e la sofferenza descritta a partire dal v. 7, in cui si può ravvisare un parallelo alla costruzione paradossale di 12,9-10 (2011, 178-84; si veda anche Hood 2011, 367-68). Pur riconoscendo la plausibilità di una lettura di 4,6 in termini di «"inner Erlebnis"» (cf. anche Müller 2012, 162-65; *contra* Segal 1990, 59-62, per ciò che riguarda Paolo - ma si parla di un riferimento mistico in relazione alla comunità; Heininger 1996, 201-09), non condividiamo tale chiave di lettura; a nostro avviso, è difficile cogliere, in questo contesto, siffatta consequenzialità, dal momento che Paolo sembra più interessato a mettere in evidenza un aspetto intrinseco del suo essere apostolo secondo delle linee concrete ed esperienziali evidenti anche a 6,3-10. Far risalire tale concezione al suo incontro originario con Gesù è possibile in linea teorica, al livello di interpretazione e individuazione del significato dell'evento; ma non appare indispensabile per quelle che sono le linee dell'argomentazione paolina

433Si veda anche BAGD s.v. σκόλωψ: «The fact that Celsus uses the word σκ. (2, 55; 68) w. evident scorn (Origen has σταυρός) to mean the cross of Jesus, can scarcely indicate that Paul is using it in that sense here, since he always says σταυρός elsewhere (against ASchlatter, Pls, d. Bote J. Chr. '34, 666)». Il richiamo è alla tesi esposta anche dall'esegeta tedesco Schlatter, che nella sua opera *Paulus der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther* sostiene l'identificazione dei due termini ma preferisce riconoscere nell'afflizione subita dall'apostolo un richiamo alla sua precedente persecuzione contro i gruppi di seguaci di Gesù - ipotesi comunque ben presto rigettata dalla critica. Inoltre, egli interpreta σάρξ «as a reference to unregenerate human nature» (cf. Thrall 2000, 807)

meno brutale «thorn» (182-83). In ogni caso, tutte le tre possibilità prese in esame da Park suppongono una lettura dello σκόλωψ come una malattia che agisce a livello fisico.

Quest'ultimo rilievo permette di recuperare un elemento importante ai fini della storia dell'interpretazione dell'espressione di 12,7b. La possibilità di leggerci il richiamo a una forma di malattia sofferta da Paolo è stata infatti suggerita già da Tertulliano e ripresa poi ad esempio da Girolamo; e sembra oggi essere la soluzione più diffusa tra gli esegeti (si vedano le posizioni di Furnish, Martin, Harris). Come ha ben messo in rilievo Thrall in un lungo *excursus* dedicato alla questione nel suo commentario all'epistola (2000, 809-18), accanto a tale corrente ne possono essere individuate altre due principali. La prima, in qualche modo già da noi poco sopra anticipata, è quella che chiama in causa una condizione psicologica come motivo dell'afflizione, da ricondurre a tentazioni carnali o a problemi di coscienza dell'apostolo per aver perseguitato le comunità oppure da mettersi in relazione alla mancata ricezione del messaggio evangelico da parte dei giudei (Menoud) o a una depressione causata dalle proprie esperienze estatiche (Windisch). L'altra è invece quella che, soprattutto sulla base dell'apposizione ἄγγελος σατανᾶ, sottolinea che Paolo si stia qui riferendo ai suoi oppositori, per alcuni nell'ambito della situazione specifica di Corinto (Mullins, Beatrice, McCant, Barnett), per altri più in generale (Penna).<sup>434</sup>

Considerando lo sfondo relativo agli usi del termine σκόλωψ, una prima osservazione ci indirizza verso un sostrato più ellenistico che giudaico, dato anche il fatto che i 4 passi della Settanta cui si è fatto riferimento traducono differenti lessemi dall'ebraico. In ogni caso, al di là dell'aspetto della ricezione e dei suoi possibili differenti livelli a seconda della formazione culturale dell'uditorio - cf. Jegher-Bucher 1997 - l'elemento da tener presente è l'associazione del termine con qualcosa di doloroso, che infligge sofferenze e attacca il fisico dell'uomo. Ponendo il filtro della metafora come guida per seguire il percorso dell'argomentazione di Paolo, si può allora immaginare che egli ricorra a σκόλωψ perché gli fornisce l'opportunità di rendere in maniera adatta l'idea di un tormento ripetuto e caratterizzante il suo fisico: una malattia potrebbe rispondere ai diversi tratti che una simile analisi

---

<sup>434</sup>Un breve accenno merita l'ipotesi di Jegher-Bucher, secondo la quale deve essere qui chiamato in causa il pubblico composito cui l'apostolo si rivolge, con la conseguente possibilità di una doppia lettura. Da un lato, l'uditorio di matrice greco-ellenistica poteva cogliere un richiamo alla definizione aristotelica del cattivo oratore, la quale ben si adatterebbe al tentativo di rovesciamento complessivo della concezione di καύχησις perseguita da Paolo al fine di fornire un ritratto di sé vicino all'esempio di Cristo; dall'altro, il versante giudeo-ellenistico del pubblico poteva chiamare in causa l'episodio di Balaam narrato in Es 22,22-34. L'effetto risultante è così riassunto dalla studiosa: «The σκόλωψ, that is, my weak self-presentation and my dull delivery of speech, are the Angel of the Lord that prevents me, as he prevented Balaam, from succumbing to selfishness and arrogance. This weakness of mine is a proof of God's grace and constitutes my power» (1997, 396)

pare suggerire,<sup>435</sup> sebbene anche tale riferimento richieda - cosa che faremo in seguito - una forte contestualizzazione.

Prima di riportare qualche punto saliente di un'ipotesi di lettura concernente l'interpretazione dello σκόλωψ come malattia - che più si avvicina anche alla nostra prospettiva - ci sembra opportuno spendere qualche breve osservazione in merito alla possibilità di riconoscere nelle parole paoline un diretto riferimento ai suoi rivali. Una prima considerazione di carattere lessicale conduce a riscontrare una indubbia vicinanza con quanto si legge a 11,13-15, dove le rivendicazioni dei cosiddetti ψευδαπόστολοι vengono respinte per mezzo di un contrattacco verbale molto sostenuto, in cui essi sono accostati a Satana per la loro capacità di cambiare aspetto e quindi di farsi passare per quello che non sono - dote che è per l'appunto propria dei διάκονοι σατανᾶ. Essendo pertanto la qualifica di ἄγγελος in qualche misura accostabile ai concetti espressi in 2Cor 11, alcuni esegeti hanno sostenuto di poter riconoscere nel pungolo che tormenta Paolo quegli stessi oppositori che molti guai hanno causato alla sua relazione con la comunità da lui fondata (cf. anche 2,11 e nostre riflessioni sulla πλεονεξία alla n. 316). La suggestione di una simile presa di posizione è indubbia, potendo per certi versi rispondere inoltre alle esigenze e alla dialettica stessa del contesto: in fin dei conti, il conflitto che sta alla base specie degli ultimi capitoli della lettera è proprio quello con i suoi rivali, affrontato dall'apostolo con strumenti retorici rivelatisi taglienti nel passo sopra ricordato, per cui un accostamento con un lessico in parte simile non risulterebbe fuorviante. Ancora, il fatto che con il termine ἄγγελος Paolo sia solito definire una persona - umana o angelica non comporta differenza, anche se l'apostolo prediligerebbe il primo caso - fornirebbe ulteriore sostegno a tale ipotesi,<sup>436</sup> l'impiego di κολαφίζειν anche nel catalogo delle sofferenze di 1Cor 4,10 richiama un'opposizione all'operato dell'apostolo, vittima anche di persecuzioni stando alle informazioni veicolate dagli altri due *Peristaskataloge* di 2Cor 11,23b-29 e 12,10a.

Tuttavia, c'è da riconoscere che è lo stesso contesto a minare in gran parte la plausibilità di una simile chiave di lettura: le motivazioni per cui Paolo introduce la narrazione relativa allo σκόλωψ

---

435Secondo Plummer 1915, 349, il passo di Nm 33,55 potrebbe costituire il punto di riferimento per la costruzione di una simile espressione da parte di Paolo. Qui, infatti, i non Israeliti vengono definiti, a causa della loro ostilità, σκόλωπεσ ἐν τοῖσ ὀφθαλμοῖσ ὑμῶν καὶ βολίδεσ ἐν ταῖσ πλευραῖσ ὑμῶν: il carattere doloroso dell'immagine è evidente, dato anche il contesto d'impiego (cf. anche l'icasticità di Ez 28,24, sulla stessa linea). Partendo da un simile presupposto, una lettura di carattere antropologico potrebbe essere suggerita proprio dalla ripresa del contesto in cui tale termine viene utilizzato, mentre il richiamo alla malattia - in questo caso, come segnalato da alcuni, la cecità - troverebbe un sostegno forse meno costringente. Tuttavia, ci sentiamo di confermare la preferenza alla seconda ipotesi, maggiormente corrispondente al senso complessivo dell'argomentazione. Propende per una lettura opposta invece Murphy-O'Connor 2003, 360-61

436Si veda McCant 1988, 565-66, che richiama Martin 1986, 413. *Contra* Burton 1921, 242-43, anche per Gal 4,14. A favore dell'ipotesi illustrata anche Malina e Pilch: «He found the annoyance to be a sort of test of his loyalty to God (Satan tests a person's loyalty to God). Such loyalty tests come from personal or personified testing agents. Hence there is good reason to think this "thorn in the flesh" refers to persons in the groups Paul himself founded who opposed him for various reasons. As change agent he always had to deal with problems of misunderstanding, alteration, or discontinuance of the gospel of God he proclaimed» (2006, 159)

chiamano in causa i suoi avversari solo in maniera tangenziale, dal momento che è in gioco la ridefinizione stessa del vanto e, più nello specifico, di quello legato alle rivelazioni. Inoltre, conseguente a ciò, la dimensione temporale - non da ultimo nel suo collegamento con l'episodio del viaggio celeste<sup>437</sup> - suggerisce una certa distanza dall'occasione contestuale della diatriba corinzia, in quanto la sofferenza paolina ha un punto di partenza concreto, seppur non meglio precisato, nel passato e si rinnova continuamente anche nel presente.<sup>438</sup> Per questa stessa ragione, sembra pertanto preferibile non ipotizzare un riferimento agli oppositori in generale, come da altri è stato invece postulato, a partire già dalla lettura di Crisostomo in riferimento agli avversari di cui si legge il nome in 1Tm 1,20 e 2Tm 2,17; 4,14 (cf. Heckel 1993a, 76-78) - ma visibile anche nel commento dell'Ambrosiaster e nei rilievi di Erasmo.

Un'ulteriore questione, però, richiede la nostra attenzione: quale relazione si deve supporre tra l'apposizione che chiama in causa Satana e l'aoristo passivo ἐδόθη con cui sembra venire sottolineata l'origine esterna di tale afflizione per l'apostolo? Un simile quesito trova la sua ragion d'essere in vista di quanto diverrà esplicito al v. 8, dove la risposta del κύριος certificherà la necessità di una simile sofferenza per la manifestazione della potenza divina in Paolo. Quindi, sembrerebbe che lo σκόλοψ debba essere attribuito all'azione della divinità in vista di un insegnamento di carattere morale da impartire all'apostolo: per quale motivo esso viene poi qualificato in termini di ἄγγελος σατανᾶ? Un primo tentativo di risposta potrebbe essere ricercato all'interno delle altre occorrenze esplicite del termine «Satana» nell'epistolario.

Oltre ai casi di 2Cor sopra ricordati, sono da ricordare altri quattro passi: Rm 16,20; 1Cor 5,5; 7,5; 1Ts 2,18. Specie dai due luoghi di 1Cor emerge il ritratto di una figura legata a un sostrato apocalittico in senso stretto, associato ai termini ultimi della salvezza umana nel primo caso e all'aspetto della tentazione (πειράζειν) nel secondo. Mette in evidenza un aspetto simile, di carattere escatologico, anche il caso di Rm 16,20, in cui comunque è probabilmente dato di riconoscere come attivo un pericolo di compiere il male (cf. 16,19b) per i membri della comunità. Ciò potrebbe costituire un primo elemento utile per tratteggiare un quadro più chiaro della concezione paolina di

---

437Oltre all'ipotesi di un collegamento diretto tra le due esperienze - cui si è in precedenza dato notevole risalto - la maggioranza degli interpreti tende a riconoscere una vicinanza tra i due avvenimenti narrati da Paolo in questo contesto a livello cronologico: si vedano, ad esempio, Maier, Furnish, Heckel, Thrall e Harris, oltre a Pitta. A nostro avviso, il seguente rilievo di Heckel - che si situa lungo un florido filone di tradizione esegetica tedesca, cf. Käsemann 1942 - è da mettere in discussione: «Beide betrafen Paulus ursprünglich nur als Privatperson, hatten mit seinem Apostolat zunächst noch nichts zu tun und wurden erst durch das korinthische Verlangen nach Offenbarungsschilderungen in die Auseinandersetzung um die Anerkennung seiner Autorität hineingezogen» (1993b, 310). Secondo quanto fatto rilevare poche pagine sopra, il peso specifico di siffatti avvenimenti non è da considerarsi in maniera assoluta, bensì in relazione alla centralità della tematica del vanto a essi collegato

438Cf. Furnish 1984, 549-50; e Heckel 1993a, 74-75. A favore di questa tesi, invece, McCant 1988, spec. 564-70, che costruisce a partire dal presupposto che l'apostolo stia rivolgendo la propria apologia filosofica ai Corinzi e non agli oppositori. Si vedano anche gli argomenti per una lettura antropologica dell'espressione - sulla base dell'apposizione che l'accompagna - di Pitta 2006, 497 e, in precedenza, di Penna 1991, 325-26

questa figura. A tal proposito, ulteriori spunti sono forniti dal brano di 1Ts, dove emerge un altro suo tratto caratteristico importante. Dal contesto, infatti, viene sottolineato come ὁ Σατανᾶς abbia impedito in diverse occasioni all'apostolo di recarsi a Tessalonica, motivo per cui egli aveva inviato Timoteo per essere di conforto ai fedeli (3,1-2); costui gli aveva fornito poi delle notizie rassicuranti (3,6). Dunque, Satana è qui individuato come elemento che crea disturbo e si frappone come ostacolo alla realizzazione di un *desideratum* paolino; il verbo impiegato, ἐνέκοψεν, nel lessico paolino indica esattamente una dimensione d'inciampo, qualcosa che si frappone tra il soggetto e l'obiettivo che costui si è prefissato (cf. Rm 15,22; 1Cor 9,12; ma anche Gal 5,7).<sup>439</sup> Pertanto, cercando di mettere insieme i tratti ricavati da tale breve percorso, si può affermare che gli elementi che più sembrano tipici della descrizione paolina della figura diabolica siano la tentazione - cf. anche 1Ts 3,5, ὁ πειράζων - e l'ostacolo/l'impedimento, cui aggiungere l'inganno e il dolo che emergono dalla rappresentazione degli oppositori su cui già ci siamo soffermati.

Da tutto ciò deriva che anche in 2Cor 12,7b si debba interpretare il riferimento a un inviato di Satana come fondamentalmente colpevole di creare dei fastidi a Paolo nel proseguimento della sua azione missionaria? La struttura stessa del ragionamento non pare voler mettere in rilievo tale aspetto; un appiglio potrebbe forse essere rinvenuto - grazie al gioco verbale - nella continuità e nella costanza con le quali, da un determinato momento della sua vita in poi, l'apostolo ha dovuto fronteggiare questa sofferenza, che lo colpisce nella σάρξ - nella sua esistenza terrena intesa nel senso concreto del corpo attraverso cui viene perseguita la sua predicazione evangelica. Ma simile rilievo non ci sembra risultare decisivo, almeno per il contesto più immediato: come si è già ricordato, l'attenzione verte sul pungolo nella carne nella misura in cui esso è concepito come la causa scatenante, l'origine, della rivelazione del criterio che certifica la concezione paolina dell'apostolato. L'elemento da cogliere, a nostro avviso, risiede dunque nell'opportunità individuata da chi scrive per inserire a questo punto una simile descrizione della malattia.

A tal proposito, riteniamo indispensabile sottolineare un aspetto: come secoli di tentativi esegetici hanno dimostrato, le espressioni di cui Paolo si serve al v. 7b devono essere chiaramente intese in senso metaforico, atte a indicare una realtà altra da quella direttamente significata dallo stretto punto di vista lessicale. Fornito un simile presupposto, una ridda di possibilità diverse si apre per il lettore, chiamato a interagire con la conoscenza dell'ambiente culturale in cui si muove l'apostolo. Su tale sfondo sembra opportuno appoggiarsi per una ricerca che si prefigge l'obiettivo di andare

---

<sup>439</sup>Potrebbe risultare interessante un semplice richiamo a un aspetto caratterizzante la narrazione di *Atti* in merito agli snodi del percorso paolino, in cui è lo spirito a guidare i movimenti di Paolo e del suo gruppo consigliando una particolare direzione e invece impedendone un'altra. Un esempio, spesso richiamato, è costituito dalla doppia circostanza di At 16,6-7, cui si lega la narrazione della visione notturna dell'uomo macedone ai vv. 9-10, che orienta la predicazione verso la Macedonia. Per un'analisi del brano, si rimanda ai rilievi espressi al cap. 1

più in profondità nella comprensione del pensiero paolino. Secondo la prospettiva appena enunciata, le riflessioni lessicali sulla concezione paolina legata al termine σατανᾶς restituiscono l'impressione di una continuità di significato tra l'ebraico (*has-*)*šāṭān* (anche verbo) e la resa greca - la quale conosce una forte diffusione soprattutto a partire dai testi intertestamentari e protocristiani, in quanto si può osservare che la Settanta ne traduce in maniera varia le occorrenze (solo in tre casi letteralmente: 1Re 11,14[x2]; Sir 21,27), grazie anche all'accezione di accusatore e calunniatore che il termine, fondamentalmente di valenza negativa, assume nei testi delle Scritture.<sup>440</sup>

L'idea veicolata da ἄγγελος, invece, richiama immediatamente il ruolo che già Omero assegnava a diverse figure di mediazione divine - come Iris, ad esempio (cf. *Il.* 2,786-87; 3,121; 15,144ss.; 18,166-67; 24,144ss.) o lo stesso Hermes - incaricate di fare da tramite tra il mondo dell'Olimpo e quello dei mortali; di qui, la resa scelta anche dalla Settanta in passi quali Gn 28,12-15 (cf. Gv 1,51) e più in generale per identificare esseri celesti messaggeri della divinità. Un caso particolare è quello di un passo del libro dei *Giubilei*: a 10,7-10 si assiste alla menzione di Mastema, presentato come messaggero del capo dei demoni malvagi in una specie di ambasceria rivolta a Dio per chiedere che un decimo di questi spiriti rimanga sotto il suo controllo (cf. Sacchi 1994, 323-24). Questo suggerisce che per ricostruire il possibile sfondo della concezione espressa da Paolo si debba ricordare che tale termine ricorre spesso anche al plurale, costituendo un elemento rilevante per denotare la molteplicità sia dei διάκονοι alle dipendenze di Satana sia, soprattutto, per affermare che anche simile nesso deve essere inteso all'interno di un ben determinato quadro della realtà.<sup>441</sup> Con ciò vogliamo affermare che l'apostolo, così come proprio del mondo antico - tanto greco-romano quanto ebraico, per il quale si vedano anche i testi di Qumran - riteneva di esser parte di un

---

440Si fa riferimento all'utilizzo del termine διάβολος in diversi luoghi in cui le traduzioni italiane correnti rendono «Satana», come è il caso ad esempio di Gb 1-2. Tale lemma rivela il suo legame con διαβολή, che indica la calunnia, l'accusa (cf. Sir 19,15; 51,6; altri esempi in LSJ 890), da cui appunto l'aggettivo - e poi sostantivo - διάβολος (cf. Chantraine, *DELG* 162; 989; e le ricorrenze in 1Tm 3,11; 2Tm 3,3; Tt 2,3). Un esempio della coincidenza di significato attraverso la traduzione della Settanta con questo termine dell'ebraico *has-šāṭān* è Zc 3,1-2. La sinonimia dei due termini greci è confermata da casi in cui essi vengono utilizzati insieme in riferimento alla stessa entità, come per Ap 12,9; 20,2. Per un uso alternato, si veda anche la narrazione delle tentazioni di Gesù nel deserto secondo Mt 4,1-11, in cui Σατανᾶ ricorre solo al vocativo (v. 10) in parallelo con Mc 1,12-13 - per cui Satana è il responsabile dell'evento - e Lc 4,1-13, dove tale termine non ricorre (ma cf. 10,18). Διάβολος, che ricorre 37 volte negli scritti neotestamentari, non è invece mai presente nelle lettere paoline autentiche

441Occorrenze in Paolo: Rm 8,38; 1Cor 4,9; 6,3; 11,10; 13,1; Gal 3,19. Passi da altri scritti neotestamentari che invece puntualizzano l'esistenza di una pluralità di ἄγγελοι di Satana: Mt 25,41; 2Pt 2,4; Gd 6; Ap 12,7.9. Un concetto simile emerge con il passo dei *Giubilei* prima ricordato, secondo quanto riconosciuto da Sacchi: «Il diavolo da principio metafisico del male è diventato il capo di una specie di regno, parallelo e opposto a quello di Dio, al quale Dio stesso assegna come sudditi le anime dei nefilim, cioè gli spiriti maligni. [...] L'uomo non è più circondato da bande di spiriti maligni, ciascuno autonomo, ma è circondato da qualcosa di organizzato: un regno, che si oppone a Dio, pur dipendendo in qualche modo da lui, se il diavolo è ridotto a chiedergli che non tutti i demòni siano rinchiusi sotterra: sembra che anche a Dio stia a cuore che il diavolo possa avere un certo potere» (1994, 324). In tal senso si potrebbe interpretare ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου di 2Cor 4,4, mentre sembra più incerta l'identificazione degli ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου di 1Cor 2,8 (si veda Pesce 1977 per una documentata storia della ricerca e per una tesi che ne sostiene l'identificazione con «personaggi semplicemente storici e in particolare le autorità del popolo d'Israele» [11], senza per questo accusare l'apostolo di antisemitismo [449-53])



mondo popolato di differenti ordini di creature celesti, altre dall'essere umano, di segno positivo e negativo, tra le quali è necessario scegliere - anche per quello che concerne le manifestazioni dello spirito;<sup>442</sup> esse si inseriscono nell'ambito della dimensione escatologica legata allo stesso evento della croce, il cui annuncio è caratterizzato dalle difficoltà poste da tali creature, contro le quali bisogna lottare e resistere (si veda il contesto di Rm 16,20). L'intreccio delle prospettive così delineate è visibile in alcuni testi della letteratura apocalittica giudaica: su tutti, un richiamo esemplificativo può essere fatto a *1 En.* 6-16, dove è narrata la caduta degli angeli vigilanti cui si allude in Gn 6,1-4 (cf. Gd 6; 2Pt 2,4; Ap 12,9; si veda anche *Apoc. Ab.* 13,3-14,4). Come mette in rilievo Heckel 1993a, 72-74, a partire dal ritratto fornito in tale brano è possibile ampliare il discorso anche dal punto di vista del lessico utilizzato, che si rivela vario e interscambiabile, rivelando al tempo stesso una contaminazione di differenti elementi culturali. Su simile sfondo è quindi possibile comprendere maggiormente il senso dell'apposizione impiegata da Paolo.<sup>443</sup>

Dal punto di vista stilistico, è inoltre opportuno segnalare che l'apposizione ἄγγελος σατανᾶ sembra atta a veicolare una precisa sfumatura di significato. La struttura del v. 7b, infatti, parallelamente all'andamento già sottolineato a proposito dei vv. 5-7a, presenta la possibilità di essere letta come prima parte di una costruzione antitetica. Le informazioni che esso veicola devono essere accostate a quelle derivanti dal versetto successivo e alla luce di questo comprese: ne risulta il rovesciamento del quadro delineato dalla menzione del pungolo come strumento di punizione. In altri termini, ci troviamo di fronte all'apice del ragionamento sviluppato da Paolo, che abbiamo visto svolgersi secondo il modello della contrapposizione. Potremmo perciò dire che si tratta di due differenti

<sup>442</sup>Un simile approccio è posto in risalto da un recente lavoro di Tibbs dedicato all'analisi del ruolo del πνεῦμα in 1Cor 12-14. Nella sua introduzione, lo studioso esprime un concetto che si può per certi versi accostare all'operazione esegetica di stampo biblico-ellenistico compiuta da Filone in *Gig.* 6-17: «In biblical material, spirits are personal sentient beings that make themselves known in the physical world through their effects, materializations, and by means of their articulate communications either in person (during angelic visitations) or invisibly through the possession of a human being or through some other medium such as an idol» (2007, 12). Da notare l'equivalenza che Filone postula tra ἄγγελοι e δαίμονες in questo passo: qui si esplicita la convergenza di due differenti tradizioni culturali (si veda ad esempio *Mos.* 1,276), che si può notare anche nella rappresentazione di queste figure ostili in Flavio Giuseppe

<sup>443</sup>Non potendo approfondire nel dettaglio i risvolti connessi alla rappresentazione dell'elemento del male nei contesti culturali più vicini all'apostolo, ci limitiamo a rinviare a qualche studio di riferimento dedicato al versante giudaico. Un primo approccio utile per orientarsi nella bibliografia sul tema e per apprendere qualche informazione sulle principali correnti di studio è Brown 2011, spec. 200-08. Tale contributo aiuta a ricostruire - seppur a grandi linee - il graduale percorso di specificazione di determinate caratteristiche proprie della figura di Satana, che passa dal semplice avversario/oppositore (1Sam 29,4; 2Sam 19,23; 1Re 5,18; 11,14.23.25; Sal 109,6) all'essere membro della corte divina e in rapporti particolari con la divinità principale (Gb 1-2; Zc 3,1-2; 1Cr 21,1, forse la prima occorrenza del termine come nome proprio). Secondo quest'ottica, emerge il legame di siffatta questione con quella concernente l'attribuzione del male e delle ingiustizie a un Dio unico e plenipotenziario: a tal proposito, utile la ricostruzione offerta da Sacchi 1990, 272-97 (spec. 284-86 per i passi biblici sopra richiamati), per il Giudaismo del Secondo Tempio, con il *Testamento di Giobbe*, la letteratura enochica, la *Vita di Adamo ed Eva*, i *Giubilei* e i *Testamenti dei Dodici Patriarchi* a fungere da testi più importanti per una ricostruzione dello sviluppo connesso a tali concezioni. Per ciò che riguarda Qumran, si assiste a qualcosa di simile in relazione alla contrapposizione tra il principe della luce e l'angelo delle tenebre (1QS 3,20-21; si vedano i cenni in Sacchi 1990, 289-90 e Brown 2011, 208), avvicinato alle immagini impiegate da Paolo da Heiningen 1996, 258. Ma si veda anche 4Q213a 1 1,17 e la sua contestualizzazione suggerita da Stone-Greenfield 1993, 262-64

processi interpretativi messi a confronto, con la volontà di sottolineare come l'elemento positivo e fondante risieda in una dimensione inaspettata, straniante rispetto alle aspettative. Così, il centro portante della narrazione riguardante lo σκόλοψ si scopre in linea con il procedimento seguito ai vv. 5-6 - in maniera ad esso complementare - dove si puntava sulla necessità di una differente dimensione del vanto; con 10,12-18, per la prima netta affermazione riguardante la καύχησις paolina in rapporto all'azione apostolica; oppure, con 11,23b-29 e il catalogo delle sofferenze rovesciato a simbolo della superiorità dell'apostolo sulle pretese avanzate dai suoi oppositori.

### *Ricostruire un riferimento alla malattia: il contributo di U. Heckel*

Riferirsi a dei processi di interpretazione consente comunque un approccio duplice, di per sé ambiguo: la descrizione in termini di pungolo e poi di inviato di Satana di quella che - dal nostro punto di vista - è una malattia di carattere fisico con cui l'apostolo deve da lungo tempo convivere è propria di Paolo oppure rivela una sua ripresa/citazione di una posizione degli avversari e, in aggiunta, di parte della ἐκκλησία di Corinto? In linea teorica, sono da ritenere possibili entrambe le ipotesi, dal momento che gli elementi anche contestuali che si possono addurre a sostegno dell'una o dell'altra non spostano in modo determinante l'equilibrio, dimostrandosi anzi utili in entrambe le direzioni. Proveremo a renderne conto illustrando in breve uno dei tentativi d'analisi più brillanti dedicati al nostro passo, quello di U. Heckel, risalente a vent'anni fa. L'obiettivo che questo contributo si pone è di rilanciare un'ipotesi d'identificazione della malattia paolina cui 12,7b allude attraverso l'aiuto delle fonti mediche e del relativo lessico, nell'antichità e in tempi più recenti; alla base di un simile ragionamento è da riconoscere la convinzione, peraltro molto dibattuta, per cui Gal 4,13-14 costituisca un passo importante per gettare luce sull'argomento.

Nel passare velocemente in rassegna le differenti ipotesi suggerite dalla critica a tal proposito - dall'epilessia alla cecità, dalla balbuzie alla febbre malarica passando per la lebbra e l'isteria, fino a chiamare in causa anche delle forme depressive collegate alle esperienze estatiche - lo studioso tedesco puntualizza un tratto metodologico molto importante, che mira a mettere al centro dell'attenzione il fatto che la descrizione paolina non deve essere intesa dal punto di vista medico, in quanto vuole sottolineare teologicamente quella che, dal suo punto di vista, è l'origine del dolore che lo tormenta.<sup>444</sup> Ricordare tale prospettiva costituisce il punto iniziale per lo sviluppo stesso

---

<sup>444</sup>«Bedenkt man bei diesen Vorschlägen den seltenen Fall, daß in 2Kor 12,7 ein antiker Autor ein eigenes Leiden beschreibt, so zeigt sich um so deutlicher, daß Paulus mit seiner metaphorisch-metonymischen Umschreibung nicht an einer genauen Diagnose seiner Krankheit im Sinne heutiger Medizin, sondern am theologischen Verständnis interessiert ist und daher nicht die medizinischen Ursachen, sondern aus seiner theologischen Sicht den Urheber des Leidens nennt» (1993a, 80). Tale *memorandum*, come si potrebbe chiamare, vuole da un lato porre in rilievo la necessità di non eccedere nelle speculazioni di carattere medico in relazione alla descrizione qui fornita dall'apostolo, mentre dall'altro

dell'indagine, che prende le mosse da una proposta già di alcuni esegeti antichi (Geronimo, IV-V sec. e.v.), i quali facevano riferimento a Gal 4,13-14 in connessione con la possibilità di riconoscere nell'epilessia la malattia di cui Paolo soffrirebbe (cf. Betz 1979, 224-26; e Fabbro 2010, 328-29; *contra* McCant 1988, 564). Heckel traccia un breve percorso relativo a tale afflizione, ricordando come molti suoi sostenitori chiamino in causa Mc 9,14-29, in cui Gesù guarisce un ragazzo epilettico. Il brano evangelico - che comunque differisce dalla struttura riportata negli altri due sinottici - attribuisce la malattia alla presenza di uno spirito nel giovane, poi liberato dalle parole gesuane. Tuttavia, l'attività esorcistica di Gesù non si limita ai casi in cui la malattia è imputabile a una possessione in senso stretto - come può essere il caso dell'epilessia, nel mondo antico detta anche morbo sacro - bensì anche di quelle che lo studioso tedesco definisce «dämonisch verstandene körperliche Gebrechen» (81).<sup>445</sup>

L'imprecisione medica di siffatte rappresentazioni è giustificabile per il medesimo principio metodologico cui si è sopra accennato; nelle narrazioni evangeliche, è l'attività di Gesù a voler essere sottolineata, non la tipologia di malattia dalla quale egli permette di guarire. Inoltre, rispetto a Mc 9,14ss., le parole di Paolo in 2Cor 12,7b mostrano significativi elementi di discontinuità, prima di tutto l'assenza di un chiaro riferimento alla possessione, dal momento che il pungolo è caratterizzato come una forza che agisce dall'esterno. Se a questo si aggiunge che l'epilessia, nelle fonti antiche, non è associata a istanze di vero e proprio dolore, ecco che si impone una ricostruzione alternativa del quadro complessivo (1993a, 81-82; cf. anche Thrall 2000, 815-16).

Nel succitato passo di *Galati*, l'apostolo ricorda ai suoi interlocutori l'origine della sua predicazione evangelica presso di loro, espressa dal nesso δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός; nonostante tale impedimento, essi non lo hanno respinto, bensì lo hanno trattato come un ἄγγελος θεοῦ, come lo stesso Cristo (si veda l'analisi di Walt 2013, 330-31, che individua un legame con le prescrizioni gesuane rivolte ai predicatori itineranti). Una serie di elementi messi in luce dal v. 14 consente di

---

sottolinea quello che deve essere il vero elemento centrale per chi si occupa del testo in esame, vale a dire la dimensione dell'interpretazione paolina di questa malattia. Con ciò non s'intende sminuire, attraverso il ricorso alle sue stesse parole, il tentativo di Heckel; semplicemente, ribadire come non sia nemmeno nostro interesse - rielaborando quanto affermato anche da Martin 1986, 416 - giungere ad un riconoscimento completo e definitivo della malattia da cui Paolo era afflitto; l'obiettivo è piuttosto quello di far risaltare gli elementi che possono condurre ad una lettura che dia ragione appunto della prospettiva che l'apostolo vuole veicolare in funzione del risultato che si prefigge con la propria argomentazione (cf. il secco rilievo di Cullmann 1994, 112, in merito)

<sup>445</sup>Per ciò che riguarda l'episodio di Mc 9, le caratteristiche della malattia sono descritte al v. 18 in seguito alla definizione dello spirito che la causa come πνεῦμα ἄλαλον (9,17). Le parole di Gesù sono riportate al v. 25 e contribuiscono a riconoscere nell'avvenimento i tratti propri di un esorcismo. Le altre versioni sinottiche rielaborano il materiale marcano in maniera differente, ma ne condividono la collocazione successiva al racconto della trasfigurazione (si vedano le nostre riflessioni al cap. 1). Mt 17,15 riprende Mc 9,22, ma sembra sintetizzare gli elementi descritti in Mc 9,18 (parzialmente presenti anche in Lc 9,39.42a) attraverso il verbo σεληνάζειν, comunque non molto diffuso nel greco classico per indicare l'epilessia (cf. Chantraine, *DELG* 995). Il comportamento di Gesù è invece descritto, pur senza riportarne le parole, in Mt 17,18 e Lc 9,42b in modo non dissimile da *Marco*, raffigurando la circostanza come una guarigione. Per gli altri esempi qui richiamati, si rimanda a Heckel 1993a, 81-82 nn. 96-101

ricostruire il riferimento alla malattia che secondo lo studioso è qui presente: in primo luogo, la rappresentazione della debolezza come *πειρασμόν*; ancora, il fatto che i suoi destinatari non abbiano espresso il proprio disgusto per mezzo del gesto apotropaico segnalato dal verbo *ἐκπτύω*, solitamente finalizzato ad allontanare spiriti maligni e demoni (e *hapax* per gli scritti neotestamentari). Infine, la loro accoglienza nei termini sopra ricordati pare offrire l'opportunità di cogliere un contrasto tra il riconoscimento apostolico di Paolo da un lato e la figura di Satana e dei suoi ministri come causa della malattia dall'altro (cf. Lc 13,16, dove Satana è identificato con lo spirito che causa la lunga malattia della donna poi guarita). Per accostamento con 2Cor 12,7b (ma cf. anche Fil 2,26-30), la *ἀσθένεια* di Gal 4,13-14 può essere intesa come afflizione fisica, corporale, anche sulla base delle specificazioni *τῆς σαρκός* (v. 13) e *ἐν τῇ σαρκί μου* (v. 14), che ne ribadiscono chiaramente il carattere. Inoltre, considerando anche l'aspetto cronologico, un ulteriore tassello a favore della continuità di riferimenti tra i due brani è facilmente riconoscibile: se si riconosce il legame dell'episodio del pungolo con il viaggio celeste, la datazione di quest'ultimo permette di includere senza difficoltà alcuna l'accento ai Galati nel medesimo orizzonte temporale (83-84).<sup>446</sup>

Avendo quindi illustrato i tratti peculiari di tale brano, Heckel ricorda come soprattutto la reazione apotropaica sottesa al v. 14 sia legata a una malattia, nonostante le fonti mettano in evidenza un ampio ventaglio di possibilità a tal proposito.<sup>447</sup> Tuttavia, ciò che emerge è che entrambi i passi paolini oggetto d'analisi alludono a una malattia che si segnala per la sua continuità e persistenza, rendendosi manifesta con picchi di intensità diversa in periodi non contigui (85). L'unica ipotesi soddisfacente risulta pertanto essere la stessa già segnalata da una tradizione resa esplicita da Tertulliano: *Kopfschmerzen*. In tal modo sembrerebbe assumere nuove capacità di senso anche il verbo *κολαφίζειν*, «hier als metaphorische Umschreibung der Symptome auf den Kopf bezogen» (88). Tuttavia, le fonti mediche antiche associano diverse terminologie a tali dolori, già di per sé

446Così Heckel: «Verbinden wir in Gal 4,13 f. die konkretere Gestalt der Schwäche, die apotropäische Geste des Ausspuckens, den Gegensatz zum Engel Gottes und möglicherweise Satan als den Versucher zu einem Gesamtbild, so macht dies für *ἀσθένεια* die speziellere Bedeutung »Krankheit« wahrscheinlich, da Satan und seine Dämonen den Engeln Gottes als Widersacher gegenüberstehen und als Urheber von Krankheiten gelten» (84). Si veda anche Betz 1979, 225, su Gal 4,14: «In speaking about his illness Paul does not use medical, but metaphorical and demonological language»

447Lo studioso tedesco mette in evidenza, sulla scorta di un brano di Plauto – *capt.* 550 - e della descrizione di Plinio, *nat. hist.* 10,23,33, che un simile gesto dispregiativo era rivolto non solo a chi soffriva di epilessia, bensì poteva riguardare anche ulteriori casi - oltre ad assumere valenza positiva in quanto strumento di guarigione (razionalizzazione medica di una pratica dall'origine chiaramente magico-teurgica: cf. Plin., *Nat.* 28,4,7; Theocr., *idyll.* 2,62; 7,125s.). In questo, anche la cultura giudaica sembra offrire paralleli interessanti, come testimoniato dalle guarigioni gesuane in Mc 7,33; 8,23, oltre al caso di *T. Sal.* 7,3ss. Il contributo affronta tale discussione per far risaltare come non si dia un legame univoco fra questa pratica e l'epilessia, bensì come la casistica dimostri la varietà di malattie ad essa associabili. Pertanto, ciò di cui Paolo soffre deve essere identificato con qualcos'altro, ma non con la cecità, come alcune letture di Gal 4,15 potrebbero suggerire (86). L'identificazione con la cecità è stata ad esempio avanzata da Leary 1992; richiamando un possibile confronto di 2Cor 12 con la narrazione di At 9, Lüdemann 1994, 94, propone di leggere 12,7 in riferimento alla cecità di At 9,8, individuando così nella «cecità isterica» la malattia di Paolo

caratterizzanti anche altre forme di malattia (come la febbre); per questo motivo, sulla base di un'associazione suggerita da un neurologo moderno, lo studioso tedesco afferma che la *Trigeminusneuralgie* sembra avvicinarsi a ciò che si ricava dai testi paolini - ipotesi poi ripresa da Heininger (1996, 257; cf. anche Vollenweider 2007, 82). Simile conclusione permette di riannodare i diversi elementi risultanti dall'analisi: il carattere continuativo ma saltuario della malattia, che non si pone in contrasto con l'attività missionaria comunque frenetica dell'apostolo - e che permette una resa con l'inglese «thorn», parallelo alla nostra nozione di pungolo e al tedesco «Dorn»,<sup>448</sup> inoltre, la sua percezione come elemento proveniente dall'esterno arrecante grande sofferenza (cf. utilizzo di *κολαφίζειν*). Ancora, il riconoscimento di una sua origine demonica - probabilmente per i suoi effetti sulle facoltà paoline - desumibile dal comportamento evitato dai Galati secondo Gal 4,14;<sup>449</sup> infine, il fatto che un simile ritratto sembri costituire una giustificazione valida per la preghiera di cui a 2Cor 12,8.

Aver dedicato qualche pagina alla ricostruzione delle linee fondamentali dell'ipotesi di Heckel ci ha permesso di mettere in evidenza alcuni dei punti critici che riteniamo importanti ai fini della nostra ricerca. In primo luogo, il riconoscimento della malattia come elemento di riferimento del discorso paolino in questo contesto, supportato dall'evidenza di altre affermazioni dell'apostolo secondo un quadro degli avvenimenti che pare chiaro. Inoltre, l'attenzione sul carattere di interpretazione di ciò che viene descritto, tanto in 2Cor 12,7b quanto in Gal 4,13-14: sebbene lo studioso tedesco non si sbilanci più di tanto nell'attribuire tale lettura "demonica" della malattia alla comunità o allo stesso apostolo (anche se sembra inclinare per la prima ipotesi, specie nel caso di Gal), è fondamentale - secondo la nostra prospettiva - avere in mente il principio di metodo che si è prima brevemente illustrato. Con una base di partenza così costruita, infatti, è possibile affrontare l'esame anche di altre testimonianze culturalmente vicine al brano di interesse: ciò segna un punto a favore dell'esegesi di Heckel, a livello teorico se non pratico, in quanto un procedimento simile permette di

---

448Si vedano anche i seguenti rilievi di Thrall 2000, 817-18, simili a quelli proposti da Heckel ma differenti nell'identificazione della malattia: «If we conclude that the 'thorn' was physical in nature, we should need to opt for some form of illness which has severe effects when it occurs but allows for periods of intermission in which the sufferer may be engaged in energetic activity. [...] Paul may have suffered from some recurrent malady with comparatively long periods of intermission during which time he was able to engage with energy in his evangelistic and pastoral work. Perhaps this malady was some form of fever, or perhaps it was migraine. If pressed for a decision, we should opt for migraine, in view of the appropriateness of the verb *κολαφίζω* and of the sense of acute pain suggested by Paul's metaphor». Per quanto riguarda il versante tedesco, si veda Zmijewski 1978, 370, *contra* Heininger 1996, 257 n. 100, che preferisce «Stachel» sulla base dell'argomentazione contestuale

449Pur all'interno di un'interpretazione che legge in Gal 4,12-20 un concreto esempio dell'applicazione di una serie di *τόποι περὶ φιλίας* (221), argomento molto diffuso negli ambienti ellenistici e giudaici, Betz sottolinea proprio questa dimensione a proposito del *πειρασμόν* di Gal 4,14: «Indeed, Paul's illness would have been a good reason for the Galatians to reject him. As 2 Cor 12:7-10 shows, illness was likely to be interpreted by common people as demon possession, a fact which would be incompatible with the claims of an apostle. The temptation therefore was to let superstition and prejudice judge the matter of the gospel» (1979, 225)

sostanziare le motivazioni che possono aver indotto Paolo a descrivere in tali termini una situazione che lo riguarda personalmente.

In altre parole: il pungolo nella carne, che tanta sofferenza provoca all'apostolo, è identificato con un emissario di Satana secondo linee proprie del mondo culturale e religioso in cui chi scrive si muove e comunica; il percorso fin qui compiuto ha dimostrato l'importanza di cogliere come questa espressione sia diffusa in un determinato contesto, anche al livello stesso della comunicazione e dei contenuti che essa veicola. E' con la necessità di chiarire il rapporto con la forma verbale utilizzata a 12,7b che si impone un tentativo di lettura più approfondito, in cui si dovrà rispondere a una domanda già in precedenza posta: chi è il reale *Urheber* di questo σκόλοψ? E che relazione ha con l'ἄγγελος σατανᾶ? La risposta si può forse già intuire; tuttavia, un breve affondo sulla questione ci consentirà di apprezzare le finalità argomentative che Paolo destina a 2Cor 12,8-10.

### *Paolo "malato": presentazione di un percorso di crescita tra modelli interpretativi*

In primo luogo, quindi, la ripresa dell'interrogativo appena formulato chiama in causa il verbo ἐδόθη e le implicazioni grammaticali ad esso connesse. L'impiego di una diatesi passiva mette in evidenza l'aspetto della provenienza esterna del dolore che Paolo sta descrivendo; da ciò deriva che egli si presenta come vittima, come parte che subisce e non ha alcun ruolo attivo nella vicenda, in linea con l'episodio dell'ascesa celeste (cf. Heckel 1993b, 76). Di qui, la necessità di individuare l'agente alle spalle di tale forma verbale: grammaticalmente, è lo σκόλοψ ad adempiere siffatta funzione, ma è chiaro che non si tratta del vero fautore della sofferenza paolina. In tal senso, la menzione dell'emissario di Satana fornisce un primo indizio importante in risposta alla nostra questione: il fatto che l'apostolo, sebbene a livello metaforico, specifichi ulteriormente il riferimento alla propria malattia dopo averne messo in evidenza la dimensione di acuto dolore che essa comporta, potrebbe voler veicolare l'idea che egli associ simile difficoltà fisica all'azione dell'avversario per eccellenza, vale a dire in senso negativo - su questo punto essendo in linea con la mentalità culturale della sua epoca, specialmente giudaica, come si è avuto modo di sottolineare in precedenza.

Il primo passo in tale direzione consiste pertanto nel mettere in luce la corrispondenza tra la rappresentazione fornita dall'apostolo e le concezioni correnti nel suo ambiente di predicazione: ne deriva una prima ipotesi di lavoro, secondo la quale i termini qui impiegati farebbero riferimento a un'espressione coniata dagli avversari di Paolo a Corinto, oppure dalla stessa comunità. Riprendendo il parallelo con Gal 4,13-14, si potrebbe aggiungere che l'operazione non sembra

particolarmente inusuale: ivi infatti, la puntualizzazione sull'accoglienza a lui riservata dai fedeli puntava a mettere in risalto un contrasto tra la loro manifestata benevolenza (ἐδέξασθέ με) e una reazione invece attesa come normale in circostanze come quelle che avevano accompagnato l'arrivo di Paolo in Galazia (ἐξουθενήσατε, ἐξεπτύσατε) - espressa anche dall'esplicitazione del loro riconoscimento di un ἄγγελος θεοῦ nella persona dell'apostolo. Pertanto, se ne potrebbe dedurre che una malattia debilitante - caratterizzata da forti attacchi limitati però a brevi intervalli di tempo - avrebbe potuto nuocere all'immagine di una persona che si presentava come latore del messaggio di una divinità potente, basato su un sostanziale rovesciamento dei metri di valutazione esistenti; si sarebbe infatti potuta cogliere una contraddizione evidente tra le rivendicazioni di Paolo e la cartina di tornasole rappresentata dalle sue condizioni fisiche. Su uno sfondo simile, l'accoglienza ricevuta da quella comunità si imponeva ancor di più come fattore da rilevare in maniera decisa.

E' quindi possibile applicare una prospettiva di lettura simile alla situazione di Corinto? A una prima analisi, nulla a priori vieta di seguire le linee di siffatto ragionamento con l'obiettivo di definire la rappresentazione che un apostolo in difficoltà poteva aver fatto nascere nella ἐκκλησία da lui stesso fondata, probabilmente grazie all'influenza esercitata da figure esterne che si erano guadagnate il supporto di parte della stessa comunità perseguendo dinamiche differenti da quelle da lui messe precedentemente in atto. Anche il contesto culturale e religioso proprio di una città variegata come Corinto può essere chiamato in causa come ulteriore tratto favorevole a una simile interpretazione; tuttavia, un primo dubbio sorge a proposito dell'individuazione delle circostanze che potrebbero aver portato alla formulazione di una simile lettura, volta in accusa nei confronti di Paolo al pari delle critiche concernenti la sua discussa abilità retorica<sup>450</sup> e il rifiuto del sostentamento finanziario da parte della comunità.

L'insieme delle caratteristiche valutate nel nostro esame di 2Cor 10-13, in ogni caso, sembrano diminuire la rilevanza posta dal problema appena esposto: il fatto di vedere nell'apostolo un uomo in potere di Satana, infatti, può essere ricondotto proprio al modello culturale che attribuiva all'elemento diabolico (e più in generale all'intervento delle divinità) la paternità di una malattia visibile nel fisico dell'uomo. Simile rappresentazione troverebbe a maggior ragione una giustificazione nel caso di chi, come Paolo, in circostanze comunque polemiche - in cui si trova a dover fronteggiare difficoltà legate all'accettazione del suo ruolo da parte di quello stesso gruppo di seguaci da lui fondato - rivendica un filo diretto con Dio per legittimare la sua missione e difendere

---

<sup>450</sup>Il fatto che il lessico utilizzato per riportare le accuse di carattere retorico a 2Cor 10,10 corrisponda a Gal 4,14 e alle indicazioni sul disprezzo che lo stesso apostolo si sarebbe aspettato da parte dei Galati in virtù delle sue condizioni potrebbe suggerire che anche nel secondo caso fossero state chiamate in causa delle mancanze relative alla sua *ars oratoria*. L'insieme delle occorrenze del verbo ἐξουθενέω nell'epistolario tendono invece a leggere simile ipotesi come una semplice congettura, data l'idea più generale di disprezzo e rifiuto che il termine esprime. Si vedano Rm 14,3.10; 1Cor 1,28; 6,4; 16,11; 1Ts 5,20. Cf. anche Lc 18,9; 23,11; At 4,11

le proprie conquiste. La manifestazione di un disturbo fisico presente in modo visibile a tutti costituisce perciò la prova della falsità delle pretese da lui avanzate, confermando le supposizioni accusatorie dei suoi rivali e minandone dunque la credibilità.<sup>451</sup>

Fin qui, dunque, la prima possibilità di lettura, così riassumibile: il responsabile della malattia che affligge l'apostolo è inteso essere, dai suoi oppositori e dai Corinzi che gli hanno voltato le spalle, Satana stesso, la potenza diabolica che, per mezzo di un suo inviato, affligge Paolo periodicamente caratterizzandolo in maniera visibile secondo i connotati della debolezza e della sofferenza, percepiti in contraddizione rispetto a una visuale di gloria e di prestanza anche fisica propagandata da missionari rivali.<sup>452</sup> In 2Cor 12,7b, dato il contesto polemico, si assisterebbe pertanto alla ripresa della prospettiva avversa all'apostolo, da lui indirizzata con la finalità di riaffermare in seguito il proprio punto di vista attraverso la narrazione della preghiera a Gesù e della conseguente risposta.

Pur riconoscendo che un esame di questo tipo non sarebbe del tutto estraneo ad alcune delle linee tematiche principali del ragionamento paolino, crediamo sia rilevante mettere in luce come l'argomentazione della prima parte del cap. 12 sembri piuttosto suggerire un'ipotesi differente. Una difficoltà consiste nel legare una lettura simile con la struttura stessa dei vv. 6-7a: come si è avuto modo di evidenziare, la transizione assicurata dal dibattuto nesso *ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων* pone in risalto la motivazione che l'apostolo riconosce alla base della sua sofferenza, identificata nel pungolo che tormenta il suo corpo. Egli introduce il riferimento ad esso per approfondire il ragionamento iniziato a commento della narrazione dell'ascesa celeste: non vuole vantarsi in merito a quell'esperienza, ma solo in relazione alle *ἀσθενεῖαι*; tuttavia, se volesse farlo non sarebbe per questo riprovevole, anzi ne avrebbe motivo (12,6a in richiamo anche a 10,8) ma vi rinuncia perché questo non diventi un criterio per la sua valutazione da parte degli interlocutori. Già da qui emerge un'attenzione a voler limitare il ricorso a una dimensione sentita come eccessiva; la proposizione finale negativa che incornicia il v. 7b non fa altro che confermare tale linea di pensiero, sottolineando come gli elementi presenti al centro del versetto costituiscano lo strumento per mezzo del quale gli viene impedito di esaltarsi - cioè, di crearsi una stima troppo elevata di se stesso. Assumere pertanto che siano stati gli avversari a imporre alla malattia in oggetto la definizione di inviato di Satana può sollevare delle difficoltà proprio in relazione all'argomentazione qui riassunta.

---

451 Forte sostegno a tale lettura da parte di Güttgemanns (1966, 164-65), Betz (1969, 290-91) e Heckel (1993b, 80). Incline ad accettare la plausibilità dei rilievi di questi due esegeti è invece Thrall (2000, 808-09). Presenta entrambe le posizioni senza troppo sbilanciarsi Zmijewski (1978, 372)

452 Riprendendo la tesi di Georgi per cui gli avversari di Paolo sarebbero degli «uomini divini», Jervell sottolinea l'aspetto culturale connesso alla concezione propria di un uomo in costante rapporto con la divinità: egli non può essere in alcun modo malato e/o sofferente, in quanto tra le sue facoltà rientrano anche quelle legate alla guarigione. Pur ricordando che nel filone giudeo-ellenistico si sviluppa anche il tipo del *θεῖος ἀνὴρ* come martire, lo studioso tedesco evidenzia l'assoluta alterità che la presentazione di un Paolo come «der schwache Charismatiker» poteva suscitare nella comunità cui si stava rivolgendo (1976, 191-94)



D'altro lato, provare a sostenere l'ipotesi che sia lo stesso Paolo ad aver coniato simile rappresentazione metaforica può inserirsi all'interno di un discorso più ampio, che ne chiama in causa la figura di apostolo, fondatore e padre della comunità cui si rivolge; ciò è legato allo sviluppo dei vv. 8-10. Messo in chiaro che si tratta con molta probabilità di una malattia, provocante dolore e in qualche modo connessa all'azione di Satana, quanto si legge in seguito fornisce un indizio importante per la ricostruzione dell'interpretazione paolina della vicenda, la quale - ricordiamo - lega inestricabilmente una dimensione appartenente al passato con la persistenza delle sue conseguenze nel presente. 12,8 si apre con un nesso ambiguo quanto al suo riferimento diretto, dal momento che l'individuazione dell'antecedente del pronome dimostrativo utilizzato crea delle difficoltà: ὑπὲρ τούτου riprende lo σκόλοψ oppure ἄγγελος σατανᾶ? Dal punto di vista grammaticale, sembra più probabile che si tratti di un richiamo alla seconda espressione, anche per la sua maggiore vicinanza. E' interessante rilevare come anche il v. 5 si apra con il medesimo nesso, sfruttandone la funzione di ripresa di un concetto espresso precedentemente e che ora viene posto a fondamento del ragionamento successivo.

Proprio sulla base della sua funzionalità, è possibile però riconoscere che al v. 8 esso richiama il concetto espresso da Paolo in senso generale:<sup>453</sup> infatti, le due immagini metaforiche di cui egli si serve per descrivere quella che abbiamo affermato essere una sua malattia cronica hanno forte carattere sinonimico, con lo scopo probabilmente di suggerire due aspetti differenti che l'apostolo vuole comunicare relativamente alla sua sofferenza, in quanto significativi anche ai fini del messaggio che si propone di trasmettere. Dunque, a proposito del pungolo che lo tormenta, un emissario di Satana con il compito di infliggergli malessere fisico convogliante anche umiliazione, l'apostolo per tre volte rivolge la propria preghiera al κύριος perché lo allontani da lui. Sulla base della normale costruzione del verbo ἀφίστημι - accompagnato per lo più dalla persona dalla quale si vogliono prendere le distanze, piuttosto che da un oggetto - alcuni studiosi hanno sostenuto che il riferimento sia all'inviato di Satana; con Furnish 1984, 550, tuttavia, sembra possibile mantenere la linea anche da noi proposta, riconoscendo nell'espressione ἄγγελος σατανᾶ un'immagine personificante del pungolo che affligge l'apostolo. In sostanza, egli ha chiesto di essere liberato da tale tormento: è questo il tratto sul quale vale la pena insistere.<sup>454</sup>

<sup>453</sup>Secondo le linee di lettura proprie di Thrall 2000, 818 n. 371. A favore di un richiamo diretto all'emissario di Satana sono Zmijewski 1978, 376; Furnish 1984, 530; e Barnett 1997, 571. Il richiamo è al pungolo secondo Martin 1986, 417 (sulla base della costruzione sintattica); e Harris 2005, 859. Mantiene invece il doppio possibile riferimento allo σκόλοψ e all'ἄγγελος Pitta 2006, 498

<sup>454</sup>Interessante, a tal proposito, la prospettiva delineata da Arzt-Grabner sulla base di una ricerca di paralleli all'espressione paolina nei papiri documentari (2014, 510-12). Anche se il riferimento alla persona - nella costruzione del verbo qui impiegata - non si rinviene spesso fra le testimonianze offerte da questo tipo di fonti, lo studioso sottolinea che è comunque possibile postulare un punto di contatto a livello di senso: «Bei der Auflösung eines Vertrages oder einer Ehe sowie beim Abtreten eines Gutes oder der Annullierung eines Kaufes geht es darum, etwas loszuwerden, was man ein für alle Mal aufgibt oder überhaupt nicht (mehr) will. Dies soll sogar rechtlich dokumentiert werden. Im Gebet an den

Infatti, soffermarsi sulla richiesta che Paolo rivolge a Gesù - identificazione resa evidente dal commento alla sua risposta del v. 9b, ma che si può far risalire anche a 12,1b in continuità con 11,30 - diventa importante per esaminare l'altra possibilità di lettura suggerita dal nostro discorso sul processo interpretativo concernente 12,7b. Innanzitutto, anche questo evento è localizzato nel passato, attraverso l'aoristo παρεκάλεσα; inoltre, la specificazione numerale τρις pare veicolare un'idea di ripetitività e di insistenza da parte del supplicante, che potrebbe indicare la forma completa attraverso la quale la richiesta viene inoltrata alla divinità. In tal senso, si potrebbe affermare che l'apostolo voglia far trapelare la premura con cui decise di rivolgersi a Gesù, individuando in lui il proprio interlocutore privilegiato per la propria situazione. L'obiettivo della preghiera è del resto espresso in maniera netta: Paolo vuole essere liberato di tale dolore in maniera definitiva, non lo può sopportare.

La risposta di Gesù si articola però in maniera sorprendente: Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις [μου] ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται, «ti basta la mia grazia, poiché la <mia> potenza si rende perfetta/si compie nella debolezza». Il commento seguente trae le prime conclusioni da una formulazione che si presume valida continuamente a partire dal momento in cui è stata esplicitata, come evidenziato dal perfetto εἶρηκεν (cf. Zmijewski 1978, 378): il vanto nelle debolezze, che Paolo aveva già espresso a 11,30 e 12,5, viene qui ribadito e rinforzato dall'aver ricevuto il suggello della divinità stessa. La condotta apostolica paolina, pertanto, ottiene la sua legittimazione definitiva.

2Cor 12,9a emerge come l'apice dell'argomentazione: pur rimarcando un evento completamente costruito nel passato dell'apostolo, esso ha valore continuo nel presente, come dimostrato dai verbi ἀρκεῖ e τελεῖται, propri certo di un discorso diretto ma che acquistano peso significativo e determinante proprio perché riportati in questa forma.<sup>455</sup> E' una delle poche citazioni dirette di un

---

Herrn hat also Paulus in eindeutiger Weise bekundet, dass er den "Stachel im Fleisch" unbedingt loswerden wollte» (512)

455L'impiego del verbo ἀρκεῖω ha suggerito un possibile richiamo all'ideale stoico dell'autarchia, come si può notare in Pitta 2006, 500, il quale propone un parallelo con un passo di Epitteto, *Diss.* 1,1,12-13. Pur affermando l'esistenza di alcuni punti di contatto, lo stesso studioso italiano percepisce una distanza fondamentale nelle dinamiche coinvolte, in quanto per Paolo il ruolo principale è svolto dall'intervento esterno della divinità e non contempla un'azione autarchica da parte dell'uomo. Allo stesso modo, il confronto con Dt 3,25-26 suggerisce un'ulteriore differenza rispetto al dettato biblico, ravvisabile nelle conseguenze che - a livello di consapevolezza - le parole di Gesù innescano nell'apostolo. Argomentazione simile in Martin 1986, 419. Thrall 2000, 822, sembra incline a non escludere la possibilità di una conoscenza paolina dell'episodio relativo a Mosè, pur sottolineandone la distanza da 2Cor 12,9a. Allo stesso modo, stigmatizzando il netto giudizio negativo di Furnish 1984, 530, la studiosa britannica riconosce che l'idea espressa dal passo di Epitteto sopra riportato potrebbe aver avuto qualche influenza sulla formulazione che Paolo riporta. Al contrario, Heckel sottolinea ancora la differenza rispetto ai possibili referenti culturali stoici, richiamando la tradizione giudaica legata ai *Salmi* come elemento più vicino alle concezioni paoline, che su di essa si basano per poi sviluppare il proprio versante cristologico. In tal senso, è possibile qualche riferimento anche ai testi di Qumran (1QH<sup>a</sup> 9,24-27 e soprattutto 1QH<sup>a</sup> 2,21-25) - pur se è da rimarcare la differenza in relazione all'orizzonte escatologico proprio dell'apostolo (1993b, 274-75) - ma il testo più consono è identificato nel Sal 16,11-15 (cf. 272-88 per l'intera discussione). A tal proposito, anche la posizione di Zmijewski è interessante, in quanto insiste sul carattere positivo della risposta gesuana a partire dalla funzionalità dei suoi elementi costitutivi: «Für das zuletzt genannte Verständnis [*i.e.*, positives] spricht der erklärende zweite Satz mit dem abschließenden τελεῖται, womit ja gerade das Gegenteil von einem zur Resignation verleitenden Minimalismus ausgedrückt wird» (1978, 381, con n. 425 per ricondurre i meriti di tale distinzione a Bultmann). Sul senso di χάρις,

detto gesuano presente in Paolo, oltre a costituire l'unico caso nell'epistolario in cui l'apostolo si rivolge nella preghiera direttamente a Gesù (Cullmann 1994, 112);<sup>456</sup> ciò ne aumenta in modo decisivo l'importanza. Essa fonda la condotta che l'apostolo ha mantenuto nella sua missione e che è stata presentata nel corso dei capp. 10-13, ponendo al centro la debolezza come unica sede in cui trova compimento e si manifesta, quella potenza divina che i Corinzi ritenevano di non poter riconoscere nella figura di uomo sofferente che avevano di fronte. Ma - ciò che nella nostra ottica conta di più - sono proprio le parole di Gesù a insegnare a Paolo a considerare sotto questa luce le sue sofferenze: egli, prima di tale rivelazione, voleva esserne liberato. Il tutto costituisce, a nostro avviso, il tassello fondamentale per attribuire all'apostolo un'intenzione chiara: mettere in luce, davanti ai suoi interlocutori, il proprio personale processo di crescita, reso evidente dalle due differenti letture del pungolo proposte.

Si può pertanto riprendere l'osservazione precedentemente formulata in merito alla composizione antitetica della sezione conclusiva di 12,1-10. Se si osserva lo stile paolino da una simile prospettiva, infatti, è possibile cogliere un cambiamento - quando non un rovesciamento - dell'approccio allo *σκόλοψ*: da strumento di sofferenza, connotato negativamente per i suoi effetti e attribuito all'azione dell'elemento diabolico che cerca di porre ostacoli sul cammino della predicazione apostolica, esso diviene mezzo che permette a Paolo di comprendere il significato reale della missione cui è stato chiamato. Siffatto ragionamento trova corrispondenza ad esempio in quanto espresso a 4,10 e poi ribadito a 13,3-4, dove rientra fortemente in gioco la dimensione della *δύναμις* divina; più in generale, si tratta di una concezione riconducibile alla centralità del tema dell'imitazione di Cristo che già in 1Cor emergeva come punto centrale dell'appello dell'apostolo all'unità della comunità - ma che si può rintracciare anche nell'argomentazione di questa epistola. La rivelazione diretta ottenuta tramite la preghiera sottolinea il versante positivo a partire dal quale Paolo deve interpretare ciò che ancora lo tormenta: nella sofferenza, che ricalca quella di Cristo, si rende possibile il compimento della potenza divina; essa è quindi una dimensione centrale per l'annuncio del messaggio evangelico, costituendo al tempo stesso la carta decisiva per la difesa della propria legittimità apostolica di fronte alle accuse lanciategli dalla comunità e dai suoi rivali. Il tono

---

si confronti 1Cor 15,10, associato alla precisazione dell'aver faticato più degli altri apostoli nella sua missione; e Gal 1,15-16 - in cui il termine è impiegato in un contesto di rivelazioni (dove ricorre anche il verbo *εἰδοκέω*)

<sup>456</sup>Löhr 2009, 127, richiama l'attenzione sul ruolo dell'invocazione *μαρὰν θά* di 1Cor 16,22 come possibile parallelo per il nostro passo (si vedano i rilievi di Hurtado 2003, 110, sull'espressione). A tal proposito, anche Meier sottolinea come questo rappresenti l'unico luogo paolino avvicinabile a 2Cor 12,8, ma sostiene che non si tratti di preghiera nel senso vero e proprio del termine, bensì entrambe le invocazioni avrebbero un «appellativen Charakter» (1998, 110). Quanto alle motivazioni che spingono Paolo a rivolgersi direttamente a Gesù, la spiegazione di Meier è la seguente: «Daß sich Paulus ähnlich mit seinem Anliegen speziell an Christus wendet, ist m.E. Beweis dafür, daß nach seiner Auffassung Christus mit seiner Auferstehung die Herrschaft über alle himmlischen Mächte angetreten hat (Phil 2,9f; 1Kor 15,24-28; vgl. Röm 8,38f). Er ist also im Fall des Plageengels, unter dem Paulus leidet, der natürliche Ansprechpartner» (110-11)

stesso della risposta gesuana, al v. 9a, mette in evidenza il suo valore fondante non solo per l'apostolo, bensì anche per tutti i fedeli: essa rappresenta, in altri termini, un ulteriore invito all'imitazione di un modello ben preciso che i Corinzi possono riconoscere nella persona che hanno di fronte e nel suo operato - come emerge dallo sviluppo del discorso a 13,3ss (cf. Müller 2012, 184-86).<sup>457</sup>

In definitiva, l'argomentazione proposta da Paolo ai vv. 7b-9a si caratterizza per l'intreccio di differenti punti di vista interpretativi, spesso ambiguamente velati: l'insistenza con cui viene segnalata la persistenza continua, nel presente, della sofferenza atta a non far esaltare l'apostolo per le proprie prerogative (tra le quali senza dubbio ricadono le ἀποκαλύψεις) convive con quella che sembra essere una sua prima rappresentazione negativa della situazione (così anche Furnish 1984, 551), pertanto associata a un intervento di Satana, in qualche modo vicina alla prospettiva diffusa - come emerge da un confronto con Gal 4,13-14 - nell'ambiente culturale mediterraneo dell'epoca e riflesso forse di una lettura condivisa anche dal fronte critico con cui Paolo è costretto a misurarsi. L'intervento richiesto del κύριος evidenzia questa comprensione distorta, in quanto dimostra la volontà dell'essere umano di venire liberato da qualcosa che è percepito come limitante, un ostacolo all'adempimento del compito cui è stato chiamato dallo stesso Gesù; le parole di quest'ultimo forniscono il materiale adatto per il rovesciamento della prospettiva e l'adozione di un approccio positivo nei confronti di ciò che fino a poco prima era inteso come elemento disturbante. L'ambiguità permane quindi sullo sfondo della nostra lettura conclusiva dell'aoristo passivo ἐδόθη di 12,7b: l'apostolo riconosce la provenienza esterna del pungolo, ma passa attraverso un processo di acquisizione di consapevolezza relativo al suo significato, che lo conduce da una prima

---

<sup>457</sup>Le parole che l'apostolo riceve in risposta alla sua supplica rappresentano per Heckel l'apice antropologico della sezione, dal momento che devono intendersi dirette all'esperienza di qualsiasi essere umano (1993b, 95). Tuttavia, il forte carattere autobiografico dell'episodio e della cornice complessiva all'interno della quale esso è inserito mettono in rilievo la preminenza del riferimento a Paolo non solo in qualità di uomo, bensì anche di apostolo e guida della comunità di Corinto, data la vena polemica dell'intero ragionamento (89-90; cf. lettura di Cambier 1962). Il dibattito tra gli studiosi sulla pertinenza di un riferimento universale proprio del v. 9a è ampio: a favore di simile lettura si schiera con decisione Zmijewski 1978, 382-83, il quale la fonda sul forte valore teologico dei termini coinvolti. Thrall 2000, 823-25, sostiene invece che Paolo voglia qui fare riferimento alla propria situazione (cf. O'Collins 1971, 533-35), almeno in un primo momento - come testimoniato dal termine ἀσθένεια nel suo differente impiego rispetto ai vv. 9b-10 - sebbene la concezione di δύναμις qui sviluppata debba essere intesa in relazione alla sua attività apostolica in senso lato e non solamente alla dimensione dei carismi (*contra* Jervell 1976, 191-95). In relazione allo sviluppo successivo del discorso, auspica un coinvolgimento dell'intera comunità nelle dinamiche prospettate dalla rivelazione paradossale di Gesù anche Barnett 1997, 574; tale dimensione è secondo noi da rintracciare nelle intenzioni dell'apostolo piuttosto che nel dato linguistico (*pace* Heckel 1993b, 313). A favore di una lettura simile è anche Ellington 2012, 332-36, secondo cui «Christ's reply to Paul, and the apostle's response, establishes a normative pattern of holding weakness and power together in Christian life and ministry»; la validità di questo modello si fonda su «something that believers and apostle share: participation in the power and grace of Jesus Christ» (336). Si veda anche la prospettiva di Theissen, secondo il quale è la preghiera ad assumere valore paradigmatico, sulla base di un parallel tra la risposta gesuana di 12,9 e Mc 14,36: «Queste due preghiere hanno certamente favorito, nella loro veste di modelli di preghiera, la tendenza a vedere nella preghiera di domanda un senso anche quando essa non è esaudita. Proprio allora, di fronte alla malattia e alla vicinanza della morte, essa aiuta a padroneggiare situazioni limite non mediante il controllo degli eventi, bensì mediante il controllo dello stato d'animo interiore» (2010, 206)

attribuzione a Satana al riconoscimento dell'azione divina per la propria crescita morale e spirituale. Alle spalle dell'interpretazione di questo verbo come *passivum divinum* indicante l'azione di Dio dallo scopo determinato - sostenuta dalla grande maggioranza degli studiosi - è possibile pertanto rilevare un aspetto di cambiamento di prospettiva che l'apostolo riporta per la sua esemplarità in connessione con la situazione stessa vissuta dai Corinzi.<sup>458</sup>

Prima di passare ad approfondire l'esame di alcuni tratti tecnici dello schema preghiera-rivelazione presente ai vv. 8-9a - con cui sostanzialmente concluderemo la nostra trattazione di 2Cor 12,1-10 - rimane un ultimo punto da chiarire quanto alle immagini impiegate da Paolo in questo contesto. Se si è dunque propensi a leggere in tali espressioni un'intuizione dell'apostolo atta a disvelare una situazione di graduale crescita personale paradigmatica a diversi livelli, come si deve intendere la relazione tra un'azione attribuita alla divinità e la rappresentazione negativa che di essa viene data? In altri termini, quali possono essere le implicazioni di una descrizione che intreccia passato e presente per fondare una condotta apostolica messa, nello specifico, in forte dubbio? Il cambio di prospettiva nei confronti del pungolo nella carne appare evidente dalla struttura argomentativa restituitaci dal testo; tuttavia, quell'ambiguità che abbiamo più volte chiamato in causa potrebbe essere indirizzata da un altro punto di vista.

L'espressione ἄγγελος σατανᾶ, infatti, sembra conservare un proprio valore anche nelle dinamiche attuali dell'attività paolina, aldilà del suo legame con una lettura originaria della malattia da parte dell'apostolo; nella possibilità che tale apposizione richiami un modello culturale diffuso di interpretazione di malattie e quindi proprio anche della fazione rivale e/o della comunità stessa qui indirizzate, è contenuta un'allusione a una concezione complementare nel pensiero paolino, connessa alla raffigurazione della presenza e dell'operato di Satana nel mondo. La pluralità di esseri celesti/spiriti su cui ha molto insistito Tibbs costituisce perciò un ulteriore tassello importante per chiudere il cerchio del nostro ragionamento: a livello culturale, soprattutto di matrice giudaica, non è escluso che Dio si serva del suo antagonista principale per portare a termine i propri obiettivi educativi - di perfezionamento morale, si potrebbe dire.

---

458A favore di questa interpretazione del verbo Furnish 1984, 528; Barnett 1997, 568; e Thrall 2000, 806. Su questa linea anche Wallace 2011, 272 (e Litwa 2011, 251-52), del quale però non condividiamo il parallelo con 1Cor 5,1-5 per esplicitare il collegamento tra la figura di Satana e la distruzione delle pulsioni peccaminose. Secondo Jegher-Bucher 1997, 396, ἄγγελος σατανᾶ sarebbe un inviato del Signore con il compito di impedire all'apostolo di cadere nella tentazione di esaltare se stesso (cf. Nm 22,22-34). Abernathy sostiene invece che l'immagine del pungolo rappresenti la descrizione paolina di un'opposizione al suo mandato esercitata da un δαίμων, come parte del tentativo di Satana «to oppose and punish him in order to discourage and hinder his ministry» (2001, 77). Barré, invece, riconosce un parallelo con 1QH<sup>a</sup> 2,22-25 a conferma dell'origine divina di quanto sofferto da Paolo; ma proprio il confronto con questo testo qumranico lo spinge ad appoggiare la lettura di coloro che identificano qui un riferimento agli avversari dell'apostolo, elemento che trova ulteriore conferma nell'interpretazione di ἀσθένεια come «persecuzione», sulla base dei *Peristasenkataloge* di 2Cor 4,7-12 e 6,3-10 (1980, 223-25)

L'esempio di Giobbe si impone chiaramente come il caso maggiormente significativo secondo una simile ottica: le sue innumerevoli sofferenze e sfortune terrene sembrano essere ritratte come frutto di una partita che si svolge tra le due potenze cosmiche di riferimento, ma si sostanzia nel permesso offerto dalla prima alla seconda di tentare un essere umano apparentemente pio, per saggiarne la reale consistenza (1,6-12; 2,1-7). Le prove vengono con fatica superate, con l'implicita sconfitta dell'elemento diabolico e delle sue prerogative e il conseguente reintegro del protagonista nella sua condizione originaria (42,10-17). Il ritratto di Satana offerto dalle occorrenze paoline prima esaminate ci sembra essere non troppo distante da un modello di questo genere; la sua azione nel mondo è riconosciuta (cf. 1Ts 2,18) al pari della sua presenza tentatrice (Rm 16,20; 1Cor 7,5), contro la quale il ricorso alla preghiera è indicato come rimedio da seguirsi.<sup>459</sup>

In quest'ottica, non è quindi difficile affermare che nella descrizione paolina giochino un ruolo significativo entrambe queste prospettive, da un lato quella dell'attribuzione delle malattie a un essere celeste e dall'altro quella del ruolo tentatore di Satana in funzione di un preciso disegno divino. Tale compresenza potrebbe essere avvalorata, oltre che suggerita, dallo stesso intreccio dei tempi verbali impiegati, secondo il quale la chiara collocazione di questo evento nel passato e la sua relativa interpretazione negativa non contraddicono la prospettiva di un cambiamento appreso anch'esso nel passato ma che si deve intendere come operante ancora e sempre nel presente, implicando perciò una rilettura delle circostanze di segno opposto.

A tal proposito, i rilievi che S.R. Garrett ha formulato in merito all'interazione di differenti modelli culturali nella descrizione offerta da Paolo in questo passaggio offrono un aiuto nella comprensione dello stesso.<sup>460</sup> Nel contesto in cui si trova ad agire, l'apostolo può fare riferimento a differenti tradizioni interpretative legate a una determinata concezione: nel nostro caso, gli elementi che

459Si veda Plummer 1915, 348, il quale richiama il pericolo dello «spiritual pride» e l'esempio di Giobbe per giustificare l'idea di Satana come agente divino «when suffering is needed for the discipline of the souls» (cf. Dellling, σκόλοψ, *GLNT* XII 565-66). Pur senza rifarsi alle categorie dell'interpretazione di un'esperienza in modo esplicito, le parole di Zmijewski permettono un riassunto complessivo di quanto si è argomentato: «Die Dynamik im Plan Gottes wird damit deutlich ausgesprochen: Gott verfolgt sein Ziel dadurch, daß er den ἄγγελος σατανᾶ in seinen Dienst nimmt. Er soll - das ist die erste und "vorläufige" Absicht Gottes - den Apostel mit Krankheit schlagen (ἵνα ... κολαφίζῃ); durch die Verwicklung dieser "vorläufigen" Absicht aber wird (als Konsequenz daraus) das letzte und eigentliche Ziel erreicht: die Bewahrung des Apostels vor dem ὑπεραίρεσθαι» (1978, 369). Per una conferma della relazione tra la divinità e queste figure negative, si veda *Giub.* 10,7-10; la prospettiva di *1 En.* 40,7; *T. Giob.* 1-27, in cui si rilegge la vicenda biblica di Giobbe per sottolineare l'origine delle sue sofferenze nell'opera di Satana; e il contesto di 1QS 3,13-4,26, dedicato alla spiegazione della creazione divina di due principi antitetici nell'uomo

460La studiosa contestualizza il dato specifico paolino nell'ambito di indicazioni desunte da studi sociologici e antropologici moderni, i quali permettono di fondare la consapevolezza del ruolo di questi modelli culturali in relazione all'utilizzo che ne fanno gli uomini: «They supply interpretations of events and inferences about them, and provide a framework for remembering, reconstructing, and describing experiences». Inoltre, altro loro dato caratteristico è la possibilità di essere presenti nella medesima cultura in modo non antagonistico: «members of a given culture easily and regularly switch from one model to another within a given domain of experience, combine components of different models, or invoke different models for different problems» (1995, 84). Lo stesso si può affermare per Paolo a Corinto per ciò che riguarda la questione della sofferenza percepita come qualcosa di inflitto dall'esterno: egli «thinks and writes about affliction in a problem-oriented way, invoking various cultural models as demanded by the diverse social and cognitive tasks he must perform vis-à-vis his readers» (87)

abbiamo individuato si rivelano essere presenti in maniera trasversale tanto nel mondo giudaico quanto in quello greco-romano. Inoltre, essi possono anche confluire l'uno nell'altro, dimostrando una fluidità di pensiero che ci testimonia come fosse ben radicata nell'antichità la consapevolezza di vivere in una realtà popolata da una pluralità di esseri e forze altri rispetto all'uomo.<sup>461</sup> Si potrebbe perciò dire che, sulla base di quanto sopra espresso, l'apostolo voglia riprendere indirettamente quello che sa essere un possibile sentimento diffuso fra il pubblico che ascolta la lettura dell'epistola, per accompagnarlo con l'aggiunta della sua personale valutazione, che secondo Garrett è improntata al modello del Cristo crocifisso.<sup>462</sup>

In definitiva, la rivelazione diretta di queste parole di Gesù costituisce il fondamento ultimo della condotta apostolica di Paolo, il pilastro sul quale basare la difesa della propria legittimazione (cf. Walt 2013, 308). Non a caso, essa è da molti critici riconosciuta come il vertice dell'argomentazione, dal momento che il prosieguito si articola in un'alternanza tra ripresa di tematiche già in precedenza affrontate e necessità di una nuova visione della situazione da parte dei Corinzi, sulla base di quanto l'apostolo afferma a 12,9b-10 a commento del detto gesuano. Il v. 9b - ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ - rappresenta un tassello di collegamento con una concezione espressa già in precedenza e

---

461 In ambito giudaico, l'attribuzione delle malattie a delle figure divine di marca negativa è confermato non solo dal caso di Giobbe o dagli esempi evangelici ricordati prima sulla scorta di Heckel 1993a (cf. anche Mc 3,22). Alcuni testi da Qumran restituiscono infatti preziose informazioni in relazione a quanto andiamo dicendo: ad esempio, 1QApGen 20,16-32 racconta dell'invio di uno spirito maligno da parte di Dio al faraone che tiene Sara sotto il suo potere, in risposta a una preghiera di Abramo. Qui si può riconoscere una situazione per certi versi vicina a quella di Giobbe; ma la convinzione che le condizioni di sofferenza fisica dell'uomo fossero da ricondurre all'azione di Satana è testimoniata anche dai testi che richiedono alla divinità benigna un esorcismo (cf. rilievi in Lichtenberger 2009), secondo le linee proprie anche del Sal 91 - peraltro associato a siffatte pratiche nella tradizione giudaica (11QPsAp<sup>a</sup> 5,3-14). Le invocazioni per l'allontanamento di una forza esterna cui si attribuisce la causa della malattia sono peraltro molto comuni anche in ambiente ellenistico e mediterraneo in senso lato, come dimostrano i *Papiri Greci Magici* (ad esempio, IV, 3007-86; ma cf. anche *PDM* xii, 21-49 e i numerosi φυλακτέρια). Tale concezione si rivela essere viva nella tradizione popolare greco-romana in relazione a colpe di carattere religioso commesse dagli uomini, come dimostrato dalle iscrizioni rinvenute in alcune regioni della Grecia (per Epidauro, *CIG* IV<sup>2</sup>.1,123 36; si veda una casistica più tarda in Chaniotis 1995) e anche dalle polemiche di Ippocrate nei suoi scritti. In esse, cioè, si mantengono quelle credenze testimoniate in ambito vicino orientale (Egitto e Mesopotamia) e anche omerico, per cui sono le stesse divinità a rappresentare la causa della sofferenza anche fisica dell'uomo (cf. *Il.* 1,46-53; *Od.* 9,407-12; da segnalare il quadro esiodeo in *Op.* 238-73). Un ambito particolare è poi quello delle malattie mentali, a vario titolo associate all'azione di vari δαίμονες anche nell'età in cui fiorisce il razionalismo medico greco (cf. Guidorizzi 2010, *passim*)

462 Oltre al modello di Giobbe – che permette di contestualizzare alcuni degli elementi già prima individuati, oltre a mettere in rilievo la peculiare situazione di Paolo lungo i canoni del giusto sofferente - la studiosa fa riferimento al cosiddetto «Παυλεία Model of Affliction» (1995, 91-94), secondo cui il superamento di una situazione di sofferenza rende l'uomo accetto alla divinità - in altri termini δόκιμος. L'elemento ulteriore proposto dall'apostolo come chiave di lettura è dato appunto dalla crocifissione di Gesù: essa assume valore paradigmatico per l'esistenza paolina stessa (cf. 2Cor 4,1-12) e, di conseguenza, per quella della comunità, chiamata a rovesciare la propria *forma mentis* sulla base di quanto in tal senso da lui annunciato. Qui viene a riconoscersi l'attenzione di Paolo per la situazione polemica che deve affrontare, per la quale quindi appronta una specifica argomentazione – sulla base di un pattern che Meeks considera tipico delle comunità cristiane dei primi secoli (1983, 180-83). Un limite che si può rinvenire in merito ai modelli chiamati in causa da Garrett è proprio quello di aver ristretto l'analisi al Giudaismo del Secondo Tempio; data la situazione contestuale in senso più ampio di 2Cor, a nostro avviso il richiamo a un sostrato ellenistico - almeno a livello di tradizione popolare - si rivela necessario dato l'ambiente culturalmente composito al cui interno Paolo opera

qui ribadita in forza dell'insegnamento veicolato dalla sorprendente risposta ottenuta alla richiesta del v. 8: l'impiego del verbo ἐπισκηνῶω, chiaramente in senso metaforico, sottolinea l'aspetto introdotto dalla seconda parte della rivelazione, dal momento che mette in evidenza icasticamente il processo - e le sue condizioni - attraverso il quale la potenza di Cristo prende dimora in Paolo.<sup>463</sup>

E' tuttavia la conclusione a offrire la *summa* dell'approccio paolino. La potenza nella debolezza è espressa in senso fortemente personale, per mezzo di un'immagine che costituisce il suggello finale a una lunga dimostrazione in favore di quelli che lui concepisce essere i cardini della missione evangelica: ὅταν γὰρ ἀσθενῶ τότε δυνατός εἰμι. Il fatto che essa sia accompagnata da un ulteriore, breve, *Peristaskatalog* richiama 11,23b-29, dove per la prima volta era emersa con chiarezza tale concezione; inoltre, l'impiego del verbo εὐδοκῶ, affine al significato proprio di καυχᾶσθαι ma molto più incisivo per esprimere il rovesciamento rispetto alle attese e ai canoni consolidati del suo uditorio, sostanzia le linee fondamentali del ragionamento paolino, che si rivelano anche nell'attenzione riservata al nesso ὑπὲρ Χριστοῦ al termine della frase di 10a. Esso, infatti, non può non venir messo a confronto con i nessi dei vv. 5a e 8, dimostrando e radicando l'alternativa posta già all'interno di 12,5 a commento dell'esperienza del viaggio celeste, contribuendo ora - al termine - al riconoscimento della corretta dimensione del vanto nelle debolezze, corrispondente al vanto per Cristo e legato alla formulazione teorica di 10,12-18.<sup>464</sup>

Sebbene la chiusura dell'argomentazione sembri orientare verso una lettura ben precisa delle motivazioni paoline, quella per cui la dimensione delle rivelazioni e delle visioni e del relativo

---

463Il versetto in questione presenta alcuni punti critici. Il primo è relativo alla presenza, in alcuni manoscritti, del genitivo μου, a specificare il riferimento alle debolezze: secondo Thrall 2000, 825 n. 426, in parallelo con 12,5 non ci sarebbe ragione di accogliere tale variante. La dimensione del vanto non sembra essere qui riferita all'inutilità della preghiera per la liberazione dal pungolo (*pace* Plummer 1915, 355; Zmijewski 1978, 387; Heckel 1993b, 101-02), bensì in senso più generale: esso deve essere considerato in linea con quanto espresso già al v. 5, quindi in contrasto con un'esaltazione connessa alle rivelazioni (così Martin 1986, 421; e Thrall 2000, 826). Sulla peculiarità dell'uso del verbo ἐπισκηνῶω da parte di Paolo si veda l'analisi riassuntiva di Thrall 2000, 827-29, della quale condividiamo l'assunto secondo cui il concetto della *Shekinah* è da riconoscersi sullo sfondo dell'argomentazione paolina, specie in virtù di quanto sviluppato in 2Cor 3; la costruzione di questo termine, *hapax* negli scritti neotestamentari e molto raro in generale, rafforza la rappresentazione della debolezza come luogo in cui si manifesta la potenza divina grazie all'impiego della preposizione ἐπι. A tal proposito, di una concezione di epifania della divinità nella debolezza paolina parlano Güttemanns (1966, 169) e Betz (1969, 303), mentre O'Collins reindirizza in tal modo la questione: «Paul's "weakness" remains first of all a transaction between himself and his risen Lord and then plays a role in the apostolic transmission of revelation. Christ's triumphant power is "effective" in the concrete circumstances of Paul's life, and hence it is visibly revealed» (1971, 537)

464Per le osservazioni connesse al catalogo delle sofferenze riportato al v. 10a, si rinvia a Zmijewski 1978, 393-94; e Thrall 2000, 829-30. Come sottolinea lo studioso tedesco, la chiusura del ragionamento contiene l'esplicitazione - in continuità con 12,9b - di ciò che l'apostolo ha dedotto dalla sua esperienza e dalla risposta di Gesù alle sue lamentele (1978, 391), cui l'affermazione finale conferisce icasticità. Riguardo il v. 10b, alcuni commentatori (Plummer 1915, 356; Windisch 1924, 394; Furnish 1984, 551) hanno individuato un parallelo in Filone, *Vit. Mos.* 1,69: μὴ ἀναπίπτετε, τὸ ἀσθενές ὑμῶν δύναμις ἐστίν; tale frase può in realtà essere accostata a quella paolina solo a livello generale, in quanto ne differisce per il contenuto. Se un punto di contatto è dato dalla peculiarità delle situazioni di riferimento - accanto all'intento consolatorio - ciò che distingue Paolo è il fatto che la debolezza non è equiparata alla potenza, bensì ne costituisce la sede, in cui si realizza. Secondo Furnish (1984, 522), Heckel (1993b, 118), Thrall (2000, 830) e Pitta (2006, 502), il richiamo non è tanto a una dimensione generale di carattere antropologico, bensì alla situazione particolare dell'apostolo in termini di difesa della sua legittimazione in quanto tale



vanto venga sminuita perché non di rilevanza per l'edificazione della comunità e in quanto non rispondente a un modello di vanto nelle sofferenze e debolezze che si dimostra essere in linea con l'esempio stesso di Gesù - cui molti studiosi non hanno mancato di richiamarsi (cf. Lampe 2006, 146-47) - rimangono a nostro avviso dei punti importanti da chiarire esattamente a tal proposito. Ed è proprio l'episodio dei vv. 8-9a a suggerirci una possibilità di lettura importante anche ai fini della valutazione dell'ascesa celeste e, più in generale, delle esperienze di contatto con il soprannaturale nel pensiero dell'apostolo Paolo. In altri termini, ci sembra che sia il testo stesso a imporre una revisione di alcune prese di posizione concernenti il tema introdotto nella discussione a 12,1, senza dimenticare il ruolo decisivo svolto dalla sottile ambiguità nell'economia generale del discorso paolino, in cui ironia, riferimenti indiretti, esempi autobiografici e stoccate pungenti contribuiscono a rimescolare più volte le carte.

### *2Cor 12,8-9a: preghiera-rivelazione come schema di contatto con il soprannaturale?*

Esaminiamo ora, in primo luogo, le caratteristiche dell'evento di cui 2Cor 12,8-9a ci parla. Paolo racconta di come, in un momento del passato non meglio precisato, si sia rivolto al κύριος supplicandolo di liberarlo da una sofferenza che sente di non poter ulteriormente sopportare. Il fatto che a questa malattia ci si riferisca in termini di «emissario di Satana» aiuta a comprendere la natura che chi scrive attribuisce al dolore che lo tormenta, sostenendo le implicazioni che precedentemente abbiamo evidenziato a proposito del debito paolino nei confronti di uno schema culturale diffuso. Inoltre, un altro elemento che riconduce a una mentalità mediterranea ben testimoniata dalle fonti è rappresentato dal fatto che ci si rivolga alla divinità per ottenere quella che a tutti gli effetti pare essere una guarigione. A un sostrato simile contribuisce anche la precisazione numerale τρις. Si può pertanto affermare che il v. 8 restituisca il ritratto di una forma di preghiera assolutamente non estranea al suo contesto di riferimento, in quanto tale cioè comprensibile all'uditorio in termini di esperienza condivisa e presente alla vita stessa della comunità. Tuttavia, l'unico elemento che pare tradire un possibile richiamo a una dimensione di pratica codificata è la specificazione numerale, peraltro suscettibile di differenti interpretazioni. Dalla presentazione paolina, emerge che la richiesta formulata in questo modo abbia prodotto un risultato: l'intervento di colui cui ci si era rivolti, che avviene sotto forma di una risposta articolata brevemente e riportata come citazione diretta (καὶ εἶρηκέν μοι; cf. Zmijewski 1978, 380).

Si osserva dunque una prima discrepanza, nella modalità con cui la concatenazione degli eventi ci viene presentata: alla ricostruzione indiretta dell'atto di preghiera corrisponde quella che vuole

essere - per motivi stringenti legati alle finalità dell'argomentazione - la restituzione fedele delle parole della divinità. Che cosa si può dedurre da ciò? Essenzialmente, che Paolo intende conferire maggior importanza alla risposta rispetto alla richiesta, o meglio: al carattere letterale della prima rispetto a quello, eventuale, della seconda. Secondo una linea interpretativa simile si sono mossi molti degli esegeti che hanno soffermato la propria attenzione su questo passo: in qualsiasi commentario o anche piccolo contributo sulla questione, si osserva facilmente come l'analisi indugi a lungo sulla costruzione delle parole gesuane, sui loro riferimenti e implicazioni, mentre scarso peso è riservato a ciò che di interessante proprio il v. 8 può avere da dirci.<sup>465</sup> Nell'ottica di uno studio che muove dalla volontà di indagare il viaggio celeste paolino con le lenti dell'esperienza religiosa si comprende che la tematica non riveste una funzione di secondaria importanza. In sintesi, quello che colpisce maggiormente è la relazione di causalità che sembra instaurarsi tra una supplica e una risposta ottenuta mediante una rivelazione.

Le categorie dell'esperienza religiosa prima chiamate in causa - come evidenziato nel corso del cap. 1 - conferiscono grande peso alle dinamiche dell'interpretazione nella lettura che di particolari eventi gli uomini restituiscono, sulla base dell'influenza dell'ambiente circostante. Si è cercato, nell'esame condotto poco sopra, di porre in risalto come l'interpretazione svolga un ruolo altrettanto decisivo a livello più generale: il conflitto di prospettive a proposito della legittimità apostolica che vede Paolo contrapposto a dei missionari rivali e a parte della comunità loro fedele sottolinea simile aspetto, in quanto chiama in causa le motivazioni addotte a giustificazione di approcci spesso differenti alla lettura fornita dai soggetti coinvolti. Nel caso particolare del pungolo della carne, una tale dimensione si dimostra coinvolta a più livelli, dal momento che si ha l'impressione che l'apostolo metta in scena un processo di maturazione spirituale consistente proprio nel rovesciamento di determinati canoni interpretativi. Entro quali termini si può fare riferimento a un tema simile in connessione a 12,8-9a?

Un primo punto sembra evidente: la richiesta formulata da Paolo produce una forma di contatto con il soprannaturale, esplicitata dall'attribuzione di un'affermazione diretta alla divinità evocata. Se ne deve dedurre, quindi, che l'atto descritto al v. 8 rappresenti una modalità di provocare un simile contatto? Vale a dire, l'apostolo utilizza consapevolmente uno strumento culturale e religioso determinato con l'obiettivo di porsi in contatto con Gesù? Il quadro che ogni lettore ha di fronte pare suggerire una risposta positiva alle precedenti domande. Tuttavia, è necessario indagare più a fondo i termini della questione, per cercare di ottenere un numero di informazioni necessario a sostenere un'argomentazione ben precisa: la preghiera si configura come modalità di contatto con il

---

<sup>465</sup>Si veda da ultimo anche Walt 2013, 304, che si limita a riconoscere - del resto in linea con l'impostazione del suo lavoro - il carattere esperienziale dell'avvenimento riportato per poi procedere con un'analisi maggiormente concentrata sul detto in sé

soprannaturale, vale a dire come strumento atto a provocare ciò che il soggetto orante interpreta poi come rivelazioni, visioni, voci. Anche il viaggio celeste può entrare in questa categoria, come sembra essere messo in evidenza da alcune delle fonti da noi raccolte. Cercheremo di articolare la nostra proposta nell'ultima sezione della nostra ricerca, in cui si tornerà ad affrontare la narrazione paolina di 12,2-4 proprio nell'ambito dell'impiego del motivo in diversi altri testi provenienti dagli ambienti culturali di riferimento per l'apostolo, giudaico e greco-romano. Ora, pertanto, ci limiteremo a proseguire nella lettura analitica degli elementi strutturali della scena culminante con il detto di Gesù.

### *Gli elementi costitutivi dell'invocazione paolina*

Prendiamo in considerazione innanzitutto il verbo di cui l'apostolo qui si serve, παρακαλέω. Per chi ha anche una minima conoscenza dell'epistolario paolino autentico, tale termine - con i suoi «cognate terms» - sembra denotare soprattutto le dimensioni dell'esortazione e della consolazione. Solo per rimanere all'interno di 2Cor, la sezione iniziale della lettera, 1,3-11, presenta ben dieci occorrenze di questa radice lessicale, in quattro casi lo stesso verbo, in sei il corrispondente sostantivo. Non c'è dubbio che, nel brano indicato, chi scrive voglia veicolare l'idea appunto della consolazione e del conforto, riferita all'azione della divinità nel bilanciamento tra le sofferenze che l'apostolo deve sopportare e l'attesa di una ricompensa futura; da segnalare che 1,4 designa Dio come ὁ παρακαλῶν. L'aspetto della consolazione è presente però anche in riferimento a una sua origine umana, come si desume da 7,2-16, dove Paolo si richiama all'impatto positivo avuto dalle informazioni recategli da Tito in merito alla situazione corinzia: anche in tal caso, tre volte è impiegato il sostantivo παράκλησις e quattro il verbo παρακαλεῖν, a denotare appunto l'aspetto umano di quest'azione (di cui sono a loro volta responsabili i Corinzi stessi nei confronti di Tito, 7,7; si veda anche 2,7) pur nel ricordare il preminente ruolo della divinità (cf. 7,6; ma già 5,20. Inoltre: 1Cor 4,13; 1Ts 4,18).

Per ciò che riguarda invece la sfumatura di significato relativa all'esortazione, la nostra lettera presenta un caso classico dello stile paolino: παρακαλῶ ὑμᾶς di 10,1 riprende un nesso tipico degli snodi decisivi dell'argomentazione apostolica nei suoi scritti (cf. Rm 12,1; 15,30; 16,17; 1Cor 1,10; 4,16; 16,15). Ma non è l'unica accezione presente: un senso più generale è infatti riconoscibile a 2,8; 8,5-6; 9,5; 12,18, dove emerge - essendo sempre Paolo il soggetto - il suo spingere i Corinzi o Tito a compiere una determinata azione che a lui sta a cuore (8,5 indicando l'insistenza con cui i Macedoni hanno voluto prendere parte alla colletta: cf. Fm 9-10). Un senso affine è poi quello

espresso in 1Cor 14,3 (cf. anche 14,31), in cui la παράκλησις è indicata come compito e funzione della profezia, sebbene all'interno di un contesto in cui gli aspetti dell'esortazione e del conforto sembrano essere legati anche al concetto di παραμυθία (cf. 1Cor 16,12; 2Cor 6,1; 13,11; Fil 4,2; 1Ts 2,12; 3,2; 4,10; 5,11.14. Per la sua struttura, si segnala inoltre 1Ts 4,1).

I due principali ambiti di senso che caratterizzano l'impiego di siffatta terminologia da parte di Paolo si richiamano peraltro in maniera coerente al significato originario della sfera semantica in oggetto: composto rafforzativo di καλέω - cui aggiunge l'idea della contiguità, della vicinanza - il nostro verbo si può rendere con «chiamare a sé», da cui presto si sviluppa l'accezione di una richiesta diretta a una persona o, più propriamente, a una divinità, perché si approssimi al richiedente in una situazione di disagio e/o necessità (cf. Mt 26,53). A una simile modalità di lettura non risulta perciò estranea soprattutto l'idea della consolazione, la quale sembra essere anzi direttamente connessa all'immagine di chiamare qualcuno a sé per ottenere aiuto. Anche le altre occorrenze del termine negli scritti neotestamentari indirizzano verso una lettura di questo tipo: παρακαλέω esprime la richiesta che diversi individui rivolgono a Gesù, in cui è facilmente possibile riconoscere un richiamo alle sue capacità guaritrici (Mc 1,40//Mt 8,5; Mc 5,23//Lc 8,41; Mc 7,32; Mt 8,5//Lc 7,4) - siano esse intese anche negativamente, come nel caso dei demoni che gli ingiungono di allontanarsi e di lasciarli in pace (Mc 5,10.12//Mt 8,31//Lc 8,31-32). Tuttavia, in Paolo questa idea pare emergere solamente nel nostro contesto, acquistando al tempo stesso anche una connotazione legata alla preghiera (cf. per struttura Mc 6,56//Mt 14,36; Mc 8,22).<sup>466</sup>

Ciò che sorprende, a partire da questo ultimo rilievo, è il fatto che - come suggerito da alcuni studiosi (cf. Wiles 1974, 230) - 2Cor 12,8 riporti l'unico esempio di una «personal petition» dell'apostolo, vale a dire di una supplica di carattere personale, per di più rivolta al κύριος Gesù.<sup>467</sup> Negli altri casi in cui la dimensione della preghiera è chiamata in causa, infatti, si può notare una differenza tanto nell'ambito lessicale quanto in quello della strutturazione stessa: si tratta di esortazioni alla preghiera rivolte ai suoi interlocutori, perché essi lo assistano nel corso della sua predicazione, oppure che esprimono l'attenzione che Paolo e i suoi collaboratori nutrono nei

<sup>466</sup>Riportiamo qui le altre occorrenze neotestamentarie del verbo, cercando di fornirne una suddivisione sulla base delle linee indicate per Paolo.

Consolazione: Lc 16,25; At 16,40. Esortazione che denota insistenza: Lc 15,28; At 8,31; 13,42; 16,15; 19,31; 21,12. Esortazione come ufficio di chi annuncia: Lc 3,18; At 2,40; 11,23; 14,22; 15,32; 20,1-2; 27,33-34. Casi più prossimi al senso di una supplica: Mc 5,18; Mt 18,29.32. Valore più vicino al verbo semplice in At 28,20; Mc 5,17//Mt 8,34 (esortazione a Gesù perché lasci la città di Gadara dopo l'episodio dei porci); cf. At 16,39. Rm 12,8 indica la παράκλησις come uno dei carismi. At 9,38; 24,4; 25,2 segnalano delle occorrenze del verbo riconducibili alla richiesta posta con insistenza e al suo possibile legame con il linguaggio processuale, evidente negli ultimi due passi

<sup>467</sup>Secondo Plummer 1915, 353-54, e Thrall 2000, 820, dietro questo episodio è da riconoscere la forte influenza della tradizione che attribuiva a Gesù precise facoltà guaritrici, evidenziate da quei passi evangelici prima citati in cui viene utilizzato proprio il verbo παρακαλέω nelle richieste a lui rivolte in siffatti contesti. La maggioranza degli studiosi si esprime a favore dell'identificazione del κύριος con Gesù: cf. Furnish 1984, 529; Thrall 2000, 819; Harris 2005, 860; e Pitta 2006, 498. Sulla preghiera rivolta a Gesù nell'ambito del culto protocristiano, si veda Hurtado 2003, spec. 138-40

confronti delle comunità cui si indirizzano. Solamente in un caso pare che si voglia mettere in evidenza un aspetto personale, proprio del singolo, legato alla preghiera: in 1Cor 7,5 - passo già ricordato in precedenza - essa è chiamata in causa in connessione con il tema dell'astensione dai rapporti sessuali nell'ambito delle dinamiche di coppia descritte ai vv. 3-4; ma questa privazione (ἀποστερέω) è concepita come limitata quanto al tempo, πρὸς καιρὸν, per evitare di incorrere nella tentazione esercitata dal diavolo. Qualcosa di simile si potrebbe forse arguire per ciò che concerne la preghiera glossolalica, la quale almeno nelle intenzioni direttive dell'apostolo dovrebbe essere limitata allo spazio privato in quanto non rispondente alle esigenze di edificazione della comunità; tuttavia, non potendo ricostruire in maniera più completa il quadro delle pratiche reali in essere a Corinto, dobbiamo limitarci a semplici osservazioni che non permettono di fugare i dubbi sollevati dalla descrizione dell'apostolo in 1Cor 14.

Ciò che preme dunque segnalare, ai fini del nostro ragionamento, riguarda la terminologia utilizzata da Paolo in riferimento alla preghiera.<sup>468</sup> Si deve tuttavia precisare che la tematica è molto ampia e difficile da circoscrivere in categorie fisse date anche e soprattutto dal punto di vista lessicale: dalle epistole autentiche è possibile infatti desumere una pluralità di espressioni atte a designare l'attività orante, suggerendo che le sue implicazioni potessero adombrare una casistica più vasta di quanto siamo disposti a pensare. Sono essenzialmente tre le sfere semantiche rinvenibili negli scritti dell'apostolo che possiamo collegare alla preghiera, denotate dalle seguenti coppie sostantivo-verbo: προσευχή-προσεύχεσθαι, che esprimono il senso classico del concetto; δέησις-δεῖσθαι, legati alla sfera della domanda relativa a bisogni e mancanze; εὐχαριστία-εὐχαριστεῖν, che esprimono il ringraziamento.<sup>469</sup>

<sup>468</sup>La maggior parte dei critici riserva in questo caso l'attenzione ai casi particolari di Rm 8,15.26 e Gal 4,6, da noi trattati brevemente al cap. 1. Un esempio è costituito da Dunn 1975, 239-42, che pur riconoscendo un alto grado di spontaneità alla dimensione paolina della preghiera ne approfondisce il solo versante "carismatico". Si veda l'importanza soprattutto di Rm 8 nella discussione di Cullmann 1994, 95-106, centrata sul ruolo fondamentale dello spirito nella concezione paolina della preghiera. Più attento alla ricerca di elementi liturgici e comunitari nelle indicazioni paoline sulla preghiera è invece Löhr 2009 (spec. 131-32 per un quadro sintetico delle sue posizioni)

<sup>469</sup>Queste, nel dettaglio, le varie occorrenze dei termini che in Paolo definiscono la preghiera. προσευχή: Rm 1,10; 12,12; 15,30; 1Cor 7,5; Fil 4,6; 1Ts 1,2; Fm 4.22. προσεύχεσθαι: Rm 8,26; 1Cor 11,4.5.13; 14,13.14.15[x2]; Fil 1,9; 1Ts 5,17.25. δέησις: Rm 10,1; 2Cor 1,11; 9,14; Fil 1,4[x2].19; 4,6. δεῖσθαι: Rm 1,10; 2Cor 5,20; 8,4; 10,2; Gal 4,12; 1Ts 3,10. εὐχαριστία: 1Cor 14,16; 2Cor 4,15; 9,11.12; Fil 4,6; 1Ts 3,9. εὐχαριστεῖν: Rm 1,8.21; 14,6[x2]; 16,4; 1Cor 1,4.14; 10,30; 11,24; 14,17.18; 2Cor 1,11; Fil 1,3; 1Ts 1,2; 2,13; 5,18; Fm 4. Per una valutazione del lessico paolino della preghiera, pur se maggiormente dedita all'aspetto dell'intercessione, si veda Wiles 1974, 18-21, il quale così si esprime a proposito delle relazioni tra le prime due coppie semantiche da noi individuate (non prende infatti in esame la terza): «προσεύχεσθαι and προσευχή are in frequent use throughout the New Testament with a general prayer connotation somewhat broader than their synonyms δεῖσθαι and δέησις (δέησιν ποιεῖσθαι). The former words are usually preferred when no definite description of the devotional act is intended, whereas the latter usually signify asking in concrete situations. In Paul's usage, however, the distinction often seems very slight: [...]. Yet it is noticeable that he does use προσεύχεσθαι, προσευχή more often for intercessions, the intercessory meaning being suggested by the context» (19). Sulla terminologia, si veda anche Cullmann 1994, 92-95, il quale precisa l'assenza, in Paolo, della "lettera" della preghiera a favore del suo contenuto. Riferimenti più generali si possono rinvenire in Hamman 1980, 1191ss., e, per quanto riguarda il mondo greco-romano, in Chapot-Laurot 2001, spec. 7

Un passo interessante che coinvolge i tre sostantivi e potrebbe in qualche modo illuminare i loro rapporti reciproci è Fil 4,6. Nella fase conclusiva della sua lettera alla comunità di Filippi, Paolo procede a una serie di esortazioni, culminanti nell'esclamazione ὁ κύριος ἐγγύς. Successivamente, esorta i propri interlocutori a non essere angustiati, bensì a rivolgersi a Dio per rendergli note (γνωρίζειν) in ogni circostanza le loro richieste τῆ προσευχῆ καὶ τῆ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας, espressione che la più recente traduzione italiana rende con «in preghiere e suppliche, accompagnate da ringraziamenti». Il fatto che l'apostolo ricorra all'impiego di questi termini in un medesimo contesto diventa in realtà maggiormente significativo in quanto rivela l'importanza che egli associa alla preghiera nella vita della comunità - ribadita anche dall'introduzione di αἰτήματα, *hapax* nelle lettere autentiche.<sup>470</sup> Il carattere stesso di esortazione induce a leggere il passo secondo linee che non enfatizzino troppo eventuali relazioni gerarchiche a livello lessicale; ciò è confermato dal fatto che l'impiego delle tre coppie semantiche prima individuate ricorre nei testi paolini secondo un criterio di intercambiabilità, nessuna delle tre essendo di fatto limitata a un campo particolare. Solo il ringraziamento, stando a 1Cor 14,16, sembra ricoprire una funzione determinata all'interno delle cerimonie liturgiche dei gruppi paolini (cf. anche 1Cor 11,24 e le riflessioni di Löhr 2009, 123-24); ma lo stesso contesto illumina simile interpretazione da una prospettiva differente, data dallo sviluppo della discussione sullo scarso rilievo educativo delle pratiche glossolaliche in senso generale, da cui si può pertanto dedurre una conferma sull'ampia modalità di concepire la preghiera tipica dei seguaci gesuani della prima ora (salmi, benedizioni).

Ma il fattore più importante è un altro: παρακαλέω non ricorre mai nei contesti paolini direttamente connessi alla preghiera, salvo in 2Cor 12,8. Cosa implica una tale constatazione? Se si concentra l'attenzione sulla struttura, non è difficile riconoscere in essa la forma e lo stile di una invocazione alla divinità come altre ce ne sono state restituite dal mondo antico.<sup>471</sup> Lo stesso verbo utilizzato, come abbiamo visto, implica una dimensione di richiesta, specie lì dove si accompagna all'esplicitazione di una ulteriore finalità (attraverso l'impiego sia dell'infinito sia della preposizione finale) cui l'apostolo vuole indurre il proprio interlocutore: in tal senso si può quindi affermare che la concezione cui il nostro passo dà voce non è del tutto estranea alle altre ricorrenze di παρακαλέω nelle lettere paoline, ma se ne distanzia proprio in virtù dell'episodio che contribuisce a formare.

<sup>470</sup>E' in generale il lessico connesso alla radice greca del «chiedere» - cioè al verbo αἰτέω - a essere nel complesso molto raramente utilizzato da Paolo. Si veda l'unica altra occorrenza a 1Cor 1,22: ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν κτλ. Sul carattere di Fil 4,6 in riferimento ad altre esortazioni paoline alla preghiera, si vedano alcuni cenni in Wiles 1974, 284-91, che accosta questo passo a 1Ts 5,17s., Rm 12,12.14, 1Cor 7,5

<sup>471</sup>Alcuni esempi dell'utilizzo di παρακαλέω in testi greci per esprimere l'invocazione alle divinità si possono rinvenire in Tucidide (1,118,3); Platone (*Leg.* 2,666b; 11,917b); Senofonte (*Ell.* 2,4,17); Epitteto (*Diss.* 3,21,12); Flavio Giuseppe (*A.J.* 6,25); Demostene (18,8). Accanto a tali occorrenze, i lessici e i commentari ricordano solitamente anche il caso di Mt 26,53, in cui Gesù rivolgendosi a Pietro impiega tale verbo per denotare la sua eventuale preghiera a Dio in quel momento di pericolo (ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, κτλ.). In Filone, le uniche occorrenze del verbo accostabili a simile sfumatura si trovano in *Flacc.* 123; *Praem.* 166 e, probabilmente, in *Mos.* 1,83

Già nei primi anni del secolo scorso, i numerosi ritrovamenti di documenti papiracei nel deserto egiziano avevano contribuito a portare alla luce nuovi elementi di confronto per i testi del *corpus* neotestamentario soprattutto dal punto di vista lessicale. Una delle prime ricerche dedicate a tale tematica fu quella di A. Deissmann, dal significativo titolo *Licht vom Osten*, apparsa per la prima volta nel 1908 ma in seguito riedita con diversi aggiornamenti. Fin dalla prima edizione - all'interno di un discorso di più ampia portata riguardante l'influsso del lessico ellenistico della magia su espressioni neotestamentarie (cf. Deissmann 1909, 225-32 = 1923, 4. ed., 255-62) - lo studioso tedesco rinveniva una certa familiarità tra la situazione descritta da Paolo a 2Cor 12,8-9a con quella nota dalle iscrizioni rinvenute a Epidauro e legate al culto di Asclepio (*contra* Plummer 1915, 353-54). Una delle testimonianze più significative è quella di un certo Marcus Julius Apellas, che aveva lasciato il ricordo della sua guarigione su una stele marmorea presso il tempio. L'elemento interessante è costituito dalla formula utilizzata per esprimere la richiesta rivolta alla divinità, che riecheggia quasi letteralmente quella impiegata dall'apostolo: καὶ γὰρ περὶ τούτου παρεκάλεσα τὸν θεόν (cf. Dittenberger, *Syll.*<sup>3</sup>, 1170, 30s.).

Il sostrato della richiesta di guarigione è inoltre maggiormente evidenziato da un ulteriore testo papiraceo, presentato da Deissmann nella quarta edizione del 1923. Si tratta di una lettera indirizzata dal sacerdote di Serapide Zoilos al ministro delle finanze egiziano Apollonios, databile al 258-57 a.e.v.; il tema principale è quello della richiesta di finanziamenti per la costruzione di un nuovo santuario dedicato alla divinità. A ciò è legato il particolare che più ci interessa qui, dal momento che l'autore della lettera ricorda di essersi rivolto a Serapide perché lo liberasse dal compito assegnatogli, esprimendosi così - sulla base della ricostruzione dello studioso tedesco: ἐμοῦ δὲ π[α]ρ[ακαλέσαντος τὸν θεὸν Σάραπιν], / ὅπως ἄμ με παραλύσει τοῦ ἐνταῦθα [ἔργου], εἰς ἄρρωσ[τ]ία[ν] μ[ε] περιέβαλεν / μεγάλην ὥστε καὶ κινδυνεῦσαι [μ]. La traduzione tedesca suona: «Als ich dann [den Gott Sarapis] an[gefleht] hatte, er möge mich von dem [Wer]ke hier entbinden, da warf er mich in eine gewaltige Krankheit, so daß [ich] in Lebensgefahr kam» (1923, 121). La ricostruzione degli eventi cui si allude in questa lettera mette in evidenza come, in seguito alla supplica di Zoilos, la divinità gli abbia inflitto una malattia quasi mortale poiché egli non voleva assolvere alla missione di cui era stato incaricato - quello di costruire un santuario - recandosi ad Alessandria per riportare la volontà di Sarapide ad Apollonios, fra l'altro già protagonista di una vicenda simile; tuttavia, la lettera rimane l'unico strumento possibile per mezzo del quale il funzionario può essere raggiunto dal povero protagonista della vicenda (123-25; per una contestualizzazione dell'episodio su base contenutistica, si veda Nock 1933, 49-58). Ai fini della nostra ricerca, rilevante è invece notare come si riproponga qui la costruzione di παρακαλέω con l'accusativo della persona seguito da una preposizione finale dall'aspetto alternativo rispetto a quello classico. Ciò spinge Deissmann a considerare - sulla base anche dell'esempio epigrafico prima riportato - il verbo come «der technische Ausdruck» (121 n. 11) per simili contesti.<sup>472</sup>

<sup>472</sup>Più ampio si rivela invece l'obiettivo dello studioso tedesco, come la discussione che segue alla presentazione del testo papiraceo mette chiaramente in luce. Si veda Deissmann 1923, 125-28, per un'analisi che chiama in causa le modalità di descrivere la relazione con il divino proprie dei due protagonisti accanto ai possibili risvolti sociali suggeriti dai testi, oltre a delle riflessioni sul loro aspetto linguistico. Si veda anche Arzt-Grabner 2014, 508-09, che riprende la comparazione sottolineando come la richiesta di guarigione di Zoilos venga prontamente soddisfatta dalla divinità

A un sostrato relativo alla guarigione guarda inoltre anche, in tempi più recenti, Aune, riprendendo e valorizzando la parte storico-critica del contributo di Betz. Secondo lo studioso americano, infatti, sono due le strutture oracolari accostabili all'esempio paolino: da un lato, per ciò che riguarda il versante greco-romano, si può parlare di *Heilungsorakel*, anche se l'obiettivo finale non è raggiunto nel caso di Paolo (e qui si consuma la polemica con Betz); dall'altro, il contesto di lamentela e supplica come elementi che innescano la risposta della divinità richiama il concetto tipicamente giudaico dell'*Heilsorakel* (1996, 465-66). Entrambe le forme chiamate in causa da Aune possono rientrare nella categoria dell'oracolo commentato: a una prima parte contenente la risposta vera e propria ne segue una seconda di commento, in cui vengono fornite le motivazioni oppure dei chiarimenti relativi a quanto esplicitato nella prima sezione.<sup>473</sup> Si coglie qui l'importanza di voler insistere sul versante dei paralleli storico-critici per cogliere i fondamenti di una pratica che non sembra, almeno al suo livello formale, essere estranea all'apostolo; in questo, un grande contributo è stato addotto da Betz, seppure Aune se ne distanzi sostenendo che 2Cor 12,8s. presenta un'esperienza autentica di Paolo e non la parodia di un modello culturale diffuso.

L'obiettivo principale dello studioso tedesco è infatti quello di dimostrare che i vv. 7-10 costituiscono un'aretologia paolina, modellata sullo schema di tradizioni formulari di carattere oracolare diffuse in ambito greco-romano e anche giudaico, in cui l'elemento "sovversivo" sarebbe da identificarsi con la mancanza dell'esplicitazione dell'avvenuta guarigione. Betz rintraccia molti possibili paralleli nell'ambito del motivo dell'*Heilungsorakel* (o dell'*Heilungswunder*, dal momento che i due termini sembrano essere usati in maniera complementare) - da alcuni brani di Luciano a oracoli delfici, fino a testimonianze papiracee ed epigrafiche, legate specie al culto di Asclepio a Epidauro (1969, 293-300). Essi infatti costituiscono la base per l'individuazione degli elementi portanti della struttura di tale oracolo: la descrizione della sofferenza, l'appello alla divinità, il contenuto della supplica, l'apparizione/manifestazione del dio e la rivelazione guaritrice, cui seguono l'accertamento della guarigione, l'offerta votiva e la lode al dio. La struttura di 2Cor presenta alcuni di questi elementi, spingendo lo studioso tedesco a ritenere confermato l'assunto metodologico di partenza: «Obwohl die religiöse Parodie noch wenig erforscht ist, läßt sich der Schluß nicht umgehen, daß sich Paulus auch hier in gängigen literarischen Formen bewegt» (289; ma si veda la critica di Meier 1998, 111).

Tuttavia, l'elemento centrale dell'analisi di Betz risiede proprio nel sostenere che Paolo stia qui proponendo tale schema culturale in versione rovesciata: in altri termini, egli starebbe inscenando una parodia dell'oracolo di guarigione, come testimoniato dal fatto che la risposta della divinità neghi appunto il contenuto primo della richiesta di 12,8. A fornire le motivazioni di un simile *modus scribendi* sarebbero, secondo lo studioso tedesco, i vv. 9b-10, in cui lo sviluppo dell'argomentazione già iniziata nella seconda parte del detto gesuano metterebbe in evidenza la critica indiretta rivolta ai suoi oppositori. L'obiettivo di Paolo sarebbe quello, quindi, di focalizzare l'attenzione sul rovesciamento delle attese prodotto dalla diffusione dei criteri di valutazione dell'apostolo come θεῖος ἀνὴρ da parte dei missionari suoi rivali, che sostituisce l'attesa guarigione con la valutazione positiva di un determinato tipo di vanto, quello cioè fondato sulle debolezze e messo in pratica da Paolo, giocato su una nuova modalità di intendere il concetto stesso di χάρις divina.<sup>474</sup> Simile modalità di impiegare un motivo diffuso è

473 Per richiami più precisi all'analisi strutturale dell'oracolo commentato da un lato e al sostrato giudaico e vicino orientale più nel complesso dall'altro, si rinvia rispettivamente ad Aune 1996, 121-23; 181-82. Si veda anche Zmijewski 1978, 380, in richiamo a Betz 1969, 293ss.

474 «Die Heilung wird nicht deshalb abgelehnt, weil Paulus etwas über die ihm zuteil gewordene χάρις hinaus von Christus erbeten hat, sondern weil das in seiner Bitte implizit vorausgesetzte Verständnis von χάρις als Heilkraft nicht der χάρις des Gekreuzigten entspricht, d.h. der Macht, die ihn



considerata in corrispondenza con la narrazione del viaggio celeste dei vv. 2-4, anch'essa animata dalla finalità di parodiare un elemento essenziale della presentazione dei suoi oppositori attraverso l'inserimento della mancata rivelazione finale di quanto appreso nell'ascesa. Qui, la mancata guarigione testimonia lo stacco e la novità impressi da Paolo per perseguire le proprie finalità polemiche, esplicitate appunto nella chiusa del paragrafo ai vv. 9b-10.

Se - nonostante i rilievi critici di Zmijewski (1978, 379 n. 402) - da un lato ci sembra opportuno sottolineare l'importanza che lo studio di Betz assume per una prospettiva storico-critica che cerchi di inquadrare un autore all'interno del suo mondo culturale di riferimento, dall'altro ci sentiamo di condividere le osservazioni che molti esegeti hanno rivolto all'impianto complessivo della sua argomentazione. Su questo fronte, si segnala soprattutto la posizione recente di uno studioso americano, Wallace, il quale evidenzia il pericolo di una svalutazione eccessiva di tratti portanti del pensiero paolino insito in un simile approccio metodologico. Il rischio è infatti quello di sminuire la stessa dinamica di preghiera e di invocazione alla divinità, oltre che il contenuto stesso della rivelazione (2011, 274-75). L'episodio presentato dall'apostolo è piuttosto da intendersi funzionale a fornire una legittimazione autorevole e definitiva alla sua condotta, come del resto la struttura stessa della sua argomentazione mette in rilievo a partire da 12,5. In sintesi, è l'insegnamento morale veicolato dal detto, con la sua luce retrospettiva sulla prima interpretazione data da Paolo alla propria malattia, a imporsi come elemento rilevante nel contesto, accanto a quanto già in precedenza segnalato.<sup>475</sup>

Per sostenere la propria critica a Betz, Heckel invece richiama l'attenzione sul possibile sostrato giudaico dell'episodio della preghiera rivolta a Gesù dall'apostolo. A fare da sfondo alla sua invocazione, infatti, ci sarebbe il modello del *Gebetsdialog* o, meglio, una «Erzählung eines Klagegebets mit göttlicher Antwort» (1993b, 96-97): il succedersi della descrizione di ciò che affligge Paolo, la supplica per esserne liberato e la citazione letterale della risposta gesuana ripropone gli elementi costitutivi di una simile tradizione, a torto non chiamata in causa dalla maggior parte degli esegeti. I paralleli maggiormente significativi, oltre alla triplice preghiera nel Getsèmani, sarebbero Gv 12,27-29 e un passo tratto da *Geremia*. Il primo caso è da interpretarsi come conferma della diffusione di un motivo avente le basi nella *pietas* giudaica così come espressa dai *Salmi* (qui 6,4s.), in quanto un triplice lamento da parte di Gesù sarebbe seguito dalla risposta divina che il popolo interpreta come un tuono (βροῦντή); al tempo stesso, l'episodio giovanneo dimostrerebbe come anche Paolo sia più interessato all'aspetto

---

berufen hat und in seiner apostolischen Existenz trägt. Der zweite, begründende Teil des Orakels legt also das Verständnis von χάρις in der Weise fest, daß er sie sachlich mit der sich in der Schwachheit manifestierenden δύναμις gleichsetzt. Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß das Christusorakel die Heilung des Paulus abweist, weil seine Schwachheit nicht eine Manifestation eines in ihm hausenden Satansengels ist, sondern eine Epiphanie der χάρις des gekreuzigten Kyrios [...] Diese erweist sich als Gotteskraft nicht in übermenschlich-pneumatischen Phänomenen, sondern gerade in der irdisch-menschlichen Schwachheit des Apostels» (1969, 302-03)

<sup>475</sup>Secondo queste linee assume ancor più rilievo l'osservazione di Wallace 2011, 274-75 n. 137, a commento di alcuni passi che Betz adduce a paralleli per il brano paolino, tra i quali Phil., *Vit. Apoll.* 1,9. Da rilevare anche la critica di Thrall 2000, 821, su questo punto: il fatto che l'apostolo ricordi espressamente il rifiuto, da parte della divinità, di soddisfare la propria richiesta di guarigione, si pone in contrasto con gli esempi che a tal proposito Betz adduce a sostegno della sua tesi. Inoltre, il fatto che egli stia qui riferendo una sua esperienza personale rende inutile la ricerca stessa di paralleli (si veda il rilievo di Diogene il Cinico - *apud* D.L. 6,5 - riportato da Dodds 2009, 159: «come dice Diogene a proposito di tavolette votive dedicate ad altra divinità [*i.e.*, rispetto ad Asclepio in Epidauro], "ce ne sarebbero tante di più, se le avessero offerte anche quelli che non furono esauditi"»). Per quanto ci riguarda, ribadiamo l'apprezzamento per la ricerca dello studioso tedesco, puntualizzando che - pur senza far ricorso alla parodia - il modello relativo alla richiesta di guarigioni rivolte alla divinità poteva ben essere noto a Paolo, dato l'ambiente culturale in cui operava

della risposta che non a quello della preghiera. Ger 15,10-21, d'altro lato, fornisce un ulteriore esempio di una richiesta non totalmente soddisfatta da parte della divinità: ai ripetuti lamenti del profeta riguardanti la sua condizione dovuta al suo stesso status di inviato (vv. 10-18), Dio risponde assicurandogli la sua vicinanza e confermandone il mandato (altro caso di supplica non esaudita è rinvenuto in *VAE* 40-42//*Apoc. Mos.* 13-14,1; cf. anche *Apoc. Mos.* 27). Heckel suggerisce che anche Lm 3,55-57 possa aver esercitato una suggestione su Paolo orante, dal momento che in tale passo viene esplicitata la conferma di avere al proprio fianco una divinità che accorre in aiuto e risponde all'invocazione. Inoltre, il fatto che in occasione di 2Cor 4,13 e 6,9 - all'interno di *Peristasenkataloge* - egli abbia fatto ricorso a citazioni dirette di canti di ringraziamento (rispettivamente, Sal 115,1 LXX e 118,17s. LXX; ma cf. anche Rm 8,36 rispetto a Sal 43,23 LXX), costituisce un'ulteriore conferma della plausibilità di un ricorso alla tradizione giudaica del dialogo di lamento con la divinità: «Kehren wir zu 2. Kor 12,7b-9a zurück, so ist Paulus bei diesem Gebetsdialog nicht nur unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten von alttestamentlichen Klageliedern eines Einzelnen geprägt, sondern auch durch deren bilderreiche Sprache, zu der auch die Umschreibung des Leidens als Dorn im Fleisch bzw. als Schläge des Satansengel paßt. Auch ist die Zusage des Herrnwortes den Vertrauensaussagen der Klagepsalmen darin vergleichbar, daß beide auf das Festhalten an der göttlichen Gnade zielen» (99; cf. 282).<sup>476</sup>

Anche il significato da attribuire al numerale τρις è fonte di prese di posizione differenti tra gli studiosi, divisi tra chi sostiene che esso sia da intendere letteralmente e coloro che invece lo considerano alla stregua di un riferimento generale alla ripetitività e continuità di siffatta richiesta, secondo il senso espresso da πολλάκις. Dal momento che ai più la seconda ipotesi pare non adeguata al contesto, le preferenze si concentrano sulla prima, a sua volta però con l'incertezza tra immaginare un contesto unico in cui la medesima preghiera viene ripetuta appunto tre volte oppure fare riferimento a occasioni differenti. Secondo la nostra prospettiva, un elemento da tenere in considerazione dovrebbe essere quello relativo alla percezione particolare riservata al numero tre, principalmente legato a un'idea di completezza. D'altro lato, non è da dimenticare l'aspetto più marcatamente riferito alla preghiera in tal senso: tre erano i momenti giornalieri destinati a tale pratica secondo le norme della religiosità giudaica (cf. cap. 1), mentre è stato fatto notare come tale elemento sia ricorrente anche nelle cosiddette *Heilerzählungen* ellenistiche.<sup>477</sup> Un caso particolare è

<sup>476</sup>Critico nei confronti tanto della lettura di Heckel quanto di quella di Betz e Meier, il quale riconduce piuttosto l'episodio paolino a un modello di carattere più generale: «das paulinische Kyrioslogion entspricht formal offenbar der relativ weit verbreiteten Form eines göttlichen Wortes in bezug auf das Geschick der Menschen. Solche Worte können sowohl im Zusammenhang von Gebetsdialogen als auch von Orakeln stehen. Beides läßt sich letztlich auf dieselbe religiöse Grundfigur zurückführen: Ein Mensch ruft eine Gottheit an und erhält darauf eine Antwort» (1998, 112)

<sup>477</sup>Una breve disamina delle differenti posizioni assunte in merito dalla critica è rinvenibile in Thrall 2000, 818-19. Tra i sostenitori del senso ripetitivo associato a τρις si ricordano Crisostomo (che propone l'equivalenza con πολλάκις), Calvino e Barrett; richiamano invece un possibile sfondo sia giudaico che greco-romano Furnish (1984, 529: paralleli con Sal 55,16-17; Dn 6,10; 1QS 10,1-7; 1QH<sup>a</sup> 12,3-9 - anche se il contesto degli ultimi due passi è incerto - oltre al richiamo di *Did.* 8,3 per segnalare la continuità tra la pratica giudaica e quella delle prime comunità di seguaci di Gesù), e Windisch (1924, 389: rimando a Eur., *Hipp.* 46, per il privilegio delle tre preghiere riservato da Poseidone a Teseo), mentre

inoltre segnalato da Heininger: in *I En.* 65, infatti, si assiste a una scena simile a quella descritta dall'apostolo, in cui Noah invoca per tre volte consecutive l'aiuto del proprio avo Enoc; costui, in risposta, gli appare preceduto da uno scuotimento della terra e da una voce dal cielo, articolando in seguito una rivelazione legata al lamento del protagonista. Secondo lo studioso tedesco (1996, 261-62; cf., seppur con alcuni distinguo, Meier 1998, 110) potrebbe trattarsi di un parallelo interessante per comprendere i tratti peculiari dell'episodio paolino, che in larga parte rimangono per noi ancora oscuri. Messi sul tavolo tutti questi indizi, si deve riconoscere il carattere potenzialmente probante di gran parte di essi, cosa che non rende semplice esplicitare una propria posizione. A nostro avviso, la lettura più probabile è quella che rimanda al sostrato culturale composito che abbiamo riconosciuto essere tipico dell'apostolo e alla compresenza del senso letterale del dettaglio numerico accanto a quello - per così dire, metaforico - di completezza, i quali sembrano non per forza dover essere pensati in alternativa.<sup>478</sup> Tutto questo assume un significato più preciso se si pensa che anche in questo caso, come per la narrazione del viaggio celeste di 12,2-4, ci troviamo di fronte alla testimonianza di un'esperienza religiosa di Paolo.

### *Implicazioni dell'approccio e spunti d'analisi*

In altri termini, per una lettura completa dell'episodio presentato ai vv. 8-9a, mettere in evidenza soprattutto l'aspetto dell'insegnamento complessivo che chi scrive ne ha tratto - e che si impone nel commento finale, dove trovano conferma gli accenni sparsi precedentemente (cf. 12,1.5-6) - comporta essere consapevoli del livello di interpretazione con cui l'evento ci viene restituito e descritto. Come per l'ascesa celeste si deve immaginare l'influenza di un modello di lettura di un determinato contatto con il soprannaturale che permette di esprimere secondo linee comprensibili un evento che di per sé implica una dimensione di fondamentale alterità, così nel caso della

---

più a favore del secondo è Betz. Vicinanza con la preghiera di Gesù nel Getsèmani (più esplicito Mt 26,44 di Mc 14,41) è invece suggerita ad esempio da McCant (1988, 571), da Barnett (1997, 571-72) e da Matera (2003, 284), mentre vi alludono come esempio di triplice ripetizione in un'occasione unica Gooder (2006, 201) e Wallace (2011, 274); *contra* Walt 2013, 308. Heckel (1993, 84-85) e Thrall (2000, 819) sostengono invece che l'evento descritto da Paolo sia uno solo, ma che la specificazione avverbiale non sia da considerarsi letteralmente bensì in quanto riferita al carattere completo dell'invocazione, come afferma la studiosa britannica: «The number three allows an action to be seen as complete, since it includes beginning, middle and end, and it serves to effect decision: success or failure. Thus, with the complexive aorist *παρεκάλεσα*, the *τρίς* sums up the threefold prayer as a 'rounded-off' event» (cf. Pitta 2006, 499). Senso letterale ma possibilità di identificazione dei vari momenti aperta secondo Zmijewski 1978, 377. Sulla ripetitività delle invocazioni, i casi restituitici dai *Papiri Greci Magici* presentano una grande varietà, perlopiù legata ai numeri 3 e 7, oltre che alle varie finalità e occasioni cui i singoli testi sono destinati: ad esempio, si veda III, 410-23; IV, 154-210; 955-75.1060-64; 3217-18; VII, 359-69; 429-50; 505-28; 628-42; 664-85; 862-918; XIII, 1-343 *passim*; *PDM* xiv, 528-44; 627-35; 805-40; 841-50; 856-75; *PGM* XXXVI, 134-60; 211-30; LXII, 24-46; CXXII, 1-55; *PDM Suppl.* 19-27; 28-40; 60-80; 130-38; 138-49; 149-62

<sup>478</sup>Un ulteriore parallelo che riteniamo opportuno segnalare è quello con Elio Aristide. Il retore greco, in *Or.* 47,71 K., racconta di un sogno in cui supplica - in maniera alquanto strana - per tre volte Asclepio di guarire Zosimo, un suo amico: al terzo tentativo, egli ottiene in risposta un'indicazione concernente un rimedio che ne garantirà il miglioramento (47,72). Il verbo che denota la preghiera è qui *δέομαι*

rivelazione - perché tale ci sembra essere il termine corretto per definire ciò che leggiamo qui<sup>479</sup> - ricevuta direttamente da Gesù i medesimi elementi non possono essere esclusi. Senza voler individuare nel testo più di quanto esso effettivamente contenga, a nostro avviso rimane ineludibile il fatto di dover postulare tale aspetto metodologico per riuscire a comprendere in profondità le dinamiche paoline sottese a simili casi di contatto con una dimensione altra dall'essere umano.

A conferma di quanto andiamo dicendo si potrebbe addurre il contenuto stesso delle parole di 12,9a, dalla veste chiaramente oracolare: si tratta del primo caso in cui un testo canonico riporta un detto del Gesù celeste, come a suo tempo già Jeremias aveva giustamente puntualizzato, seguito più recentemente dallo stesso Pesce (ma cf. anche Aune 1996, 465).<sup>480</sup> In un articolo pubblicato dallo studioso italiano insieme alla moglie e antropologa Destro, si sottolinea l'importanza che il ricorso a simili affermazioni di un'entità pensata come non appartenente alla sfera umana riveste nell'ambito delle dinamiche di controllo dell'autorità e di difesa della propria legittimità in contesti comunitari; il discorso - ripreso poi per l'arco cronologico cristiano successivo da E. Pagels - vale sicuramente anche per Paolo, impegnato soprattutto a Corinto in una battaglia per la difesa dell'autorevolezza che gli deriva dall'essere fondatore (padre) della ἐκκλησία locale su mandato divino - in un momento in cui questa è messa fortemente in discussione per influenza di soggetti concorrenti provenienti dall'esterno che cercano di imporre una visione differente.<sup>481</sup>

---

479Di seconda rivelazione presente nel passo di 2Cor 12,1-10 parlano a ragione Windisch, Betz (1969, 289) e Litwa (2011, 242). Si vedano anche le valutazioni di Aune 1996, 464-66. In termini simili si esprime anche Benz 1952, 37, secondo il quale è difficile specificare le modalità proprie di tale ἀποκάλυψις, comunque un'esperienza estatica in cui l'elemento importante rimane «das Wissen des Visionärs, daß es der Herr selbst ist, der in der Erscheinung und der Stimme zu ihm spricht». Di *revelatio interna* parla invece con maggior convizione Lindblom 1968, 133, nell'ambito di un'argomentazione dedicata all'aspetto mistico della relazione di Paolo con Cristo. Rinviamo a Zmijewski 1978, 363 n. 289 per ulteriori richiami alle posizioni assunte in proposito soprattutto da esegeti tedeschi

480Jeremias 1965, 30: «Nel Nuovo Testamento, accanto a parole pronunciate dal Signore prima della risurrezione, se ne trovano altre pronunciate dopo. Il primo a darci notizia di un logion del Signore glorioso è Paolo, a cui il Signore si rivolse rispondendo a una sua preghiera (2 Cor. 12,9)». Si veda anche Pesce 2004, 506, che seguendo Jeremias accosta il nostro passo ad alcuni luoghi di *Atti*, nello specifico 9,4-6.10-12.15-16; 18,9-10; 22,7-8.10.18.21; 23,11; 26,14-18

481Proponendo una distinzione delle parole di Gesù secondo tre categorie - Gesù terreno, Gesù risorto, Gesù celeste - i due studiosi italiani analizzano l'importanza che le rivelazioni legate alla terza tipologia assumono nel contesto delle prime comunità. Esse costituiscono infatti uno strumento molto ricercato in quanto fondamentale per garantire la conferma di un contatto diretto e continuativo con la figura divina considerata leader in una prospettiva di fondazione. In tal senso, il ricorso alle parole di un essere celeste avente siffatte qualità diventa importante anche ai fini della giustificazione dell'autorità di alcuni gruppi particolari (Tommaso, ad esempio: cf. *Vang. Tom.* 13) o di piccole cerchie all'interno di questi gruppi. Nel caso di Paolo si può vedere come tale strumento sia posto alla base di una serie di decisioni di carattere normativo («In ogni caso, sembra abbastanza probabile [...] che Paolo ritenga di potere stabilire norme non solo sulla base della propria autorità di inviato del Gesù "celeste" e concessa una volta per tutte, ma anche sulla base della conoscenza soprannaturale della volontà del Gesù celeste ottenuta direttamente in occasioni particolari», 2007b, 86; cf. in tal senso la prospettiva di Benz 1952, 34-42; *contra* Lührmann 1965, 58 n. 2), fungendo al tempo stesso da elemento imprescindibile a livello di rivendicazioni concernenti un particolare tipo di legittimità (85). Secondo Destro e Pesce, quindi, la rivelazione - legata o meno a una prassi rituale - assume un ruolo decisivo per le dinamiche identitarie dei primi nuclei protocristiani, sebbene si possa forse cogliere l'esistenza di differenti concezioni in merito, sulla base di una breve analisi di alcuni esempi tratti da *Atti*: «Si potrebbe forse dire che in Paolo la rivelazione del Gesù "celeste" è la base fondamentale dell'autorità, che in *Atti* serve, invece, per garantire e in qualche modo "santificare" la figura di Paolo» (92). Per la persistenza di siffatto modello di un'autorità derivante da un contatto diretto con la figura

Pur consapevoli che una siffatta presentazione delle tematiche potrebbe indurre qualche studioso a pensare che, date simili premesse, si potrebbe giungere a sminuire lo stesso carattere reale delle parole gesuane riportate da Paolo - pericolo d'altronde insito nel fascino del metodo cui si fa riferimento, se portato all'eccesso - è comunque necessario prendere in considerazione un aspetto che ci riporta a quanto sopra proposto per il caso del viaggio celeste. Anche per l'episodio del pungolo si pone il problema della distanza temporale tra l'evento stesso e la sua riproposizione da parte dell'apostolo, come gli stessi verbi sottolineano chiaramente; in tal senso si deve ipotizzare che il detto gesuano di 12,9a sia stato inserito da chi scrive perchè ritenuto adatto a completare e fissare il ragionamento svolto nell'ambito di una contesa concernente l'autorità di guida della comunità di Corinto. Su simili linee si è espresso Meier, secondo il quale originariamente la risposta di Gesù era legata a una dimensione personale di Paolo - probabilmente concernente la sua malattia e quindi la concezione della sofferenza come luogo e segno della manifestazione di Cristo (1998, 113). Successivamente, in occasione di una polemica che lo coinvolge in prima persona, egli contestualizzerebbe quel riferimento nell'ambito di un ragionamento sulla *καύχησις*, portando così un argomento - dal suo punto di vista - autorevole (data la sua provenienza) sul quale può ancorare definitivamente il rovesciamento della prospettiva predicata dai suoi oppositori. Questo sarebbe reso visibile sia dai commenti che lo stesso Paolo appone in calce alla sua "citazione", sia dalla riformulazione del concetto enunciato da Gesù che si può leggere a 13,4. Ne consegue, pertanto, che il ruolo di 12,9a all'interno del discorso di 12,1-10 viene a delinarsi con maggior efficacia, riprendendo le fila delle maggiori tematiche proprie della parte conclusiva della lettera. Da un lato, infatti, esso conferma la stretta relazione dell'apostolo con la divinità giocata proprio su una nuova concezione di *ἀσθένεια*; dall'altro, permette di cogliere il significato dell'ascesa stessa riaffermando la presenza costante e non mediata del Gesù celeste (116-17).

Sulla base di quanto si è argomentato fino a questo punto, vogliamo in conclusione precisare alcuni degli spunti che riprenderemo poi nella prossima sezione della ricerca. 2Cor 12,8-9a presenta, a nostro avviso, un ulteriore caso in cui si può parlare di esperienza religiosa di Paolo, sulle medesime linee di quanto *in nuce* segnalato per il viaggio celeste dei vv. 2-4: in una piccola porzione di testo, vale a dire, ci troviamo di fronte a due chiari indizi dell'importanza che la relazione con il soprannaturale aveva per l'apostolo. L'analisi dettagliata del passo, da noi proposta in precedenza, accanto a quella del suo immediato contesto (capp. 10-13 della lettera), consente inoltre di rintracciare la funzione rivestita dall'inserimento di questi due episodi nel ragionamento paolino, illuminandone i tratti costitutivi. Le implicazioni connesse a una lettura che chiami in causa le

---

celeste di riferimento per il proprio gruppo, si vedano i casi raccolti da Pagels 1978, perlopiù riferiti alle lotte delle correnti ortodosse con i gruppi cosiddetti "eretici" tra II e IV sec. e.v.; e i riferimenti di Tripaldi 2011, 105-06

categorie della *religious experience*, specie considerate le dinamiche attive nel testo in questione, ci interrogano a proposito dell'influenza esercitata dall'esistenza e dalla diffusione di differenti modelli culturali (e quindi religiosi) sulla descrizione di determinate esperienze dal carattere fortemente personale come quelle di cui Paolo fornisce qui testimonianza (cf. Deissmann 1923; Betz 1969).

In altri termini, ascesa al terzo cielo e paradiso e richiesta/invocazione per essere liberati da un pungolo tormentante - cioè per esserne guariti - si inseriscono all'interno di filoni culturali riconoscibili e noti, sia per l'apostolo e per i suoi interlocutori (cf. il riferimento di Destro-Pesce 2011, 197, a un modello di «*cultural traffic or (crossing) exchanges*» per quanto riguarda il viaggio celeste, ma che si può facilmente estendere anche ad altri elementi di questo genere), sia fortunatamente anche per noi oggi. Il passo successivo consisterà pertanto nel problematizzare alcuni elementi sullo sfondo di tali riferimenti più ampi – si veda già il richiamo di Heininger al caso di *1 En. 65* - secondo quanto già effettuato sopra in alcuni punti: quale significato assume la terminologia di cui Paolo si serve? Risponde a una sua peculiare modalità di descrizione dei fenomeni oppure è riconducibile a una dimensione culturale condivisa? Le caratteristiche che i vv. 8-9a attribuiscono alla preghiera possono effettivamente rispondere a dei modelli diffusi atti a mettere in contatto l'essere umano con una realtà altra da lui? Cioè, fuor di metafora, è possibile avvicinare l'aspetto della preghiera con quello del viaggio celeste in maniera diretta? E, di conseguenza, avvalorare l'ipotesi di lavoro di Destro e Pesce, secondo cui quest'ultimo sarebbe una «*religious practice*»?

## **Il viaggio celeste: la sua "natura" in Paolo e in relazione al contesto culturale**

La prossima tappa del nostro studio si pone come obiettivo quello di recuperare gli elementi messi in luce dall'analisi dei capitoli precedenti in merito alla storia della ricerca sul viaggio celeste - con le problematiche che essa solleva - e al contesto di riferimento immediato della testimonianza paolina, vale a dire 2Cor 12,1-10 (con allargamento almeno ai capp. 10-13 della medesima lettera). Ciò che si è cercato di mettere in evidenza allora, infatti, necessita ora di una sistematizzazione più puntuale, che ci aiuti a inquadrare la rilevanza che il resoconto dell'apostolo assume in primo luogo a partire dai suoi elementi costitutivi, per poi sottolinearne le connessioni con altri esempi di utilizzo del motivo dell'ascesa.

Per portare a termine questo programma, è importante delineare i punti attraverso i quali si snoderà il percorso che abbiamo in mente. Innanzitutto, cercheremo di affrontare in maniera più approfondita le dinamiche suggerite dai tratti peculiari della descrizione di 2Cor 12,2-4, soprattutto dal punto di vista lessicale: l'esame della terminologia di cui si serve Paolo è funzionale a tracciare i legami tra tale episodio e altri avvenimenti restituiti dalle lettere autentiche, permettendo di individuare un insieme di esperienze legate al contatto con il soprannaturale e di conseguenza di valutarne l'importanza nell'ambito del pensiero dell'apostolo. Inoltre, il procedimento appena illustrato rivela la necessità di non considerare il viaggio celeste come un evento unico e isolato dal resto della missione paolina, vale a dire comprensibile solo di per sé; si tratta di un assunto all'apparenza condivisibile, ma che la critica ha più volte dimostrato di non voler accettare sulla base di convinzioni che rivelano l'influenza di un modo di pensare molto diverso rispetto al contesto in cui l'apostolo visse e operò.

Approfondire la dialettica emergente dalla narrazione dell'ascesa secondo l'ottica di un confronto interno ai testi paolini rappresenta un primo passo verso un inevitabile allargamento del contesto di riferimento. Ciò trova ulteriore conferma nel momento in cui si scelgono le categorie dell'esperienza religiosa come chiave d'accesso al significato conferito a questi avvenimenti dai protagonisti. Il ricorso agli elementi tipici dell'ambiente culturale in cui si è inseriti conduce pertanto all'analisi di altre fonti che utilizzino motivi simili a quelli riscontrabili in 2Cor 12, consentendo così di articolare i tratti tipici del pattern del viaggio celeste "in quanto tale" e - conseguentemente - di reindirizzare la questione sul valore e il ruolo della testimonianza paolina. Muoversi lungo queste linee richiede di affrontare testi a volte molto problematici, per una serie di ragioni che esulano dallo scopo principale del nostro lavoro; pur non potendo soffermarsi con dettagliata attenzione su tutti gli interrogativi che specie la letteratura apocalittica non cessa di

sollevare - primo fra tutti quello relativo alla cronologia e alla datazione delle singole opere - vedremo che il riferimento ad altre fonti ci aiuta a sostanziare la rivendicazione già sopra presentata a proposito della necessità di non isolare il resoconto di Paolo. Infatti, l'intreccio di elementi presentato da alcuni fra questi testi rivela una conoscenza di fenomeni di contatto con una realtà normalmente non accessibile all'uomo che spesso non riesce ad essere colta dagli studiosi che si occupano di siffatte questioni.

Proprio il riconoscimento di un simile intreccio ci guiderà verso il tratto conclusivo del ragionamento. Riprendendo il quesito posto a partire dalla definizione di viaggio celeste offerta da Destro e Pesce, l'attenzione alla dimensione della pratica come aspetto intrinseco all'ascesa richiede un riscontro testuale di un certo livello; in gioco vi è infatti la possibilità stessa di tracciare il ritratto di un fenomeno che diverse culture mostrano di conoscere o di aver conosciuto, ma che alla nostra sensibilità di moderni appare come qualcosa di molto distante ed inconcepibile. Le informazioni garantite dall'ampliamento del confronto - sia all'interno delle lettere di Paolo sia nell'ambito delle tradizioni a lui vicine - consentiranno di valutare la proposta dei due studiosi italiani e ci condurranno verso la conclusione del nostro lavoro. Ma articoleremo tale sviluppo nel prossimo e ultimo capitolo, accontentandoci per il momento di raccogliere informazioni rispondenti a una necessità critica ben precisa: riaffermare la centralità delle esperienze di contatto con il soprannaturale per comprendere a fondo la personalità di un personaggio del I sec. e.v. cui la storia ha riservato un destino di notevole caratura, Paolo di Tarso.

### *2Cor 12,2-4 nel lessico paolino: elementi per una rappresentazione emica del viaggio celeste*

Prendiamo quindi nuovamente le mosse dalla narrazione dell'apostolo. Contravvenendo momentaneamente alle nostre stesse indicazioni, esaminiamo il testo di 2Cor 12,2-4 in quanto tale, facendo attenzione agli elementi lessicali e linguistici più rilevanti.

2 οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. 3 καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, 4 ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.



Sulla base dell'analisi svolta nel capitolo precedente, gli elementi che devono qui essere chiamati in causa non sono molto numerosi. Avendo già avuto modo di affrontare le questioni relative al protagonista di questo episodio - l' ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ - e alla sua datazione; alla menzione del terzo cielo e del paradiso; all'ignoranza di chi narra l'evento e al ripetuto trasferimento della sua conoscenza alla divinità; infine, al contenuto indicibile che ne rappresenta l'apice, restano insolute un paio di domande. Quale valore si deve attribuire alla ripetizione dei vv. 2-3, che enfatizza un contrasto tra due dimensioni differenti in cui l'esperienza potrebbe aver avuto luogo? Per quale motivo Paolo impiega il verbo ἀρπάζω, denotando l'intero avvenimento secondo i canoni del rapimento e quindi della completa passività del protagonista? Ma c'è un altro aspetto che la nostra lettura ha fino a questo momento solo sfiorato: l'apostolo presenta il culmine della sua ascesa come un fatto coinvolgente la dimensione dell'ascolto; se ne può dedurre pertanto che, se di viaggio celeste si tratta, esso sia concepito come semplice evento uditivo?

Le informazioni fornite da questi pochi versetti non consentono di articolare una risposta completa all'ultimo interrogativo. Ciononostante, esso impone una sosta per cercare di comprendere quali possano essere le basi dalle quali l'apostolo procede per elaborare una simile precisazione. In altri termini, come classifica Paolo questo avvenimento? Semplicemente come un qualcosa coinvolgente la sfera sensibile dell'udito? A ben guardare, un primo indizio utile nella direzione che ci siamo prefissi lo fornisce lui stesso: a 12,1 presenta infatti due possibili dimensioni da mettere in rapporto con la descrizione successiva.

Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.

Il passaggio a un successivo argomento nel contesto della sua σύγκρισις con gli oppositori contiene la chiave che può consentire di rintracciare altri elementi consistenti per comprendere come l'apostolo intenda ciò che presenta immediatamente dopo. Essi devono essere identificati con i termini ὀπτασία e ἀποκάλυψις, i quali ricorrono qui al plurale - cosa che ha suscitato diversi tentativi di spiegazione da parte degli esegeti, di cui per il momento non daremo conto. Per poter offrire un quadro più chiaro della loro relazione reciproca, riteniamo sia opportuno indagarne il significato e la funzione nell'ambito degli altri contesti paolini in cui essi compaiono. Una prima difficoltà emerge per ciò che riguarda ὀπτασία, *hapax* in Paolo - mentre ricorre ancora in Lc 1,22; 24,23 e in At 26,19, per un totale di quattro occorrenze nei testi neotestamentari. Diverso il discorso per ciò che concerne ἀποκάλυψις: come sostantivo, esso si ritrova 10 volte nell'epistolario, cui si devono aggiungere i casi in cui viene utilizzato il corrispondente verbo ἀποκαλύπτω (8 volte).

Le statistiche non aiutano però, se non parzialmente, a cogliere le dinamiche sottese all'utilizzo di un determinato tipo di lessico. E' perciò necessario fare riferimento in maniera più precisa ai contesti, per riuscire a comprendere ciò che per mezzo di un certo termine vuole esprimere chi scrive.

### *1. Ὀπτασία*

Sulla base dei rilievi in precedenza formulati si impone subito una cautela: dal momento che Ὀπτασία è un *unicum* in Paolo, le sue altre occorrenze in passi neotestamentari a denotare un fenomeno visionario (l'apparizione di un angelo a Zaccaria nel tempio; l'apparizione degli angeli alle donne presso la tomba di Gesù; e l'incontro dello stesso Paolo con il Gesù celeste) permettono di prendere in considerazione alcuni luoghi paolini contenenti il riferimento a una visione, lungo una direzione che conduce al verbo ὀράω.

L'aspetto che più ci interessa riguarda una particolare accezione connessa all'azione del «vedere», quella che appunto si articola in occasione di fenomeni di incontro con realtà altre rispetto all'essere umano, comunemente chiamate visioni o apparizioni. In tali contesti, infatti, il richiamo a tratti tipici della percezione sensoriale normale - espressi secondo le convenzioni linguistiche proprie dei singoli soggetti - mette in evidenza un processo di mediazione operato da chi è coinvolto mirante a restituire una descrizione plausibile di ciò che egli ritiene sia avvenuto. In altri termini, un avvenimento come quello descritto in Lc 1,22 e relativo a Zaccaria, pur in un contesto di plausibile rielaborazione da parte dell'evangelista, si contraddistingue come tipico di uno stato alterato di percezione, in cui è la stessa regolarità solitamente attribuita ai sensi - vista e udito - a venire messa in crisi; il passo successivo è costituito da un necessario ritorno a tale dimensione da parte del soggetto, che non sa spiegarsi quanto avvenuto se non secondo le abituali categorie di pensiero e quindi in termini di visione e ascolto. Lo schema è noto agli studiosi dei cosiddetti ASCs, e aiuta a cogliere l'importanza della rielaborazione e dell'interpretazione di simili avvenimenti: il nostro approccio ad essi è infatti sempre mediato da questo tipo di operazioni, attraverso le quali si cerca di conferire un aspetto comprensibile a qualcosa che di per sé non può essere caratterizzato secondo tali linee.<sup>482</sup>

---

<sup>482</sup>Per una simile prospettiva relativa al caso paolino, si potrebbe rinviare al dibattito relativo al significato assunto dal verbo denotante la percezione visiva. Già secondo Lindblom, le forme rinvenibili nell'epistolario non denotano alcun riferimento preciso alle modalità visionarie, bensì sono funzionali all'argomentazione polemico-apologetica perseguita da Paolo (1968, 85ss.). Dunn, a sua volta, parla di «visionary perception» (1975, 106-08) come della dimensione che più si presta a descrivere quanto narrato dall'apostolo: egli infatti sottolinea il carattere soggettivo della sua esperienza, contribuendo così a escludere i possibili richiami tanto a una percezione mentale quanto a una invece prettamente fisica e sensoriale (la quale ultima non può in ogni caso essere a priori accantonata, 107). Ma l'attinenza della nostra argomentazione trova

Tutto questo preambolo ci è utile per evidenziare un elemento imprescindibile anche in rapporto a Paolo: il lessico che viene utilizzato in riferimento a fenomeni visionari - nello specifico - è indice di una lettura di questi ultimi secondo traiettorie linguistiche proprie dell'ambiente (o degli ambienti) di riferimento del soggetto. Non a caso, come sottolineato a suo tempo al cap. 1, il caso della visione di Zaccaria nel tempio è considerato una ὄπτασία dalla folla che vede uscire il profeta dal *sancta sanctorum* incapace di proferire parola, segno dell'incontro particolare da questi sperimentato nell'esercizio del suo ufficio sacerdotale (Lc 1,8-10). L'episodio cui facciamo riferimento consente un ulteriore affondo lungo queste linee: la descrizione dell'evangelista segue standard propri di una letteratura visionaria - la paura del soggetto (v. 12) e il dialogo tra i due personaggi (vv. 13-20), composto dall'annuncio profetico (vv. 13-17), dall'incredulità del sacerdote e dalla conseguente punizione (vv. 18-20) - a partire dal verbo che compare in apertura, ὄφθη (v. 11). Esso è il corrispettivo del sostantivo ὄπτασία, sebbene non l'unico; è la produzione lucana a offrirci, nell'ambito dei testi protocristiani, una ricca testimonianza di termini che designano eventi visionari secondo canoni propri della cultura religiosa e popolare ellenistica.<sup>483</sup>

Come si inserisce Paolo in un discorso simile? La risposta è facilmente individuabile e rientra esattamente nel medesimo filone chiamato in causa per *Luca* (cf. anche 24,23), ma che può essere senza dubbio esteso anche ai casi di apparizioni del Risorto testimoniate dagli altri Vangeli - sebbene la terminologia si riveli abbastanza varia (cf. Müller 2012, 169). Due testi paolini si segnalano a tal proposito, suscitando anche degli interrogativi in merito al loro rapporto con tradizioni relative alle apparizioni certificate con evidenza solamente in momenti successivi. E' infatti l'apostolo la prima fonte esplicita a tale riguardo, testimoniando al tempo stesso sia l'esistenza di una tradizione certificata in merito alle apparizioni di Gesù dopo la sua morte e resurrezione sia il legame di tali rivendicazioni con l'autorità apostolica.

Seguendo l'ordine con cui ci sono stati tramandati, i due passi in questione si trovano in 1Cor, rispettivamente a 9,1 e 15,3-8. La sostanza è la stessa: in entrambi i casi, Paolo afferma di aver visto

---

conferma in un passo come 2Cor 4,4-6, per il quale si veda *infra*

<sup>483</sup>Il corrispettivo più stretto del sostantivo ὄπτασία sarebbe il verbo ὀπτάνομαι, che secondo le grammatiche e i lessici rappresenta una nuova formazione ricavata dall'aoristo passivo di ὀράω, appunto ὄφθη. L'unica occorrenza neotestamentaria del termine si trova in At 1,3, a denotare il richiamo alle apparizioni gesuane nei quaranta giorni successivi alla sua resurrezione. Il lessico relativo a fenomeni latamente visionari è sviluppato soprattutto da Luca, come conferma un breve spoglio delle sue opere: ὄραμα - che indica la visione di un oggetto concreto, spesso utilizzato in contesti onirici - si può incontrare in At 7,31; 9,10.12; 10,3.17.19; 11,5; 12,9; 16,9.10; 18,9 (cf. anche Mt 17,9); ὄρασις in At 2,17 (citazione di Gl 3,1 LXX; cf. Ap 4,3[x2]; 9,17, dove denota l'«aspetto» inteso come ciò che risulta dall'atto del vedere). Entrambi i termini sono molto utilizzati dalla LXX, con una predilezione per il secondo; ma ὄπτασία viene utilizzato da Teodoziona in luogo di ὄρασις a Dn 10,1.7[x2].8.16 (cf. anche Ez 1,1.5). Si veda la valutazione di Lindblom sul valore di ὄπτασία (la parola «steht im griechischen AT vorzugsweise von ekstatischen Gesichtern», 1968, 42 n. 14) e sull'intercambiabilità della terminologia visionaria tra la Settanta e i traduttori successivi (42); inoltre, i referenti propri di simile lessico mostrano un carattere di forte ambiguità proprio sulla base del contesto, come dimostrato dalla difficoltà di distinguere le *Traumgesichte* dalle *Visionen* (74)

Gesù in una condizione ben precisa, quella di risorto. Anche i riferimenti contestuali sembrano essere simili: nel primo caso, una vera e propria ἀπολογία (9,3) nei confronti dei suoi detrattori; nel secondo, un'argomentazione più sottile a proposito del fondamento del Vangelo da lui predicato (15,1), cioè la resurrezione di Cristo dai morti (15,12; cf. Wallace 2011, 175). Una differenza sostanziale è però restituita dalla forma. A 9,1, l'apostolo si esprime per mezzo di un'interrogativa retorica: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐώρακα;, in cui egli compare in qualità di soggetto dell'azione e Gesù come oggetto o, meglio, contenuto di essa. Il valore fondativo del suo essere ἀπόστολος è conferito al riferimento dalla sua vicinanza con i quesiti precedenti, i quali evidenziano le critiche che gli erano state mosse e puntualizzano appunto il senso autentico del suo richiamo. Inoltre, come hanno ben messo in rilievo ad esempio Heininger e Segal, la definizione stessa di Gesù come «nostro Signore» denota un grado di riflessione successivo all'evento in sé, con molta probabilità influenzato dai contatti con le prime comunità e con un κήρυγμα che si deve presumere già in fase di elaborazione quanto ai suoi elementi costitutivi.<sup>484</sup> La scelta paolina di richiamare l'evento in termini che lo designano come soggetto si compone poi di un ulteriore tratto significativo: l'uso del perfetto di ὁράω, a denotare il riflesso nella contemporaneità di un evento accaduto nel passato, reso così attuale per marcare l'importanza dell'affermazione apologetica dell'apostolo (cf. Dunn 1975, 103; Lüdemann 1994, 64; Thiselton 2000, 668).

A 15,8, invece, la situazione si presenta rovesciata dal punto di vista grammaticale: il soggetto è qui quel Χριστὸς già introdotto al v. 3 e "autore" delle apparizioni indicate dal verbo tecnico ὄφθη; il riferimento a Paolo è costituito dal dativo κάμοί, ripetizione di un andamento chiaramente formulare che coinvolge anche quanto descritto ai versi precedenti.<sup>485</sup> Si tratta, a parere della maggioranza degli studiosi, di materiale tradizionale di cui l'apostolo qui si appropria per ribadire la

<sup>484</sup>Lo studioso tedesco sottolinea anche il possibile ruolo svolto dalle tradizioni profetiche bibliche e apocalittiche, da un lato, e dai racconti delle apparizioni postpasquali, dall'altro. In tal senso, la componente visionaria suggerita dal contesto potrebbe essere accostata agli esempi di visioni oniriche e di viaggi celesti come quelle proprie di Is 6 e di Enoc e Levi, oltre che a un sostrato di matrice culturale rivelato dall'impiego del titolo κύριος applicato a Gesù, che denota appunto un uso diffuso già nelle comunità prepaoline (cf. Fil 2,6-11) - e che si potrebbe accostare, con 2Cor 4,6, al motivo della *Thronvision* (1996, 188; cf. Strecker 1999, 147-48). L'incontro cui allude 9,1 è pertanto descritto «in die Form des von der Schriftprophetie inspirierten Visionsbericht», restituendo quella che si può definire come «eine umfangreiche christologische Reflexion» (189), frutto cioè di un ragionamento dell'apostolo sull'esperienza da lui vissuta di incontro con il Risorto: le conseguenze nell'ambito di un discorso apologetico di legittimazione diventano in tal modo evidenti – cf. Wallace 2011, 171-72. Non sembra possibile connettere all'incontro visionario così presentato la ricezione di una parola dal Gesù celeste, che lo studioso tedesco riconosce a 9,14: cf. Müller 2012, 169

<sup>485</sup>Heininger sottolinea le implicazioni derivanti dalla struttura di questo passo (1996, 192-95). Paolo vuole qui mettere in rilievo come la volontà dell'azione risieda nell'intervento della grazia divina (v. 10), mentre lui assume un ruolo del tutto passivo; questo richiama i casi delle teofanie bibliche (cf. Wallace 2011, 174 e n. 13), in cui ricorre la medesima costruzione con il ricevente espresso in dativo, riflettendo così l'adozione di materiale tradizionale da parte dell'apostolo. Su questa linea, lo studioso tedesco evidenzia come le dinamiche relative all'apparizione – cf. Müller 2012, 169 - che vede Paolo protagonista si possano intendere alla stregua di quelle testimoniate dai testi protocristiani, vale a dire secondo il modello di un'ambientazione terrestre in cui è la divinità a scendere; difficile sembra invece cogliere indizi per una collocazione celeste della scena, maggiormente plausibile invece per 2Cor 12,2-4. Inoltre, l'accostamento di alcuni passi di Filone (*Mut.* 3; *Abr.* 70ss.) potrebbe suggerire il coinvolgimento di una dimensione interiore dell'evento connessa con l'attività d'esegesi scritturale

propria fedeltà a un processo di trasmissione del messaggio di Gesù che coinvolge anche altre personalità note tra i primi seguaci e sicuramente anche nell'ambiente corinzio.<sup>486</sup> A questo scopo concorrono i versetti introduttivi (15,1-3) e la ripetizione evidenziabile a livello strutturale a partire dal v. 5: al verbo che denota l'apparizione, ὤφθη, segue il dativo della persona (o direttamente - come nel caso di Κηφᾶ, v. 5; πεντακοσίους ἀδελφοῖς, v. 6; Ἰακώβω, v. 7 - o indirettamente tramite congiunzioni - εἶτα τοῖς δώδεκα, v. 5; εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν, v. 7). Aldilà del contenuto dottrinale proprio di quello che Paolo chiama εὐαγγέλιον al v. 1 e che si certifica negli elementi ricordati ai vv. 3b-5, la nostra attenzione si sofferma sul riferimento a se stesso che chiude l'elenco delle apparizioni.

Come sostenuto anche da Heininger, il v. 8 rappresenterebbe un'aggiunta paolina: in altri termini, egli affermerebbe la propria appartenenza al numero degli apostoli rielaborando in senso personale del materiale conosciuto come tradizionale - in quanto contenente i punti cardine del messaggio enunciato ai primi seguaci, almeno fino alla metà circa degli anni 50 e.v. - con la finalità di difendere, ancora una volta, l'autenticità della propria predicazione mostrandola conforme a quanto noto ai suoi stessi interlocutori (1996, 190-93; cf. Moffitt 2008, 68-69). All'apparenza più difficile capire il motivo per il quale egli si ponga a chiusura di tale lista: presentandosi come un ἔκτρομα e ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, egli vuole sottolineare semplicemente la sua indegnità nell'essere stato chiamato a tale compito in quanto in passato persecutore di quelli che ora sono i suoi fratelli (15,9b; cf. Wallace 2011, 174-75), oppure rimarca il fattore temporale di una sua impreparazione, sempre date le circostanze della sua esistenza precedente (Dunn 1975, 101-03)? Non volendo entrare troppo nel dettaglio della questione,<sup>487</sup> ciò che ci sembra emergere con maggiore evidenza dal contesto si trova nella conclusione di questo passaggio, ai vv. 10-11. Qui Paolo scopre le proprie carte, le quali

<sup>486</sup>Per una presentazione generale delle problematiche e delle conseguenti ipotesi di lettura dei vv. 3b-5, si veda Thiselton 2000, 1186-97. Già Lindblom proponeva di individuare lo stacco tra la ripresa di materiale tradizionale e le aggiunte paoline dopo la menzione delle apparizioni a Pietro e ai dodici (1968, 106), associando i due diversi ordini di esperienze riportate a categorie differenti: le prime due devono essere infatti accostate alla tipologia di «Christuserscheinungen» di Gesù risorto ma non ancora asceso; le tre ricordate ai vv. 6-8 sono invece «Christusvisionen», cioè «Erscheinungen des Erhöhten, Erscheinungen von Himmel her» (108). Nel complesso, esse servono a confermare la veridicità dell'assunto concernente la resurrezione di Gesù attraverso la forza veicolata dai loro protagonisti; in tal senso, Paolo si inserisce nella catena per legittimare la propria funzione (110-11). Si vedano anche le prospettive di Benz 1952, 22-23; e Kim 1982, 28-29. Cf. Lietaert Peerbolte 2006, 198, lungo le linee di von der Osten-Sacken 1973, 247, per cui i vv. 6-8 costituiscono un ampliamento della tradizione di 3b-5. *Contra* simile filone esegetico, si veda da ultimo Moffitt 2008, spec. 66-73

<sup>487</sup>Sulle differenti possibilità di lettura connesse a questa duplice auto-definizione di Paolo, si veda la presentazione delle numerose interpretazioni critiche in Thiselton 2000, 1208-11. Interessante è la lettura di Strecker 1999, 148-55, che analizza il passo «aus anthropologisch-ritologischer Perspektive» (148): il termine ἔκτρομα assume così il significato di «"Fehl-" oder "Totgeburt"» (151), a indicare il peso esistenziale - rivolto sia al suo passato che al suo presente - svolto dall'incontro con Gesù risorto. In tale ottica, si getta nuova luce anche sulla precisazione del v. 10, per cui l'accento sulla grazia divina sottolinea l'esemplarità paolina come figura liminale, di confine: «Dieser Sachverhalt entspricht dem Initiationsmodell insoweit, als im Kontext von Initiationsprozessen just dem Liminalen, dem Marginalisierten und Unwürdigen, ein besonderes Kraftpotential zugeschrieben wird; Tod und Unreinheit, Anomalien und Greuel werden hierbei oft sakralisiert und in den Dienst der Erneuerung gestellt» (155). A conclusioni simili, su basi tuttavia differenti, giunge anche Schütz 1975, 103-06

rivelano il fine primario della sua - a tratti complessa - argomentazione: nonostante il suo passato, Dio lo ha scelto e chiamato alla missione evangelizzatrice; l'azione è da ascrivere alla χάρις divina (cf. Lietaert Peerbolte 2006, 198), che gli ha permesso di essere quello che è ora e che lo ha accompagnato nel corso della predicazione. Questi elementi fondano la sua equiparazione agli altri apostoli e gli permettono di affermare l'identità del contenuto della loro predicazione (cf. von der Osten-Sacken 1973, 254-56; Walt 2013, 76-78): la chiusura del suo pensiero conferisce ambiguamente valore di κήρυγμα - e quindi di tradizione - all'intera argomentazione fino a quel momento sostenuta, vale a dire a quanto da lui stesso ricevuto e in seguito trasmesso ai Corinzi (si veda il ragionamento di Schütz 1975, 106-13).

La lettura di questi due passi paolini da 1Cor ha messo dunque in evidenza un fattore, tra gli altri: quello dell'inestricabile legame tra visione di Gesù risorto (15,8) e signore (9,1) e la qualifica paolina di apostolo.<sup>488</sup> Ciò contribuisce a riconoscere una vicinanza tra i due contesti anche per il riferimento polemico a un'autorità messa in dubbio nella specifica situazione di Corinto, cui Paolo reagisce richiamandosi al suo incontro originario, di carattere visionario, con la divinità. La stessa attenzione alle differenze formali e grammaticali tra le due formulazioni deve essere reindirizzata a partire da simili rilievi: in entrambi i casi l'apostolo si riferisce all'evento che, secondo il racconto di Fil 3,7-11, ha stravolto la sua esistenza facendogli cambiare priorità; i contesti propri della sua argomentazione lo inducono a mettere in rilievo il medesimo fatto secondo due angolature solo apparentemente differenti (Heininger 1996, 189; Müller 2012, 169). L'aspetto dell'interpretazione secondo canoni culturali desunti dai primi gruppi di seguaci di Gesù emerge sia a 9,1 che a 15,1-11,<sup>489</sup> sottolineando ancora una volta il carattere di rielaborazione di un avvenimento extra-ordinario avvenuto in precedenza e che si attribuisce all'intervento e alla volontà di Dio e della sua grazia.<sup>490</sup> Dal punto di vista fenomenologico, questo quadro di per sé già suggestivo - in riferimento a 2Cor

---

488Per un'estensione di questo elemento anche a Gal 1 - per cui vedi *infra* - in quanto tratto chiaramente emergente dai resoconti paolini relativi alla propria chiamata, si leggano i rilievi di Meier 1998, 78. Lo studioso tedesco riprende, citandola, un'affermazione di Heininger che può tornare utile anche nell'ottica della ricerca che si sta qui perseguendo: «Das Gewicht liegt nicht auf dem Inhalt, sondern auf dem, was die Schau des Herrn bewirkt: daß Paulus Apostel ist» (1996, 189). Cf. anche i rilievi di Pilch 2011, 195-97

489A un sostrato connesso con la vita culturale delle prime comunità si riferisce Müller 2012, 170-71, richiamando passi quali Rm 10,9; 1Cor 1,2,7; 12,3; 16,22; Fil 2,10-11. Tuttavia, secondo lo studioso tedesco a ciò deve essere aggiunto il senso di una personale *pietas* dell'apostolo, ricavata dalla sua propria esperienza ed espressa ad esempio da 2Cor 12,8. Dimostrazione di questo è poi il ricorso al titolo κύριος in 2Cor 4,5 e Fil 3,8. Per le implicazioni connesse alla terminologia qui impiegata, si veda Hurtado 2003, 98-101. Sull'importanza dello sfondo sociologico per cogliere le dinamiche sottese a 1Cor 15, si veda il ragionamento di Lietaert Peerbolte 2006, 195-96; 199-201, condotto in dialogo con la prospettiva sulla conversione come termine *etico* in Segal 1990, 285-300

490Trova così conferma la posizione espressa dal *BAGD*, che individua due possibili sfumature di significato associate al termine ὄρασις. In primo luogo, «an event of a transcendent character that impresses itself vividly on the mind, a *vision, celestial sight*, of that which a deity permits a human being to see, either of the deity personally or of something else usually hidden from mortals», richiamando Dn 9,23; 10,1.7ss. Θ; 2Cor 12,1; At 26,19; Lc 1,22; 24,23; *Mart. Pol.* 12,3. Un'altra accezione è quella che si desume da *Mart. Pol.* 5,2, indicativa di uno «state of being that is experienced by one who has a vision, *trance*»

12,1 - si arricchisce in quanto sottolinea la preminenza dell'aspetto visivo connesso a simile terminologia, secondo quanto già suggerito dai rilievi iniziali dedicati alle altre occorrenze neotestamentarie di ὄπτασία (cf. accenno di Lietaert Peerbolte 2006, 197).

Una piccola parentesi deve a questo punto essere dedicata a un'altra pericope paolina in cui è possibile rintracciare un lessico legato alla dimensione visionaria. Si tratta di 2Cor 4,4-6, testo che ha suscitato numerose discussioni in secoli di esegesi critica, ma cui dedicheremo la nostra attenzione in misura utile a indirizzare la tematica in questione (cf. ad esempio la trattazione della problematica cristologica relativa all'espressione εἰκὼν τοῦ θεοῦ in Kim 1982, 193-268). Tuttavia, alcuni punti maggiormente dibattuti si impongono all'analisi anche nel contesto da noi perseguito. Il ragionamento condotto dall'apostolo rivela dei connotati fortemente polemici già a partire dall'inizio del cap. 3, dedicato al tema delle lettere di raccomandazione (συστατικαὶ ἐπιστολαί, v. 1) come pratica propria dei missionari rivali e accettata dalla comunità (si veda la nostra lettura al capitolo precedente). A ciò, segue una lunga dimostrazione del carattere fondante la missione paolina, nell'ambito di una contrapposizione con la figura di Mosè e del messaggio ad essa affidato dalla divinità: a 3,7-18 - come suggerito dalla gran parte degli interpreti - è probabilmente da riconoscere un'allusione alla tipologia di predicazione dei suoi oppositori, di origine giudaica e forse mirata a riconoscere il ruolo svolto dalla rivelazione ricevuta da Mosè sul Sinai (Es 34,10-28; cf. Kim 1982, 233-39; Newman 2002, 229-35 - *contra* Furnish 1984, 242-45; Thrall 1994, 238-39. Ma si veda la prospettiva di Hellholm 2008, 278-86, a partire dal concetto di διακονία). Interessante è notare che, in un'operazione che potremmo definire di esegesi scritturale, Paolo rilegga l'episodio di Es 34,29-35 insistendo sulla componente di luminosità che lo caratterizza: l'insostenibilità del volto mosaico, illuminato dalla δόξα del suo incontro con la divinità, da parte del popolo d'Israele è messa a confronto con un'altra tipologia di δόξα, più autentica in quanto partecipata da tutti coloro che hanno aderito a Cristo. Il velo, κάλυμμα, utilizzato da Mosè per proteggere Israele diventa simbolo della durezza di cuore di quel popolo; ma ἐν Χριστῷ quel velo καταργεῖται (v. 14), consentendo così un accesso diretto al messaggio veicolato e - in più - l'inizio di un processo di trasformazione graduale dei fedeli nell'immagine della gloria divina (v. 18; cf. Fil 3,21).<sup>491</sup>

Questo linguaggio, che rivela un alto grado di elaborazione da parte di chi se ne serve, è ripreso poco dopo, all'interno di uno snodo autobiografico del discorso paolino. Infatti, pur utilizzando la prima persona plurale a partire da 4,1, Paolo sta molto probabilmente parlando di se stesso in chiave polemica e apologetica (cf. Pitta 2006, 198): si contrappone ai δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (v. 2) poiché egli annuncia Gesù in quanto κύριος (v. 5) e afferma che il suo vangelo non è velato, richiamando la differenza sostanziale rispetto a quanto descritto a 3,12-16 (per la lettura di 4,3 come eco di un'accusa dei suoi rivali, cf. Theissen 1983, 129-32). Se il suo messaggio è velato, lo è τοῖς ἀπολλυμένοις (cf. 1Cor 1,18), cioè per coloro che sono resi ciechi dal dio di questo eone e, increduli, non percepiscono lo splendore - φωτισμός, qui e al v. 6 uniche occorrenze neotestamentarie - del vangelo di Cristo, immagine - εἰκὼν - di Dio (vv. 3-4). Qui abbiamo chiaramente espressa l'identificazione di quanto anticipato a 3,18; ma al v. 6 la ripresa dell'immagine è funzionale a descrivere quello che - con ogni

---

<sup>491</sup>Per una rilettura psicodinamica del ragionamento paolino, si veda Theissen 1983, 146-56, secondo il quale «Die Decke symbolisiert eine Grenze zwischen Bewußtsein und Umbewußtsein» (147). Sullo sfondo delle nuove dinamiche esegetiche suggerite dalla *New Perspective*, inoltre, interessante l'approccio analitico a 2Cor 3,7-18 di Nathan-Bieringer 2011

probabilità - deve essere inteso come un richiamo alla chiamata paolina, all'evento di Damasco (cf. Kim 1982, 5-13; Thrall 1994, 316-18; *contra* Furnish 1984, 250-51; Wallace 2011, 179-82).

La struttura di 4,6 può essere accostata ai due passi di 1Cor precedentemente analizzati, ma anche a Gal 1,11-17 (vedi *infra*): il soggetto dell'azione è infatti Dio, che ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, per far splendere la conoscenza della sua gloria nel volto di Gesù Cristo. Il lessico dell'ultima parte riprende il v. 4, rovesciandone positivamente le implicazioni quanto al contenuto. La presenza del termine γνῶσις indica una componente sicuramente centrale nell'avvenimento qui descritto, secondo anche quanto si afferma in Fil 3,8-10.<sup>492</sup> Inoltre, l'espressione finale, ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ, sottolinea le tinte fortemente visionarie conferite all'episodio, sebbene la precisazione costituita dal richiamo al cuore abbia fatto propendere molti per l'identificazione di una «inneres Erlebnis», specie sulla base di Gal 1,16 (cf. Heininger 1996, 209; Theissen 2010, 151; *contra* - almeno come primo elemento dell'esperienza - Kim 1982, 6-7).

Nel contesto di un'argomentazione interamente costruita sul ruolo della δόξα e sui suoi attributi luminosi, pertanto, una simile conclusione non appare fuori luogo; l'ampia presenza di un lessico di matrice visiva non fa che sostanziare tale punto, mettendo in evidenza il tema della manifestazione della divinità con le sue conseguenze più dirette. Già a 3,18 Paolo ne afferma la vasta accessibilità per coloro che hanno creduto a Cristo, fino a impiegare l'immagine della trasformazione - μεταμορφούμεθα - secondo canoni che conosciamo già da 1Cor 15 (cf. vv. 51-52 e la doppia occorrenza di ἀλλαγούμεθα); ma ciò potrebbe essere accostato sia all'episodio della trasfigurazione (specie secondo la narrazione di Mc 9,2-8) sia alla sorte del visionario al termine della sua ascesa celeste, culminante appunto nella visione della divinità e del suo carro (o *kabod* nel misticismo giudaico). L'accostamento appena proposto trova conferma nel caso di Enoc (*1 En.* 71,10-17; *2 En.* 22,8-10), è abbozzato anche nell'*Ascensione di Isaia* (7,21-23) e trova un parallelo molto significativo nel più tardo *3 Enoc*, nel racconto di Metatron a rabbi Ismaele (3-15); inoltre, ne troviamo tracce a Qumran sia nella raffigurazione di Mosè (4Q374 2 2 e 4Q377 1r 2) sia per ciò che concerne la concezione della comunità stessa (all'interno del ciclo dei *Canti per l'olocausto del sabato* oppure in 4Q510-11: cf. le prospettive di Fletcher-Louis 2002, 252-394, e Morray-Jones 2006, 153-70).<sup>493</sup>

---

492L'accostamento viene sottolineato da Müller, secondo il quale la descrizione di Fil 3,8 costituisce un punto fondamentale per la ricostruzione della prospettiva legata a 2Cor 4. Ivi, infatti, è espressa con maggior enfasi la dimensione personale dell'incontro con Gesù come acquisizione di una conoscenza capace di operare un rovesciamento completo dell'esistenza del soggetto (3,7), che invece in 2Cor è espresso in maniera implicita. Inoltre, i due passi condividono il carattere di una formulazione ad hoc del richiamo a tale evento, in quanto è il contesto polemico a suggerire la chiave per interpretare le affermazioni di Paolo: in Fil il contrasto verterebbe sulla validità della Torah (2012, 164-65); in 2Cor, invece, «ist festzuhalten, dass Paulus bei der Verteidigung seiner Predigt darauf insistiert, dass sich seine Verkündigung Jesu Christi als κόπος der Erleuchtung durch Gott verdankt» (164)

493A tal proposito, si veda il complesso ragionamento di Segal, il quale associa 2Cor 3-4 al contesto del viaggio celeste paolino (1990, 58-61). L'esperienza di trasformazione di 3,18 è così accostata al tema dell'identificazione di Cristo con la gloria divina - centro del suo messaggio evangelico - contemplata al culmine dell'ascesa, cui non è estranea la concezione del «second power in heaven» (56-63); il lessico dell'apostolo risalirebbe a un contesto liturgico battesimale confermato anche da passi come Fil 2,6-11 (61-63; sebbene le fonti che ce lo testimoniano siano successive), ma le cui radici sarebbero da riconoscere nel misticismo dell'apocalittica giudaica (cf. l'ampia prospettiva elaborata a 39-56). Su quest'ultimo passo si trovano d'accordo Heininger 1996, 206-09; e Newman 2002, 201-04 (ottica più generale); *contra* Meier 1998, 62-63; Wallace 2011, 178-84. Differente la prospettiva di Rowland 2009, 145-56. Orlov 2006, 181-90, mette in luce i legami del tema negli scritti enochici con la tradizione mosaica, per la cui presenza in Filone si veda Theissen 1983, 138-42 (in senso più ampio); sottolinea la vicinanza di Paolo a tradizioni rabbiniche concernenti la visione mediata della divinità da parte di Mosè Litwa 2012. Per il versante ellenistico in relazione al concetto di trasformazione, riferimento alla terminologia dei misteri in Windisch 1924, 128 e n. 1; a *Corp. herm.* 4,11b; 10,6; 13,3; e Apul.,



Ma la particolarità di questo passo di 2Cor è insita nella ripresa di tale immaginario a un livello più autobiografico da parte dell'apostolo: con tinte apocalittiche (come anche in 1Cor 2,6-8), egli fa riferimento all'accecamento - ἐτύφλωσεν - operato dal signore di questo mondo nei confronti di coloro che rifiutano il messaggio paolino, già qui configurato in termini di luminosità (4,4; si tratta di Satana? Cf. Thrall 1994, 306-08). Poco dopo, la formulazione è appunto ripresa e in qualche modo specificata: l'inserimento di quella che potrebbe sembrare una citazione "mista" dalle Scritture - Gn 1,3 e Is 9,1 - tematizza il contrasto luce-tenebre, centrando l'obiettivo sulle conseguenze dirette di un simile atto di illuminazione garantito dalla divinità (cf. 1QH 4,5-6; 4,27-29; 1QSb 4,24-28; 1QS 2,2-4 - Fitzmyer 1981, 639-44; e la prospettiva di Heininger 1996, 144-46), che prende le forme di un evento conoscitivo sostanziato secondo modalità visive - e collocato nel passato, come evidenzia l'aoristo ἔλαμψεν.<sup>494</sup>

Pur non potendo affermare che esista, riguardo a tale passaggio, un'interpretazione più corretta rispetto ad altre, l'incidenza dei termini impiegati sembra suggerire che il richiamo a quell'incontro centrale nella formazione dell'identità apostolica di Paolo sia evidente. Ma tale centralità deve essere colta lungo le medesime dinamiche fenomenologiche ricavabili da 1Cor 9,1 e 15,8, sia per ciò che concerne l'affermazione polemica del proprio ruolo (si veda anche il prosieguito del discorso, 4,7-15) sia per il contenuto che vi viene espresso - richiamando anche una possibile vicinanza con il motivo della «throne-vision» (cf. Sandnes 1991, 140-44; e i rilievi in merito a 1Cor 2,8 alla n. 45 *infra*). Inoltre, anche le considerazioni di Pilch in merito al ruolo delle componenti luminose in un'esperienza di ASC e alla loro conseguente interpretazione culturale possono costituire, in tal caso, una buona base di partenza per riconoscere il livello di mediazione con cui ci viene descritto l'avvenimento (2011, 198-200; e Lüdemann 1994, 67, oltre alle espressioni a 4,5). Parallelamente, anticipando quanto risulterà chiaro dai testi che prenderemo in considerazione fra poco, la differenza fondamentale risiede nell'angolazione a partire dalla quale ci

---

*Metam.* 11,23-24, in Furnish 1984, 240. Più deciso a negare qualsiasi sostrato giudaico per le immagini paolini è invece Reitzenstein 1927, 357-61. Sostiene un richiamo di Paolo a una tradizione pre-marciana della trasfigurazione di Gesù Becker 2012, 125-33: «I have argued for considering the pre-Markan account of Jesus' transfiguration in Mark 9:2-3 to be the *missing link* which is presupposed especially in 2 Cor 3:14, where Paul declares the end of veil-wearing, and in 2 Cor 3:18, where Paul formulates the expectation of the disciples' participation in Jesus' transfiguration» (132)

494A proposito dei due passi citati, numerose sono le teorie sorte per cercare una spiegazione all'accostamento presentato da Paolo. Il richiamo a Gn 1,3 consisterebbe nel nesso ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν, mentre Is 9,1 avrebbe una eco nella formulazione successiva - Ἐκ σκότους φῶς λάμπει - sebbene non letteralmente. Il riferimento è pertanto a un nuovo atto di creazione (cf. Newman 2002, 220-22) forse in connessione alla realizzazione di un'attesa salvifica (ma cf. Thrall 1994, 314-16); il tutto sottolineato dal ricorso al lessico dell'illuminazione come mezzo per acquisire conoscenza, il cui sostrato è per Dupont tipicamente giudaico (1949, 36-39; cf. anche le osservazioni di Morray-Jones 1993, 186-88; e Heininger 1996, 204-06, sulla tematica). Si vedano inoltre le interessanti riflessioni sulle citazioni bibliche di Paolo da parte di Sanders 2011, 52-62. Forme del verbo λάμπω ricorrono in contesti visionari anche in Mt 17,2 (trasfigurazione); Lc 17,24 (ritorno del Figlio dell'Uomo); At 12,7 (angelo che libera Pietro); ma cf. At 26,13 περιλάμψαν (e Ph., *Abr.* 119) e 22,6 περιεστράψαι. Relativamente alla sfera semantica di φωτισμός, cf. le occorrenze del verbo φωρίζω a Gv 1,9; Ap 18,1; 21,23; 22,5 (e Ph., *Fug.* 139); e quella dell'aggettivo φωτεινός a Mt 6,22. *Contra* Dupont, si può far rilevare che gli stessi passi degli scritti ermetici da lui segnalati (*Corp. herm.* 1,32; 7,2; 10,21; 13,18; *Asclepius* 41) sembrano contenere una connessione fra luce e conoscenza e sua trasmissione. Si veda il ragionamento che Plutarco fa sviluppare a Simmia in *Gen. Socr.* 589b sulle modalità con cui i δαίμονες trasmettono la conoscenza ad alcuni eletti (cf. 588d-e): αἱ δὲ τῶν δαιμόνων φέγγος ἔχουσαι τοῖς δυναμένοις <ιδεῖν> ἐλλάμπουσιν. Sulla base del lessico impiegato, Strecker (1999, 137-42) interpreta il riferimento paolino secondo il modello dell'iniziazione, sottolineando l'acquisizione di un livello maggiormente approfondito di conoscenza; parallelamente, la descrizione paolina si segnala per il suo impianto fortemente estatico: «Addiert man all diese Indizien, so ist aus 2Kor 4,6 herauslesen, daß Paulus Christus in einer ekstatischen Schau als himmlische Figur, als Repräsentant Gottes wahrnahm und kraft dieser Erkenntnis erleuchtet wurde» (141). Si veda inoltre la lettura di 2Cor 3-5 in Shantz 2009, 123-27

viene proposto l'evento: l'interesse principale è quello di cogliere la centralità di Cristo nel messaggio evangelico paolino, elemento segnalato proprio dallo sviluppo del suo ragionamento ed espresso ancora una volta in termini di acquisizione di conoscenza per intervento di una forza esterna.<sup>495</sup>

## 2. *Αποκάλυψις*

Il secondo termine utilizzato da Paolo è invece quello che, pur essendo più presente nelle epistole autentiche, si presenta come meno circoscrivibile con esattezza. L'idea di fondo associata alla sfera semantica comprendente anche il verbo *ἀποκαλύπτω* è di per sé abbastanza semplice: si vuole indicare l'operazione con cui qualcosa che prima era nascosto viene ora reso pubblico, manifesto, evidente. L'accezione letterale è la predominante tanto negli scrittori classici (Hdt. 1,119; Plut., *Cr.* 6,5; *Cat. Ma.* 20,8; *Aem.* 14,3) quanto in gran parte delle occorrenze della Settanta, specie a livello verbale (Gn 8,13; Nm 5,18; Lev 18,6-11; Sus 32). Tuttavia, la sua applicazione in un contesto di carattere più propriamente fenomenologico non sembra essere rinvenibile con alta frequenza prima di Paolo: alcuni degli esempi ricordati da lessici e studiosi indicano piuttosto il carattere figurativo e metaforico di certi riferimenti - come Pl., *Prot.* 352a; *Gorg.* 455d; oppure Gs 2,20; 1Sam 20,2.13; 22,8[x2].17; Sir 22,22; 27,16.17.21; 41,26 - ma non un loro diretto legame con la sfera di un intervento divino nell'ambito di una rivelazione, anche se dalla traduzione greca della Bibbia ebraica emergono alcuni esempi d'interesse (Nm 22,31; 24,4.16; 1Sam 3,7; 9,15; Sir 1,6; 4,18; 11,27; Am 3,7).<sup>496</sup>

E' soprattutto la Settanta, quindi, a presentare una prima testimonianza di una varietà nell'uso del termine che, secondo Smith, trova paralleli solamente nell'opera di Filodemo di Gadara, ma sempre in contesti non religiosi (cf. *Vit.* 22,15). Per lo studioso americano, infatti, la traduzione greca della Bibbia rivela una scarsa incidenza della concezione apocalittica di rivelazione, in cui la divinità costituisce l'agente di uno svelamento di segreti di matrice anche escatologica (1989, 10); a questo si deve aggiungere che, aldilà dei riferimenti pre-paolini sopra ricordati, è soprattutto il sostantivo

---

<sup>495</sup>Per un'interpretazione che invece insiste maggiormente sul ruolo conferito a Paolo sulla base dell'illuminazione ricevuta e del suo conseguente ragionamento sulla debolezza e la sofferenza insite nel ministero apostolico piuttosto che sulla dimensione estatica dell'evento, si vedano - seppur a partire da visuali differenti - i rilievi di Lührmann 1965, 62-66; Furnish 1984, 241-42; Strecker 1999, 142-46 (elementi che conferiscono all'esistenza apostolica un carattere perennemente liminale); e Wallace 2011, 184-88 (il quale coinvolge anche i collaboratori di Paolo nella prima persona plurale della pericope e considera già 3,16-18 in tale prospettiva)

<sup>496</sup>Per ciò che riguarda le occorrenze di siffatto lessico nella Settanta, è interessante segnalare - oltre al fatto che esso viene scelto per rendere differenti termini ebraici - almeno altri due filoni per i quali *ἀποκάλυψις* e soprattutto *ἀποκαλύπτω* vengono impiegati. Il primo riguarda delle norme culturali e più precisamente etiche proprie del popolo d'Israele: cf. Es 20,26; Lv 20,11.17.18.19[x2].20.21; Dt 23,1; 27,20 (e forse Ez 22,10). Il secondo indica, in senso metaforico proprio della denuncia profetica, il perversimento della sposa eletta del Signore: Os 2,12; 7,1; Na 3,5; Ger 13,26; Lm 4,22; Ez 16,36.37.57; 21,29; 23,10.18.29. Infine, a segnare circostanze in cui si rende manifesta la divinità o un aspetto di essa, si veda 1Sam 2,27; 3,21; Is 52,10; 53,1; 56,1

ἀποκάλυψις a ricorrere raramente, come dimostrano le ricerche epigrafiche e papiracee (assenza totale nei *Papiri Greci Magici*, ad esempio).<sup>497</sup> La figura di Filodemo diventa così significativa in quanto nei suoi scritti si assiste al recupero di un elemento lessicale che, dopo l'età classica, sembrava essere andato perduto. Ciò può costituire un segnale di cambiamento di mentalità e soprattutto di uno sviluppo delle concezioni legate all'idea di rivelazione, le cui origini Smith ipotizza si debbano ritrovare in un ambiente anche sociale ben determinato: «In the last centuries B.C. ἀποκαλύπτω came to be commonly used of revealing secrets. At about the same time began a great increase of the belief that the god(s) had very important secrets to reveal, secrets about the structure and future of the world that would enable those who knew them to escape impending disaster. In the lower-middle-class, eastern Mediterranean milieu where these ideas first caught hold, ἀποκαλύπτω was already the common word for revealing secrets, so it eventually came to be used for revealing these, and their ultimate success carried it with them, in spite of the inappropriateness of its root meaning for its new role» (12). L'ambiente così individuato permetterebbe inoltre di postulare un'influenza semitica sull'utilizzo di una tale sfera semantica prettamente greca, che potrebbe trovare conferma nella collocazione geografica dello stesso Filodemo (e di Meleagro di Tiro, per cui cf. *AP* 7, 419) – ma si vedano anche i casi in Plutarco (*Alex.* 55,7; *Adulat.* 32), Luciano (*Cat.* 26; *Vit. Auct.* 23) e Diodoro (*Bibl.* 17,62,5; 18,23,3).

I rilievi di Smith hanno il pregio di indirizzare – seppur da una prospettiva che non coincide con la nostra – alcune delle questioni principali relative alla terminologia di cui ci stiamo occupando, che spesso non è facile trattare a partire dai testi giunti fino a noi. A ogni modo, l'idea di una rivelazione promossa dalla divinità inizia a plasmarsi in alcuni contesti propri della Settanta (cf. *Sir* 1,6.30; 4,18; 42,19), anche in relazione alla dimensione dell'attività profetica, dimostrando come la concezione di uno svelamento di segreti fosse già in qualche misura legato all'intervento di Dio e – tematicamente – alla realtà a lui più vicina. Alcune conferme si possono rinvenire nei testi che formano i *Testamenti dei dodici Patriarchi*, in cui la compresenza delle due dimensioni di rivelazione di tratti nascosti coesistono (*T. Rub.* 3,15; *T. Giu.* 16,4[x3]; *T. Gius.* 6,6; *T. Levi* 1,2; 18,2) - così come in Flavio Giuseppe (cf. *B.J.* 1,297; 5,350; *A.J.* 12,90; 14,406) e in *Giuseppe e Aseneth* (12,4; 16,7; 22,9). Il pericolo che si possa trattare di interpolazioni cristiane (cf. *3 Bar.* prol.

---

<sup>497</sup>Per sottolineare questo aspetto, Smith elabora il seguente ragionamento: «I think they do suffice to show that matters of considerable importance in the religious life of a community may leave little or no trace in its public and private documents, as distinct from its literary works. Hence the rarity of ἀποκαλύπτω/ἀποκάλυψις in pagan inscriptions and papyri may not justify the conclusion that there were no apocalypses in the pagan literature now lost» (11). Viene in tal modo a precisarsi la prospettiva a partire dalla quale lo studioso americano affronta la questione, che è quella della ricerca di una spiegazione pertinente all'origine di un determinato genere letterario. Sull'assenza di testimonianze provenienti dai papiri documentari, si veda il conciso commento di Arzt-Grabner, che riguarda anche il termine ὄπτασία: «Zu ὄπτασία ("Erscheinung") und ἀποκάλυψις ("Offenbarung, Enthüllung") existieren bisher keine papyrologischen Belege» (2014, 505)

1-2; 4,13-14; 17,4?; probabilmente *T. Ben.* 10,5) conduce a sottolineare lo sviluppo successivo conosciuto da questo lessico, cui contribuisce il frequente utilizzo da parte di Paolo e, in misura relativamente minore, dei sinottici: a tal proposito, Smith suggerisce che l'aumento delle occorrenze dal II sec. e.v. in poi possa essere legato a un intreccio di influenze culturali, cui la diffusione del movimento cristiano ha sicuramente contribuito, seppur non in maniera esclusiva.<sup>498</sup>

L'esempio di quanto asserito è fornito da un lato dalla revisione di Teodoziona del *Daniele* della Settanta, che viene ad assumere una patina più apocalittica proprio grazie all'inserimento massiccio di tale terminologia, in un senso che denota chiaramente un'esperienza di contatto con il soprannaturale (cf. Lührmann 1965, 75).<sup>499</sup> Dall'altro, si deve ricordare la priorità dell'*Apocalisse* di Giovanni come opera a portare la nostra terminologia fin nel proprio titolo: l'accezione veicolata è però differente da quella propria dell'apostolo e delle lettere a lui poi attribuite (cf. Ef 1,17; 3,3.5; 2Ts 1,7; 2,3.6.8 - ma anche 1Pt 1,5.7.12.13; 4,13; 5,1), dal momento che si riferisce alla dimensione fenomenologica delle visioni e non a un aspetto marcatamente interiore, in questo più vicina al modello biblico-profeticamente e anche a quanto fatto da Teodoziona (17-18; cf. de Boer 2011, 78).

Paolo sembra quindi collocarsi al crocevia dello sviluppo delineato dallo studio di Smith, in quanto ci restituisce un numero di occorrenze elevato rispetto al panorama letterario a lui contemporaneo. Richiamando un'indicazione di carattere meramente statistico, è possibile evidenziare come nel solo corpus di opere neotestamentarie, il sostantivo ἀποκάλυψις ricorra 18 volte, il verbo ἀποκαλύπτω 26. Di queste, le lettere paoline autentiche - i primi testi di questa raccolta canonizzata - presentano rispettivamente 10 e 8 casi, la cui valutazione non può però essere omogenea. Fra essi, infatti, accanto a casi in cui la patina escatologica appare evidente e preponderante (come anche per Mt 10,26//Lc 12,2; Lc 2,32; 17,30) ve ne sono altri in cui la scelta a livello di significato appare più ardua o comunque non immediatamente riconducibile a un sostrato escatologico. Già A. Oepke, nella voce curata per il *GLNT* (spec. III 133-43), proponeva di distinguere questi principali campi di riferimento per la terminologia della rivelazione. Siffatta distinzione sembra però tradire

---

<sup>498</sup>Questo è testimoniato dai casi più tardi di Giamblico (*Myst.* 3,17; 6,7, entrambi in riferimento a segreti iniziatici) e Sinesio (*Ep.* 54, dove il termine è associato all'attività di indovini lestofanti), ma si evidenzia già con Plutarco (*Def. orac.* 432e; *Is. Os.* 354c) e nel senso di una terminologia tecnica per denotare una visione in *2 Bar.* 76,1 (cf. Lührmann 1965, 40, secondo il quale il corrispettivo siriano sottolinea l'accezione di rivelazione connessa all'interpretazione di una particolare visione, poi mantenuta anche dal *Pastore di Erma* - cf. *Vis.* 3 1,2; 3,2; 10,6-9; 12,2; 13,4; 4 1,3 - e ripresa da Teodoziona, per cui vedi *infra*); senso simile in *3 Bar.* 11,7. Ma si vedano anche *Corp. herm.* 13,1 e i richiami ai testi astrologici ed alchimisti in Oepke, ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις, *GLNT* III 101-02. Inoltre, siffatta terminologia viene impiegata in senso chiaramente tecnico in una sezione della cosiddetta *Vita di Mani* (*CMC* 45,1-72,7), in cui si affiancano riferimenti a titoli di presunte opere pseudepigrave a tratti che denotano l'operazione rivelatoria di per sé

<sup>499</sup>Il confronto si rivela, da questo punto di vista, dirimente per confermare il rilievo di Smith: cf. Dn 2,19.22.28.29.30.47; 10,1; 11,35 nelle due versioni. In tre casi Teodoziona si serve di ἀποκαλύπτω per rendere ἐκφαίνω (2,19.30.47); in altri tre invece per sostituire il sinonimo ἀνακαλύπτω (2,22.28.29; cf. anche 2Cor 3,14.18, uniche occorrenze neotestamentarie - e *1 En.* 8,3; 16,2). A 10,1 il nostro verbo prende il posto di δείκνυμι (per cui cf. Ap 1,1 e rilievi di Tripaldi 2012, 96), a 11,35 invece quello di καθαρίζω

un'incomprensione di fondo da parte dello studioso tedesco: egli infatti ribadiva la preminenza di una concezione biblica di rivelazione, come base degli sviluppi successivi - affermazione che però abbiamo visto non essere del tutto supportata dalle evidenze testuali (cf. Smith 1989, 9-10 e *supra*). Tuttavia, Oepke riconosceva un certo carattere di fluidità alle due componenti da lui evidenziate, dimostrando così di aver colto una tensione inerente alle occorrenze soprattutto paoline - sebbene attraverso un percorso che oggi richiederebbe un deciso aggiornamento. Rimane il fatto che, poggiando il nostro interesse sul caso di Paolo, lo sfondo verso il quale pare necessario orientarsi sia quello di matrice giudaica.

Il richiamo a un'origine maggiormente collegata all'ambito della *pietas* giudaica si giustifica in riferimento a uno dei cardini tipici di tale religiosità, che contribuisce a differenziarla da quella greco-romana: affermare la possibilità che all'uomo vengano preannunciati i disegni divini in merito a una ricompensa dei giusti appare caratterizzarsi come un tratto tipico del periodo del Secondo Tempio, seguendo linee che vanno dai sogni di Daniele alle avventure di Enoc e di altre figure bibliche testimoniate dalla letteratura pseudepigrafa. Quest'aspetto escatologico può in ogni caso essere ricondotto a elementi che già compaiono negli scritti profetici (Ez 40-48 e la visione della nuova Gerusalemme); in essi, inoltre, si scorge anche la dimensione di una valenza più attuale e legata al corso della storia, resa esplicita proprio in virtù della particolare relazione intercorrente tra il profeta e la divinità che gli conferisce il carattere di mediatore. Dunque, la concezione basilare dello svelamento di qualcosa di misterioso, non altrimenti accessibile, si dimostra sostanzialmente presente nella Bibbia in due accezioni: l'attenzione al percorso del popolo eletto nella storia e lo slancio verso la fine, il secondo dei quali maggiormente approfondito nei testi apocalittici - che nascono però da circostanze concrete vicine al dettato del primo punto, accomunate pertanto da una ricerca della salvezza. Inutile sottolineare che la rivelazione riguarda in maniera particolare la sfera celeste e divina, in senso proprio oltre che lato: a nostro avviso, qui risiede il fondamento per iniziare a interrogarsi sul versante fenomenologico proprio del lessico associato a una simile idea, come evidenziato dalle modalità di espressione che si incontrano in alcuni episodi del genere.

Ma a partire dall'ultimo rilievo, non si può escludere totalmente l'area ellenistica dalle nostre considerazioni. Anche qui si ritrova l'associazione tra l'ambito tipico delle divinità e il suo carattere misterioso, quasi numinoso; l'accesso ad esso è dato per il tramite di mediatori - oracoli, auspici, aruspici - figure particolari contraddistinte dalla capacità di "sentire" il divino in maniera non comune. Inoltre, la stessa espressione di una conoscenza così acquisita si segnala per la difficile comprensione, cui allude anche Eraclito in un suo frammento citato da Plutarco nella sua trattazione dell'oracolo delfico (93B D.-K. - ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, in Plu., *Pyth. orac.* 404e; cf. Ap 1,1 - ma si veda anche il contrasto alluso da Nm 12,8, dove si dice che Dio non ha parlato a Mosè δ' αἰνιγματῶν). Il lato fenomenologico - ciò che in questa sede più interessa - si accompagna anche a un processo di razionalizzazione della concezione stessa di rivelazione, visibile ad esempio nell'elaborata rappresentazione dell'iperuranio nella *Repubblica* di Platone. Ma proprio tale opera filosofica ci testimonia la presenza viva di un'attenzione legata a una dimensione escatologica, la cui tradizione rimonta a figure dai contorni mitici come quelle di Pitagora e dei cosiddetti *iatromanti*: ad essi si attribuiscono

delle capacità straordinarie di mettersi in comunicazione con il divino e/o di avere accesso a realtà solitamente celate e connesse alla sfera del destino dell'anima dopo la morte (Aristea, Abaris, Epimenide - cf. Rohde 1921, II 89-102).

Da non dimenticare è poi la concezione della rivelazione riferita alle modalità della conoscenza e della composizione poetiche, testimoniata da Esiodo per se stesso nella *Teogonia* e conosciuta poi soprattutto grazie alla rappresentazione icastica fornita da Platone nello *Ione* - cui si potrebbe ricondurre anche il caso di Parmenide e del suo famoso proemio (cf. *infra*). Anche la diffusione della mentalità misterica, di una religiosità maggiormente attenta ai bisogni dell'individuo, può essere accostata a tale filone; essa accentua quegli aspetti legati alla rivelazione che si possono riconoscere nell'ambito della consultazione oracolare e della divinazione - spesso attraverso esperienze oniriche (Elio Aristide; ma si veda anche il caso del medico Tessalo in Festugière 1967, 141-80) - oltre a poter conferire informazioni preziose proprio per la costruzione di una complessa fenomenologia rituale che permette un salto di qualità anche a livello conoscitivo (Eleusi, Mitra; ma anche Iside, come testimonia soprattutto Apuleio in *Metam.* 11 - per il quale si vedano i rilievi complessivi di Festugière 1960, 68-84).

Una differenza deve però essere rimarcata, in quanto concerne direttamente l'aspetto linguistico che ci interessa particolarmente: l'espressione di tali concezioni è affidata a una terminologia altra da quella di cui si serve Paolo, insistendo su nozioni come quelle legate a δηλόω, ἐπιφάνεια e, in misura minore, φανερώω (cf. i rilievi lessicali di portata generale in Frenschkowski 1995, 266-82), tra le quali solamente l'ultima riveste una certa importanza in riferimento all'apostolo (cf. Grudem 1982, 117-18, che connota tale termine nel senso di uno svelamento pubblico, su influenza di passi quali 1Cor 4,5; 12,7-11; 14,24-25 - ma si veda Lc 2,35 per un uso in tal senso di ἀποκαλύπτω).<sup>500</sup>

Dopo aver cercato di conferire un quadro introduttivo ed esplicativo a proposito della terminologia della rivelazione in senso lato, torniamo ai casi paolini e alle loro implicazioni (per un'introduzione generale, cf. Bockmuehl 1990, 133-47). Il senso di uno svelamento di tratti concernenti le realtà ultime - anche nella loro dimensione di iniziale realizzazione nel presente della predicazione del vangelo - è proprio di passi quali Rm 1,17-18; 2,5; 8,18-19; 16,25 (considerato comunque un'inserzione tardiva); 1Cor 3,13 (che si richiama a un motivo tradizionale; cf. Bockmuehl 1988, 93). 1Cor 1,7 si riferisce all'attesa per il ritorno di Gesù, mentre Gal 3,23 costituisce un richiamo a

---

<sup>500</sup>Secondo Bockmuehl, è soprattutto negli scritti riconducibili a Paolo e Giovanni che si assiste a un imponente ricorso a tale lessico, praticamente assente nella letteratura greca precedente (1988, 88). È interessante far notare che la sfera semantica di φανερώω appare nelle lettere paoline in contesti di natura polemica, in questo mostrando di condividere quanto emerge dallo studio delle occorrenze di ἀποκάλυψις e ἀποκαλύπτω. Lo studioso afferma però che non si tratta, *contra* l'opinione più diffusa, di terminologia sinonimica: «Außer dem oben verschiedentlich genannten Gedanken einer "öffentlichen" Sichtbarmachung vor Gott oder vor den Menschen (eben einer "Krisis") erscheint φανερώω besonders zu Beschreibung der Inkarnation und (in heilsgeschichtlicher Analogie?) der Parusie. Das wesentlichste formkritisch erkennbare Strukturelement ist dabei das Revelationsschema. Jedoch geht es hierbei nicht um "Offenbarung" im allgemeinen Sinne; [...] Vielmehr handelt es sich um die unlängst ergangene "Wahrnehmbarmachung" des von Gott seit Urzeiten verheißenen μυστήριον, und zwar in dem geschichtlichen Heilshandeln Christi» (99). Ma si considerino anche i rilievi di Heininger 1996, 94, relativi al lessico plutarceo dell'ispirazione in rapporto alla terminologia paolina della rivelazione

posteriori alla realtà della rivelazione della πίστις, che sancisce la liberazione dell'uomo dalla Legge: D. Lührmann lo ricollega alla presenza dello schema apocalittico dei due eoni, per cui «die Zeit des Gesetzes wird durch die Zeit des Glaubens abgelöst» (1965, 79). Se ne può dedurre una lettura di carattere escatologico che si intreccia con le implicazioni che Paolo ricava dal significato salvifico dell'evento-Cristo per l'uomo (80), segno dell'inizio di un nuovo tempo.<sup>501</sup>

Più difficile è conciliare l'accento posto su una dimensione precisa e facilmente riconducibile a una tradizione propria di questi casi con la lettura delle altre occorrenze. Qui la concezione di rivelazione, ἀποκάλυψις, sembra connotare un riferimento più ampio rispetto a quello chiamato in causa fino ad ora. Il primo esempio è costituito da Gal 1,11-17. Nella sezione centrale dell'incipit della sua lettera alle comunità della Galazia, Paolo impiega per due volte la "nostra" terminologia: al v. 12, il sostantivo denota il mezzo attraverso il quale ha ricevuto il vangelo da lui predicato; ai vv. 15-16, il verbo caratterizza la chiamata ricevuta da Dio a una missione diretta agli ἔθνη. Ci troviamo in un contesto chiaramente polemico, evidenziato fin dall'insolita ristrettezza dell'indirizzo inaugurale della comunicazione (1,1-5). Paolo sta reagendo all'opera, perseguita da alcuni missionari giudaizzanti, di distogliere dal suo insegnamento le comunità da lui fondate, facendole aderire a un εὐαγγέλιον ἕτερον rispetto a quello da lui predicato (1,6-9).<sup>502</sup> Per marcare la sua diversità da tali impostori e falsificatori (cf. μεταστρέψαι, v. 7), egli sottolinea il tratto tipico del suo vangelo: esso gli è pervenuto direttamente δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ e non è κατὰ ἄνθρωπον nè παρὰ ἀνθρώπου (vv. 11-12); inoltre, è opera di Dio, al quale εὐδόκησεν [...] ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, perché lo annunzi fra le genti (vv. 15-16; cf. Sandnes 1991, 59; Malina-Pilch 2006, 188-89; e Kim 2011).

La maggioranza degli esegeti concorda nel ritenere che qui l'apostolo stia descrivendo in termini fortemente polemicamente e apologeticamente la sua chiamata all'evangelizzazione, avvalendosi anche degli

---

<sup>501</sup>Lo spunto dello studioso tedesco a proposito di questo passo caratterizza per intero il suo approccio alla problematica dell'*Offenbarungsverständnis* (cf. le sue conclusioni, 156-64). L'elemento apocalittico si accompagna al riconoscimento della rivelazione come atto dall'origine esclusivamente divina, che trova la sua controparte antropologica nel legame con il concetto della δικαιοσύνη θεοῦ in Rm 1,17ss. e 3,21ss. (nel secondo caso è però impiegato il verbo φανερώω). La ricostruzione proposta è seguita anche dal *BAGD*, che rimarca il senso di uno svelamento di persone e/o circostanze relative agli ultimi tempi per quasi tutti i passi da noi ricordati, mentre assume una prospettiva più generale per ciò che concerne Rm 1,17-18. Una prospettiva simile si ritrova anche in Kertelge 1974, 272-73; e Martyn 1998, 98-99. *Contra* Wallace 2011, 177 n. 22

<sup>502</sup>A proposito delle affermazioni paoline, è opportuno menzionare la prospettiva d'analisi di Sandnes, il quale accosta i vv. 6-9 a Dt 13, uno degli oracoli profetici della Bibbia, sostenendo che qui l'apostolo stia rovesciando l'accusa di falsa profezia - in relazione al suo vangelo - a lui mossa dai detrattori: «No revelation could stand up against Paul's revelation of the gospel, nor develop it further. That is the point of mentioning ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ. It certainly points to a message claiming to be a revelation [...] Gal 1:6-9 shows, then, that Paul considered his gospel as the fundamental revelation which no other or later revelation could do away with» (1991, 73). Sul richiamo a un contrasto tra la tradizione cui farebbero riferimento i suoi avversari e la rivelazione - seppur non in senso statico-visionario - che Paolo contrappone loro, si veda Lührmann 1965, 74-76. Nega il carattere statico-visionario del riferimento paolino sulla base della sua origine polemica Kertelge 1974, 279-81

strumenti propri della tradizione profetica.<sup>503</sup> In altri termini, ciò che in Gal 1 è espresso tramite il ricorso alla terminologia della rivelazione corrisponde a quanto, in 1Cor 9,1 e 15,8, era chiaramente descritto come un incontro visionario. Le analogie non finiscono qui: si deve ricordare lo sfondo polemico al cui interno è inserito un simile riferimento, in Gal ancora più pungente in quanto ribadito espressamente al v. 11, al v. 15 - dove è la grazia a svolgere il ruolo preponderante nella chiamata paolina - e ai vv. 16-17, in cui senza mezzi termini Paolo prende le distanze da τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους che risiedono a Gerusalemme. Inoltre, ci si potrebbe chiedere se Gal 1,13, che sembra richiamarsi a un insieme di conoscenze già note ai suoi interlocutori riguardo al suo passato (cf. vv. 22-23), possa essere esteso anche al resto dell'argomentazione (Longenecker 1990, 27; Sandnes 1991, 58) e quindi avvicinato a ciò che 1Cor 15,8-11 dipinge in termini di παράδοσις.<sup>504</sup> Dal punto di vista fenomenologico, non vi è nessun implicito richiamo a un aspetto visionario e/o uditivo; si parla di una chiamata, rappresentata secondo moduli tipicamente profetici, ma chi scrive non sembra intenzionato a chiarire nel dettaglio le modalità proprie dell'avvenimento. L'unico accenno è quello contenuto al v. 12: la rivelazione di Gesù Cristo è il mezzo (διὰ) attraverso il quale egli ha ricevuto e appreso (παρέλαβον e ἐδιδάχθην) l'εὐαγγέλιον poi trasmesso nel corso della sua predicazione, appunto Gesù.<sup>505</sup> Si sarebbe tentati di riconoscere, in simile affermazione, un'anticipazione di quanto a 1Cor 15,1-11 abbiamo visto implicitamente espresso: vale a dire, ciò

<sup>503</sup>Si veda 1,15 in riferimento a Is 49,1.6 e Ger 1,5; inoltre, i rilievi sulla tradizione profetica come modalità di interpretare il punto nodale di questo avvenimento per Paolo in Baird 1985, 656-57; Sandnes 1991, 58-65; Pitta 1996, 94-95; Wright 1996 (su Gal 1,17); Meier 1998, 76-77; Lietaert Peerbolte 2006, 202; Malina-Pilch 2006, 186-87; Nicklas 2010, 78-84; Harmon 2010, 75-89; Wallace 2011, 178; e de Boer 2011, 90-91. Richiama Is 6 come sfondo per meglio comprendere la lettura anche visionaria dell'evento descritto da Paolo Kim 1982, 91-99 (cf. anche Sandnes 1991, 64-65), che lo lega all'interpretazione del μυστήριον di Rm 11,25ss. Si veda anche la connessione che, sulla base del verbo ἀφορίζειν, Strecker 1999, 99-100, individua con il concetto antropologico della «separazione». A proposito della relazione intercorrente tra i termini ἀπόστολος e προφήτης riguardo la figura di Paolo, si veda Hill 1979, 111-18

<sup>504</sup>I punti di contatto tra i due passi che qui si vuole sottolineare non devono comunque far passare in secondo piano l'impressione di una contraddizione solitamente sentita in fase di lettura. de Boer sottolinea che tematicamente il richiamo alla predicazione si sviluppa diversamente: in 1Cor 15 l'accento è posto sulla centralità della morte e resurrezione di Cristo per l'identità delle prime comunità; in Gal 1-2 l'attenzione è invece rivolta alla relazione delle nuove prerogative paoline con la dimensione della Legge, elemento che non si fonda su una base di tradizione. La sottolineatura è così sulle «different verbal formulations» di cui si compone l'εὐαγγέλιον (2011, 83-84). Analizza la relazione tra i due passi in termini di origine ed essenza del vangelo (Gal 1) e suo contenuto (1Cor 15) Kim 1982, 70, il quale a proposito del rilievo su Gal 1,13 sostiene: «Having thus made his churches acquainted with the Damascus event as an integral part of his gospel, in his letters Paul needed only to refer to it briefly whenever he felt it necessary to remind them of it. [...] Hence in his letters he did not recount the event in detail, but only referred to it in connection with his gospel and apostleship» (29). Sul rapporto di questo brano con Mt 16,17, cf. Denis 1957, spec. 492-515; e da ultimo, nell'ambito di una prospettiva più ampia, Walt 2013, 314-16

<sup>505</sup>Il dibattito relativo alla funzione del genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ al v. 12 chiama giustamente in causa la descrizione del medesimo evento al v. 16, in cui Gesù è qualificato come Figlio di Dio e in termini di oggetto/contenuto della rivelazione da questi elargita. Pertanto, si dovrà considerare il genitivo di 1,12 come oggettivo, ricostruendo le dinamiche della vocazione paolina secondo le linee interpretative fornite dallo stesso Paolo - plasmate secondo i canoni della tradizione profetica (cf. *supra*). A sostegno di tale lettura Lührmann 1965, 76; Kertelge 1974, 269 e n. 7; Dunn 1975, 108; Betz 1979, 63; Bruce 1982, 89; Baird 1985, 659; Pitta 1996, 83; Martyn 1998, 144; Strecker 1999, 104; de Boer 2011, 77; e Müller 2012, 165. Propende per il genitivo soggettivo invece Longenecker 1990, 24. Riconosce validità a entrambe le componenti Kim 1982, 55 n. 3, il quale parla di una «self-revelation of Jesus Christ»; cf. anche Heiningner 1996, 198 n. 81



che in quell'occasione Paolo afferma di aver ricevuto (παρέλαβον) e identifica con il κήρυγμα noto alle prime comunità, qui è chiaramente riportato alla dimensione dell'azione divina o, per meglio dire, della sua χάρις, dato anche il forte contesto apologetico e polemico in cui è inserito (cf. Lietaert Peerbolte 2006, 206-07).

Le similarità di tono e di contenuto sono pertanto abbastanza evidenti da indurci a seguire la maggioranza degli interpreti e a riconoscere che i due passi descrivono il medesimo episodio così importante nell'esistenza paolina; questo sembra trovare ulteriore sostegno nella vicinanza anche cronologica delle due lettere - con precedenza per Gal - e nell'utilizzo di un lessico che tradisce esplicitamente una elaborazione successiva del senso dell'avvenimento (cf. τὸν υἱὸν αὐτοῦ al v. 16; si vedano i rilievi di Lührmann 1965, 76-78). Come anticipato, non si può affermare con certezza la plausibilità di un riferimento a delle dinamiche fenomenologiche precise, data anche l'incertezza nella lettura del nesso ἐν ἐμοί, che per molti denota il riferimento a un'esperienza interiore;<sup>506</sup> ma la vicinanza tra le due descrizioni può far pensare che anche dietro all'utilizzo di ἀποκάλυψις e di ἀποκαλύπτω Paolo voglia intendere l'aspetto del suo incontro con Gesù secondo tinte proprie della visione - compresa quindi anche la dimensione uditiva (lungo le linee evidenziate da Lüdemann 1994, 66, in riferimento ad Ap 1,1-2; cf. Wallace 2011, 177, su καλέσας del v. 15).<sup>507</sup>

<sup>506</sup>Il nesso in questione costituisce l'oggetto discriminante delle letture che vengono date di questo passo, ancor più del genitivo di 1,12.

L'accostamento a 1Cor 15 spinge Martyn a riconoscervi un semplice dativo, con l'aggiunta enfatica della preposizione, così da rendersi «a me» (1998, 158; cf. Lührmann 1965, 79 n. 1; Lindblom 1968, 48; Rowland 1982, 376; Baird 1985, 656; Bockmuehl 1990, 136 n. 19; Sandnes 1991, 60). Altri, tra cui Müller 2012, 166-67, sostengono invece un valore più definito di ἐν, a denotare l'aspetto interiore della rivelazione ricevuta da Paolo, sulla falsariga di 2Cor 4,4-6 (Benz 1952, 26-27; Betz 1979, 71, che lo associa a 2Cor 12,2-3; Bruce 1982, 93; Longenecker 1990, 32; Dunn 1993, 64; Heiningen 1996, 200; Ashton 2002, 302; Engberg-Pedersen 2008, 151-52; Wallace 2011, 176), sebbene ciò non sia da intendersi automaticamente in senso psicologico (cf. i rilievi di Lietaert Peerbolte 2006, 204-05). Secondo Heiningen 1996, 300, Gal 1,15 e 2Cor 4,6 segnerebbero il passaggio a una interiorizzazione dell'esperienza iniziale di incontro con il Risorto. Si segnala inoltre l'approccio antropologico di Strecker, il quale esplicita la connessione con Gal 2,20 e il tema della trasformazione esistenziale paolina (cf. Segal 1990, 64), secondo queste linee: «ἐν ἐμοί benennt eine die Person des Paulus gänzlich durchdringende Gemeinschaft mit dem auferstandenen und erhöhten Gottessohn, eine Innigkeit, die der Communitäts Erfahrung in der liminalen Phase von Transformationsritualen, insbesondere von Initiationen entspricht» (1999, 106). Di «rivelazione "personale"» per mantenere elementi di entrambe le interpretazioni parla invece Pitta 1996, 96. Da segnalare l'ipotesi di de Boer, il quale rende il nesso «"in my former manner of life"»: l'apostolo vorrebbe sottolineare, in altri termini, la svolta occorsa nella sua esistenza per merito dell'intervento della divinità, divenendo nella sua attività il modello pubblicamente visibile della discontinuità apocalittica tra i due eoni (2011, 92-94).

<sup>507</sup>Sull'inscindibilità delle due dimensioni, si vedano i rilievi di Betz 1979, 64; Kim 1982, 57; e Meier 1998, 97-100. Lo studioso coreano inoltre critica fortemente la lettura apocalittica che di Gal 1,11-17 fornisce Lührmann 1965, 73-81, in quanto nell'appropriarsi di istanze e modelli propriamente apocalittici, Paolo non veicola solamente il riferimento all'evento salvifico rappresentato dal dono divino di Cristo come segno dell'inizio del nuovo eone, bensì richiama esattamente il suo incontro con Gesù in qualità di risorto (72). Tale apparizione si dimostra in discontinuità con il mondo concettuale dell'apocalittica in quanto sottolinea l'avvenuto inizio di una nuova era nel presente, il cui compimento è però da attendersi nel futuro del tempo ultimo. Gal 1 presenta pertanto «an anticipation or prolepsis of the eschatological ἀποκάλυψις of Jesus Christ» (73; cf. Newman 2002, 201). Questo però, a nostro avviso, non è elemento sufficiente per garantirle una preminenza e uno statuto esclusivo tra le varie altre ἀποκαλύψεις menzionate da Paolo; la lettura di 2Cor 12,1-4 proposta da Lincoln 1979, 217-18 e Tabor 1986, 123-24, insiste su una siffatta dinamica prolettica e potrebbe ben essere messa in rapporto con tale evento originario, almeno a livello categoriale, così come segnalato già da Rowland 1982, 376-78; e da Wallace 2011, 251-53. Kim in seguito associa alla sua esegesi i rilievi sul lessico di 2Cor 4,4-6, a conferma del carattere visionario che l'apostolo conferisce all'evento nella sua interpretazione (193ss.): cf. anche Ashton 2002, 113-21. Su

Un altro passo di Gal contribuisce a rendere incerto il quadro complessivo che stiamo ricostruendo. A 2,2a infatti l'apostolo afferma di essersi recato a Gerusalemme con Barnaba e Tito, quattordici anni dopo la prima volta (descritta a 1,18-19), *κατὰ ἀποκάλυψιν*. Sembra si debba qui escludere un richiamo all'orizzonte escatologico proprio ad esempio di Rm 8,18-19; Paolo pare piuttosto interessato a evidenziare come l'iniziativa sia da attribuire ancora una volta alla divinità (Lührmann 1965, 41). In altri termini, la rilevanza di questa sua seconda discesa a Gerusalemme - in cui discute della validità della sua predicazione di fronte a Giacomo, Pietro e Giovanni (οἱ δοκοῦντες στῦλοι, 2,9) in un ambiente in cui sono forti le pressioni a lui ostili (cf. 2,3-6) - è ulteriormente sottolineata dal fatto di essere stata in qualche modo suggerita dalla stessa divinità, che lo induce a muoversi per "regolarizzare" la propria posizione (cf. la ricostruzione di Schütz 1975, spec. 138-50). Alcuni commentatori hanno proposto una lettura del nesso di Gal 2,2a che chiami in causa l'attività profetica: l'apostolo sarebbe venuto a conoscenza della volontà divina attraverso il responso di un profeta, sulla cui base si sarebbe poi recato a incontrare i vertici apostolici a Gerusalemme.<sup>508</sup> In tal modo, pur non acquisendo delle informazioni supplementari a proposito della caratterizzazione fenomenologica legata al termine *ἀποκάλυψις*, l'ipotesi accennata permette di istituire un parallelo con altre tre occorrenze del termine in 1Cor, tutte nel medesimo contesto in cui si discute di profezia e glossolalia (cf. Pitta 1996, 112-13).

A 14,6, mentre è impegnato a presentare una prima parte del suo ragionamento atto a definire la superiorità della profezia sul parlare in lingue in base al criterio della *οἰκοδομή* (cf. la prospettiva di Nasrallah 2003, 83-87), Paolo afferma: *νῦν δὲ, ἀδελφοί, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ [ἐν] διδαχῇ*. Il confronto così delineato sembra innanzitutto situare sullo stesso piano elementi apparentemente diversi, quali la rivelazione, la scienza, la profezia e l'insegnamento, accomunati dall'essere superiori rispetto alla glossolalia in termini di utilità comunitaria. Essi vengono caratterizzati,

---

linee simili, ma declinate secondo la prospettiva dell'iniziazione rituale, Strecker 1999, 102-04. *Contra* Denis 1957, 339-42; e Müller 2012, 166-67, su linee diverse da Engberg-Pedersen 2008, 152, secondo il quale il richiamo all'interiorità dell'esperienza non esclude il suo carattere visionario

<sup>508</sup>Si tratta di una delle prospettive suggerite da Dunn: «The 'revelation' which led Paul to go up to Jerusalem (Gal. 2.2) could have come through prophecy [...] ; but equally well *ἀποκάλυψις* could denote a personal vision or dream [...], or simply a firm conviction in his own mind which he attributed to the Spirit» (1975, 222). Similmente anche Lührmann: «Für die Bestimmung des Charismas *ἀποκάλυψις* in 1 Kor. 14 6.26 ergäbe sich dann, daß es eine in der Gemeinde durch Charismatiker vermittelte konkrete Anweisung meint» (1965, 42; cf. Schütz 1975, 139 n. 2; e Müller 2012, 183), escludendo il richiamo a una dimensione estatico-visionaria (*contra* Benz 1952, 21.34) e avvicinandola ad At 11,30; 13,1-3; 15,2 - rimarcandone inoltre la differenza da 1,12.16 in quanto priva di carattere cristologico (80). Cf. Heininger 1996, 240-42. Il riferimento ad At 11,28-30 e alla profezia di Agabo è invece sostenuto da Bruce 1982, 108-09; e Longenecker 1990, 47. Di ASC parlano Malina-Pilch 2006, 193. deBoer 2011, 109, assume una prospettiva differente per leggere il passo, all'interno del contesto di Gal 2: «In Paul's account, then, his second visit to the church in Jerusalem functioned as an apocalyptic revelation for the pillar apostles, as the means whereby God invaded their world to disclose to them - concretely in the persons of Paul, Barnabas, and Titus - the truth of the gospel», riprendendo quanto affermato da Martyn 1998, 190-91; 200-01. Si veda similmente, a proposito della conferma dell'autorità di cui viene investito Paolo, Pilch 2011, 197

stando a questa prima definizione, attraverso un riferimento alla dimensione del linguaggio, probabilmente da intendersi in senso di esplicitazione di un qualcosa che si è altrimenti ricevuto.<sup>509</sup> Che si tratti di differenti carismi, cioè di manifestazioni dell'unico spirito che arricchiscono la comunità proprio a partire dalla loro differenza, è ribadito esplicitamente dal v. 26, in cui accanto ad ἀποκάλυψις vengono ricordati il salmo (ψαλμός), di nuovo l'insegnamento, la glossolalia (qui solo γλῶσσα) e l'interpretazione (ἐρμηνεία): nella descrizione di Paolo, essi sono appunto carismi propri di qualche componente della ἐκκλησία, da mettere a disposizione di tutti secondo il principio dell'edificazione (sul carattere esemplare di questo versetto, cf. Hiu 2010, 104-09). Fin qui, al di là della definizione della rivelazione come una delle modalità di manifestazione dello spirito, non si ricavano informazioni in merito a una sua particolare fenomenologia.<sup>510</sup>

Qualcosa in più sembra essere contenuto nella precisazione a proposito del comportamento da tenere nel corso degli incontri dell'assemblea. In una sezione il cui scopo è quello di conferire un certo ordine agli episodi carismatici in siffatte circostanze (14,27-40), Paolo presenta degli spunti interessanti per il nostro tema: così come coloro che parlano in lingue, anche i profeti debbono intervenire non più di due o tre per riunione della comunità, e quello che ognuno dice dovrà essere sottoposto al giudizio degli altri (14,29). Inoltre, la successione degli interventi dovrà attenersi a un criterio alquanto particolare, dal momento che è fondato sulla ricezione di una ἀποκάλυψις: in quel momento, chi parla dovrà tacere e lasciar spazio a colui al quale, da seduto, è stato rivelato qualcosa (ἀποκαλυφθῆ, 14,30). Il contesto non suggerisce nient'altro, se non un ulteriore richiamo alla necessità che i discorsi profetici siano indirizzati alla crescita dei fedeli (v. 31b); l'unico elemento di rilievo è che l'ἀποκάλυψις viene qui circoscritta a una dimensione chiaramente profetica.<sup>511</sup>

---

<sup>509</sup>Il contesto sembra suggerire che sia proprio questa la dimensione a partire dalla quale Paolo evidenzia il legame tra i carismi elencati nei confronti della glossolalia. Gli studiosi hanno cercato di rendere maggiormente esplicite le connessioni interne al v. 6, perlopiù individuando due coppie: rivelazione e profezia da un lato, gnosi e insegnamento dall'altro (cf. Grudem 1982, 138-39; Luz 2010, 65 n. 36). Tale rilievo sottolinea un rapporto importante tra ἀποκάλυψις e προφητεία, formulato in seguito anche al v. 30 (vedi *infra*); tuttavia, esso non deve essere ritenuto esclusivo, in quanto anche l'elemento della γνώσις pare ricoprire un ruolo non secondario nella più generale argomentazione di 1Cor 14 (cf. Barbaglio 1996, 741). Si vedano i rilievi di Dupont 1949, 199-220 *passim* (che suggerisce gli accostamenti tra rivelazione e gnosi da un lato e profezia e insegnamento dall'altro); Dunn 1975, 230; 237-38; Forbes 1995, 225-36; e Tibbs 2007, 224-26. Si segnala anche l'accostamento con il λόγος σοφίας proposto da Hill, «i.e. mature, insightful, practical instruction and exhortation: but it could go further and include the intelligible communication of some supernatural disclosure of God's purpose, or even of some ecstatic auditory experience (2 Cor. 12.1,7)» (1979, 126)

<sup>510</sup>Si veda Lührmann 1965, 43-44: «Als konkrete Anweisung aber fügt ἀποκάλυψις sich gut in die Reihe der anderen in 1 Kor. 14 6 erwähnten, zur οἰκοδομή der Gemeinde dienenden Arten der Rede ἐν τοῖς ἐν καινὰ καὶ hat auch in 1 Kor. 14 26 neben den dort genannten anderen Charismen einen verständlichen Platz». Sulla scorta dell'interpretazione fornita per Gal 2,2, lo studioso tedesco esclude qualsiasi riferimento all'aspetto estatico proprio di una visione di rivelazione, indulgendo però implicitamente a una contrapposizione tra razionale e irrazionale a riguardo del confronto tra profezia e glossolalia (37-39; *contra* Dunn 1975, 229; Martin 1991, 551-58; Nasrallah 2003, 61-94; Tibbs 2007, 242-51). Per il primo punto, si veda anche Kertelge 1974, 273-74, secondo il quale i passi in questione mantengono un riferimento alla prospettiva escatologica in senso lato

<sup>511</sup>Si veda la posizione di Lührmann 1965, 38, secondo il quale l'affermazione paolina è da intendersi diretta a rivendicare una *Offenbarungsqualität* anche al carisma della profezia, in risposta alle pretese escludenti dei suoi avversari a proposito della glossolalia

Questo sembra approfondire quanto emergeva soprattutto da 1Cor 14,6: ivi rivelazione e profezia venivano menzionate l'una accanto all'altra come due carismi distinti ma ugualmente superiori alla glossolalia; qui pare invece indicata una certa forma di dipendenza della seconda dalla prima. L'interpretazione richiede che si riesca a stabilire l'identità degli ἄλλοι del v. 29 e dell'ἄλλος del v. 30: nel primo caso, la maggioranza degli interpreti sembra incline a identificarli con gli altri profeti, dal momento che il gruppo deve essere ritenuto più ampio rispetto ai due o tre cui l'apostolo garantisce il diritto di esprimersi durante l'assemblea. Ciò comporta che anche nel secondo caso il richiamo sia a uno di coloro che possiedono il carisma della profezia,<sup>512</sup> sebbene rimanga non chiarita la dinamica di successione degli interventi. Una soluzione plausibile, anche alla luce del v. 26, potrebbe suggerire che la rivelazione si configuri in relazione alla profezia secondo una duplice modalità: essa può aver luogo tanto nel corso delle riunioni della comunità quanto nel privato della persona caratterizzata da siffatta manifestazione dello spirito, la quale ne porterà poi il contenuto al momento dell'incontro.

Tuttavia, la maggioranza degli esegeti è propensa a seguire la prima ipotesi: «Whereas we argued that the earlier allusion to a *disclosure* or *revelation* [*i.e.*, 14,26] need not to be confined to insights given by God at the very moment of corporate worship, the use of the aorist passive subjunctive ἀποκαλυφθῆ suggests that the light of the disclosure dawns with fresh understanding during worship, contemplation, or reflection on the biblical reading or on a previous word of preaching» (Thiselton 2000, 1141-42; cf. Dunn 1975, 228-29; Forbes 1995, 228-29). Se appare dunque difficile fare dei passi avanti in questa direzione - la quale si dimostra in ogni caso lontana da quanto cerchiamo di appurare - il richiamo offerto da 14,30 da un lato conferma le informazioni offerte da 14,6.26 in merito al carattere linguistico connesso alla rivelazione in circostanze pubbliche (cf. Hill 1979, 126) - tratto che rende quantomeno plausibile la congettura prima riportata a proposito di Gal 2,2. Dall'altro, non ci vengono restituiti tasselli supplementari utili - se non quelli scarni e difficilmente districabili del v. 30 - per tracciare un ritratto fenomenologico più dettagliato di quanto Paolo designa per mezzo della sfera semantica di ἀποκάλυψις.<sup>513</sup>

512A favore di una simile lettura: Ellis 1977, 52; Gillespie 1994, 163; Barbaglio 1996, 760-62; Shantz 2009, 195; Luz 2010, 64; e Hiu 2010, 132-34.

Propendono per un coinvolgimento dell'intera comunità: Grudem 1982, 60-62; e Forbes 1995, 265-69. Più incerto fra le due possibilità è invece Dunn 1975, 281. Thiselton 2000, 1140-41, richiama il coinvolgimento dei leader della ἐκκλησία secondo i ruoli designati a 12,28. La problematica coinvolge anche il v. 31 - da alcuni sentito in contraddizione apparente con le limitazioni del v. 29 - e il v. 24, ove il ricorso a πάντες deve essere inteso in senso generico in relazione ai profeti (cf. 12,29-30; *contra* Forbes 1995, 253-65). Hill 1979, 137-38; e Grudem 1982, 234-39, individuano una dialettica tra la potenzialità profetica - aperta a tutti - e l'esercizio regolare di tale abilità - proprio solamente di alcuni (cf. Meier 1998, 221)

513A tale dimensione non può essere infatti ricondotta la precisazione riguardante lo stare in piedi di colui che profetizza, che si assume implicitamente dal v. 30 e trova una conferma nella descrizione di una profezia di Agabo in At 11,28. Su questo particolare in relazione all'organizzazione del momento culturale fra i primi gruppi di seguaci gesuani, si veda l'interessante contributo di Weissenrieder 2012, spec. 86-106

E' possibile però aggiungere due rilievi. In primo luogo, la rivelazione non sembra considerata dall'apostolo un suo possesso esclusivo: la lettura di queste tre occorrenze conferma che essa è aperta anche ai membri della comunità o, perlomeno, ad alcuni - stando ai principi di 1Cor 12,7-11. Questo tratto potrebbe rinforzare l'ipotesi secondo la quale Paolo si sarebbe recato a Gerusalemme in seguito a una rivelazione appresa da un profeta nel corso di una riunione comunitaria (e comunque il fatto che non vengano offerte specificazioni ulteriori suggerisce che i suoi interlocutori avevano ben chiaro che cosa potesse essere inteso tramite l'utilizzo di un'espressione simile). Allo stesso tempo, però, 2Cor 12,1 e 7a dimostrano che anche questa sfera ricade tra le facoltà che Paolo rivendica per sé: quindi, esse non sono esclusive ma contribuiscono a formare il quadro delle prerogative tipiche di un apostolo, vale a dire di una persona con il compito di guidare la comunità, con l'autorità conseguente di stabilire norme (appunto 1Cor 14,26-40) e prendere decisioni di interesse comune (cf. 1Cor 5,1-5). Pertanto, si potrebbe parlare di un conflitto in termini di concezione di determinate esperienze religiose, di cui ci viene restituito il punto di vista paolino, quello cioè che si vuole affermare come normativo anche per ciò che riguarda simili pratiche di comunicazione con il divino, sulla base della propria esperienza personale (cf. 14,18; si veda l'ottica cognitiva di Czachesz 2012, spec. 78-85). Infine, in materia di rivelazione, si potrebbe postulare un collegamento con l'importanza di una simile pretesa a proposito del viaggio celeste.

Inoltre, lo stretto rapporto con la profezia messo in luce dal v. 30 e la sua precedente qualificazione in termini carismatici (v. 6) permette di ricondurre la ἀποκάλυψις cui Paolo si riferisce - anche se sarebbe più corretto parlare al plurale - a una dimensione prettamente "pneumatica". I carismi sono infatti una φανέρωσις τοῦ πνεύματος (12,7), diretti all'utile della comunità; essi hanno pertanto la loro origine da quell'unico spirito che si dimostra essere il vero protagonista delle riunioni assembleari della comunità corinzia (cf. Barbaglio 1996, 762). Ma c'è di più: intento a indicare le modalità indispensabili per una condotta liturgica ordinata, Paolo afferma che gli πνεύματα προφητῶν devono essere sottomessi agli stessi profeti (προφῆταις ὑποτάσσεται; v. 32). Le difficoltà connesse all'interpretazione di tale espressione risiedono proprio nella terminologia utilizzata, che sembra sfuggire a qualsiasi tentativo di classificazione.

Dato il contesto, la soluzione più adeguata parrebbe consistere nel riconoscervi un'allusione a una forma di ispirazione (cf. Dunn 1975, 281; Shantz 2009, 195 - e Rm 8,15-16; 1Cor 12,3; Gal 4,6), cui l'argomentazione conferisce un carattere di necessità plurale. In tal modo, verrebbe ad essere rimarcata la funzione dello spirito nell'ambito dell'esplicitazione di ciò che il soggetto acquisisce dall'esterno in forma improvvisa e spontanea (Grudem 1982, 116-19; Pesce 1985, 424-25), riconoscendone al tempo stesso la presenza in qualche modo imprescindibile proprio all'interno

degli incontri comunitari (Tibbs 2007, 261). D'altro lato, la necessità di un controllo sulla loro attività è demandato ai profeti sulla base di quello che sembra essere un tratto loro peculiare in relazione allo spirito.<sup>514</sup> ma questo comporta delle conseguenze solamente a livello dello svolgimento della profezia in un contesto pubblico, mentre non offre delucidazioni ulteriori in merito alla rivelazione in sé. Cosa se ne può dunque dedurre? A livello fenomenologico, ci troviamo davanti a delle informazioni che rivelano l'interpretazione di determinati eventi formulata in seno ai primi gruppi di seguaci di Gesù, tesa a conferire un peso rilevante alla relazione - propria di alcuni individui (cf. 14,37; e Ellis 1978, 25-30) - con una realtà altra, cui era garantito l'accesso solamente in circostanze particolari e per il tramite di un mediatore (cf. anche 14,24-25).<sup>515</sup> Per un approfondimento di quanto finora emerso è però necessario prendere in considerazione un'altra difficile pericope di 1Cor, vale a dire 2,6-16.

Qui Paolo sviluppa secondo una prospettiva ulteriore il discorso legato al rovesciamento dei valori propri di questo mondo iniziato già nella seconda parte del cap. 1, centrato sul valore da attribuirsi all'evento della croce di Gesù. La concezione sulla quale l'apostolo sembra insistere maggiormente è quella della σοφία, che emerge a 1,17 e in seguito viene declinata secondo il motivo della contrapposizione tra due categorie di persone: coloro che hanno abbracciato il messaggio divino con le sue conseguenze e quelli che invece rimangono fedeli a una visione differente (vv. 18-25). L'accento sulla preferenza di Dio per ciò che agli occhi degli uomini appare in termini di miseria stoltezza e debolezza pervade i vv. 26-31, per poi intrecciarsi al richiamo all'esempio personale di Paolo riguardante gli inizi della sua predicazione a Corinto (si veda lo sviluppo del ragionamento secondo Lampe 1990, 119-27).

A 2,1-5, l'ottica della sapienza è caratterizzata negativamente (vv. 1.4-5): ad essa viene infatti opposto il richiamo alla δύναμις divina, all'opera nell'atteggiamento timoroso e trepidante dell'apostolo nei suoi primi approcci nella città dell'istmo (κάγω ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν

<sup>514</sup>Molti studiosi riconoscono qui un richiamo di Paolo al carattere non estatico della profezia, necessario soprattutto in vista delle finalità espresse dai vv. 32b-33. Così Reiling 1977, 70-72; Hill 1979, 121-25; Grudem 1982, 150-76; e Thiselton 2000, 1144-45. *Contra* Shantz 2009, 185-94. Si veda inoltre l'espressione di Ap 22,6 - ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν - e il modello di ispirazione profetica cui allude (cf. Tripaldi 2012, 229). Alcuni vi leggono invece un riferimento alla necessità di una distinzione tra vera e falsa profezia, in legame con il carisma che 12,10 denomina διάκρισις πνευμάτων: Ellis 1977, 49-52 (sulla base di una lettura di πνεύματα in riferimento a figure angeliche, per cui cf. Ellis 1978, 30-44; *contra* Grudem 1982, 120-21); e Tibbs 2007, 262-66

<sup>515</sup>In tale contesto, le occorrenze di ἀποκάλυψις e ἀποκαλύπτω vengono intese come connotate in senso latamente escatologico, dal momento che, pur consentendo la comunicazione di una prospettiva divina attraverso l'esplicitazione linguistica di un medium - appunto il profeta, esse convergono verso una dimensione concreta e maggiormente rispondente agli obiettivi della profezia delineati a 14,3.32b (cf. Lührmann 1965, 38-39; Pesce 1985, 424-26). Si veda Grudem 1982, 129-31; e 134-36, dove viene esclusa la possibilità che siano qui coinvolte esperienze di contatto con il soprannaturale quali sogni, visioni, trance o apparizioni. Similmente anche deBoer: «These prophetic revelations during the gatherings of the community in Corinth are, however, caused by the Holy Spirit, and this Spirit represents for Paul the apocalyptic-eschatological presence and activity of Jesus Christ and thus of God in the life of believers. Even here, then, the term apokalypsis receives from Paul a distinctive apocalyptic-eschatological nuance» (2011, 80)

τρόμῳ πολλῶ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, v. 3).<sup>516</sup> Dal v. 6 si assiste a una ridefinizione di ciò che deve essere inteso con il termine σοφία: con esso, il riferimento non è a qualcosa di questo eone - destinato invece alla distruzione - bensì a un aspetto legato direttamente alla divinità, che l'ha celata nel mistero (v. 7) e riservata per coloro che lo amano (v. 9). Qui compare l'aspetto della rivelazione: attraverso la mediazione dello spirito ciò che prima era nascosto e non accessibile è stato da Dio reso chiaro a un numero ristretto di eletti (ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος, v. 10a), i quali poi trasmettono la conoscenza dei doni divini tramite un linguaggio pneumatico (vv. 12-13). Il ragionamento si chiude con la rappresentazione del conflitto tra psichici e spirituali, probabilmente vivo all'interno della comunità: secondo la logica del rovesciamento - cui si è in precedenza accennato - l'apostolo qui attacca direttamente i fautori di una simile posizione utilizzando la loro stessa terminologia e negandone così le rivendicazioni (cf. 2,14-3,2),<sup>517</sup> cui si attribuisce la nascita delle divisioni che lacerano la ἐκκλησία corinzia.

Il concetto di rivelazione compare quindi al centro di questo passo dibattuto, marcando un punto importante nel contesto del discorso paolino. Senza affrontare tutte le problematiche connesse a questi pochi versetti, ci soffermiamo sulla successione dei vv. 9-10. Richiamandosi a una citazione dall'origine incerta,<sup>518</sup> l'apostolo sottolinea un concetto introdotto già dal v. 7: la sapienza velata nel

<sup>516</sup>Sul possibile sostrato retorico del riferimento paolino in questo passaggio si vedano le riflessioni di Lampe 1990, 128-31; Barbaglio 1996, 153-60; Winter 1997, 147-61; Grindheim 2002, 691-92; e Kwon 2010, 411-21. Interessante l'analisi di Selby, secondo cui Paolo assumerebbe la *persona* retorica dell'«apocalyptic seer» per qualificarsi come reale portatore di un messaggio rivelato dalla divinità tramite ispirazione, sulla scia della tradizione propria di figure quali Daniele e Enoc (1997, 364-71). Per una valutazione di tale posizione, si veda Wallace 2011, 197-98. A nostro avviso, il richiamo di Selby acquista valore, anche in connessione con 2Cor 12,1-10, per la volontà di porre in primo piano l'azione di Dio nel processo di rivelazione - reso peraltro possibile dal riconoscimento della debolezza umana icasticamente veicolata dalle "sensazioni" descritte dai viaggiatori celesti o dai profeti al momento del loro incontro con la divinità (cf. la prospettiva di Gladd 2008, 120-23, in merito)

<sup>517</sup>Che l'apostolo riprenda qui una terminologia propria della fazione cui si indirizza è sostenuto con fermezza da Lührmann 1965, 113-15; 133-35, il quale giunge a riconoscere un carattere non paolino ad alcune affermazioni presenti nella pericope; *contra* Penna 1978, 57-58 n. 97. Sul contrasto tra differenti concezioni di γνῶσις e σοφία si sofferma anche Dunn 1975, 217-21, che lega il loro utilizzo - specie della seconda - da parte dei Corinzi a una dimensione di accesso carismatico alle realtà escatologiche. Si veda anche Pearson 1975, 47-54, il quale però propone di ricondurre il sostrato di tale terminologia non agli gnostici ma alla speculazione giudeo-ellenistica su Gn 2,7, il cui rappresentante principale è Filone. Proseguono su questa strada Horsley 1976, 275-78; Sterling 1995, 362-65; Thiselton 2000, 268-69; e Walt 2013, 195-98. Similmente indirizzata è anche l'analisi di Stuhlmacher 1987, 334-42. Non convinti di tale chiave di lettura invece Theissen 1983, 350-63; Grindheim 2002, 704; e Kwon 2010, 400-06. Interessante la prospettiva di Barclay, il quale ammette una particolare rilevanza del termine πνευματικός a Corinto ma secondo un'ottica che sottolinea la sua diffusione caratteristica nelle prime comunità piuttosto che una sua origine ad esse precedente (2004, 160-65), in funzione di marcatore d'identità (165-67). Presuppone una forte conoscenza delle concezioni proprie del libro della *Sapienza* invece Morales 2010, spec. 66-72

<sup>518</sup>Siffatta citazione ha causato molte difficoltà agli interpreti, i quali hanno fatto ricorso alle più svariate identificazioni sia con porzioni di testi biblici (Is 52 e 64 soprattutto) sia con testi apocalittici e protocristiani (come *l'Apocalisse di Elia*, già indicata da Origene). Si vedano Lührmann 1965, 115-16; Dautzenberg 1977, 149-50, il quale riprendendo la tesi di von Nordheim 1974 vi riconosce un richiamo a *Testamento di Giacobbe* copto e quindi al motivo del viaggio celeste; Berger 1978, che ha avuto il merito di sottolineare il carattere di τόπος proprio degli elementi di 2,9 (cf. Theissen 1983, 362); e Thiselton 2000, 250-52. Ad un legame con *Vang. Tom.* 17 richiama invece Koester 2005, 343-45, nell'ambito di un'argomentazione che indaga la possibile incidenza di detti gesuani in 1Cor 1-4; tale intuizione è poi ulteriormente approfondita da Walt 2008, 64-67. Cf. anche Pesce 2004, 509-13; e più recentemente Skinner 2011, 229-32. Chiaramente a favore di un sostrato profetico in riferimento a Isaia è invece Inkeelaar 2011, 246-56: «In conclusion, 1 Cor 2:9 is a composite quotation with elements of MT Isa 64:3/LXX 64:4 and Isa 65:17.

mistero (ἀποκεκρυμμένη ἐν μυστηρίῳ; si veda la formulazione di un concetto simile in *Corp. herm.* 1,16), non accessibile a nessuno degli ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (cf. Pesce 1977, 391-415, il quale vi riconosce un richiamo alle autorità giudaiche), è descritta secondo una formulazione che esprime la sua totale estraneità all'uomo, cui alludono i riferimenti alla vista e all'udito oltre che al cuore. Il contrasto con l'opera di rivelazione garantita da Dio διὰ τοῦ πνεύματος è evidente e facile da cogliere. Questo svelamento, riservato a una ristretta cerchia di τέλειοι (si vedano i plurali ai vv. 6, 9, 10), assume i contorni di un'acquisizione di conoscenza di ordine spirituale, in quanto comporta l'assunzione dello status di πνευματικοί per coloro che ne beneficiano (v. 12; Grindheim 2002, 704-05, in riferimento all'intera comunità - *contra* Bockmuehl 1990, 164 n. 35, che lo riferisce ad apostoli e profeti in quanto λαλοῦντες). Completa il quadro relativo alla rivelazione l'idea di una trasmissione della conoscenza appresa (di «Erkenntnisprozess» parla Heininger 1996, 236-37) secondo una catena di probabile carattere esoterico e iniziatico (cf. Destro-Pesce 2007a, 52), in quanto l'immagine utilizzata al v. 13 chiaramente impone una barriera alle possibilità di comprensione delle persone non spirituali - πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες - anche da un punto di vista linguistico: ciò cui si ha accesso per tramite della divinità non può trovare espressione in termini meramente umani - ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος (cf. Coulot 1996, 220-21, per uno schema di trasmissione che trova paralleli negli scritti di Qumran) – e necessita pertanto di un'interpretazione.<sup>519</sup>

Quest'ultimo rilievo sembra suggerire una possibilità di accostamento tra il contenuto di 1Cor 2,6-16 e i tratti che abbiamo individuato in occasione dell'analisi di 2Cor 12,4: anche in occasione del viaggio celeste Paolo apprende qualcosa di non altrimenti conoscibile, che però non è comunicabile in termini umani. L'analogia sembrerebbe poter trovare sostegno anche da ulteriori tasselli. Ad esempio, quello che Lührmann - sulla base delle osservazioni di N.A. Dahl - definisce in termini di «Revelationsschema» (1965, 133-39) può trovare dei riscontri all'interno dei vari esempi di ascesa celeste forniti dalla letteratura apocalittica, ma non solo: le diverse fonti da noi individuate mostrano di condividere una caratterizzazione simile, per cui il contatto con una realtà altra comporta un'acquisizione di conoscenza a proposito di temi direttamente non disponibili per l'essere

---

The elements from the passages of Isaiah have the loose form of implicit quotations» (256); cf. anche l'argomentazione di Gladd 2008, 136-50. Interessante che una eco a Is 64,4 si possa rinvenire anche in *L.A.B.* 26,13, in cui il richiamo è al Paradiso - probabilmente celeste - come luogo che sarà svelato ai giusti dopo la morte (cf. i rilievi di Bauckham 2010, 45-47). Si veda da ultimo Walt 2013, 199-204

<sup>519</sup>A tal proposito, si veda l'analisi che del verbo συγκρίνω viene offerta da Dautzenberg 1977, 154-55, grazie a un accostamento con i μυστήρια di Rm 11,25-36; 1Cor 15,51-56; e 1Ts 4,13-18 in relazione a una successione tra rivelazione e spiegazione che trova le sue basi in un'analogia con l'esegesi scritturale. Simile il ragionamento di Inkelaar 2011, 243-46, a partire da un accostamento dell'intera pericope con lo "schema" desumibile dal libro di *Daniele* (specie al c. 2); quest'ultimo è considerato il sostrato principale del ragionamento paolino da Gladd 2008, 129-32



umano, secondo una modalità che ne evidenzia l'origine prettamente divina.<sup>520</sup> Inoltre, l'azione mediatrice di cui è qui investito il πνεῦμα potrebbe richiamare l'opera svolta dalle guide angeliche nei racconti di viaggio all'interno della realtà celeste, considerando anche l'opposizione evidenziata dall'apostolo al v. 12 - τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου "contro" τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ (cf. Selby 1997, 367 n. 44).<sup>521</sup>

La ricezione di uno spirito che proviene da Dio e non dal mondo rappresenta pertanto l'unico elemento utile per il nostro tentativo di ricostruzione di una fenomenologia complessiva relativa alla sfera semantica di ἀποκάλυψις e ἀποκαλύπτω, in quanto fornisce un'indicazione a proposito della modalità tramite la quale viene a svolgersi tale processo - seppure filtrata dall'elaborazione interpretativa del suo autore. Ma ciò non è sufficiente per tentare di ricostruire un quadro più completo. Certo, il riferimento a una trasmissione del contenuto appreso per mezzo di insegnamenti di carattere spirituale potrebbe contenere uno spunto interessante a proposito di un aspetto uditivo connesso alla rivelazione; un ulteriore, seppur labile, richiamo si potrebbe forse riconoscere a partire da 2,9, rovesciando gli elementi presentati in negativo dalla citazione a proposito delle dimensioni del vedere e del sentire, cui aggiungere l'aspetto della conoscenza veicolato dal congiuntivo εἰδῶμεν del v. 12 - verbo connesso alla radice di ὁράω e quindi alla vista. Ma si tratta di congetture che non trovano un riscontro decisivo e affidabile (cf. i rilievi di Inkelaar 2011, 261-63), se non al mero livello di suggestioni influenzate dal riferimento al quadro emergente da Gal 1,11-17 (da confrontare con 1Cor 9,1; 15,8) e proprio dalle due ricorrenze di 2Cor 12,1.7, oltre che

---

<sup>520</sup>Lo spunto è fornito dalle riflessioni dello stesso studioso tedesco, il quale riconosce alla pericope un forte carattere di polemica paolina anti-agnostica. Nella correzione delle prospettive dei suoi rivali, Paolo quindi apporterebbe delle correzioni ad alcuni punti per lui fondamentali, specie in relazione alla sapienza e al suo legame con Dio (spec. 135-39), contenuto dell'atto di rivelazione da questi promosso gratuitamente (cf. 2,12) e connotata in senso escatologico. In tal senso, lo sfondo si può considerare prettamente giudaico, come dimostrato da Sap 9,4.6.9-11.13.16-17 (e 1QH 12,12-13; su una conoscenza rivelata dallo spirito negli scritti di Qumran, cf. Coulot 1996, 208-16 - ma brevemente già Penna 1978, 44); il nostro richiamo ai testi apocalittici contenenti il motivo del viaggio celeste è giustificato anche in relazione a siffatte tradizioni, pur non esaurendosi in esse. Dal punto di vista del contenuto - cioè di ciò che si apprende - il centro è denotato da realtà escatologiche in senso lato (perché commiste a elementi di cosmologia celeste, ad esempio), presentate come precedentemente nascoste e ora svelate solamente a degli eletti, i quali hanno in seguito il compito di trasmetterne la conoscenza ad altri (esemplari *T. Levi* 2,10-11 con 8,19; *3 Bar.* 17,4). Lo "schema" si ritrova poi in scritti gnostici come la *Parafrasi di Shem* (NHC VII,1) e *Zostriano* (NHC VIII,1), oltre che assumere una chiara relazione con la dimensione della scrittura nella letteratura ermetica (cf. *Corp. herm.* 1,26-32; 13,16-22; ma anche *2 En.* 22,11-23 con 33,5-12; 37; 40,1-3)

<sup>521</sup>Si tratta di una semplice suggestione, da far risalire alle dinamiche testuali messe in luce dal nostro ragionamento. Il parallelo potrebbe essere inteso in senso più stretto, a indicare la presenza del motivo dell'ascesa anche in questo contesto - almeno a livello di concezione generale (cf. il nesso ἐγένεθη ἐν πνεύματι di Ap 1,10; 4,2 - e 17,3). Gli elementi finora evidenziati consentono un'ipotesi di tal genere, suffragata anche dal ritratto che di σοφία è offerto in Sap 9 e in *1 En.* 48-51: essa è rappresentata come avente sede nella realtà celeste; la sua accessibilità è pertanto condizionata a un'esperienza extra-ordinaria, che sia essa caratterizzata come un viaggio celeste *stricto sensu* o come un'acquisizione di conoscenza in stato ispirato ma senza abbandono del mondo da parte del ricevente. Il quadro è, nelle sue linee generali, plausibile - rivelando una comunanza tematica anche con le peculiarità del mito di Er nella *Repubblica* di Platone o del sogno di Scipione nella *Repubblica* di Cicerone. Inoltre, la contestualizzazione rivela una particolare attinenza con le modalità della comunicazione profetica desunte da 1Cor 14 (vedi *infra*) - ma anche con la descrizione dell'atto glossolalico di 14,2. Si vedano i rilievi di Heininger 1996, 237-40

dai passi legati alla profezia; specie da quanto in precedenza detto in merito a 1Cor 14 si potrebbe ricavare inoltre un'ulteriore conferma (vv. 29-33).<sup>522</sup>

Come ultimo elemento degno di menzione, inoltre, proprio l'accostamento con queste altre occorrenze del lessico della rivelazione potrebbero avvalorare la tesi secondo la quale in 1Cor 2,6-16 Paolo, pur utilizzando la prima persona plurale, parli in realtà di se stesso (su influenza di un tratto tipico dell'aramaico?), almeno in primo luogo (cf. Sandnes 1991, 87-88; Barbaglio 1996, 164). La tesi - affrontando la quale si tocca, almeno superficialmente, un problema comune a molti altri luoghi delle epistole paoline - sembra essere sostenuta anche dal contesto (Pearson 1975, 51; *contra* Penna 1978, 31; Destro-Pesce 2011, 189-90; Wallace 2011, 192-93). L'apostolo, infatti, sta cercando di illustrare la centralità della croce di Cristo per il messaggio evangelico indirizzandosi a un ambiente in cui sono emerse delle divisioni centrate sul possesso di una sapienza più elevata, elitaria (1,11-31; 3,18-23; 4,6-8). Sulla base di una simile pretesa, si potrebbe postulare l'esistenza di un gruppo ristretto di persone le quali si definiscono *πνευματικοί* proprio in virtù del possesso di un grado superiore di conoscenza, a partire dal quale assumono dei comportamenti da Paolo giudicati pericolosi per l'unità e la crescita della comunità (cf. 8,1-13; e i rilievi di Barbaglio 1996, 771-72). In tal senso, non stupisce che l'argomento legato all'autorità apostolica possa essere stato coinvolto in siffatte discussioni, come appunto 1Cor 9 e 15 dimostrano - accanto anche alla precisazione sul giudizio dell'uomo pneumatico di 2,15, che si potrebbe intendere riferito alla situazione vissuta dall'apostolo a Corinto proprio in relazione alla sua predicazione (Sandnes 1991, 89-90) e che confermerebbe quantomeno la condivisione di un particolare lessico tra Paolo e la comunità (Barclay 2004). Il fatto che si tratti di porzioni differenti di una medesima lettera, composte in risposta a informazioni giunte da fonti diverse, non inficia lo sviluppo della nostra tesi: il fronte pneumatico cui si indirizza l'apostolo sembra essere chiamato in causa in svariati punti

---

<sup>522</sup>Il parallelo tra le concezioni emergenti nei due passi paolini è suggerito ad esempio da Pesce, nell'ambito della sua analisi dedicata a 14,24-25.

Proprio il ruolo del *πνεῦμα* consente l'accostamento, dato il suo ruolo fondamentale nello "schema" di rivelazione rappresentato dall'apostolo, soprattutto per quel che concerne la dimensione del giudizio. Il verbo *ἀνακρίνειν* esplica in entrambi i passi una funzione decisiva ai fini dell'argomentazione, che secondo lo studioso italiano assume però delle connotazioni concrete differenti: al cap. 14 l'azione del profeta - pneumatico in senso stretto, cf. v. 37 - rende manifesti (*φανερά*) i segreti del cuore di un *ἄπιστος* o di un *ιδιώτης*, di fatto esplicitando una conoscenza che può appartenere solamente alla divinità e che provoca il riconoscimento del carattere sacrale dell'episodio da parte di chi lo subisce. A 2,14-15, lo spunto è più polemico: l'uomo privo dello spirito non può conoscere ciò che da esso proviene, in quanto richiede una tipologia spirituale (*πνευματικῶς*) di giudizio, possibile solamente a chi è realmente *πνευματικός*, cioè istruito dallo spirito (2,12-13). Per Pesce, dunque, il contenuto cui i due brani si riferiscono è il medesimo: «Anzitutto la conoscenza che il pneumatico cristiano riceve per rivelazione non riguarda essenzialmente i beni escatologici riservati agli eletti, non si tratta di rivelazioni "apocalittiche" che anticipano la futura beatitudine finale [...] Ciò è sicuramente smentito, fra l'altro, dal v. 14 dove la rivelazione pneumatica riguarda *la realtà dell'uomo*» (1985, 426-27). Di conseguenza, lo spirito si fa mediatore di una dimensione solitamente accessibile solo a Dio, replicando il richiamo di 2,10b-11 anche per la profezia descritta in 14,24-25 (si veda Barbaglio 1996, 176, sul verbo *ἐραυνᾶν*). Inoltre, il richiamo allo svelamento di misteri è proprio di entrambi i contesti - cf. 2,6-10a con 13,2; 14,1-5.24-25 - così come il ricorso al verbo *λαλεῖν* (cf. Barbaglio 1996, 163; e la prospettiva complessiva di Sandnes 1991, 102-16, mentre un riferimento classico è quello a Dautzenberg 1977, spec. 139-57)

critici di 1Cor (idolotiti, resurrezione dei morti, condotta sessuale, rivendicazioni in materia di conoscenza), ponendo un problema di credibilità nei confronti della figura stessa di Paolo in quanto fondatore della comunità - e di datore di norme (cf. 4,1-5 e sua rivendicazione in 7,40).

In altri termini, la lettura della sezione 2,6-16 in termini di presa di posizione personale dell'apostolo sembra potersi ricondurre anche a un versante che coinvolga il suo ruolo nei riguardi della ἐκκλησία: le divisioni nate al suo interno, forse originate da un'interpretazione troppo libera - o comunque non corretta - degli insegnamenti ricevuti all'epoca della visita di fondazione, portano con sé la necessità quantomeno di ridefinire e precisare la propria personale funzione, in risposta appunto alle problematiche sorte nel frattempo.<sup>523</sup> Il riferimento agli σχίσματα e alla predilezione di parte della comunità per differenti figure di spicco nell'ambito del movimento dei primi seguaci di Gesù (1,12-17; 3,4-9) suggerisce infatti che le difficoltà per l'apostolo fossero di diverso ordine: esse potevano essere indice di una disaffezione nei suoi confronti - che da un lato egli cerca di mitigare con affermazioni come quelle di 3,5,<sup>524</sup> ma dall'altro non esita a rovesciare ricordando il legame molto stretto che la comunità deve sentire nei suoi riguardi (cf. 3,10-17; già Pearson 1975, 46). Nel seguire tali tentazioni, alcuni fra i Corinzi si sono dimostrati non all'altezza delle loro rivendicazioni, rivelando piuttosto il loro attaccamento a dinamiche proprie di questo mondo, vale a dire della σάρξ (il cui senso è qui differente rispetto a 2Cor 12,7b).

La strada giusta (cf. 4,17) è invece quella tracciata dall'esempio dello stesso Paolo (cf. i rilievi sulla tematica retorica dell'imitazione in 1Cor proposti da Mitchell 1991, 39-60) con la sua predicazione, che mette al centro la croce di Cristo con il suo dirompente valore paradossale, di rovesciamento dei canoni abituali: l'esaltazione della debolezza, apice della pericope dell'ascesa celeste (2Cor 12,7b-10), sembra seguire esattamente le medesime dinamiche, in un contesto che quindi appare non troppo lontano, a livello di contenuti, da quello in questione (accostamento proposto già da Bousset 1901, 144). Ne consegue che la nostra suggestione potrebbe venire valorizzata da una serie di

<sup>523</sup>Si vedano Sandnes 1991, 90; e la prospettiva di Pesce 1994, 150-59. Secondo lo studioso italiano, Fil 3,15 - in cui ricorre il verbo ἀποκαλύπτω al futuro - può essere accostato a 1Cor 2,6-16 e 14, dato il fatto che anche ivi Paolo si rivolge a dei τέλειοι in riferimento a un giudicare (φρονεῖν) che si deve concepire in linea con le direttive dell'apostolo (154-57). La conclusione è la seguente: «Si deve perciò concludere che nella concezione paolina (e perciò anche nella prassi delle comunità paoline) esistesse uno stadio di sviluppo della vita cristiana consistente in una certa perfezione etica (cf. il termine *téleioi*), in una certa capacità di giudizio autonomo nelle questioni della vita cristiana (cf. il termine *frónimoi*), nel possesso di manifestazioni pneumatiche soprattutto profetiche (qui "profeta" e "pneumatico" sono i termini più appropriati)» (157). Sta appunto all'apostolo tenere sotto controllo simili istanze di crescita. Un ragionamento simile si può ritrovare anche nelle osservazioni di Wallace 2011, 195-97, sebbene l'attenzione sia maggiormente rivolta a identificare un processo di acquisizione graduale e continua di una conoscenza più approfondita relativa al cuore del messaggio evangelico paolino, cioè Gesù crocifisso. Cf. le diverse prospettive sviluppate da Theissen 1983, 364-89, a partire da tale concezione; e Grindheim 2002, 705-09. Bockmuehl 1990, 161, propende per identificare la sapienza "misterica" di 2,7 con «God's eschatological design for the salvation of his people», concetto di matrice giudaica

<sup>524</sup>Interessante l'accostamento tra questo versetto - διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε καὶ ἐκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν - e 12,7, in cui si descrive la distribuzione dei carismi operata dallo spirito - ἐκάστῳ δὲ δίδοται ἢ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. I contesti rimangono parzialmente differenti, ma un filo comune non è difficile da ritrovarsi (specie se si considera anche 3,6-9)

tasselli e intuizioni non secondari, che vanno dal riconoscere la centralità del richiamo alla persona di Paolo in entrambe le situazioni - pur concedendo che si tratti di un grado di coinvolgimento diverso - e le implicazioni che ne conseguono in merito al suo messaggio, all'affermazione insistita di un ricorso alla rivelazione e all'iniziativa di marca divina per legittimare il proprio operato e, nello specifico, il ragionamento che si sta perseguendo.

La pluralità di ἀποκαλύψεις cui si riferisce 2Cor 12 potrebbe alludere, quindi, anche a un episodio come quello di 1Cor 2; difficile è però attribuire una funzione più specifica al fatto che il verbo ἀποκαλύπτω si presenti, a 2,10, all'aoristo, che denota un avvenimento localizzato nel passato, sebbene già G. Dautzenberg abbia sottolineato un importante aspetto della questione: «Der Aorist ἀπεκάλυψεν sagt nicht, dass die Offenbarung durch den Geist ein in der Vergangenheit abgeschlossener Vorgang ist, sondern dass durch Offenbarung das Menschen an sich Unerreichbare (2:9: οὐκ εἶδεν, οὐκ ἤκουσεν, οὐκ ἀνέβη) den Auserwählten zugänglich geworden ist» (1977, 151).<sup>525</sup> Ci sembra non sia possibile escludere la possibilità di intendere qui un riferimento a una molteplicità di occasioni - come suggerito ad esempio da Segal in un riferimento da noi già citato nello scorso capitolo (1990, 37-38) - anche sulla base dell'accostamento con la descrizione dell'esperienza profetica da parte di Paolo (cf. Wallace 2011, 194-95).

D'altra parte, l'identificazione più precisa della rivelazione in questione potrebbe suggerire una vicinanza con l'episodio della chiamata alluso in Gal 1, a partire dal contesto stesso. Nell'ambito del suo ragionamento, infatti, Paolo ha messo in evidenza come l'elemento paradossale, che stravolge i canoni dell'epoca presente, sia costituito dallo scandalo della croce, follia per i giudei e stoltezza per i pagani (1,23). Il rovesciamento cui l'apostolo attende, come ricordato, è giocato sulla nozione di sapienza coinvolta nel gioco di prospettive: Dio ha rigettato i sapienti di questo mondo, distruggendone i disegni (1,19; ma cf. anche 1,25), per scegliere invece i deboli e quelli che in quest'ottica vengono disprezzati (cf. tematica e lessico di Mt 11,25-30//Lc 10,21-22 - e l'analisi approfondita di Norden 1913, 277-309). A tali caratteristiche corrisponde il ritratto di sé che egli delinea di fronte ai suoi interlocutori, rifacendosi alla sua prima visita (2,1-5), per poi conferirgli una patina di tratto distintivo nel *Peristasenkatalog* di 4,9-13. Il messaggio di cui si fa portatore non è da intendersi secondo i canoni della sapienza o della parola umana, bensì secondo quelli propri del mistero divino, sconosciuto a coloro che millantano una conoscenza di ordine superiore e invece rivelata a lui, imitatore della persona sofferente di Gesù. Quel Gesù che

<sup>525</sup>Si veda Barbaglio: «La forma aoristica del verbo sottolinea che si tratta di un evento passato, distinto da quello espresso con il presente *laloumen* / parliamo: se la comunicazione "verbale" è coestensiva all'attualità e indica un'esperienza costante e duratura, l'accoglienza della sapienza appartiene a un punto del tempo passato tradendo una sua "Einmaligkeit" (unicità). L'apocalisse era per eccellenza una grandezza escatologico-finale, ma Paolo, che pure ne parla al futuro, l'anticipa spesso proletticamente nella storia, segnata da Cristo morto e risorto inteso quale evento decisivo. [...] Nel nostro passo si tratta di "apocalisse" compiuta già nella storia, che dunque non ha bisogno di attendere i giorni ultimi per realizzarsi» (1996, 174-75). Cf. Rowland 2009, 142-45, secondo il quale il μυστήριον riguarda un evento dalla portata storica che necessita però di un'interpretazione (cf. 2,13), come tutti i simboli di carattere apocalittico; questa operazione è possibile pertanto solamente a coloro che hanno ricevuto lo spirito divino (2,12), pur essendo in realtà il messaggio salvifico di Gesù aperto a tutti - l'impossibilità di coglierlo risiede solamente in coloro che non lo vogliono accogliere (2,8), vale a dire coloro che sono destinati alla perdizione (cf. 1,18; e 2Cor 4,3)

rappresenta la sapienza cui l'apostolo ha avuto accesso per iniziativa divina, quel Gesù che è il contenuto del suo messaggio (Gal 1,12.16; 1Cor 15,1-11); quel Gesù, infine, che l'iniziativa di Dio (Gal 1,12.16; 1Cor 15,8; 2Cor 4,4-6) gli ha fatto visibilmente conoscere perché lo diffondesse alle nazioni.<sup>526</sup>

Nell'analizzare il tema della rivelazione negli scritti dell'apostolo, a partire dai rilievi di matrice lessicale relativi ad ἀποκάλυψις e al verbo corrispondente, non possiamo comunque dimenticare un aspetto: si tratta di riferimenti che ci giungono mediati, non solo in quanto testo scritto, ma perché riferiti all'esperienza di un determinato soggetto, calato in un'altrettanto determinata realtà e che si pone una ben precisa finalità. In altri termini, le circostanze prese finora in esame - comprese quelle in cui la centralità dell'uomo Paolo sembra poter essere recuperata solamente in maniera indiretta: 1Cor 14,6.26.30 - devono essere rilette alla luce dell'inevitabile riflessione cui Paolo ha sottoposto i suoi momenti di contatto con una realtà altra; egli ha poi applicato una determinata serie di strumenti interpretativi ad eventi per lui significativi, costruendosi un modello di pensiero adatto al compito al quale sentiva di essere chiamato e che si caratterizzava per un certo grado di novità all'interno del movimento dei seguaci di Gesù (cf. Gal 2,1-10). L'analisi precedente lo mette chiaramente in evidenza: aldilà dei richiami all'evento di Damasco, basti pensare all'affermazione di 1Cor 2,8 in cui Gesù è definito κύριος τῆς δόξης,<sup>527</sup> così come al ragionamento successivo legato all'insegnamento dello spirito (2,10b-13). Ciò significa che un siffatto bagaglio di nozioni era a disposizione nell'ambiente che ha plasmato la formazione di Paolo? La risposta deve essere sicuramente positiva, sebbene non sia del tutto sbagliato - a nostro avviso - chiamare in causa anche un certo grado di originalità proprio dell'apostolo nel servirsi degli strumenti interpretativi esistenti.<sup>528</sup>

---

<sup>526</sup>Per una prospettiva di lettura simile, che enfatizza soprattutto gli elementi che accomunano 1Cor 2,6-16 e 2Cor 4,1-6, si veda Sandnes 1991, 86-87, che riprende e perfeziona delle intuizioni già proprie di Kim 1982, 78-82 (*contra* Grindheim 2002, 697); il tratto a nostro parere decisivo riguarda la lettura del ruolo di mediazione assegnato dall'apostolo al πνεῦμα in 2,10, che «depends on Paul's need in the Corinthian situation to establish his wisdom as a true wisdom given by the Spirit» (87 n. 40). Questo rilievo è in linea con quanto affermato già da Heininger sull'elemento visivo in connessione a 1Cor 9,1 e 15,8 (1996, 189), ma può a nostro parere essere esteso anche ai contesti in cui compare il lessico della rivelazione (si veda *infra*)

<sup>527</sup>L'insistenza su una simile espressione richiama quanto argomentato in precedenza a proposito dei titoli impiegati da Paolo nella descrizione del suo incontro con Gesù risorto. Il fatto che i termini qui impiegati rappresentino un *unicum* è invece significativo ai fini dell'argomentazione: essendo il suo fulcro la croce e il suo valore soteriologico, l'accostamento della dimensione della δόξα nobilita il rovesciamento operato dall'apostolo riaffermando la divinità gesuana. Inoltre, κύριος τῆς δόξης giustifica una suggestione di carattere visionario, in quanto segnala la vicinanza con i caratteri propri della divinità contemplata dai viaggiatori celesti: su questa falsariga è da intendersi il richiamo a testi quali *I En.* 40,3 (cf. Newman 2002, 235-39; e, in prospettiva più generale, 79-104) e, soprattutto, a *I En.* 51,3, in cui vi si accosta il tema della rivelazione dei segreti escatologici della σοφία all'eletto (cf. già Dautzenberg 1977, 147 n. 43; e Heininger 1996, 238). Sull'espressione si vedano anche la prospettiva di Lührmann 1965, 136-37; Pearson 1975, 56-58; e Kim 1982, 79-80. *Contra* Barbaglio 1996, 172-73. A favore di una lettura chiaramente visionaria Benz 1952, 35

<sup>528</sup>Una prospettiva simile si potrebbe riconoscere già nel tentativo di sintesi di Denis, secondo il quale si assiste a un passaggio da una dimensione prettamente escatologica - di matrice giudaica - che caratterizza la maggior parte delle occorrenze di tale lessico in Paolo, a una che viene definita

Un richiamo alle occorrenze di ἀποκάλυψις nel complesso potrebbe aiutare a inquadrare più in generale la questione: passi come Rm 1,18.19 o 1Cor 1,7, che si inseriscono direttamente in una corrente escatologica che rivela la presenza tanto di concezioni proprie del Giudaismo del Secondo Tempio e dell'apocalittica (giudizio finale, attesa del Messia) quanto di una loro declinazione in chiave più propriamente "cristiana" (*parusia*; cf. prospettiva di Bockmuehl 1990, 227-28),<sup>529</sup> possono essere riportati a delle concezioni già esistenti e utilizzate nei primi gruppi gesuani anche sulla base dell'evento centrale per la loro identità in formazione (cf. rilievi socio-linguistici di Barclay 2004, 157-60). E proprio su uno sfondo simile si situa la proposta di lettura dell'innovazione paolina: riconosciuto che Gal 1,12.16; 1Cor 2,6-16; 14,6.26.30; 2Cor 12,1.7; Fil 3,15 mostrano dei tratti particolari che li accomunano tra loro ma sembrano distinguerli dai passi menzionati in precedenza, questi si devono identificare in un richiamo ambiguo a una possibile dimensione estatica (in senso lato) e al conferimento di un'investitura determinata che comporta l'acquisizione - e la rivendicazione in contesti polemici - di un certo tipo di conoscenza (cf. Pesce 2012, 20-28).

Simili tratti accomunano Paolo a un'antica tradizione profetica che trova le proprie radici in diversi passi della Bibbia - come del resto egli mostra di conoscere nella descrizione della propria chiamata: cf. Gal 1,15 - oltre che nei testi della letteratura apocalittica a partire da *Daniele e I Enoc*;<sup>530</sup> inoltre, il tema appare non essere estraneo nemmeno alla mentalità greco-romana, testimoniato sia nelle fonti relative al viaggio celeste (Platone, Cicerone) sia in quelle che ci

---

«carismatique», su influsso delle problematiche corinzie (1957, 357-59). L'ipotesi non è priva di fondamento, sebbene poggi su criteri cronologici discutibili in relazione alla successione delle epistole; tuttavia, a nostro avviso ha il merito di mettere in rilievo la capacità dell'apostolo di reagire alle situazioni concrete della sua missione anche da un punto di vista terminologico, che dovrebbe ricevere maggior attenzione in un contesto però più ampio. Sottolinea, seppure a partire da rilievi differenti, la coesistenza di una doppia dimensione di origine lessicale riferita a questi eventi per Paolo anche Theissen 2010, 150. Sull'utilizzo della nozione di ἀποκάλυψις come strumento interpretativo di quanto sperimentato da Paolo in uno stato alterato di coscienza o di trance, si vedano i rilievi rispettivamente di Pilch 2011, 192-94, e Shantz 2009, 121. Nel senso più generale, ciò potrebbe essere ricondotto a quanto già Dunn riconosceva all'apostolo sulla base della «*creative force of religious experience*» (1975, 4), secondo cui è giusto «readily acknowledge Paul's debt to both Jew and Greek for the great bulk of his language and concepts. But his own writings bear eloquent and passionate testimony to the creative power of his own religious experience - a furnace which melted many concepts in its fire and poured them forth into new moulds (notably, as we shall see, his language of grace). Nothing should be allowed to obscure that fact»

<sup>529</sup>Per un primo quadro di carattere generale sui temi che qui possono essere solamente accennati, si rinvia a Sacchi 1994, 357-84

<sup>530</sup>Sul fatto che l'insieme dei testi apocalittici possa costituire un valido sostrato per l'impiego di una determinata concezione di rivelazione da parte di Paolo si mostra d'accordo anche Lührmann, il quale insiste però sulla differenza fondamentale apportata dall'apostolo. Mentre «Offenbarung ist in der apokalyptischen Literatur ein eschatologisches Handeln Gottes, das den neuen Äon heraufführt, zugleich aber auch die antizipierende Enthüllung dieser eschatologischen Offenbarung in der Deutung von Träumen und Visionen, die die Hoffnung auf das eschatologische Handeln Gottes und den Gehorsam gegenüber dem Gesetz bestärken soll» (1965, 104), in Paolo è presente solo il primo momento, essendo il secondo utilizzato solo in 2Cor 12,1.7 ma depotenziato del suo valore autoritativo. La dimensione che l'apocalittica colloca nel futuro è per l'apostolo già resa presente per merito dell'evento-Cristo, che ne ha perlomeno anticipato l'inizio in attesa del suo compimento finale (108; cf. Bockmuehl 1990, 24-41). Allo stesso modo, proprio questa rilettura dello «Zwei-Äonen-Schema» è alla base della sua distanza dalle concezioni bibliche (82-84), così come la sua opposizione alla validità della Torah lo differenzia da Qumran (84-87)

restituiscono barlumi di informazioni a proposito del funzionamento dei riti misterici (Apuleio per il culto di Iside; la "liturgia mitraica" nei *Papiri Magici*; lo "schema" eleusino culminante nella ἐποπτεία).

Il fatto che uno stesso episodio, segnatamente quello della chiamata all'apostolato, venga presentato da Paolo in più occasioni con l'utilizzo di una terminologia cangiante, sembra suggerire che egli di volta in volta faccia riferimento a differenti aspetti connessi a un unico avvenimento;<sup>531</sup> ciò che emerge, tuttavia, è la centralità e l'importanza che viene attribuita a quello che, in ogni caso, è presentato come un incontro con qualcuno che prima era da lui considerato estraneo, non afferente alla sua esistenza - ma che in seguito ne è divenuto il centro portante: «Non di una conversione si è trattato, ma di una conoscenza nuova ottenuta in modo soprannaturale, mediante una "rivelazione". Quella rivelazione gli diede la certezza che l'uomo Gesù che era stato crocifisso era stato risuscitato e Dio gli aveva conferito un ruolo di signoria, dominio, potere soprannaturale che egli ora esercitava dai cieli» (Pesce 2012, 28; cf. Müller 2012, 182).

### *Risultati dell'indagine*

Dunque, cercando di tirare le fila del nostro lungo percorso di carattere lessicale e contenutistico, un primo rilievo sembra imporsi: il campo di riferimenti coperto da ἀποκάλυψις dimostra di essere più ampio rispetto a quello specificamente atto a denotare un evento visionario - come si evince dal confronto tra 1Cor 9,1; 15,8; e Gal 1,11-17. Ancora, un richiamo alla dimensione della conoscenza di un qualcosa di precedentemente non fruibile sembra essere associato a tale concezione, riflettendo al tempo stesso il carattere di riflessione del soggetto sull'esperienza vissuta. Ulteriore tassello importante è poi quello che riguarda il rapporto con un significato di matrice escatologica da conferire alle occorrenze: nei passi sopra elencati, esso sembra essere quantomeno non così rilevante come in altre circostanze, pur non potendosi negare a priori che lo svelamento di dimensioni prima non accessibili contenga in sé un possibile riferimento anche a una prospettiva di lungo termine (elemento invocato da alcuni esegeti a proposito di 2Cor 12,2-4; cf. Zmijewski 1978, 329). Ma il caso del legame con la profezia potrebbe suggerire che siffatta dimensione non sia da intendersi in senso esclusivo, in quanto il contesto stesso in cui l'apostolo affronta la discussione e le normative che egli indica paiono orientare verso un richiamo al presente della comunità e della crescita dei suoi componenti, obiettivo indicato come comune a tutti i carismi donati dall'unico spirito ai fedeli (si veda la prospettiva di Dunn 1993, 53).

---

<sup>531</sup>Si vedano le valutazioni di Heininger 1996, 300, per una simile prospettiva, basata sui differenti «Kommunikationstypen» visionari paolini in relazione alla sua «Initialvision»

Da qui deriva un'ulteriore proposta per rileggere il senso che il lessico della rivelazione può assumere in Paolo. La dimensione suggerita da 1Cor 14 potrebbe risalire a un'interpretazione sviluppata dall'apostolo proprio a partire dalla sua esperienza personale di contatto con il soprannaturale, in particolare con una realtà che egli associa a quella della divinità e con la quale ritiene di avere una relazione speciale, che si manifesta in frequenti ἀποκαλύψεις: esse permettono di riconoscere l'imprescindibilità dell'iniziativa divina accanto al ruolo-guida da questa svolto nella sua formazione come predicatore ed esempio per le comunità - cf. 2Cor 12,8-9a su tutti (anche Müller 2012, 183), ma lo stesso 1Cor 2,6-16 (cf. Lietaert Peerbolte 2008, 174-75).<sup>532</sup> Ancora una volta, quindi, le categorie dell'esperienza religiosa consentono di approfondire - pur senza chiarirli del tutto - aspetti legati all'ambigua presentazione paolina di certi eventi fondamentali per cogliere la portata delle sue argomentazioni.

Il livello dell'interpretazione sembra allontanarci dalla possibilità di una definizione fenomenologica distinta degli avvenimenti che l'apostolo ci restituisce con il lessico della rivelazione: l'aspetto della visione proprio di 1Cor 9,1 e 15,8 - già di per sé influenzato da procedimenti analoghi - non si può ritenere però escluso dall'orizzonte implicito nell'uso di ἀποκάλυψις in riferimento allo stesso avvenimento o ad altri eventi simili (cf. Benz 1952, 27-28, che lo reputa un tratto imprescindibile). Non potendo affermare con certezza una simile tesi, ci limitiamo pertanto a segnalare la plausibilità sulla base delle indagini finora svolte, non mancando di sottolineare che tale terminologia riesce a coprire una serie di fenomeni di più ampio respiro, in cui i lati visionario e uditivo in senso stretto non necessariamente sono sempre inclusi. La difficoltà che per noi moderni può essere insita nel riconoscimento di un simile stato delle cose viene superata se si pone attenzione alla maggiore fluidità nella categorizzazione propria del mondo antico.

In tal senso, quindi, i rilievi evidenziati forniscono degli elementi ulteriori, utili per ritornare alla questione da cui abbiamo preso inizialmente le mosse. 2Cor 12,1b indica in ὄπτασῖαι καὶ ἀποκαλύψεις, «visioni e rivelazioni», la categoria cui sarà dedicato il successivo passo nell'argomentazione dell'apostolo (Thrall 2000, 774); l'estensione e la validità di tale tema comprende senza dubbio alcuno la narrazione dell'ascesa al terzo cielo e al paradiso, fino ad arrivare all'apice della risposta gesuana all'invocazione di 12,8. Entrambe le circostanze mettono in evidenza la dimensione uditiva propria di queste esperienze, non facendo invece alcun accenno esplicito al lato visionario - nonostante appunto l'indicazione in senso contrario del v. 1b. Le

---

<sup>532</sup>In tal senso, non possiamo condividere la seguente precisazione di Bockmuehl, a proposito di una distinzione nell'impiego di simile terminologia rispetto alla sfera semantica di φανερόω: «Im Gegenteil, es scheint gerade die ἀποκάλυψις zu sein, die Paulus als Zentralbegriff der Gegner in 2Kor peinlichst vermeidet und nur in 12,1.7 polemisch aufgreift: Nein, auch die (von den Gegnern überbetonten) "direkten" ἀποκαλύψεις seien kein legitimes Prärogativ der "Superapostel"» (1988, 94)



informazioni ricavate dal confronto tra Gal 1,11-17 e 1Cor 9,1; 15,8, però, suggeriscono che ἀποκάλυψις possa contenere anche un riferimento alla dimensione della percezione visiva, probabilmente in connessione con il richiamo a quella uditiva che si potrebbe postulare - anche sulla base dei paralleli con i casi biblici di Isaia e Geremia - Paolo abbia riconosciuto come tipica anche di quanto a lui occorso.<sup>533</sup>

Quindi, la considerazione finale sembrerebbe condurci lungo le linee che già W.A. Grudem aveva illustrato: il lessico della rivelazione utilizzato dall'apostolo ha una valenza generica, in quanto si limita a indicare la dimensione di un contatto con una realtà altra - e le sue componenti - per la quale non si dà la possibilità di fornire indicazioni più precise (1982, 134-35; ma anche Theissen 2010, 147, a proposito dell'assenza di sogni in Paolo). A nostro avviso, simile affermazione può essere corretta riconoscendo a tale sfera semantica la funzione di "termine contenitore" (ted. *Oberbegriff*), che assume pieno significato proprio alla luce della costruzione di 2Cor 12,1b (cf. i rilievi di Harris 2005, 831).<sup>534</sup> Pertanto, con simile precisazione si mette in evidenza l'importanza di una relazione particolare - e continuativa - con la sfera della divinità, dalla quale viene fatto dipendere il suo stesso status di apostolo e alla quale riconduce anche l'impiego del verbo ἀποκαλύπτω «nur als passivum divinum» (Bockmuehl 1988, 93). In tal modo, anche la semplice constatazione a proposito dei contesti propri delle occorrenze del lessico visionario e di rivelazione - di carattere perlopiù polemico - può trovare una spiegazione plausibile: il rapporto particolare con la divinità emerge nel momento in cui sono messe in discussione prerogative legate all'identità di Paolo e ai fondamenti della sua predicazione (1Cor 9,1; 15,8; 2Cor 4,1-6; 12,1-10; Gal 1,11-17; 2,2); lo stesso richiamo magari non troppo preciso aiuta però a cogliere il significato e il peso da lui

---

533Alcuni studiosi hanno pertanto riconosciuto, nell'espressione di 12,1b, un'endiadi, in cui i due termini sono cioè funzionali a veicolare un contenuto simile: cf. Lindblom 1968, 41-42; Rowland 1982, 380; e Matera 2003, 277. Si oppone a tale prospettiva, sulla base dell'uso linguistico paolino e neotestamentario, Pitta 2006, 485-86, che sottolinea il focus sulle ἀποκαλύψεις come esperienze uditive proprio della sezione (cf. 12,4b). Già Harris condivideva questa critica, argomentando nel modo seguente: «Of the two terms, "revelation" is the broader. A vision is always seen, whereas a revelation may be seen or may be received in some other way; all visions are also revelations, but not all revelations come through visions. A vision, however, is a common way to receive a revelation» (2005, 831); cf. Plummer 1915, 338; e Martin 1986, 397. Furnish 1984, 524, sottolinea l'assenza di un riferimento all'elemento visionario nella narrazione, propendendo per identificarvi un richiamo generale al tema. Dunn 1975, 214, distingue tra un riferimento del primo termine alla visione e del secondo all'aspetto dell'udito (cf. Windisch 1924, 368), sottolineando al tempo stesso l'ampia gamma di fenomeni cui l'espressione nel suo complesso si può riferire. Esclude - sulla base di un confronto con la letteratura apocalittica - qualsiasi elemento visionario Baumgarten 1975, 152-53. Barnett 1997, 558-59, evidenzia la voluta ambiguità espressa da Paolo per mezzo dell'impiego di un simile lessico. Un altro orientamento si riconosce in Gooder: «Strictly speaking ὁπτασία refers to what is seen; ἀποκάλυψις [riportata però svariate volte con l'accento in posizione non corretta] to what is learnt as a result. In other words ὁπτασία refers to the method of revelation and ἀποκάλυψις to its content» (2006, 2-3; cf. 209)

534In tale direzione sembra poi muovere la più tarda versione della *Vita di Mani* riportata in *CMC* 45,1-72,7 (IV-V sec. e.v.). Oltre all'uso tecnico di ἀποκάλυψις come titolo di alcuni scritti dalla dubbia origine, tale sostantivo e il corrispettivo verbo vengono impiegati per denotare angelofanie, ascese al cielo, visioni del trono divino; tutte esperienze che comportano la compresenza degli elementi della vista e dell'udito, pressoché sempre esplicitati. Si veda l'interessante espressione ἀπεκάλυψεν ἐν τῇ ὁπτασίᾳ in riferimento ad Adamo (49,12-13)

attribuito a determinate circostanze, per mettere in luce il suo essere portatore di un messaggio nuovo solo ora rivelato (cf. 1Cor 2,6-16).

Tutto ciò non è però esclusivo: la medesima terminologia coesiste con altri strumenti disponibili per descrivere ulteriori sfaccettature di tale relazione particolare cui Paolo spesso fa riferimento (cf. Fil 3,7-11),<sup>535</sup> ai quali è accomunata da alcuni tratti; questo testimonia non solo la ricchezza linguistica cui poteva attingere l'apostolo, ma anche quella di contenuti in tal modo esprimibili.<sup>536</sup> Infatti, nell'utilizzo di determinati tasselli linguistici non possiamo passare in secondo piano l'aspetto della ricezione, cui egli stesso dimostra di essere attento: la varietà di referenti possibili per la famiglia semantica di ἀποκάλυψις è indizio a sostegno di questa tesi, a dimostrazione dell'esistenza di un filo comune a tenere insieme il messaggio da loro veicolato. Ciò potrebbe essere costituito dall'elemento visionario in senso lato come dal riferimento alla conoscenza che si acquisisce per un atto di χάρις della divinità: ma non mette in discussione il fascino insito in un'ambiguità figlia del proprio tempo, che sfugge alla comprensione di esegeti moderni troppo attenti ad approcci che vogliono classificare in maniera ordinata e regolare stralci di informazioni restituiteci da autori di cui troppo poco si sa per poter dire di conoscerli davvero.

### *Le condizioni dell'ascesa: Paolo e gli altri viaggiatori celesti*

Il secondo tratto di 2Cor 12,2-4 che necessita di una spiegazione più dettagliata riguarda l'incertezza espressa dall'apostolo, ai vv. 2-3, in merito alle condizioni in cui ha sperimentato la propria ascesa. L'insistenza con cui Paolo sottolinea questo elemento ha dato adito alle più diverse interpretazioni, rivelandosi probabilmente una delle *cruces interpretum* più spinose fra i contesti che fino a questo momento abbiamo preso in considerazione. Se nel precedente capitolo ci si era limitati ad accennare alla questione - offrendone in compenso una sola modalità di lettura decisamente interdisciplinare -

---

535A proposito del passo di Fil 3 cui si fa qui cenno, si vedano i rilievi di Engberg-Pedersen 2008, 153-55, il quale sostiene che Paolo stia cercando di esprimere «in bodily terms» l'esperienza religiosa rappresentata dal suo incontro con Gesù risorto. Giustamente lo studioso danese fa rilevare, al tempo stesso, come non si possa prescindere da una dimensione di interpretazione dell'apostolo nella creazione del suo resoconto, fermo restando che si tratti di «a account of a genuine Pauline religious experience» (154). Cf. anche la prospettiva di Wallace 2011, 222-23. Per una trattazione più sistematica di questo tema, si rimanda a Shantz 2009, 119-43 (spec. 133-43). Si segnala la suggestiva lettura del passo da parte di Strecker 1999, 112-37, condotta lungo le seguenti linee: «Zudem wird in Phil 3 der Aspekt der permanenten Liminalität, der in Gal 1 vornehmlich auf Paulus und seine Rolle als Apostel bezogen war, stärker noch theologisch fundiert und verallgemeinert, d.h. in seiner Relevanz für alle Christusgläubigen aufgewiesen: Paulus stellt sich explizit als Vorbild dar und ruft die Philipper in V. 17 direkt zur Nachahmung auf» (113)

536Si richiami qui semplicemente il rilievo sull'abbondanza terminologica di *Atti* a proposito delle diverse forme visionarie di contatto con il soprannaturale (n. 483). A tal proposito, utili i riferimenti di Grudem 1982, 131-34, alla pluralità di termini a disposizione negli ambienti culturali frequentati da Paolo, tutti diretti a conferire una maggiore puntualità nella descrizione di quegli eventi che invece, nel caso dell'apostolo, rimangono velati da allusioni di carattere generico

è opportuno ora cercare di approfondire il tema sollevato dalle ambigue espressioni utilizzate dall'apostolo con l'obiettivo di ricostruire un quadro più preciso della rappresentazione da lui conferita a questo particolare episodio.

L'attenzione a un simile dettaglio non deve però essere considerata come indipendente dall'analisi terminologica poco sopra condotta; anzi, aver concluso le nostre riflessioni mettendo in evidenza il carattere di "termine contenitore" associabile ad ἀποκάλυψις (sia rispetto ad ὄπτασίαι di 12,1 che in generale sulla base delle sue occorrenze) ci permette di non perdere di vista le peculiarità della pericope in oggetto. Esse sono appunto: il carattere di interpretazione di un'esperienza di contatto con il soprannaturale, in cui si esprime qualcosa che di per sé va aldilà delle possibilità umane con un linguaggio e un lessico che rispecchiano ad ampio raggio il bagaglio culturale del soggetto;<sup>537</sup> la sua ambientazione polemica nell'ambito di una contrapposizione che verte su problematiche di leadership all'interno di un gruppo religioso di recente formazione; e, infine, l'aspetto della ricezione delle parole e delle espressioni impiegate, cui spesso non si presta la dovuta considerazione ma che a nostro avviso costituisce un tassello imprescindibile per provare a ricostruire lo sfondo di un simile resoconto di ascesa celeste.

Prenderemo pertanto inizialmente le mosse dal testo di 2Cor 12,2-4a; in seguito, una volta messi a fuoco i suoi tratti fondamentali, cercheremo di individuare la possibile collocazione della "lettura" paolina lungo le linee offerte dal confronto con altri testi - giudaici, greco-romani e non solo - in cui è rintracciabile la presenza del motivo del viaggio celeste.

οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. **3** καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, **4** ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον κτλ.

---

<sup>537</sup>Tracciare un simile quadro ci permette di puntualizzare la linea metodologica da noi seguita, che si trova per certi versi in contrasto con quella esplicitata - seppure con finalità differenti - da Eisenbaum. Nel corso della sua ricostruzione della figura di Paolo come giudeo, la studiosa americana sostiene il carattere accessorio dei riferimenti paolini al suo incontro con Gesù sulla via di Damasco, in quanto non funzionali a cogliere i tratti peculiari di ciò che significa per lui «to believe in Jesus» (2009, 143). A ciò si deve aggiungere che la natura mistica di siffatta esperienza la rende «not describable by means of rational explanation according to the canons of historical scholarship», dal momento che «what was mystical for Paul must remain merely mysterious for everybody else». Pur non volendo passare per cinica al riguardo del tema dell'esperienza religiosa, Eisenbaum a nostro avviso si tradisce con la sua affermazione conclusiva: l'evento in sé non costituisce la base su cui fondare l'interpretazione da conferire a quanto l'apostolo afferma, perché il suo carattere soggettivo la rende non accessibile; «in my view, such experience is therefore not an appropriate object of historical investigation. What is appropriate to investigate, and what most concerns me in this study of Paul, are the consequences of whatever it was that happened or that Paul believed happened» (142). Se da un lato si coglie il senso implicito della polemica - che condividiamo - rivolta ai sostenitori di una particolare forma di assolutizzazione del dato esperienziale, d'altro lato il richiamo alle conseguenze di tale avvenimento deve essere letto proprio in rapporto ad esso: quello che abbiamo a disposizione è una rilettura a posteriori, successiva e influenzata, di quanto accaduto, ed in questo reale oggetto di indagine storica anche per ciò che concerne i dati esperienziali forniti. A partire da questi, infatti, e dal loro incrocio con fonti parallele, è possibile illuminare da altre angolazioni e in maniera più complessiva ciò che ci viene restituito dai brani dell'apostolo

Alcuni degli elementi emergenti da questo testo sono già stati trattati con attenzione nello scorso capitolo, sebbene le necessità di una più ampia contestualizzazione impongano di richiamarli nel corso dell'argomentazione. Ciò su cui è nostra intenzione soffermarci è pertanto qui costituito dai richiami di Paolo al ruolo del σῶμα, che ricorre per ben quattro volte nello spazio di due soli versetti. Quale ruolo viene attribuito dall'apostolo a tale termine? E come deve essere interpretata la sua funzione nel contesto di una conoscenza trasferita insistentemente alla divinità?

Quanto al secondo punto, ne abbiamo delineato gli elementi essenziali in fase di commento; per ciò che riguarda l'indecisione paolina, ci si era invece limitati a farne notare una possibile conseguenza per l'esegesi, cioè proprio l'evidenza sul corpo come tratto discriminante in relazione a quel preciso tipo di esperienza che Paolo ritiene di aver sperimentato. Una sottolineatura di questo genere, sulla scia di Thrall (2000, 782) e Destro-Pesce (2011, 188-89), è a ragione vicina all'indeterminatezza propria della dimensione estatica (cf. l'interpretazione di *CMC* 61,23-62,1: ὡς ἔκτος ἑαυτοῦ ἀπραγείς κτλ.), specie se si tiene in considerazione il fatto che - nel nostro caso - è un accadimento di ben quattordici anni prima ad essere presentato. Tuttavia, questa non può essere l'unica chiave di lettura possibile: non ci sembra utile mettere del tutto fuori gioco l'ipotesi secondo la quale l'allusione paolina rientri a far parte di una strategia retorica ben delineata, cui apparterebbe anche il silenzio finale del v. 4b (di ironia parla Betz 1972, 91).

Come si può evincere da questo primo affondo, il riconoscimento del carattere soggettivo tipico di qualsiasi esperienza religiosa comporta la plausibilità - in linea teorica - di differenti proposte, che solo il contesto può contribuire a delucidare, sebbene non sempre in maniera decisiva. E' pertanto opportuno procedere per gradi nella nostra analisi, così da accumulare via via elementi da far interagire, al termine, vicendevolmente. Ed è esattamente questo il motivo per cui la dialettica conoscenza-ignoranza sviluppata da Paolo ai vv. 2-4a deve allargarsi a comprendere un ulteriore tassello: quello della passività del protagonista, intesa qui prima di tutto in relazione all'impiego del verbo ἀπράζω, da molti considerato come il termine tecnico che per eccellenza designa appunto un rapimento (cf. le ricorrenze del verbo e del corrispondente sostantivo ἀπραγή in *CMC* 45,1-72,7, ad esempio).

Esaurite le premesse d'inquadramento iniziali, l'esame del testo di 2Cor 12,2-4a secondo la prospettiva delineata richiede di soffermare l'attenzione innanzitutto sulle espressioni che coinvolgono il corpo. Come anticipato, esse sono quattro in uno spazio ristretto; giocate in opposizione, si segnalano per la compresenza di una ripetizione letterale - ἐν σώματι, 2-3 - e per una contraddistinta da *variatio* nell'uso della preposizione che l'accompagna - ἔκτος τοῦ σώματος al v.

2; χωρίς τοῦ σώματος al v. 3. Il primo significato che si può trarre dalla lettura del testo conferma l'assunto prima esplicitato: l'apostolo sta proponendo un'alternativa centrata sul coinvolgimento o meno del corpo in un'esperienza straordinaria da lui classificata tra le ὄπτασιαί καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου, i cui tratti fondamentali ultimi sono però di esclusiva pertinenza della divinità. Dal punto di vista linguistico, il cambio di preposizione tra v. 2 e v. 3 sembrerebbe evidenziare due sfumature differenti nell'opposizione presentata da Paolo. ἐκτός può essere reso con «fuori da», «al di fuori di», denotando così più chiaramente una dimensione di uscita da un qualcosa espresso da un termine al genitivo; χωρίς, d'altra parte, significa «senza», sottolineando ciò di cui si è privi, sempre espresso al genitivo. In buona sostanza, quindi, il ricorso a una sottile variazione lessicale non pare comportare conseguenze rilevanti dal punto di vista esegetico: i nessi impiegati risultano pressoché sinonimi; nella loro consequenzialità - si potrebbe dire - il secondo specifica l'aspetto messo in luce dal primo, sebbene questo non costituisca una discriminante decisiva.

Vuole Paolo con tale incertezza veicolare un messaggio preciso ai suoi interlocutori oppure si deve dire che egli non abbia le idee chiare su quanto gli è successo? Abbiamo già avuto modo di ricordare come questi due aspetti non debbano essere considerati solamente in antitesi: se si interpreta l'avvenimento del viaggio celeste in termini di estasi o trance, l'indefinitezza di alcuni suoi tratti da parte del soggetto è caratteristica facilmente rinvenibile. Si potrebbe anzi dire che la fase successiva all'esperienza in sé, quella di rielaborazione, interviene proprio per cercare di colmare delle lacune cognitive dirette rimarcate dal soggetto, il quale quindi completa la ricostruzione dell'accaduto con l'aiuto di strumenti disponibili nel contesto in cui è inserito. Che l'apostolo segua un simile modello oppure che lo applichi perché nella sua situazione è per lui più vantaggioso presentare le cose in un modo apparentemente vago e indefinito, per il critico il dato sul quale lavorare rimane lo stesso: l'opposizione corpo-non corpo, che si declina poi lungo due versanti, quello del suo utilizzo più strettamente paolino e quello dei referenti culturali cui lo stesso Paolo può aver fatto ricorso, più o meno esplicitamente. Ancora una volta, l'intreccio si rivela molto complicato, coinvolgendo senza dubbio alcuno anche il versante dell'audience, che ci riporta in gran parte al medesimo sfondo culturale evocato per l'apostolo.

Relativamente a un evento che oggi noi chiamiamo viaggio celeste, il ritratto offerto da 2Cor 12,2-4a fa emergere una duplice possibilità: esso può essere compiuto «nel corpo» oppure «al di fuori»/«senza» di esso. L'uso paolino del termine σῶμα non sembra in tal caso comportare particolari difficoltà, in quanto risulta di per sé abbastanza evidente che si indichi qui il corpo in senso fisico, senza connotazioni ulteriori.<sup>538</sup> L'implicazione successiva concerne però la dimensione

---

<sup>538</sup>Condivide una simile valutazione anche Wallace 2011, 258, il quale poi alla n. 80 ricorda una serie di altri luoghi paolini in cui il termine ricorre con il medesimo significato (ad esempio, Rm 4,9; 8,11; 12,4; 1Cor 5,3; 7,34; 13,3; 2Cor 4,10; 10,10; Gal 6,17; Fil 1,20; 1Ts 5,23). Questo

ad esso opposta, vale a dire quella per cui è possibile affermare che si ascende (o si è rapiti) al di fuori del corpo, senza il corpo. E' interessante notare come Paolo definisca una simile condizione per *via negationis*, in un certo senso: in altri termini, a σῶμα non si contrappone un concetto definito positivamente e con chiarezza, bensì semplicemente la precisazione della sua possibile esclusione. Senza entrare troppo nel merito di un complicato discorso concernente l'antropologia paolina (per cui si può segnalare la discussione di Theissen 2010, 76-96), l'immagine che ci troviamo per il momento di fronte può venire così ricapitolata: parlando di se stesso in terza persona, l'apostolo si ascrive un'esperienza extra-ordinaria di ascesa al terzo cielo e al paradiso, al cui proposito si sottolineano la sua origine esterna - rapimento - e l'indefinitezza riguardo il coinvolgimento del corpo.

E' interessante notare le modalità con cui sembrano recepire le implicazioni connesse al dubbio così espresso dall'apostolo due apocalissi più tarde che sviluppano proprio l'episodio dell'ascesa celeste.<sup>539</sup> Si tratta di un testo copto, l'*Apocalisse di Paolo* (NHC V,2), e di un'opera dalla tradizione testuale molto complicata - giuntaci in diverse redazioni - che porta il medesimo nome. La nostra affermazione di partenza richiede di essere sostanziata con degli accenni ad entrambi gli scritti in questione.

Nel primo caso, la breve narrazione proveniente da Nag Hammadi costruisce pesantemente sulla base delle lettere paoline: essa è infatti fondata sul brano di 2 Cor 12,2-4, cui vengono legati anche Gal 1,15-17 (vi sono due chiare riprese: 18,16-17; 23,2-4) e Gal 2,1-2, con la precisazione che il viaggio paolino compiuto κατὰ ἀποκάλυψιν è qui da intendersi in direzione della Gerusalemme celeste. Dunque, non siamo di fronte a un'opera originale, in quanto

---

giustifica il ricorso ad alcune metafore funzionali all'argomentazione dell'apostolo - 1Cor 12,12-27 - come anche a ragionamenti di maggiore complessità - 1Cor 6,13-20 (cf. prospettiva di Dunn 1998, 55-61); certamente il passo più noto in cui σῶμα viene impiegato è 1Cor 15,35-49, in cui Paolo se ne serve per designare la contrapposizione tra la condizione presente dell'uomo e quella che invece lo attende, sulla scorta dell'esempio gesuano (cf. Fil 3,20-21; e Rm 8,29). Nelle espressioni σῶμα ψυχικόν e σῶμα πνευματικόν, infatti, il corpo si dimostra essere l'elemento base, i cui tratti peculiari sono poi individuati per mezzo di un'aggettivazione che ne qualifica lo status corrispondente, donde emerge il ruolo primario riservato al πνεῦμα nell'ambito di un processo di trasformazione che coinvolge l'intera comunità (cf. 2Cor 3,18). Ciò mostra un elevato grado di speculazione antropologica - influenzata da elementi tanto apocalittici quanto filosofici (cf. Engberg-Pedersen 2009, 184-91) - che contribuisce alla formazione di un determinato pensiero legato alle modalità della risurrezione (concetto diffuso in ambiente giudaico, specie nel fariseismo - cf. At 23,6-9; e Flavio Giuseppe, *A.J.* 18,13-14; *B.J.* 2,162-63), cui probabilmente la narrazione del viaggio celeste non è del tutto estranea (si veda Lampe 2002, spec. 108-12; e poi 2006, 102-04). Se si considera infatti peculiare il fatto che Paolo abbia incontrato e visto il Gesù celeste (1Cor 9,1; 15,8; 2Cor 4,4-6; Gal 1,11-17), anche 2Cor 12,1b-4 sembra orientarci lungo la medesima linea; i paralleli con i testi che ci restituiscono le cosiddette *Thronvisionen* confermano una certa caratterizzazione dell'essere celeste oggetto di contemplazione, da cui si può forse ricavare lo spunto per connettersi alla descrizione paolina di 1Cor 15,35-49 (cf. Segal 1990, 65-68; e 2008, 23-40). L'uso di σάρξ a 2Cor 12,7b, infine, può essere considerato sinonimico rispetto all'accezione sopra riconosciuta per σῶμα (cf. cap. 3), a differenza della chiara distinzione di 1Cor 15,50 (cf. la discussione di Dunn 1998, 62-73)

<sup>539</sup>Sulla presenza di diversi scritti che, nei primi secoli del Cristianesimo, elaborano le proprie teorie a partire dal brano di 2Cor 12, diversi studiosi hanno concentrato la propria attenzione. A livello introduttivo, si vedano i rilievi di Kaler-Painchaud-Bussièrès 2004, 178 (per ulteriori riferimenti, cf. 177 n. 6), i quali ricordano gli accenni al proposito in Tertulliano (*Praesc.* 24,5-6), Ippolito (*Elen.* 5,8), Epifanio (*Pan.* 38,2,5) e del *Codex Manichaicus Coloniensis* (48,16). Inoltre, da segnalare è la loro interpretazione del testo di Ireneo, *Haer.* 2,30,7, come creazione dell'autore in risposta a un utilizzo valentiniano del viaggio celeste paolino - che troverebbe espressione proprio nell'*Apocalisse di Paolo* copta (NHC V,2; 178-90)

vengono elaborati in una nuova narrazione alcuni dati paolini ufficiali: è il caso della partenza dell'ascesa, individuato nel terzo cielo (19,20-25); ciononostante, gli elementi tipici di un viaggio celeste sono presenti, in maniera abbondante (presenza della montagna, 19,11-13; passività del protagonista, 19,20-24;<sup>540</sup> l'invito a salire e la presenza delle porte a marcare la successione dei cieli, 21,22-28), anche con alcuni tratti particolari (cf. Young 1988, 95-99; Harrison 2004, 28-32). Uno di questi ultimi è sicuramente l'epifania del Signore come bambino, che esorta l'apostolo a seguirlo su un alto monte e a guardare in alto, dove può scorgere gli altri apostoli che lo stanno attendendo (19,9-20); questa figura funge quasi da accompagnatore e interprete delle varie situazioni che saranno affrontate durante l'ascesa, anche se il racconto è molto più descrittivo che dinamico. Il viaggio contempla il passaggio attraverso diversi livelli, per un totale di dieci cieli, di cui gli ultimi descritti in maniera molto veloce, quasi solo menzionati (24,1-8; cf. prospettiva di Kaler-Pinchaud-Bussières 2004, 191-93). Paolo ha accesso alle varie porte - delle quali vengono rappresentate quelle presenti tra il quarto e il settimo cielo - grazie alle parole d'ordine fornitegli dalla sua guida (cf. 22,11-12; 19-23), anche se l'ostacolo più importante è posto al settimo cielo, dove un vegliardo seduto su un trono - il Demiurgo - non permette all'apostolo di transitare fino a quando egli, su invito della sua "scorta", non mostra il proprio σημεῖον (22,23-23,28; a tal proposito, è interessante cogliere la doppia possibilità di interpretazione di tale «segno», cioè sia verbale, in riferimento alle prime risposte date da Paolo alle domande del vegliardo, sia fisico, con richiamo a qualche tavoletta o simili).

E' difficile dire se sia possibile cogliere qui un elemento polemico di un particolare gruppo gnostico legato alla figura di Paolo nei confronti di comunità rivali; seguendo la lettura di J.R. Harrison, piuttosto, il cammino degli apostoli pare essere lo stesso, così che non si può parlare di una contrapposizione a livello autoritario, bensì si osserverà che «our author's focus on Paul is motivated by the desire to present the apostle's visionary revelation as a paradigm for the gnostic believer's ascent» (2004, 29; *contra* Young 1988, 95-96 e n. 74). Lo sfondo, di chiara matrice gnostica, suggella anche l'elemento della condizione che caratterizza il percorso ascendente del protagonista: l'esperienza è compiuta fuori dal corpo (19,26-30), espressione di una realtà di secondo piano dalla quale lo stesso spirito/*angelus interpretis* invita a distaccarsi (18,22; 19,10-11) e che può venire intesa anche in riferimento allo scopo sociale sotteso al testo (cf. Harrison 2004, 31-32).

Più incerta e ambigua la riproposizione della cosiddetta *Apocalisse di Paolo (Visio Pauli)*, dal nome della redazione latina giunta fino a noi di uno scritto di cui esistono differenti versioni - in greco, copto, siriano, armeno, georgiano, arabo e paleoslavo oltre appunto al latino. Pur trattandosi di un testo dall'ambientazione molto tarda, verso la fine del IV sec. e.v. stando al prologo in cui si narra del ritrovamento dello scritto (per cui cf. Piovaneli 2007a, 30-47), esso raccoglie in sé motivi propriamente apocalittici (ma non solo; cf. Harrison 2004, 32-36), tra i quali spicca il percorso discendente - verso gli Inferi (21; 31-44) - e in seguito ascendente - verso il paradiso (45-51) - attribuito a Paolo. Ciò che più qui ci preme mettere in evidenza riguarda, come accennato, una contraddizione in termini concernente le modalità con cui avviene l'intera avventura, a seconda delle redazioni. In un primo momento, al cap. 11 della versione greca, si dice che l'apostolo viene rapito in spirito fino al terzo cielo, dove assisterà al giudizio dei giusti (καὶ ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἁγίῳ), ma la resa latina omette il particolare

---

<sup>540</sup>Si veda il seguente rilievo sulla terminologia copta utilizzata a questo proposito: «As well, to describe Paul's elevation to the third heaven - and only here - the *Apoc. Paul* uses the verb ΤΩΡΠ, the coptic translation of the Greek ἀπάγειν, which is found in the 2 Corinthians account» (Kaler-Painchaud-Bussières 2004, 177)

relativo alla condizione dell'ascesa; al c. 3 di quest'ultima, invece, la medesima informazione, seppur di natura introduttiva, menziona un rapimento corporeo verso il medesimo luogo poi ricordato (*Qui dum in <cor>pore essem <in> quo raptus sum usque ad tercium celum*). Su linee simili si pongono anche i rilievi del cap. 46, in cui l'apostolo è salutato, al suo arrivo in paradiso, dai giusti che ivi si trovano (a parlare è Maria: *omnes enim sancti precati sunt filium meum Ihesum qui est dominus meus, ut venires hic in corpore ut viderent te priusquam exires de saeculo*: [...]) *Ne contristes nos; volumus eum videre enim in carne constitutum* - similmente al cap. 47, anche nella versione greca): essi sembrano reclamare la "paternità" della chiamata paolina all'ascesa, ma evidenziano anche la straordinarietà del suo arrivo in mezzo a loro in condizioni corporee, tratto peraltro ribadito dal cap. 52 secondo le versioni copta e siriana. Se per il primo rilievo (cap. 11 della versione greca) si può ipotizzare un'influenza di Ap 1,9-10; 4,1-2 - denotando quindi una particolare forma di corpo protagonista del rapimento? - gli altri sopra menzionati dalla versione latina sembrano rimarcare la specificità propria del viaggio paolino, certificata dal finale in cui si ricorda che è tra i giusti il suo posto dopo la morte (quindi, si intende che avrà luogo un'altra ascesa, questa volta definitiva; cf. Hogeterp 2007, 114-15), pur se rimane un'ambiguità di fondo nel trattamento della tematica all'interno della redazione greca.<sup>541</sup>

Sorge così opportuna una domanda: dove è possibile rinvenire elementi utili a completare la nostra interpretazione? O, meglio: donde può aver ricavato Paolo la nozione di una duplice possibilità di connotazione per un tale evento? Entra in gioco qui l'aspetto del contesto culturale, con il quale si amplia prepotentemente il campo della nostra indagine. Prenderemo in considerazione pertanto alcune tra le fonti da noi raccolte a proposito del viaggio celeste, indirizzandone la lettura sulla base delle domande precedenti e di quegli elementi che possono fornirci delle indicazioni ulteriori in merito ad esse e alla questione del «rapimento».

### *Versante greco-romano (con influenza egiziana)*

Nei testi che si possono accostare al resoconto paolino in oggetto, la questione che abbiamo sollevato non è sempre chiaramente indirizzata, spesso rivelando un'incertezza molto vicina a quella espressa dall'apostolo a 12,2-3. Nella sezione del suo commento dedicata a questi versetti, Thrall

---

<sup>541</sup>Più in generale, sul ruolo del corpo nella concezione soteriologica propria dell'*Apocalisse di Paolo* "cristiana" - come è ulteriormente noto tale scritto - si vedano i rilievi di Harrison 2004, 33 (e, per le differenze rispetto al Paolo di 2Cor 5,1-10, 36-43) e quelli di Hogeterp 2007, 116-28. Secondo la valutazione del primo, quest'opera «envisages a soul-body separation in the intermediate state», ma «it nonetheless subscribes to a physical resurrection at the eschaton». Tale concetto è rafforzato dal secondo studioso citato, il quale inoltre riserva gran parte della sua attenzione all'individuazione delle tracce di un «moral concept of the body» in questo scritto non canonico, che mantiene la prospettiva paolina anche dal punto di vista lessicale: «The body of the righteous and of the sinner is consistently addressed as σώμα and σάρξ, corpus and caro respectively in the main Greek and Long Latin version. This distinction between two terms for the body denotes the moral concept of the body as holy and defiled through sin respectively, and can also be discerned in Paul's letters» (120; ma anche 122-24). Per il testo greco, si è fatto riferimento a K. von Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, Hildesheim, Georg Olms, 1966 (or. 1866), 34-69; per quello latino, invece, a M.R. James, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge, University Press, 1893, 11-42



evidenzia come la separazione dell'anima dal corpo in siffatti contesti sia una caratteristica ascrivibile perlopiù alla mentalità greca, che a partire specialmente dalla dottrina platonica predica l'alterità delle due componenti principali dell'essere umano (2000, 785). Come però già E. Rohde faceva notare, alle spalle del grande filosofo è possibile riconoscere una linea di tradizione che richiama dei tratti straordinari attribuiti ad alcune figure di difficile definizione: esse, che chiameremo *iatromanti* sulla scorta di Culianu (1983, 35-39; ma cf. anche 1980), rappresentano con molta probabilità una delle prime testimonianze di esperienze di separazione tra corpo e anima in situazioni che possono essere definite estatiche. I casi di Aristeia (Hdt. 4,13-16; Pind., *fr.* 271; Plin., *Nat.* 7,174; Max. Tyr. 10,2f; 38,3c-f; Suda s.v. Ἀριστέας), Epimenide (Max. Tyr. 10,1; 16; Suda s.v. Ἐπιμενίδης; D.L., *Vit.* 1,114; Apollon., *Hist. mirab.* 3) ed Ermotimo di Clazomene (Apollon., *Hist. mirab.* 3; Plin., *Nat.* 7,174; Plut., *Gen. Socr.* 592c-e; Luc., *Enc. musc.* 7) costituiscono degli esempi abbastanza espliciti di una concezione secondo la quale, in determinate circostanze, era possibile per l'uomo sperimentare qualcosa di straordinario - viaggi in diversi luoghi, dono dell'ubiquità, contatto con le divinità: tutte esperienze che comportano l'acquisizione di un livello superiore/ulteriore di conoscenza (cf. Plut., *Sol.* 12,7 su Epimenide: ἐδόκει δέ τις εἶναι θεοφιλῆς καὶ σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν) - in uno stato la cui caratteristica principale è data proprio dall'assenza del coinvolgimento corporeo, per quello che Culianu considera una dimostrazione di catalessi (1980, 302; 1983, 37-38) - spesso indotta, come vedremo.<sup>542</sup>

Ne consegue che il tanto citato mito platonico di Er (per il quale Bousset 1901, 66, era convinto si dovesse parlare di un'influenza iranica, data anche la provenienza del protagonista del racconto) potrebbe affondare le proprie radici in un sostrato già sedimentato in ambiente greco e non solo imputabile a influssi stranieri - sebbene non si possa in nessun modo negare un'attiva dimensione di scambio in corrispondenza sia dell'età arcaica che di quella classica.<sup>543</sup> Ad ogni modo, il racconto

<sup>542</sup>La letteratura su queste figure è più ampia di quanto conceda lo spazio a nostra disposizione. La trattazione del tema in Rohde 1921, II 89-102, mantiene un'importanza di primo piano grazie al corposo apparato di note, atte a segnalare le fonti relative agli *iatromanti*. Similmente, si possono ricondurre a una tale dimensione i rilievi di Culianu in diversi suoi contributi (1980; 1983; 1986, 19-38; 1991) e quelli di Burkert (1972, 141-65; 1989), oltre all'attenzione di Bolton a partire da Aristeia (1962, spec. 142-75). Il nostro giudizio sui casi accennati si mantiene su una posizione di carattere generale; è opportuno però segnalare che nel caso di Aristeia Rohde si pone in maniera più critica nei confronti delle tradizioni sulle quali Erodoto costruisce la propria narrazione, affermando che potrebbe ben trattarsi di un caso di rapimento estatico coinvolgente anche il corpo (1921, II 92-93 n. 1; cf. i dubbi di Burkert 1972, 148-49). Lo studioso tedesco, inoltre, menziona il caso di Empedotimo - probabilmente una figura letteraria creata da Eraclide Pontico (già Rohde 1921, II 94-95 n. 1) - cui vengono attribuite alcune esperienze di carattere estatico (tra cui un interessante viaggio celeste in Varro, *ap. Serv. ad Georg.* 1,34), le quali sono però considerate da Culianu 1980, 302, avvenute nel corpo (sulla base di Proclo, *Comm. Resp.* 2,119-22 K.; cf. Bolton 1962, 153). Altro suggestivo esempio di separazione dell'anima dal corpo lasciato sulla terra in stato di catalessi è quello dell'incontro sperimentato da Cleonimo di Atene in un racconto che Proclo attribuisce a Clearco di Soli (*Comm. Resp.* 2,122 K.=fr. 7-8 Wehrli), ma che in una versione latina si ritrova in Cornelio Labeone (*ap. Aug. Civ.* 22,28)

<sup>543</sup>A tal proposito, per una ricostruzione delle diverse posizioni critiche si rimanda alla discussione della posizione di Culianu affrontata al cap. 2 e ai riferimenti ivi ricordati. Qui basterà ricordare che si tratta di un dibattito acceso fra gli studiosi, fin dal termine del XIX secolo, le cui

contenuto nel decimo libro della *Repubblica* viene considerato come il caso per eccellenza, fra le fonti che parlano di viaggio celeste, di un'ascesa sperimentata con la sola anima (614b-621b): l'eroe originario della Panfilia racconta, risvegliandosi da un lungo sonno proprio mentre viene adagiato sulla propria pira funebre, di aver assistito alle decisioni concernenti il destino delle anime dopo la morte - il loro ritrovo in una terra di mezzo, la scelta della vita in cui reincarnarsi e la procedura con la quale le Parche la suggellano - e di aver ricevuto mandato di riferirne agli uomini (614d; εαυτοῦ δὲ προσελθόντος εἰπεῖν ὅτι δέοι αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ καὶ διακελεύοιτό οἱ ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ); la sua esperienza aveva avuto luogo in seguito a una ferita ricevuta in battaglia, che lo aveva fatto cadere in uno stato tale da far pensare a familiari e conoscenti che fosse sopraggiunta la morte. In tale limbo, in cui si possono riconoscere quei tratti tipici già dei casi sopra citati di catalessi (cf. Culianu 1983, 27; 60), si colloca il viaggio della sua anima: non vengono enunciati particolari significativi, bensì le modalità dell'ascesa vengono certificate solamente in termini di separazione dal corpo (614b) e di non meglio precisabile ritorno in esso (621b).

Il modello platonico si fonda su una teoria esplicitata dall'altrettanto famoso mito della biga alata nel *Fedro* (246a-b), dove il filosofo ateniese ritrae l'anima nelle sue componenti essenziali come una biga trainata da due cavalli di differente temperamento che devono essere guidati dall'auriga così da far prevalere quella parte che gli può consentire di giungere alla contemplazione dell'ὑπερουράνιος, di cui può godere in compagnia delle divinità (246d-248b). Anche qui si tratta quindi di un'ascesa dell'anima, sebbene non sia probabilmente possibile parlare di viaggio celeste in senso proprio: se vi si possono riconoscere dei tratti comuni - l'acquisizione di una conoscenza superiore per mezzo di una visione, ad esempio - per altri versi la sua collocazione si presenta difficile, in quanto la struttura complessiva che Platone conferisce al suo pensiero procede lungo linee distanti da quelle discusse per il caso di Er (tuttavia, anche qui vi è un accenno al destino delle anime secondo la legge di Adrastea: 248c-249b; cf. *Resp.* 614b-616b). Qui, infatti, il percorso ascendente è immaginato come un recupero di una condizione già precedentemente sperimentata dall'anima, prima della sua caduta nel corpo; una volta liberatasi di esso, si danno le condizioni per

---

prerogative possono essere riconosciute nei lavori di Rohde e Dieterich, per poi proseguire con Meuli, Dodds e Cumont, fino appunto a Culianu e ai contributi di Burkert. Quello che non si può negare, come abbiamo tentato di fare seppur in maniera succinta, è che uno sviluppo relativo alle concezioni dell'anima e delle sue facoltà in ambito greco si intreccia con dei dati riconducibili all'Oriente e a quelle popolazioni con cui i Greci avevano avuto dei contatti e/o di cui conoscevano l'esistenza (*contra* Culianu 1980, 296; 302-03, che si richiama agli studi di Eliade sullo sciamanesimo; cf. Burkert 1972, 162-65). Tale rilievo, suggerito già da Rohde in merito al culto dionisiaco e alle sue origini in Tracia (1921, II 1-37), può facilmente essere esteso al caso di Aristeia e della sua *Arimaspeia*, in cui la proiezione geografica su un territorio posto al di là delle possibilità umane e raggiungibile solamente in condizioni particolari (il nostro protagonista è «posseduto da Apollo», φοιβόλαμπος; cf. Hdt. 4,13) sottolinea la presenza di un limite invalicabile per l'uomo: «die Abfolge der Zeiten ist hier bis ins Detail ins Geographische projiziert» (Burkert 1989, 247; cf. Culianu 1980, 297-99, *contra* l'analisi più razionalizzante di Bolton 1962, 104-16; 134-41)

elevarsi aldilà del mondo sensibile, mera copia delle idee che solamente l'anima può contemplare al termine della sua ascesa.<sup>544</sup>

Aver chiamato in causa questi primi tre esempi sembrerebbe confermare il rilievo di Thrall dal quale siamo partiti: la separazione di anima e corpo è elemento che contraddistingue la mentalità culturale greca. A livello culturale, ulteriori testimonianze in questo senso sono rinvenibili poi in Plutarco, che sia ne *I ritardi della punizione divina* - con Arideo/Tespesio, del quale si dice che ἐξέπεσε τὸ φρονοῦν τοῦ σώματος, per poi sottolineare l'incremento delle sue capacità visive ὥσπερ ἐνὸς ὄμματος ἀνοιχθείσης τῆς ψυχῆς (563e-f; cf. 566b; 568a) - sia ne *Il demone di Socrate* - in cui viene così descritta la situazione vissuta da Timarco: πλὴν δόξαι γε τῆς κεφαλῆς ἅμα ψόφω προσπεσόντι πληγείσης τὰς ῥαφὰς διαστάσας μεθίεναι τὴν ψυχὴν (590b; cf. 592e) - ci restituisce due casi di trance estatica connessa all'ascesa dell'anima mentre il corpo rimane sulla terra. Ma anche nel sogno di Scipione che chiude la *Repubblica* di Cicerone (6,9-29), dove l'Emiliano - alla vigilia dell'assedio del 149 a.e.v. a Cartagine, da lui rasa al suolo tre anni più tardi - sogna di raggiungere il suo omonimo avo, l'Africano, e suo padre Lucio Emilio Paolo in cielo; tuttavia, come fa notare Wallace, l'ambientazione onirica (*artior quam solebat somnus complexus est*, 6,10) non permette un riconoscimento preciso delle condizioni nelle quali una simile esperienza avviene (2011, 58), per cui ci si deve accontentare di ipotizzare - con forte probabilità - che il tutto preveda il coinvolgimento della sola anima sulla base delle parole di Scipione Africano relative alla ricompensa di coloro i quali avranno agito seguendo l'interesse della collettività (6,14-16.29).<sup>545</sup>

---

544Il caso del *Fedro* declina il motivo sulla base del ragionamento perseguito da Socrate, teso a dimostrare al proprio interlocutore la natura dell'amore come forma più elevata di μανία, vale a dire di ispirazione divina. Da qui, la lunga descrizione riservata alla capacità di Eros di risvegliare l'anima nella sua ricerca del bello, così da farle ripercorrere quel percorso di cui aveva avuto un anticipo prima di cadere nel mondo della sensazione e dell'opinione. In tal senso, il ciclo dell'innamoramento descritto grazie alla metafora della biga alata (253c-256e; ma cf. già 250e-252c) rappresenta la liberazione dai vincoli del corpo, che intorpidiscono le prerogative dell'anima; il suo risveglio - comunque regolato da un andamento temporale non breve (cf. 248e) - segna la sua differente natura rispetto al corpo in cui è rinchiusa. Un ragionamento simile è quello poi presente nel *Simposio*, che Socrate riconduce alle parole di Diotima (208d-212b): il percorso ascendente che culmina nella contemplazione del Bello in sè - τὸ καλόν - è appannaggio dell'anima, di cui dimostra il carattere immortale in relazione alla sua partecipazione agli effetti del vertice di questa esperienza. Sul tema dell'immortalità dell'anima, le pagine platoniche più significative sono da ricercarsi nel *Fedone*, in cui vi viene dedicata una lunga discussione (69e-84b), che possiamo presumere come fondativo specie del ruolo del corpo come prigioniero della ψυχή e della teoria della reminiscenza legata alle conoscenze proprie dell'anima prima della sua discesa nel σῶμα

545I caratteri dell'esperienza narrata da Scipione rimangono quindi non meglio delineati. Anche qui, sebbene sembri maggiormente plausibile considerare la mancata partecipazione del corpo all'ascesa onirica del protagonista, un piccolo particolare è degno di nota. All'indicazione dell'Africano relativa alla presenza dell'anima del padre lì, in cielo, l'Emiliano si volta e scoppia in lacrime, scambiando con lui un abbraccio intenso tipico delle scene di ritrovamento (*quem ut vidi, equidem vim lacrimarum profundi, ille autem me complexus atque osculans flere prohibebat*, 6,14). D'altro lato, come si vedrà nel corso della nostra analisi, simili elementi non possono essere caricati di un significato che non rivestono: l'attribuzione di determinate caratteristiche può essere denotata - come in tal caso - da funzionalità letterarie o più semplicemente da mezzi linguistico-descrittivi atti a rendere comprensibile una certa avventura. Rimane evidente che alla base del pensiero di Cicerone si devono riconoscere le concezioni dell'immortalità e del carattere divino dell'anima (6,26), cui corrisponde l'attribuzione di un segno negativo al corpo (cf. anche *Tusc.* 1,31,74-75)

Di chiara separazione si può inoltre poi parlare nel caso di *Corp. herm.* 1: questo aspetto sembra emergere esplicitamente nella sua sezione conclusiva (24-26), in cui viene narrata l'ascesa - ἄνοδος - dell'anima attraverso le sette sfere, in quello che si rivela essere un processo di purificazione della stessa dopo le contaminazioni subite stando a stretto contatto con il corpo e la realtà materiale, fino a giungere alla sua meta finale, la deificazione (θεωθῆναι). Come sottolinea Wallace, si tratta di una «description of an ascent» (2011, 65), che prefigura un percorso che si potrà compiere solamente dopo la morte. Eppure già nell'incipit il protagonista della rivelazione garantita da Pimandro delinea un percorso di ascesa della sola διάνοια: è il νοῦς (1,3) a poter cogliere il grado superiore di conoscenza cui l'incontro con questo essere straordinario permette di accedere (cf. Segal 2004, 347-48), ma per fare questo è necessario rendere inattivi i sensi (1,1: κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων), vale a dire elevarsi dalla materialità e dalla propria condizione corporea (cf. 10,5).<sup>546</sup>

Secondo l'ambiziosa raccolta di fonti sul viaggio celeste recentemente approntata da Wallace (2011, 85), un testo molto vicino alle concezioni espresse in *Corp. herm.* 1 sarebbe rinvenibile dalla biblioteca copta di Nag Hammadi: il *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade* (NHC VI,6). Anche qui si tematizza l'ascesa della mente nel contesto di un dialogo tra un maestro - Ermete Trismegisto, identificato come padre - e un iniziato, il figlio; fin dall'apertura del trattato, è evidente come ci si trovi in un contesto che presuppone un insegnamento graduale attraverso il quale è possibile giungere alla contemplazione dei livelli più elevati, appunto l'ottavo e il nono, dopo aver abbandonato il mondo della sensazione (52,2-7). L'afflato mistico della composizione è scandito dal continuo ricorso alla preghiera e al silenzio, a marcare gli snodi fondamentali della vicenda - e a rappresentare la preparazione necessaria per ottenere il contatto con tale realtà (Wallace 2011, 86): una successione simile conduce a una trasformazione riferita dal padre dopo un lungo monologo del figlio (secondo tratti che si ritrovano nei *Papiri Magici*; cf. 56,17-22), una trasformazione che consta nella sua assimilazione al νοῦς e conferisce la possibilità di unirsi agli inni di lode delle anime e degli angeli che popolano l'ottavo livello (58,14-22). Il fatto che il padre abbia raggiunto un simile livello prima del figlio (o il maestro prima del discepolo) suggerisce una disparità evidente di livello iniziatico tra i due protagonisti: tale precisazione è supportata dall'evoluzione nel comportamento del secondo nella parte finale del testo, in cui la sua volontà di conoscere (60,6-7) si caratterizza come un inno di lode nei confronti del padre ormai trasformato nella Mente. Ciò conduce a riconoscere un avanzamento nella comprensione di questo insegnamento da parte dell'iniziando, ottenuto grazie alla vicinanza al padre/maestro (cf. 59,26-60,1): un simile elemento costituisce secondo Wallace l'indizio per considerare *Disc.* 8-9

---

<sup>546</sup>Da segnalare il percorso di lettura di questo testo da parte di Tabor. Lo studioso americano, infatti, afferma che quanto descritto possa essere interpretato come un viaggio interiore, in quanto vengono via via a mancare indicazioni più precise a proposito di un movimento esterno, che invece ritorna evidente in occasione della sezione 1,24-26, sulla cui base la visione è considerata un viaggio «because the experience becomes a proleptic realization of the final ascent in which one rises up at death through the seven planetary spheres to God» (1986, 92-93). Proprio tale passaggio contribuisce a riconoscere dei caratteri propri del pattern al motivo dell'ascesa (93), che invece Wallace sminuisce parzialmente non considerando questo motivo al centro dell'insegnamento che il trattato vuole trasmettere (2011, 66-67)

come un testo che fa riferimento a una pratica dell'ascesa in senso complessivo (2011, 87-88; ciò sarebbe inoltre suggerito dai richiami al precedente cammino iniziatico del figlio in 54,6-32; 56,27-57,3).

E' tuttavia possibile estendere i rilievi dello studioso americano, individuando un altro trattato facente parte degli scritti ermetici per la sua vicinanza al *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade*. In *Corp. herm.* 13, infatti, si riconoscono alcuni dei tratti sopra evidenziati per *Disc.* 8-9: la rappresentazione di una visione mediata da (e in) una guida (59,24-61,17; *Corp. herm.* 13,2-6.10-14); il riferimento ai cori angelici dell'Ogdoade (58,14-22; *Corp. herm.* 13,15); il carattere scritto e riservato agli eletti che tale rivelazione deve conservare (62,1-63,32; *Corp. herm.* 13,22); e il continuo riferimento alla preghiera rituale, specie lì dove si riserva un'attenzione particolare alla corretta postura per la recitazione (60,1-2; *Corp. herm.* 13,16). Anche quest'opera, pertanto, sembra contemplare la necessità di un distacco dal mondo dei sensi per riuscire a percepire la portata della propria rigenerazione, di quella *παλιγγενεσία* che consente l'approdo alle realtà più elevate e quindi l'acquisizione del grado massimo di conoscenza. Sembra possibile riconoscere anche qui una traccia del motivo dell'ascesa celeste fuori dal corpo (ad esempio, 13,11), secondo le linee che stiamo esplorando con i testi finora chiamati in causa.

Nel particolare, simili osservazioni permettono di ampliare la silloge di fonti predisposta da Wallace, dimostrando il grado di diffusione del tema «viaggio celeste» e la pluralità dei suoi utilizzi possibili. Ulteriori esempi da testi ermetici possono rinvenirsi a 4,4-6, dove la risalita a fini conoscitivi dell'anima verso la contemplazione del Bene (obiettivo ultimo dell'insegnamento così impartito: cf. 4,11) è funzionale all'apprendimento del disprezzo delle cose terrene ma al contempo sembra essere connesso a una pratica culturale consistente nell'immersione (cf. le forme del verbo βαπτίζω) in un cratere. Oppure ancora a 10,4-6, dove si potrebbe riconoscere un accenno a un viaggio celeste dell'anima mirante alla contemplazione del Bene, sebbene poi il resto della spiegazione verta sul destino dell'anima (7-8) e dell'intelletto (16-21; 24) dopo la morte. Infine, a 11,20-21, in cui si riconosce la necessità per l'uomo di non rinchiudere l'anima nel corpo ma di permetterle invece di elevarsi al di sopra di qualsiasi cosa materiale per comprendere la divinità.

In tal senso, per non distaccarci dall'atmosfera religiosa e culturale evocata dall'ermetismo, di una probabile ascesa parla anche Apuleio nel ritratto dell'iniziazione isiaca del suo Lucio in *Metam.* 11,23 (Tabor 1986, 89-92; Wallace 2011, 72-76; *contra* Culianu 1983, 14). La precisazione relativa al contesto in cui quest'esperienza di viaggio è inserita si rivela importante per sottolineare il ruolo attribuito a un insieme di pratiche preparatorie (11,19-23) a un evento che pone l'iniziato in contatto con una realtà altra, considerata sotto il controllo esclusivo della divinità cui ci si vota. E sembra che anche i misteri legati al culto di Mitra prevedessero qualcosa di simile, sebbene le informazioni desumibili da *PGM IV*, 475-829, possano essere lette in maniera più ambigua di quanto spesso concesso; qui emergono con ancora maggiore evidenza quei tratti legati a una preparazione rituale (ad esempio, 733-36; 751-829) che si pone come obiettivo l'acquisizione di una conoscenza superiore da parte del soggetto iniziato, espressa in termini di raggiungimento di una promessa immortalità (cf. Wallace 2011, 84-85).

L'incertezza cui facciamo riferimento si basa su una serie di dettagli testuali che qui elenchiamo in breve. L'inizio dell'ascesa vera e propria, dopo una prima parte di introduzione rituale, avviene senza la precisazione di troppi dettagli, se non caratterizzata da un accenno a una dimensione estatica (539-40); il seguito è corredato da alcune indicazioni che sembrano indirizzare verso il riconoscimento del carattere corporeo dell'esperienza, come il dato tecnico del portare il dito alle labbra per pronunciare una preghiera (557) o le istruzioni concernenti dei suoni da ricreare nel corso della trance (575-80), fino all'invito a chiudere gli occhi prima di recitare la terza preghiera (585). Al termine della recitazione, l'iniziato dovrà aprire gli occhi in una stato di agitazione, per contemplare la vista del mondo divino che gli si dischiude davanti: a questo punto, il testo afferma che, come conseguenza del piacere dato alla vista, lo spirito uscirà dall'uomo e ascenderà (625-28). Subito dopo, curiosamente, si impartono delle istruzioni relative all'ispirazione dell'afflato divino da parte del soggetto (suggestivo il parallelo con le dinamiche dell'estasi profetica secondo Filone, cui si potrebbe avvicinare anche il rilievo di 738), cui segue la contemplazione di un giovane dio in mezzo a dei raggi luminosi una volta che l'anima si sia ricomposta (629ss.). Altri segnali di una presenza "fisica" possono poi essere il bacio all'amuleto in due circostanze (660-61; 708-09) e il richiamo a un suono in grado di produrre l'eccitazione dei cinque sensi (704-06). Ma al culmine della performance, si rinviene un indizio di segno opposto: a 725-26 si segnala che, nel momento in cui l'iniziato ode la rivelazione da parte di Mitra, egli è fuori di sé (ὕπέκλυτος δὲ ἔσει τῆ ψυχῆ καὶ οὐκ ἐν σεαυτῷ).

Aver ripercorso, seppur a grandi linee, il contenuto di questo papiro magico ci ha consentito di evidenziare come la chiara dicotomia tra corpo e anima possa in realtà risolversi in una condizione dalle tinte sfumate e non meglio precisate, che ha chiaramente un legame con lo stato estatico descritto. Si potrebbe pensare che le visioni presentate dal narratore seguano uno schema per cui l'essere umano in realtà non compia un movimento ascendente, ma contempli rimanendo fermo sulla terra: cf. i casi di Ezechiele e Daniele *infra*. Significative, riguardo al testo di *PGM IV*, le seguenti considerazioni di Tabor: «What I find particularly noteworthy in this text is that even though the candidate is to "ascend to heaven and behold all things" (484), after the beginning ritual in which he sees himself being "lifted up" (539), there is *no further language of external upward movement*. The passing through various levels or stages of "ascent" seems best understood as a movement within. The motif of the journey to heaven is taken over and becomes a *journey of transformation*» (1986, 94), o anche un viaggio «inside the self» (93) pur rimanendo un esempio di ascesa intesa come pratica (95; ma si vedano anche i rilievi di Segal 2004, 347). Per una prima valutazione ipotetica sul ruolo dell'ascesa nel complesso dei culti mitraici, si veda Wallace 2011, 77-81.

Ma in uno dei testi più espressamente dedicati al viaggio celeste in ambiente greco troviamo una caratterizzazione opposta a quella mostrata dai casi finora brevemente esaminati. Si tratta dell'*Icaromenippo* di Luciano, il cui protagonista, Menippo, decide di salire alle dimore degli dei per trovare da solo la risposta che i numerosi filosofi e sapienti da lui frequentati non erano stati in grado di dargli: per fare ciò, egli si costruisce delle ali e si libra dall'Olimpo, raggiungendo il suo obiettivo (4-11: μίαν δὲ τῆς συμπάσης ἀπορίας ἀπάλλαγὴν ὄμην ἔσεσθαι, εἰ αὐτὸς περωθεὶς πῶς

ἀνέλθοιμι εἰς τὸν οὐρανόν, 10). Qui il viaggio è chiaramente compiuto dall'essere umano nella sua interezza; si sarebbe tentati di far risalire alla natura satirica dello scritto le origini di una simile rappresentazione, con la quale si vogliono ridicolizzare determinate posizioni filosofiche che Luciano considerava buone solamente per i creduloni (e che sono prese di mira anche nel *Menippo*; cf. Heininger 1996, 108-09). Ma la possibilità che un'ascesa simile si realizzi con il coinvolgimento del corpo non rappresenta un caso isolato in ambiente greco: gli episodi di ὕβρις chiusi da un sonoro fallimento di cui parlano i racconti mitici di Fetonte (Euripide, fr. 771-86 Nauck<sup>2</sup>; Lucrezio, *Nat.* 5,396-405; Ovidio, *Metam.* 1,750-2,400; Nonno di Panopoli, *D.* 38,105-434) e di Bellerofonte (Omero, *Il.* 6,200-02; Pindaro, *Ist.* 7,43-48; Euripide, fr. 285-312 Nauck<sup>2</sup>), oltre al *Romanzo di Alessandro* (2,41),<sup>547</sup> denotano la diffusione di quest'altro versante del motivo, di cui altri esempi sono forniti ancora da Luciano (*Ver. Hist.* 1,9-30; *Peregr.* 39-40), ma anche da Aristofane (*Pax* 69-181; cf. *Nub.* 218-38 e la caricatura di Socrate ivi presente) in chiave fortemente ironica.

Pertanto, una motivazione plausibile potrebbe richiamare la dimensione di un atto di violazione di un limite intrinsecamente connesso all'umano nella volontà di ascendere al cielo (come è anche nel caso - ricordato da Betz 1972, 85 - di Alcmane, *fr.* 3,16 Calame: [μή τις ἀνθ]ρώπων ἐς ὠρανὸν ποτέσθω), così da non permettere di considerare l'aspetto satirico che troviamo associato al motivo in Aristofane e poi, in maniera ancor più pesante, in Luciano come una esclusiva caratteristica di genere. Ciò è dimostrato per certi versi anche dal caso della satira di Seneca dedicata alla mancata deificazione di Claudio, l'*Apokolokyntosis*, in cui è presente una pungente e ironica rappresentazione del destino deciso dagli dei per l'imperatore avvelenato da Agrippina nel 54 e.v..

<sup>547</sup>Il breve passo che narra di questa straordinaria avventura di Alessandro rientra in una precisa sezione del testo, riportata solamente da alcuni testimoni dello scritto (precisamente, il codice Γ e la recensione λ; cf. Gunderson 1980, 81-86). 2,39-41, infatti, contiene l'ingresso del re macedone nell'Isola dei Beati, dove si trova la fonte d'acqua che garantisce l'immortalità (cui però Alessandro non riesce ad attingere perchè tenuto all'oscuro dal proprio cuoco) e dove il nostro protagonista viene sopraffatto dal desiderio di conoscere se si trovi davvero alla fine del mondo (2,41,8). Il volo su un marchingegno davvero complicato, trainato da due uccelli giganteschi, si arresta di fronte alle minacce di un πετεινὸν ἀνθρωπόμορφον, che gli consiglia di non voler indagare oltre cose al di là dei limiti umani (2,41,11: ὦ Ἀλέξανδρε, ὁ τὰ ἐπίγεια μὴ καταλάβων τὰ ἐπουράνια ἐπιζητεῖς; ὑπόστρεφε οὖν διὰ τάχους ἐπὶ τῆς γῆς, μήπως τοῖς ὀρνέοις τούτοις βρῶμα γενήσῃ). Sembra pertanto possibile riconoscere qui il richiamo al motivo dell'ὕβρις dell'uomo che vuole superare i confini per lui preposti - spesso ritrovato anche in contesti biblici (cf. Is 14 ed Ez 28, ad esempio) - e che curiosamente rispecchia le stesse parole rivolte dal sovrano a Nectanebo a 1,14,5. La cornice testuale presente nel *Romanzo di Alessandro* aiuta a cogliere l'intreccio di elementi propri della cultura ellenistica (come nel caso dell'immagine del serpente Oceano che circonda il mondo: 2,41,12) - ma non solo: si veda il parallelo con il racconto mesopotamico dell'ascesa al cielo di Etana su un uccello - diffusi anche indipendentemente dalla speculazione sorta sulle conquiste macedoni fino ai confini del mondo allora conosciuto. Sulla datazione, pertanto, così come sulla trasmissione testuale, i punti di vista degli studiosi sono divergenti. 2,41 fa infatti parte di una lettera di Alessandro alla madre Olimpia e ad Aristotele; la composizione epistolare è un tratto spesso presente nel testo, al punto che Merkelbach ha ipotizzato che si tratti di un *Briefroman* dai diversi stadi di composizione, concepito come unità solo intorno al 300 e.v. (1954, 188-89), ma le cui tradizioni risalgono a un'epoca chiaramente precedente. Di diverso avviso sulla composizione del romanzo è invece Stoneman (2007, xxv-xxxiv), che preferisce situarlo in piena età ellenistica. Per la nostra prospettiva, sono da sottolineare l'intreccio delle allusioni a contesti già noti e relativi a episodi di ascesa dell'anima (Aristea e la concezione del rapimento alle Isole dei Beati come forma alternativa alla morte, per cui cf. Rohde 1921, I 68-90), l'elemento scatenante l'ingegnosa trovata di Alessandro, vale a dire il desiderio di conoscenza e l'accento sul superamento dei limiti imposti alla condizione umana (cf. anche Hezser 2013, 408-11)

Qui infatti protagonista è l'imperatore, ritratto nella sua ascesa al concilio divino subito dopo la morte per essere sottoposto al processo che ne deve decretare la divinizzazione con l'apoteosi: la descrizione di 5,2 - *nuntiatur Iovi venisse quendam bonae staturae, bene canum; nescio quid illum minari, assidue enim caput movere; pedem dextrum trahere* - sembrerebbe far riconoscere che Claudio si presenti agli dei nella sua forma corporea (cf. Svet., *Cl.* 30); ma, dato il contesto e il precedente richiamo alla sua morte, la prospettiva migliore è quella di attribuire tale libertà a Seneca, come appare anche dal particolare di 11,6 (*Ermes illum collo obtorto trahit ad inferos a caelo*). Simile descrizione ci permette però di individuare immediatamente un punto importante della questione concernente questo testo, cioè a dire la collocazione temporale del viaggio celeste. Siamo di fronte a un caso di ascesa *post mortem*, come è tipico delle apoteosi imperiali (cf. Wallace 2011, 89): si tratta di un rilievo che permette di rimandare a una questione già affrontata al cap. 2 in merito alla storia della ricerca del motivo di cui ci stiamo occupando, le cui origini già da Bousset erano ricondotte al destino dell'anima dopo la morte (1901, 136). Il testo di Seneca sembra per questo motivo non poter rientrare nell'ambito ristretto della nostra analisi, in qualche modo invalidandone il presupposto iniziale. In realtà, esso conserva una propria plausibilità nella dimensione in cui la rappresentazione corporea dell'ascesa non può venire considerata un tratto letterario proprio di un genere specifico, quale è la satira; si deve perciò inserirlo all'interno di un insieme più vasto di riferimenti culturali, tra i quali il caso dell'apoteosi - di cui si presenta come l'esplicita negazione - non va trascurato, pur non potendo figurare in prima linea in quanto a caratterizzazione.<sup>548</sup> Tuttavia, la sua (parziale) pertinenza resta in gioco se si pensa ad altri esempi di divinizzazione promessi da alcuni scritti ermetici in relazione a una prassi culturale in cui l'ascesa della sola anima rivestiva un ruolo certamente non di secondo piano (cf. *Corp. herm.* 1,26; 4,6-7; 10,4-6; 13,6-10, relativo al processo della *παλιγγενεσία*), pur non potendo affermare con certezza se

---

548In merito all'apoteosi, è interessante sottolineare la possibilità di accostare il racconto della sparizione di Romolo con quelli di Elia e Enoc (per i quali si veda *infra*). Oltre alla testimonianza di Livio (1,16), si segnala l'analisi proposta da Plutarco nel riportare le differenti versioni circolanti in merito all'improvvisa dipartita del mitico fondatore di Roma (*Rom.* 27-28). Lo scrittore greco è molto critico nei confronti della versione "ufficiale" del suo rapimento fra le divinità (*ὡς ἀνήρπασμένον εἰς θεοῦς*, 27,8), considerata una copertura per l'azione dei senatori nei confronti di un sovrano che aveva man mano tolto loro dei privilegi (cf. 27,1-2). Dopo aver ricordato alcuni paralleli a lui noti - tra i quali Aristeo: 28,4 - afferma che solamente l'anima separata dal corpo può fare ritorno alla sua sede naturale, mentre un viaggio del *σῶμα* in tal senso non è possibile, non essendo esso un elemento che partecipa del divino (28,7-10, che contiene comunque riserve sul grado cui possano giungere le stesse anime, a meno che non siano purificate). L'aspetto cui il richiamo al testo di Seneca ci ha permesso di rinviare è pertanto legato al nostro tema in quanto traccia un filone tradizionale molto diffuso concernente il rapporto tra anima e corpo; il viaggio della prima è qui concepito come possibile οὐ μετὰ σῶματος, elemento che proprio le riprese satiriche e quelle mitiche sopra elencate prendono di mira presentando esempi della volontà di andare contro (e oltre) un simile limite. Si potrebbe forse così cogliere una particolarità all'interno delle concezioni greche che stiamo indagando (sull'apoteosi in riferimento all'ascesa dell'anima, cf. la voce «Jenseitsfahrt» in *RAC* XVII 418ss.)



si tratti di un percorso possibile già nel corso di questa vita per mezzo dell'estasi oppure se riservata al destino *post mortem*.<sup>549</sup>

Il caso di Seneca ci permette però di puntualizzare un ulteriore elemento sulla diffusione del motivo dell'ascesa in relazione al suo utilizzo satirico. Per farlo, ci serviamo delle parole di G. Lohfink: «Nun muß allerdings gerade die Existenz der Entrückungssatire davor warnen, die Auffassung der Gebildeten und philosophisch Gesinnten mit der Meinung des damaligen Menschen schlechtin zu identifizieren. Wenn sowieso niemand mehr an Entrückungen glaubt, ist eine Satire witzlos. Höchstwahrscheinlich gab es auch zu den Zeiten Senecas und Lukians noch viele, die ganz massiv and die leibliche Entrückung großer Menschen glaubten. Wir dürfen eben nie vergessen, daß wir über die Volksreligion der Antike im Grunde sehr wenig wissen. In dem, was uns literarisch überliefert ist, vernehmen wir nur die Stimme eines relativ kleinen und exklusiven Kreises» (1971, 50), sebbene lo studioso tedesco affronti la questione nell'ambito di una distinzione tra *Himmelsreise* ed *Entrückung*, sulla quale torneremo *infra*.

Riassumendo, le fonti di ambientazione greca finora esaminate hanno messo in luce la possibilità di una coesistenza dei due aspetti legati alle modalità dell'ascesa: il dubbio paolino, pertanto, sembra non essere del tutto ingiustificato sulla base degli elementi fin qui raccolti. Si vedrà subito come un simile, parziale, rilievo non si allontani dalla realtà delle cose anche quando si passi a prendere in considerazione quei testi che, nella sua ricerca, Wallace ha catalogato sotto l'etichetta «"Ascent to Heaven in Ancient Judaism and Christianity"» (2011, 95). Gli esempi difficili da sottoporre a una rigida classificazione non mancano, accanto ad altri la cui situazione è meno complicata da ricostruire.

---

<sup>549</sup>Un caso molto noto è inoltre quello del cosiddetto proemio di Parmenide (1B D.-K. 1-30). Le difficoltà legate a questo testo sono numerose, dal momento che gli esegeti sono indecisi se considerarlo un esempio di viaggio celeste, di catabasi oppure di un percorso attraverso luoghi reali. Per quel che riguarda le immagini utilizzate dall'autore, la presenza del carro, di un demone con funzione di accompagnatore e dell'acquisizione di una conoscenza superiore come obiettivo finale sembrerebbero orientare verso una lettura che privilegi la soluzione dell'ascesa. Il protagonista pare - in ogni caso - intraprendere un simile percorso con il proprio corpo, anche se l'insistenza sulla possibilità di accedere a una realtà sconosciuta alla percezione sensibile potrebbe mettere in dubbio una tale valutazione. Per una panoramica sulle interpretazioni riservate al testo, cf. Wallace 2011, 47-50, mentre Tabor 1986, 76-77, ne sottolinea i tratti pertinenti alla rivelazione straordinaria concessa a un mortale. Per le questioni di carattere filosofico implicite nel proemio, si veda anche Tarán 1965, spec. 7-31, il quale insiste sul carattere letterario dell'esperienza, mirante a legittimare l'insegnamento parmenideo; alla medesima conclusione giunge anche Arcari 2011b, spec. 7-23, sulla base però del riconoscimento del valore corporeo e autorevole connesso a un viaggio personale del filosofo nell'aldilà, legato a fini polemicici nei confronti della pretesa epistemologica epica. Si veda anche la prospettiva di Heiningner 1996, 102-04, il quale insiste sul richiamo a un immaginario tradizionale (anche per l'impiego del passivo in relazione al soggetto protagonista). Suggestiva l'ipotesi di confronto tra la veste mitica di questo viaggio e quello che Lucrezio (*Nat.* 1,68-77) attribuisce a Epicuro proposta da Mette 1988

## *Versante giudaico (e protocristiano)*

Se si sceglie di partire dalle testimonianze bibliche, i passi normalmente citati dagli studiosi che già hanno trattato il nostro tema sono i seguenti: Gn 5,24; 1Re 22,19-22; 2Re 2,11; Is 6; Ez 1-3. A una prima e veloce analisi, non tutti i cinque testi segnalati si rivelano essere della medesima portata. Nei primi due casi, infatti, si tratta di un rapimento da parte della divinità di una figura particolare della storia biblica: in Gn 5,24 il protagonista è Enoc (per una cui lettura si veda Segal 2004, 272-75); in 2Re 2,11 il profeta Elia.<sup>550</sup> La loro sparizione sembra avvenire nel corpo, ma ci sembra che qui non si possa parlare di viaggio celeste - almeno in senso stretto - dal momento che a un primo movimento di ascesa orizzontale non corrisponde quello di ritorno in senso contrario: ci troviamo di fronte a due testimonianze di quella che Tabor chiama «"Ascent to Heavenly Immortality"» (1986, 77-81) - sebbene lo studioso americano non consideri gli esempi di Enoc ed Elia secondo i canoni che egli ascrive a tale categoria (cf. critiche al cap. 2) - oppure si può parlare di rapimento definitivo che sottrae al destino di morte un particolare essere umano, secondo una tradizione che Rohde ha evidenziato essere diffusa anche in Grecia e che conosce un parallelo nei racconti dell'apoteosi di Romolo (si veda n. 67). In altri due testi, invece, il nostro motivo pare essere presente in maniera decisa, almeno per ciò che riguarda la partecipazione al concilio divino del profeta Michea (1Re 22) e il racconto dell'iniziazione profetica di Isaia. In entrambi i casi, sebbene non vengano forniti indizi concreti in merito alle modalità con cui la visione della divinità seduta sul trono sia avvenuta (εἶδον τὸν κύριον θεὸν Ἰσραὴλ καθήμενον ἐπὶ θρόνου αὐτοῦ, 1Re 22,19, da cui Is 6,1 si distacca per l'aggettivazione che accompagna il trono divino, definito ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου), il contesto dell'ascesa appare il più probabile (cf. Morray-Jones 2006, 146). In Is 6,6-7 compare tuttavia un particolare che potrebbe indurre a ritenere quantomeno non priva di riferimenti corporei la visione e l'ascesa del profeta, in quanto in risposta al suo lamento di non avere la giusta dignità per sostenere

---

<sup>550</sup>La Settanta così descrive i due episodi: per ciò che riguarda Enoc, si dice che καὶ εὐηρέστησεν Ἐνοχ τῷ θεῷ καὶ οὐχ ἠύρισκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός, a sottolinearne il carattere di elezione e il movimento che lo riguarda. Nel caso di Elia, l'immagine è quella del rapimento su un carro di fuoco: καὶ ἰδοὺ ἄρμα πυρὸς καὶ ἵπποι πυρὸς καὶ διέστειλαν ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων, καὶ ἀνελήμφθη Ἡλίου ἐν συσσεισμῷ ὡς εἰς τὸν οὐρανόν (cf. 3 En. 6,1). Da qui, si può cogliere un'analogia con il mezzo proprio dell'ascesa di Parmenide (cf. Destro-Pesce 2011, 175-76), oltre che della leggenda di Fetonte e di quella correlata alla salvezza di Medea nell'omonima tragedia euripidea (cf. 1321-22: τοιόνδ' ὄχημα πατρὸς Ἥλιος πατήρ / δίδωσιν ἡμῖν, ἔρμα πολεμίας χερός, per cui si deve ipotizzare l'utilizzo di una μηχανή simile a quella necessaria per i due esempi aristofanei sopra ricordati - cf. Pax 174-76). Inoltre, spicca l'utilizzo di ἀναλαμβάνω, che si ritrova già in Sir 49,14 a descrivere la sparizione di Enoc (cf. Sir 48,8 per Elia), secondo Lohfink «Terminus technicus für die Entrückung» (1971, 58) nella tradizione giudaica insieme al μετατίθημι "enochico" (73). Significativamente, però, Sap 4,10-11 e Giub. 4,23 impiegano ἀπάζω (per una prospettiva di valutazione, lessicale e non solo, sulla fortuna di Enoc e del suo rapimento, si veda Pfann 2011). Simile situazione è prospettata per Ezra dall'angelus interpres in 4 Esdr. 14,9, sebbene Apoc. Esdr. 1,7 e 5,7 restituiscano esempi differenti di impiego del lessico tecnico, ἀναλαμβάνω per l'ascesa e ἀπάζω per lo spostamento dagli inferi di nuovo ai cieli (le condizioni di tale esperienza non sembrano essere ben specificate; cf. la conclusione a 6,3-7,15, vicina ad Apoc. Sadr. ma dalla collocazione spaziale incerta)

quanto sta vedendo un serafino gli tocca le labbra con un tizzone ardente per purificarle (καὶ ἀπεστάλη πρὸς με ἐν τῶν σεραφιν, καὶ ἐν τῇ χειρὶ εἶχεν ἄνθρακα, ὃν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ἤψατο τοῦ στόματός μου καὶ εἶπεν Ἴδοὺ ἤψατο τοῦτο τῶν χειλέων σου καὶ ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας σου καὶ τὰς ἀμαρτίας σου περικαθαριεῖ) - in seguito a ciò, Isaia può rispondere all'invito della divinità (6,8) e assumere l'incarico di suo messaggero (ma cf. anche 6,5).<sup>551</sup>

Ezechiele rappresenta invece un caso più complicato. L'incipit del libro che porta il suo nome, infatti, raffigura un episodio di visione - il cui oggetto è stato identificato poi con la *merkabah* (cf. Sir 49,8; Ez 43,3 LXX; e 4Q385 4,5-14, al cui proposito si vedano Dimant-Strugnell 1990; e Morray-Jones 2006, 149-53) - senza spostamento del soggetto protagonista; la descrizione propone l'immagine dell'apertura dei cieli, elemento che secondo Destro e Pesce indica la presenza di un contatto con il soprannaturale (2007a, 46; sul carattere tecnico dell'espressione e sul suo significato, si vedano anche Gruenwald 1980, 63; Rowland 1982, 78; e Sulzbach 2010, 192), ma che non necessariamente comporta l'abbandono della superficie terrestre da parte di chi ne è coinvolto (cf. Hezser 2013, 404; si veda anche *Apoc. Mos. 32-37//V.A.E. 37,1, contra* Furnish 1984, 525).

Un caso simile è quello di Daniele nei suoi racconti di visione. L'incipit del famoso sogno del cap. 7 - legato al ciclo dei regni - ci presenta il protagonista in una posizione di spettatore passivo, in quanto egli racconta da 7,1-2 ciò che ha visto ma senza che si debba supporre un suo spostamento dal luogo in cui si trova, che è poi il letto (Ἐτοῦ πρώτου βασιλεύοντος Βαλτασαρ χώρας Βαβυλωνίας Δανιηλ ὄραμα εἶδε παρὰ κεφαλὴν ἐπὶ τῆς κοίτης αὐτοῦ. [...] Ἐπὶ τῆς κοίτης μου ἐθεώρουν καθ' ὕπνους νυκτὸς κτλ.). Tuttavia, il dialogo con l'*angelus interpretis* di 7,15-27, che gli chiarifica il contenuto di quanto ha appena visto, pare rappresentare un parallelo significativo con quanto detto a proposito di Ezechiele, in quanto implica la coscienza, da parte del protagonista, di trovarsi in uno spazio differente. Ciò può implicare uno sguardo retrospettivo sull'intera situazione?

La questione appare di difficile soluzione per i motivi cui più volte si è fatto cenno nel corso della nostra argomentazione; le dinamiche proprie dell'ambientazione onirica e/o visionaria non rispondono infatti a condizioni di normalità, oltre al fatto che i resoconti di tali avvenimenti sono giocoforza influenzati da un tentativo di lettura che si concili con gli aspetti culturali propri di un determinato ambiente. Questo doveva valere sicuramente anche per chi compose i racconti relativi alle capacità visionarie di Daniele: lo spostamento, reale o apparente, sperimentato nel sogno/nella visione, non costituisce elemento sorprendente dato lo scenario appena richiamato, in cui tratti non chiariti o anche contraddittori possono trovarsi l'uno accanto all'altro (cf. 8,1-2 con 8,15-17, dove si ricava una sequenzialità di visione e sua spiegazione senza informazioni specifiche ad approfondirne la localizzazione). Tuttavia, se i casi di 9,20-21 e 10-12 sembrano orientare verso un'assenza del motivo dell'ascesa celeste, questo non può - a nostro avviso - essere del tutto escluso dallo sfondo di eventi come

<sup>551</sup>Riteniamo opportuno segnalare la differenza tra i due passi messi in evidenza da Maier 1964, 108-11. Secondo lo studioso tedesco, infatti, l'episodio di Michea deve essere ricondotto ad una tradizione che recupera la rappresentazione regale della divinità da influssi legati a Baal, mentre il caso della chiamata profetica di Isaia rappresenta un esempio evidente di riferimento al culto del tempio: «*Jesaja "schaute" den thronenden König so, wie man sich ihm in der Jerusalemer Tempelideologie vorzustellen pflegte*» (111)

quelli descritti ai capp. 7 e 8, in cui pare possibile riconoscere un'influenza di tale pattern (cf. anche i rilievi di Tabor 1986, 74; e Gooder 2006, 37 e n. 10) - sebbene Collins definisca il genere di questi episodi in termini di «symbolic dream vision» (1984, 78-80; 86-87). Per una prospettiva che prende in considerazione le modalità di rivelazione proprie di Daniele e le contrappone a quelle tipiche della tradizione enochica, rileggendole come sintomo di un contrasto in termini di legittimazione dell'autorevolezza (profetica) di determinati gruppi, si veda l'argomentazione di L. Arcari: «la tradizione enochica - con la rilevante eccezione del *Libro dei Sogni* - affida il contenuto delle proprie rivelazioni in massima parte al "viaggio ultraterreno" del veggente; i testi che partono da *Dan.* e giungono fino al *IV Esdra* e all'*Apocalisse siriana di Baruc*, di contro, tendono a mantenersi maggiormente "ancorati" agli stilemi profetici. Inoltre, nello svolgersi successivo del genere apocalittico, il viaggio ultraterreno diventa strumento di polemica, come si evince dall'*Apocalisse di Abramo* e dall'*Apocalisse greca di Baruc*. [...] lo schema del viaggio ultraterreno, così come quello della ricezione della rivelazione tramite sogno o dialogo, visione o audizione, non sono elementi estrinseci, ma rientrano in una volontà, da parte degli scrittori di testi apocalittici, di fornire autorità ai propri scritti nell'ambito dei gruppi cui essi si rivolgono» (2004, 82-83).

Sul rapporto tra le figura di Daniele e quella di Enoc si vedano anche le valutazioni di Heininger 1996, 66-72; 111-14.120-21 (e Orlov 2005, 41-45): mentre infatti il primo rappresenta - pur nelle varie modalità di comunicazione con il mondo divino attribuitegli («Nachtgesicht, Traum, Vision, Erscheinung», 71) - i limiti imposti alle capacità visionarie dell'uomo, il secondo invece si segnala per la ripresa di questi tratti essenziali, cui aggiungere anche i viaggi celesti. Inoltre, nel confronto con la stessa capacità di interpretare i sogni (per cui cf. Dn 2, ad esempio), Enoc riesce a cogliere il significato di un sogno di cui è destinatario (la nota «Apocalisse degli Animali», *I En.* 85-90) senza ricorrere all'intervento di un interprete, anzi assumendo egli stesso il ruolo di *angelus interpres* in una tradizione preservata nel *Libro dei Giganti* proveniente da Qumran, rielaborazione dell'episodio di *I En.* 65,1ss. (4Q530 2,13-15.21-23; 3,1-11).

La situazione sembra perciò non chiamare in causa il viaggio celeste almeno per tutto il cap. 1 (cf. Dean-Otting 1984, 56); ma qualcosa cambia a 2,2, quando in risposta all'invito della Gloria del Signore Ezechiele afferma di essersi rialzato (cf. 1,28) grazie all'azione di uno spirito entrato in lui - καὶ ἦλθεν ἐπ' ἐμὲ πνεῦμα. Al termine della scena dell'iniziazione profetica (2,9-3,11), viene nuovamente menzionato questo spirito, il quale solleva il profeta e lo riconduce al campo dei deportati donde l'episodio aveva avuto il suo inizio (3,12.14-15): i tratti della descrizione - Ezechiele ode un rumore dietro di sé, afferma di fare ritorno a un luogo da cui però non è stato esplicitamente rapito, il suo animo è in preda a una strana agitazione - sembrano offrire la possibilità di correggere il nostro primo spunto d'analisi a favore di un riconoscimento della presenza del motivo del viaggio celeste anche in questo frangente (cf. Morray-Jones 2006, 147). Le condizioni in cui il tutto avviene non sono però chiarite, in quanto le informazioni si concentrano sull'azione di una forza chiaramente esterna protagonista dei movimenti ascritti al profeta in questa pericope. Dunque, per Ezechiele è probabilmente corretto parlare di ascesa celeste (cf. Tabor 1986,

74; ma si vedano i diversi frammenti di 4Q385), i cui dettagli mancano di precisione e non sono passibili di ulteriore illuminazione in rapporto alla continua attività estatica di cui il profeta è reso protagonista, perlopiù segnalata dall'intervento della mano del Signore e caratterizzata da spostamenti orizzontali da un luogo all'altro (cf. 8,3; 11,1; 40,1-2 - episodio, quest'ultimo, che potrebbe per certi versi essere accostato a quello analizzato - e la lettura della questione secondo Bunta 2011).

Il serbatoio più cospicuo di testimonianze relative alle modalità dell'ascesa è però contenuto nei testi della cosiddetta letteratura apocalittica, al cui interno è possibile rinvenire informazioni molto utili per la ricostruzione del motivo di cui ci stiamo occupando. Pur essendo di difficile collocazione a livello di cronologia, le opere che ci sono giunte mostrano dei tratti simili a quanto finora siamo riusciti a mettere in evidenza per quel che riguarda il coinvolgimento del corpo nei resoconti che presuppongono un viaggio celeste.

Una delle figure associate più spesso a simili esperienze è sicuramente quella di Enoc (accanto, per certi versi, a Mosè, sul quale si veda *infra*). Fra i molti scritti che lo vedono protagonista, quelli che più ci interessano in questa sede sono conosciuti con il titolo di *1, 2 e 3 Enoc*. Relativamente alla problematica che si sta qui trattando, il più deciso nel segnalare le condizioni con cui l'ascesa del patriarca avviene è senza dubbio *2 Enoc*, pervenutoci solamente in paleoslavo. Il cap. 3 ci presenta la descrizione dell'ascesa di Enoc al primo cielo sulle ali dei due angeli che Dio gli ha inviato, da lui scorti in uno stato oscillante tra il sonno - mentre era disteso a letto (1,3; cf. Dn 7,2; in *Asc. Is.* 6,1-2 Isaia è invece seduto sul letto del re Ezechia) - e la veglia (1,6). La caratterizzazione dell'episodio sembra far chiaramente emergere che il movimento verticale sia compiuto con il corpo, oltre al fatto che l'episodio venga connesso a un promesso ritorno del protagonista sulla terra (1,9; 2,4), quando egli si trova all'apice del suo percorso dinanzi alla divinità nel settimo (o decimo, secondo la rec. B), Dio ordina a Michele di togliere a Enoc le sue vesti terrene e di rivestirlo di quelle gloriose (22,8; cf. Zc 3,4-5), in tutto simili a quelle di coloro che lo circondano in quel momento (22,10). La trasformazione - altro tema tipico dei resoconti di viaggio celeste, che qui Himmelfarb ritiene rappresenti «a heavenly version of priestly investiture» (1993, 40) - sembra indicare che l'attraversamento dei cieli fino a quel momento compiuto dal protagonista sia avvenuto nel corpo (cf. Gooder 2006, 77; Wallace 2011, 123), ma secondo C. Sulzbach comporta un altro elemento importante: «*Without the change of the clothes, Enoch (or anyone else) will not be able to enter the most sacred part of the heavenly realm. This is so because of the sheer ontological otherness of that*

realm. In addition to the change of clothes, the individual needs to undergo a rigorous purification process so as not to *defile* the divine world and its inhabitants» (2010, 188).<sup>552</sup>

Diversamente, nell'insieme di testi che compone ciò che noi chiamiamo *I Enoc* la situazione si rivela essere più complicata. Innanzitutto, i passi da considerare non solo sono più numerosi, bensì si rivelano in rapporto reciproco quanto alle situazioni che presentano, sollevando così il problema della relazione cronologica tra loro esistente. Senza dover entrare nel dettaglio di un'annosa questione - la quale peraltro ci porterebbe troppo lontano - riteniamo opportuno limitare i nostri rilievi agli elementi importanti. A tal proposito, già il primo resoconto di ascesa si presenta di non facile lettura (cf. 4Q204 6,19-30): la sezione che inizia a 14,8 è infatti legata a quanto precede, rientrando nell'ambito della rielaborazione del mito della caduta degli angeli di cui si fa menzione in Gn 6,1-4 (qui *I En.* 6-16; cf. Black 1985, 124-25; e Boccaccini 2008, 107-25, che ne offre un'analisi dal punto di vista della costituzione di un «giudaismo enochico» - mentre suggerisce uno sfondo culturale differente Suter 2003, 179-90). Il viaggio celeste che Enoc presenta in prima persona non è altro che quanto da lui sperimentato nel sogno di 13,8 (ὥς ἐκοιμήθην, καὶ ἰδοὺ ὄνειροι ἐπ' ἐμὲ ἦλθον καὶ ὀράσεις ἐπ' ἐμὲ ἐπέπιπτον, καὶ ἴδον ὀράσεις ὀργῆς, καὶ ἦλθεν φωνὴ λέγουσα Εἶπον τοῖς υἱοῖς τοῦ οὐρανοῦ τοῦ ἐλέγξει αὐτούς), in cui ha appreso il carattere definitivo della condanna per quegli angeli decaduti per i quali si era assunto il compito di intercedere presso la divinità (13,4-7). Ma i tratti da richiamare non si esauriscono qui: da 12,1-4 sembra che Enoc si trovi già in cielo, in compagnia dei santi e degli altri angeli vigilanti rimasti fedeli a Dio (καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ μετὰ τῶν ἐργηγόρων, καὶ μετὰ τῶν ἀγίων αἱ ἡμέραι αὐτοῦ, 12,2; inoltre a 12,1 il greco impiega un verbo significativo per il rapimento, ἐλήμφθη), e che proprio da questi ultimi venga inviato sulla terra ad annunciare ai "cattivi" la loro condanna. Il quadro complessivo si complica - e non solo per l'improvviso cambio di narratore tra 13,2 e 13,3, donde ha inizio il resoconto in prima persona del protagonista: i contorni di ciò che ci viene restituito, infatti, sono molto sfumati e non permettono di essere indirizzati con precisione maggiore di quanto la lettura che ne abbiamo appena fornito riesce a mostrare. Sembra che ci si debba accontentare di porsi alcune domande, per cercare le risposte

---

<sup>552</sup>Un possibile parallelo è costituito dal caso di Sofonia, nello scritto apocalittico che porta il suo nome. Le difficoltà sollevate da questo testo sono da imputarsi essenzialmente alla sua natura frammentaria: se infatti la porzione restituitaci da Clem., *Str.* 5,77,2 presenta la breve descrizione di un rapimento del profeta da parte dello spirito fino al quinto cielo (καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς οὐρανὸν πέμπτον), quelli in lingua copta permettono di articolare una prospettiva molto più ampia sulle dinamiche pertinenti alle esperienze attribuite a tale figura. Egli, sempre scortato da un angelo, visita prima l'inferno e poi passa alla contemplazione della sfera celeste: a questo punto viene narrata la sua trasformazione angelica, probabilmente dovuta all'ingresso in una nuova realtà (8,1) e alla necessità di conformarsi alla natura delle creature ivi presenti. Ma le poche altre informazioni a nostra disposizione consentono semplicemente di considerare tale rilievo una semplice congettura (cf. anche Wallace 2011, 131-32): ad esempio, Himmelfarb è più incline a considerare le avventure attribuite a Sofonia come proprie di una «dead soul, who is personally experiencing the fate of the righteous after death» (1993, 52), per cui la trasformazione riguarderebbe la sola anima, quasi sulla falsariga di quanto avviene in *Ascen. Isa.* 7,25; 8,14-15; 9,30-31 (per cui si veda *infra*). Quadro differente è invece presupposto da *3 En.* 8-

eventualmente nelle altre pericopi che presentano una simile descrizione: cosa significa che in 12,1-3 Enoc viene rappresentato come già residente in cielo?<sup>553</sup> Quale rapporto si deve presupporre con il sogno in cui egli vede la divinità (14,18-20) e riceve il giudizio inappellabile di condanna per i vigilanti (15,1-16,3) al culmine della sua ascesa (14,8-25)?

La descrizione del rapimento - in cui cioè la parte attiva è svolta da forze esterne al soggetto, in questo caso nuvole, nebbia, stelle, fulmini, venti (Καὶ ἐμοὶ ἐφ' ὀράσει οὕτως ἐδείχθη· ἰδοὺ νεφέλαι ἐν τῇ ὀράσει ἐκάλουν καὶ ὀμίχλαι με ἐφώνουν, καὶ διαδρομαὶ τῶν ἀστέρων καὶ διαστραπαὶ με κατεσπούδαζον καὶ ἐθορύβαζόν με, καὶ ἄνεμοι ἐν τῇ ὀράσει μου ἐξεπέτασάν με, 14,8) - non offre spunti decisivi in tal senso, in quanto siamo lontani dalla dimensione rappresentata in 2 *En.* 3 e, in più, all'interno di un sogno, in cui i normali criteri di distinzione dei limiti corporei vengono meno e/o subiscono delle dilatazioni.<sup>554</sup> I dettagli dello spavento provato alla vista del muro di cristallo e delle lingue di fuoco che segnano il suo ingresso nel cielo/tempio (καὶ ἤρξαντο ἐκφοβεῖν με, 14,9) e delle sensazioni contemporanee di caldo e freddo (registrate a 14,13: θερμὸν ὡς πῦρ καὶ ψυχρὸν ὡς χιῶν; cf. Dean-Otting 1984, 50; Sulzbach 2010, 169), unite al suo cadere faccia a terra (καὶ ἤμην σειόμενος καὶ τρέμων, καὶ ἔπεσον, 14,14) e al tremore che lo pervade (14,24), possono solamente far ipotizzare - anche sulla base di quanto visto nelle fonti di ambiente greco-romano - che l'aspetto sensibile non sia del tutto escluso, ma senza perciò implicare che il corpo sia decisamente coinvolto.

---

553 Interessante la soluzione proposta, nella prima parte del suo commentario al testo, da Nickelsburg. Secondo questo studioso, 12,1-2 costituirebbe «a Redactional Introduction» (2001, 233) che parafrasa Gn 5,22-24 ma non in riferimento al definitivo rapimento del patriarca, bensì a un suo periodo intermedio di vicinanza agli angeli testimoniato anche da *Giub.* 4,21-23 (cf. anche 1QapGen 2,20-22, sebbene il contesto sembri essere differente; e 4Q227 2) - similmente già Lohfink 1971, 56; e Gooder 2006, 37. Questo spiegherebbe la struttura dell'intera pericope costituita dai capp. 12-16 (di per sé concepita come unità letteraria, 229-30): si tratta di una breve introduzione al racconto dell'investitura profetica di Enoc, determinata dal compito affidatogli dagli angeli Vigilanti prima e da Dio poi nei confronti delle creature celesti decadute (234-35; ma anche 254-56). Secondo una simile ottica, 12,3 viene ad essere considerata come un'angelofania in ambientazione sacrale (per cui Nickelsburg adduce i paralleli di Gn 28,10-22; Es 3-4; Is 6; Lc 1,5-23 [234]), confermata dall'indicazione della postura assunta dal protagonista nella sua preghiera (in greco ἐστὼς ἡμῶν εὐλογῶν; cf. 235). Tale analisi sembra pertanto configurare una presentazione della vicenda secondo linee vicine a quanto sopra visto per 2 *Enoc* e per la narrazione ivi presente dell'ascesa celeste; ma anche con la situazione presupposta da 1 *En.* 81,5-10 (cf. 333-42; e i nostri rilievi al cap. 2). *Contra* Black 1985, 142. Si veda anche la prospettiva di Rowland 1982, 241-42, sulla sezione del viaggio celeste; sulle problematiche redazionali relative a 1 *En.* 6-16, inoltre, interessanti i rilievi di Reed 2004, 47-61; e 2005, 24-49

554 Simili considerazioni anche nella lettura che del passo in questione offre il recente studio di Wallace: «Although Enoch ascends on the winds and speaks of himself in corporeal terms as prostrating himself and able to see and hear, the ascent occurs as part of a dream. By depicting the ascent as a dream, the author keeps the vision one step removed from concrete reality. Nonetheless, the author describes both the emotions of Enoch and the strange physical sensation of simultaneous heat and cold» (2011, 113). Sembra invece insistere su una dimensione differente Nickelsburg, dalla cui argomentazione si ricava la preferenza per il carattere corporeo dell'ascesa di Enoc: ciò sarebbe inoltre confermato dagli elementi verbali che sottolineano il carattere attivo dei movimenti del protagonista all'interno del cielo/tempio (2001, 259-66). Sulla stessa linea anche Rowland, sebbene all'interno di un ragionamento che mira a sostenere il richiamo a una veridicità dell'esperienza descritta qui e in testi simili (1982, 229-34). Possibilista, infine, Gooder 2006, 48. Sulle dinamiche proprie della percezione in contesti onirici, a partire proprio da 1 *En.* 14, si vedano i rilievi di Sulzbach 2010, 169-72, cui si può accostare il richiamo alla distinzione omerica delle due porte dei sogni in *Od.* 19,560-67. Infine, sottolinea le implicazioni del ricorso alla nuvola come mezzo per l'ascesa celeste e per il distacco dal corpo in alcuni testi gnostici Tripaldi 2011, 106

Nel *Libro dei Vigilanti* il viaggio celeste è pertanto descritto in modo tale da non poterne ricavare informazioni più precise quanto alle modalità del suo svolgimento.<sup>555</sup>

Nel *Libro delle Parabole*, che coincide con la seconda sezione del "nostro" *1 Enoc*, la costruzione è incentrata sulla rivelazione di tre parabole al protagonista a proposito del destino dei giusti e degli empi, oltre che della figura di un eletto salvatore.<sup>556</sup> A 39,3, quasi non preannunciata, si trova la notizia del rapimento di Enoc da parte di nuvole e venti, secondo un'immagine che presenta dei punti di contatto con quella elaborata a 14,8 e che secondo Wallace potrebbe pertanto suggerire che l'ascensione avvenga «bodily» (2011, 119). Dallo sviluppo successivo del testo, pare probabile postulare una continuità del percorso del protagonista fra i misteri cui gli viene garantito l'accesso, sebbene non sia possibile esprimersi su questi capitoli a causa delle difficoltà dovute a incongruenze tra il materiale che li compone. La conclusione di tale libro presenta poi due resoconti simili, i quali sembrano porsi a suggello di quanto presentato attraverso la narrazione delle tre parabole.

Il c. 70 allude, con ogni probabilità, all'episodio di Gn 5,24 e quindi al rapimento definitivo di Enoc, in corpo (cf. 70,1; riletto poi in *2 En.* 67), da parte della divinità per mezzo di un carro (70,2 - immagine ripresa da *CMC* 59,18-19; cf. *3 En.* 6,1), che lo sottrae così alla morte naturale per porlo nel luogo destinato ai giusti (70,3-4). Il cap. 71 si presenta come una rielaborazione ed espansione di alcuni tratti già presenti a 14,8-25, dimostrandone così l'influenza di base (cf. Dean-Otting 1984, 60-63 e i nostri rilievi al cap. 2), sebbene non sia da escludere la possibilità che rappresenti anche uno sviluppo ulteriore a partire dal cap. 70 (cf. anche Meier 1998, 129, di cui però non condividiamo l'intera ipotesi).<sup>557</sup> A 71,1 si dice infatti che lo spirito di Enoc ascende ai cieli; li vede

<sup>555</sup>Ricordando anche che i capp. 17-36 descrivono quello che viene indicato come «viaggio orizzontale», probabilmente compiuto sulla terra, di Enoc, in cui si deve presumere che egli abbia effettuato i propri spostamenti nel corpo (cf. Rowland 1982, 124-25; *contra* Gooder 2006, 39). Per una lettura generale della sezione, cf. Dean-Otting 1984, 64-67; e Himmelfarb 1993, 72-77. Più utili invece nell'ottica di un inquadramento delle vicende testuali Isaac 1983, 5-8; Black 1985, 1-7; e le osservazioni di Gooder 2006, 41-44. Seguendo Nickelsburg, tale viaggio di Enoc può essere distinto in due sezioni: la prima (capp. 17-19) verso le estremità occidentali della terra; la seconda (capp. 20-36) in direzione opposta. Questo studioso ritiene la prima delle due sezioni come un doppiante rivisto della narrazione di 12-16, di cui riprenderebbe diversi motivi (2001, 278); la seconda, invece, elaborerebbe elementi propri della prima mitigandone l'accentuato carattere di «Nekyia» che Nickelsburg le attribuisce in confronto con 12-16 (291). Si vedano anche i rilievi di Baultch 2003, 13-23; 248-57; e 2006

<sup>556</sup>Si vedano i seguenti rilievi di Himmelfarb sulla relazione tra questa sezione di *1 Enoc* e il *Libro dei Vigilanti*: «The Similitudes in my view is best understood as a retelling of the Book of the Watchers that integrates elements of the story of the fallen angels, the ascent to the heavenly temple, and the journey to the ends of the earth, into three discourses, called parables or similitudes, about the ultimate vindication of the righteous and punishment of the wicked» (1993, 59)

<sup>557</sup>Pone attenzione al problema del rapporto tra cap. 70 e cap. 71 anche Gruenwald, secondo il quale «Chapter lxxi was most probably a loose fragment which the editor(s) of the book did not exactly know where to place. Realizing that this fragment bears a number of similarities to the other visions contained in the Book of Similitudes, the editor decided to place it at the end of this part of the whole book. Thus it happens that after Enoch had been finally translated onto heaven [*i.e.*, al cap. 70], another translation comes in the form of an appendix» (1980, 43). Lo studioso segnala poi i tratti a suo dire più rilevanti connessi a questo passaggio: alcuni degli aspetti ivi presenti - trasfigurazione di Enoc, sua vicinanza con figura del Figlio dell'Uomo, recita di un inno, Dio che esce ad accoglierlo - sono innovative rispetto al primo caso sopra esaminato, e rappresentano un nuovo sviluppo in confronto a temi che saranno poi centrali nel contesto del misticismo della *merkabah*, quali appunto la teosofia. Non sembra invece costituire problema per Gruenwald l'incertezza marcata sulle condizioni in cui Enoc sperimenta tale nuova ascensione



delle creature angeliche dalle vesti luminosissime, per poi essere condotto da Michele ad un livello più elevato (71,3) e giungere al cielo dei cieli (71,5, in cui cambia il narratore e l'azione si attribuisce allo spirito). Qui, al vertice della gerarchia celeste, è brevemente descritta la visione della divinità; a ciò seguono la prostrazione del protagonista e il discioglimento del suo corpo, cui corrisponde l'accenno a una modificazione dello spirito (71,11), segno della sua trasformazione. La parte finale è dibattuta fra gli studiosi: alcuni vi riconoscono l'identificazione di Enoc con il Figlio dell'Uomo (Rowland, Black, Himmelfarb, Nickelsburg, Segal), mentre R. Charles sostiene che sia qui un angelo ad indicargli questa figura con gli attributi ad essa riservati (71,14-17; cf. i rilievi di Collins 2010, 196-205; e Arcari 2012, 152-59). Se ne ricava un'impressione che ricalca quanto già osservato per il *Libro dei Vigilanti*: mancano dettagli precisi quanto al coinvolgimento del corpo in tali esperienze d'ascesa, dove il carattere predominante sembra essere quello relativo alle descrizioni di alcune sensazioni per le quali il risvolto corporeo può essere o meno considerato necessario (si veda, anche se decisamente più tardo, *3 En.* 1,7.9-12).<sup>558</sup>

Aver sostato a lungo, con dovizia di particolari, sulle fonti riguardanti il caso di Enoc consente di iniziare a raccogliere alcuni elementi importanti per il nostro scopo più immediato: l'incertezza riguardo le condizioni tipiche di un'ascesa celeste non pare delinearci come un caso assolutamente unico e lontano da quanto altrove testimoniato; al contrario, essa compare in diversi casi, suggerendo che proprio a partire da tali considerazioni si possa riuscire ad elaborare dei rilievi più precisi quanto alla natura dell'esperienza.<sup>559</sup>

Ciò trova un'ulteriore conferma se si legge il *Testamento di Levi*, una delle testimonianze più antiche di ascesa celeste in nostro possesso. La sezione di testo di nostro interesse è rappresentata da 2,3-5,7: il viaggio celeste avviene nel corso di un sogno in cui il protagonista si trova su di un alto monte, dal quale assiste all'apertura dei cieli (cf. Ez 1,1) e dove riceve l'invito di un angelo ad entrare nel primo livello (τότε ἐπέπεσεν ἐπ' ἐμὲ ὕπνος, καὶ ἔθεασάμην ὄρος ὑψηλόν· τοῦτο ὄρος

---

(43-46). Per la relazione tra il resoconto di *1 En.* 39 e i capp. 70-71, si veda anche la prospettiva di Tabor 1986, 82-84

<sup>558</sup>Ma si veda l'argomentazione di Segal, secondo il quale *1 En.* 70-71 e la trasformazione del protagonista qui descritta costituisce la realizzazione presupposta da Dn 12,1-3 e quindi illustra - in maniera archetipica - il destino che attenderà i giusti dopo la morte (sebbene non sia del tutto escludibile la possibilità di un richiamo alla situazione di Gn 5,24). Così lo studioso sulle condizioni dell'ascesa: «The journey was taken by Enoch's "name", not precisely his "soul", again reflecting a level of mystical speculation that predates the full effects of the importation Platonic notion of immortality of the soul into Jewish culture. Enoch's name is, in effect, an anomalous way to resolve the question of identity, another way to express the "self". What is the continuity between the earthly Enoch and his heavenly twin? It is his "name". Very likely, this is meant to be a unique expression of Enoch's identity and may refer to the tradition that the names of the righteous and the messiah were stored under God's throne at the beginning of time» (2004, 359)

<sup>559</sup>Un possibile viaggio celeste con la finalità di ottenere delle rivelazioni in merito a una circostanza ben precisa sembra essere testimoniato da 1QApGen 2,23-26 (cf. 5,10), evocato anche da 4Q534 1,6, dove parrebbe possibile rinvenire un riferimento all'ascesa di Lamec per chiedere informazioni ad Enoc riguardo l'incredibile nascita di Noè e le caratteristiche proprie di questo bambino. La vicinanza con *1 En.* 106 è forte, sebbene ivi si affermi che il patriarca appare in visione a Methuselah supplicante ai confini della terra, formulazione quantomeno ambigua

Ἀσπίδος ἐν Ἀβελμαούλ. καὶ ἰδοὺ ἠνεώχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ ἄγγελος θεοῦ εἶπε πρὸς με· Λευί, εἴσελθε, 2,5-6; cf. 4Q213a 1 2,15-18). Al culmine del percorso compiuto con l'accompagnamento di un angelo, Levi ha un breve dialogo con la divinità assisa in trono, in cui viene investito della funzione sacerdotale (5,2: Λευί, σοὶ δέδωκα τὰς εὐλογίας τῆς ἱερατείας, ἕως οὗ ἔλθων παροικήσω ἐν μέσῳ τοῦ Ἰσραήλ). Dopo aver ricevuto una spada dalla sua guida per compiere la vendetta nei confronti di Sichem (cf. Gn 34) e aver chiesto il suo nome, egli si risveglia e benedice l'Altissimo (καὶ μετὰ ταῦτα ὥσπερ ἔξυπνος γενόμενος εὐλόγησα τὸν ὑψιστον, 5,7; lo schema ricorda da vicino il sogno di Giacobbe, non a caso padre del protagonista di queste vicende; cf. Gn 28,11-19). A questo punto, si potrebbero ripetere le considerazioni svolte in merito all'analisi di *1 En.* 14: l'ambientazione onirica di per sé non permette di orientarsi con maggior sicurezza a proposito dei caratteri propri dell'esperienza descritta, che di conseguenza assume contorni sfumati, privi di indicazioni dettagliate (cf. anche Wallace 2011, 117).<sup>560</sup>

Lo stesso si può affermare per ciò che riguarda la seconda visione riportata dal testo, avvenuta sempre in sogno: non si tratta probabilmente di una vera ascesa, ma le precisazioni del narratore - che per la forma letteraria, il testamento, è il protagonista stesso - a 8,1 (Κάκει ἄλιν εἶδον πρᾶγμα ὥσπερ τὸ πρότερον); e 18 (καὶ ἐξυπνισθεὶς συνῆκα ὅτι τοῦτο ὁμοιον ἐκείνου ἐστίν; cf. 4Q213b 2-4) riconducono quanto da lui sperimentato al contesto del primo episodio, non consentendoci di escludere a priori una simile possibilità interpretativa.<sup>561</sup> Qui viene descritto il processo di assunzione dei simboli tipici del sacerdozio (8,3-11), secondo un procedimento che tradisce il suo carattere rituale e che prevede appunto una vestizione, a segnalare l'acquisizione di uno status ben definito e certamente di prestigio massimo in Israele. Tuttavia, anche in tal caso non è dato sbilanciarsi ulteriormente a partire dai dati testuali.

Un ritratto non molto chiaro è inoltre quello proposto da *3 Baruc.* A un'ascesa che inizialmente sembra connotata in senso corporeo (Καὶ λαβὼν με ἤγαγέν με ὅπου ἐστήρικται ὁ οὐρανός [...] Καὶ λαβὼν με ἤγαγέν με ἐπὶ τὸν πρῶτον οὐρανόν, 2,1-2) - l'angelo inviato da Dio al profeta piangente per il destino di Gerusalemme (1,1-8) lo conduce attraverso i vari livelli, cinque, del cielo, fino

<sup>560</sup>Inoltre, come nota Gooder, non è esplicitato chiaramente se il protagonista ascenda concretamente al trono divino oppure se si tratti di una visione ottenuta da un punto d'osservazione collocato più in basso, vale a dire nel cielo in cui Levi fa il suo ingresso dopo l'invito dell'angelo: «In this account of ascent there is an unusual motif which stands out. Levi is not recorded as ascending any higher than the first heaven in R.H. Charles' edition and the second in M. de Jonge's. Although the angel implies that he will ascend higher, this is not recorded as happening in the text: this further ascent may only take place after Levi's forthcoming death. The image given by the text is that Levi remained in the first or second heaven and look upwards through the opened gates of heaven to the place where God dwells [cf. 5,1: Καὶ ἠνοιξέ μοι ὁ ἄγγελος τὰς πύλας τοῦ οὐρανοῦ· καὶ εἶδον τὸν ναὸν τὸν ἅγιον, καὶ ἐπὶ θρόνου δόξης τὸν ὑψιστον]» (2006, 53)

<sup>561</sup>L'invito ad alzarsi di 8,2 (Ἀναστὰς) è, poi, un altro segno cui prestare attenzione: esso svela il contesto in cui ha luogo tale visione, quello appunto onirico, ma potrebbe anche essere letto come tratto relativo alla posizione assunta da Levi nel corso dell'episodio, alludendo alla postura propria del sonno e a un successivo invito a lasciare quella condizione per prepararsi a riceverne una nuova, di ordine superiore, che consiste nella sua consacrazione al sacerdozio in Israele. Per ulteriori rilievi sulla visione dell'investitura di Levi, si veda Himmelfarb 1993, 36-37

all'apice in cui non gli è permesso entrare e che osserva solamente dall'esterno (11-16) - si contrappone la precisazione finale: dopo aver ricordato il suo ritorno sulla terra avvenuto grazie all'angelo, il narratore afferma di essere rientrato in se stesso e di aver glorificato la divinità per l'onore che gli aveva concesso (Καὶ λαβὼν με ὁ ἄγγελος ἀπεκατέστησέν με εἰς τὸ ἀπ' ἀρχῆς. Καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐλθὼν δόξαν ἔφερον τῷ θεῷ τῷ ἀξιώσαντί με τοιοῦτου ἀξιώματος, 17,3). Gli interpreti sono così favorevoli a considerare anche questo un episodio di viaggio celeste compiuto con la sola anima, mentre il ringraziamento finale a Dio potrebbe ricordare il "modello" di *T. Levi* 5,7 (e quindi di Gn 28,11-19) e far propendere per un'ambientazione onirica (cf. Dean-Otting 1984, 160, e i nostri rilievi al cap. 2).

Più esplicitamente a favore di un coinvolgimento del corpo nell'ascesa è invece l'*Apocalisse di Abramo* - il patriarca ascende insieme all'angelo Yaoel sulle ali della colomba e della tortora predisposte per il sacrificio (15,1-4) fino al settimo cielo, donde poi fa ritorno in maniera improvvisa (30,1), sebbene un dato ambiguo sia espresso a 10,2 - accanto al *Testamento di Abramo* - per accontentare la richiesta del protagonista (7,18 B; 9,6 L), ormai prossimo alla morte, Dio ordina a Michele di condurre Abramo in carne e ossa in cielo (ma cf. Sulzbach 2010, 188-89), cosa che avviene utilizzando una nuvola come mezzo di trasporto (8,2-3 B; 9,8-10,1 L menziona anche il carro dei Cherubini), fino al suo ritorno sulla terra (12,14 B; 15,1-2 L), cui segue la morte - e all'*Apocalisse di Sadrac* - in cui il protagonista viene condotto da un angelo al terzo cielo, dove incontra la divinità (Ἐγὼ ἀπεστάλην πρὸς σε ἵνα ἀναβάσω σε ὧδε εἰς τὸν οὐρανόν [...]καὶ ἐκτείνας ταῖς πτερυξίν αὐτοῦ ἔλαβεν αὐτὸν καὶ ἀνῆλθεν εἰς τοὺς οὐρανοὺς εἰς αὐτὴν τὴν φλόγα, καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἕως τρίτου οὐρανοῦ, καὶ ἔστη ἐν αὐτῷ ἡ φλόξ τῆς θεότητος, 2,4-5) e ha un lungo colloquio con essa, al termine del quale Dio lo prende e lo colloca nel paradiso (καὶ λέγει ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ Σεδράχ: Ἄρτι λαβὲ τὴν ψυχὴν μου, δέσποτα. καὶ ἔλαβεν αὐτὸν ὁ θεὸς καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ μετὰ τῶν ἁγίων ἀπάντων, 16,5-6): da qui la deduzione della probabile natura corporea dell'ascesa - fino alla *Vita di Adamo ed Eva* - i cui capp. 25-29,3 narrano il rapimento di Adamo nel paradiso di giustizia da parte di Michele: ivi il primo essere umano si prostra e ascolta i rimproveri della divinità, salvo ottenerne la misericordia per la sua discendenza e poi essere riportato sulla terra (cf. i particolari a 29,1-3).<sup>562</sup>

<sup>562</sup>Si dovrà inoltre brevemente ricordare il caso di un altro testo apocalittico dalla datazione molto incerta (cf. Charlesworth 1985, 444-45), la *Storia dei Recabiti*. Riformulazione di un episodio biblico menzionato in Ger 35, la narrazione riguarda il viaggio di Zosimo alla scoperta del luogo in cui i Recabiti, personaggi biblici, sono stati condotti dalla divinità. La struttura del racconto è simile a quella di molte altre fonti finora indagate: alla richiesta dell'uomo virtuoso (1,2), corrisponde la bontà della divinità nell'inviargli un angelo che lo scorterà lungo il suo percorso (1,3-2,1); il tutto avviene nel corpo, come sembra di poter ricavare dalla descrizione del suo approdo in quest'isola fantastica (2,2-3,6; ma cf. i dettagli in 5,4-6,1; 7,11) e dalla descrizione del suo ritorno (17,4-18). Tuttavia, alcuni dubbi sono sollevati da 7,7, in cui - sulla scorta di 11,2a - sembra essere presentata una contrapposizione tra anima e corpo, che a ogni modo non sembra costituire un elemento decisivo alla luce anche del racconto del rapimento dei Recabiti a 10,5-8. Un ultimo rilievo si impone: la descrizione di quest'ultimo passo suggerisce un parallelo interessante con la

Un esempio, al contrario, di ascesa in cui il corpo viene abbandonato sulla terra è portato dall'*Ascensione di Isaia*. Questo testo, sul quale negli ultimi decenni si sono concentrate le attenzioni degli studiosi, assume rilevanza centrale per il collegamento tra siffatta esperienza e la profezia, in quanto il viaggio attraverso le sette sfere celesti avviene nel corso di una cerimonia profetica (cf. 6,3-5; e 6,8-9; 11,36; con il commento di Norelli 1995, 324-28; 336-40). Il protagonista è Isaia, ritratto mentre viene accolto dal re di Giuda Ezechia e prende posto sul letto del sovrano, stando seduto (6,1-2; cf. Dn 7,2; Ez 8,1; 2 En. 1,3; L.A.B. 28,6; e - su indicazione di Bori 1980, 376 n. 10 - Erma, *Vis.* 5, dove però i protagonisti sono sdraiati); come evidenziato da P.C. Bori, questo elemento potrebbe essere considerato come un preludio alla «trance, descritta insistentemente due volte come perdita della coscienza» (1980, 376; ripreso da Norelli 1995, 309-10), in quanto condizione essenziale per entrare in contatto con la divinità. A 6,6 si enunciano i primi particolari dell'avvenimento: mentre Isaia discorre con il re, si dice che tutti gli astanti udirono una porta aprirsi (cf. anche 6,9; e *T. Levi* 5,1; Ap 4,1) e la voce dello spirito: è chiaro che qui il narratore sta descrivendo l'inizio di una comunicazione di carattere soprannaturale, evidenziata dall'atteggiamento dei presenti (προσκύνησις, 6,8), come Norelli fa giustamente notare: «forse a un certo punto Isaia stesso interrompe il dialogo con Ezechia dichiarando che gli è stata aperta una porta nel cielo, o, meglio ancora, il passaggio stesso di Isaia dal dialogo al parlare in Spirito è interpretato tecnicamente come apertura di una porta» (1995, 333).

L'estasi profetica - basata su un'esperienza reale per Bori e Norelli, prodotto di una «fiction» secondo J. Bremmer (2013, 12-15)<sup>563</sup> - è rappresentata secondo un modello filoniano (cf. *Spec.*

---

raffigurazione delle Isole dei Beati in alcune fonti greche (cf. Rohde 1921, I 68-90); nel complesso, alcuni tratti della narrazione richiamano anche la letteratura satirica del Luciano di *La storia vera*, rivelando un alto grado di complessità stilistica proprio al testo (cf. Hezser 2013, 425-27). Inoltre, la menzione di una grotta come luogo d'inizio (2,1) e di conclusione della vicenda (18) può rimandare ai casi relativi all'antro di Trofonio - Plu., *Gen. Socr.* 590a-592f - e alle storie sorte intorno alla figura di Epimenide. Altri casi da segnalare sono *T. Giac.* 5,10-11, nella sua versione etiopica; e *T. Isac.* 6, entrambi esempi di un'ascesa al cielo come ricompensa per la virtù dimostrata in vita sulla scorta di quanto si può affermare per il *Testamento di Abramo*

563A tal proposito, una prima indicazione utile è fornita dalle parole di Bori 1983, 141-42. Lo studioso italiano, pur affermando la sua difficoltà nel sostanziare concretamente il proprio ragionamento, richiama diversi testi della letteratura apocalittica giudaica e della tradizione protocristiana per sostanziare un punto a suo dire fondamentale: «Non v'è dubbio che elementi letterari siano presenti in questa descrizione, ma ritengo che siano subordinati a una effettiva esperienza, che costituisce però il nucleo di reale interesse» (141). Si vedano inoltre le indicazioni di carattere generale in Bori 1980, 379-89, legate a un'interpretazione particolare della sezione di testo coinvolta. Anche Norelli ha rimarcato questa prospettiva: «[...] il c. 6, che descrive la liturgia profetica durante la quale Isaia cade in estasi: numerosi elementi di essa sono evocati più che spiegati, così che questo racconto sembra supporre una competenza comune all'autore e ai lettori virtuali, relativa alla conoscenza di liturgie reali - probabilmente riservate a un gruppo ristretto di fedeli - durante le quali si verificavano fenomeni estatici. Tale supposizione è confermata dalla corrispondenza con la mistica *hekhlotica* giudaica [cf. 1995, 315-40 *passim*] e con diversi fenomeni attestati nel cristianesimo antico [cf. 235-48]. Il racconto sarebbe dunque prodotto da un gruppo di profeti cristiani, attivi in una comunità in cui rivendicano la leadership: costituirebbe una proiezione di una pratica reale e avrebbe lo scopo di legittimare la cristologia e la soteriologia proposte, facendo appello all'autorità di Isaia e alla conformità a una fenomenologia dell'estasi riconosciuta come atto a produrre rivelazioni valide» (1994, 63-64; cf. anche 1995, 311-15). L'insieme dei punti qui delineati dagli studiosi italiani è contestato da Bremmer, il quale così riassume il suo punto di vista: «Finally, how did Isaiah prophesy? There can be no doubt that Isaiah prophesies in an ecstatic manner. Our text clearly suggests that he lay down in a deep trance

1,64ss.; 4,49; *Her.* 249-66; e i rilievi di Bori 1980, 379-81 - ma cf. anche *L.A.B.* 28,3.6-10 - con Heininger 1996, 172-73): l'intelletto - *Hellinnā* in etiopico, forse *διαλογισμός* in greco - esce da Isaia, che non proferisce parola e rimane con gli occhi aperti, pur non potendo vedere nessuno (6,10-12; cf. 5,7.14 e i rilievi di Norelli 1995, 295-96; 303-05).<sup>564</sup> Il popolo crede che egli sia morto, avendo esalato lo spirito (6,14); in realtà, un respiro rimane in lui, segno della visione che sta sperimentando in una condizione particolare (6,12), quasi di rapimento stando al possibile recupero del verbo greco *ἀναλαμβάνω* a denotare l'azione qui espressa (già Bori 1980, 374). La precisazione relativa a una differente percezione sembra essere funzionale a determinare il motivo alla base dell'esclusione di gran parte del pubblico - precedentemente chiamato ad assistere allo straordinario fenomeno, 6,7 - alla fase culminante dell'estasi profetica (6,17): questa corrisponde al ritorno di Isaia nel corpo e alla trasmissione della rivelazione ricevuta (7,1ss.), cui si accompagna un esplicito divieto di divulgazione a coloro cui tale privilegio è stato negato (11,39)<sup>565</sup> - sulle linee di Norelli 1995, 354-55.

Un parallelo interessante, seppure in un contesto differente, è dato dal caso di R. Nehunya in *Hekh. Rab.* § 198-237. Anche qui viene descritto un viaggio celeste, la cui ambientazione è degna di nota: si tratta di una cerimonia riservata al circolo dei discepoli del protagonista i quali, disposti in due file concentriche intorno al maestro, assistono al suo percorso venendo così istruiti sui segreti della realtà celeste. L'ascesa sembra avvenire pertanto in circostanze che richiamano quelle proprie dell'*Ascensione di Isaia*, anche dal punto di vista delle condizioni del protagonista: egli infatti sembra compiere il suo viaggio al di fuori del corpo, che rimane presente e visibile agli astanti al punto che essi possono toccarlo con un oggetto impuro per riportare il protagonista alla sua condizione di partenza (§ 225-28). Wallace, a tal proposito, parla di «a journey inward» (2011, 158) sulla base del lessico impiegato dal testo, che indica si tratti di una discesa; mentre Gooder, seguendo Davila, la considera un esempio ideale di ascesa, cui si può giungere tramite la recita di incantamenti (2006, 149). Rowland, invece, ne sottolinea il

---

as if he was dead (6.17). This is a rather different trance from that encountered in our other testimonies [*i.e.*, nel montanismo], and one may even wonder whether this picture reflects an actual ecstatic practice in the author's congregation. We should not forget that in fiction events are often represented as being more spectacular than in reality» (2013, 14)

<sup>564</sup>Per la descrizione di una situazione simile, si può richiamare il caso delle *Odi di Salomone*. Risalenti probabilmente a un periodo fra fine I ed inizio II sec. e.v., questo insieme di brevi composizioni presenta dei tratti interessanti quanto all'ascesa di una figura che si potrebbe definire di profeta o veggente. Elementi di una consequenzialità tra ispirazione, cambio delle vesti e ascesa al paradiso su impulso della divinità sono ravvisabili in 11,1-16, da cui si potrebbe dedurre un rapimento spirituale data la precisazione di 11,11-12 sulle nuove vesti e sul riposo sceso sul narratore. Ancora, utile menzionare 21,1-9, in cui ricorrono tratti simili a quelli appena ricordati; 36,1-2 (sebbene non sia chiaro il rapporto con l'articolazione successiva del testo); e 38,1-2.7ss., in cui compaiono l'immagine del carro divino e la Verità in funzione di *angelus interpres* (è invece più complicato il caso di 29,3-4). Si veda la prospettiva analitica di Aune 1982 (poi riassunta in 1996, 547-52)

<sup>565</sup>In merito alla capacità di Isaia di ricordare il contenuto della sua esperienza profetica di ascesa e di trasmetterlo una volta recuperata la propria "integrità", si segnala invece come Kenaz, in *L.A.B.* 28,10, non ricordi ciò che ha detto e visto nel corso dell'ispirazione, in questo replicando un modello che lo Pseudo-Filone impiegherà anche per Saul a 62,2. Per un'analisi approfondita dei motivi e delle influenze soggiacenti a quest'opera, si veda Levison 1997, 99-130, il quale ne sottolinea il forte debito nei confronti di un *milieu* greco-romano esemplificato dalle concezioni della profezia - connesse a un'ascesa dell'anima - presentate ne *La divinazione* di Cicerone e in diversi testi di Plutarco

richiamo a una reale situazione esperienziale (1982, 230-31), sempre sulla scorta di *Ascen. Isa.* 6. Cf. anche Gruenwald 1980, 163-65; e la prospettiva di Lieberman 1980. Norelli 1995, 318, sottolinea che anche R. Nehunya si siede, assumendo una posizione funzionale a una rivelazione ma svincolata dal particolare supporto del letto rispetto all'*Ascensione*.<sup>566</sup>

Un caso simile sembra essere presupposto anche da uno scritto in lingua copta venuto alla luce a Nag Hammadi. Nell'*Apocrifo di Giacomo* (NHC I,2), infatti, viene descritta quella che sembra essere un'esperienza di ascesa ristretta a due discepoli privilegiati - vale a dire Giacomo, appunto, e Pietro - al termine di un loro fitto dialogo con il Salvatore (che qui sembra essere caratterizzato in termini di *salvator salvandus*, in quanto se ne presuppone una discesa cui fa seguito il definitivo ritorno in cielo: 2,19-24; 8,37-9,8 con 10,22-29; 14,20-21).<sup>567</sup> Ma l'intera ambientazione merita un breve affondo. Gli elementi di contorno a tale episodio sono interessanti, in quanto richiamano un contesto di apparizione a tutti i discepoli, riuniti perché intenti a mettere per iscritto, in libri, i loro ricordi in merito ai detti del Signore, che sono anche oggetto delle loro discussioni (2,8-15). Questo tratto potrebbe portare a un paragone con le riunioni comunitarie attribuite ai discepoli di Gesù in *Giovanni*, anche se il particolare della scrittura rappresenta una novità, che si può comunque contestualizzare agevolmente all'interno dello scritto in questione. E' infatti proprio il protagonista a precisare di aver lui stesso redatto due libri - uno dei quali ha per contenuto proprio le rivelazioni cui ha avuto accesso insieme a Pietro - sembra dietro insistenza degli altri discepoli che volevano esserne messi al corrente (1,8-28, con prescrizioni relative alla sua conservazione).

L'interesse per tali peculiarità non deve però far passare in secondo piano il riferimento all'ascesa: in un primo momento, il Risorto invita tutti i discepoli a salire in cielo con lui (2,26), salvo poi restringere la chiamata ai due prescelti (2,33-37), cui sembra destinata una rivelazione che mira a far conoscere dei segreti ma che non presuppone una qualche collocazione nei cieli. A proposito del contenuto, riteniamo utile segnalare che, a 8,33-36, Gesù sembra occuparsi di istruzioni relative a un'ascesa, che sembrerebbe intesa come sequela del Risorto, anche se non si può forse escludere il richiamo a una dimensione fisica di tale rimando. A 15,6-13 si assiste a un insieme di caratteristiche rilevanti: i due discepoli pregano in ginocchio e fanno salire i loro cuori al cielo, dove vedono e sentono dei rumori assordanti, richiamanti l'idea del conflitto nel firmamento di *Ascen. Isa.* 7,9-12. In seguito, a 15,14-23 è raffigurato un ulteriore spostamento, sempre in verticale, questa volta della mente, che permette loro di udire gli inni e le benedizioni cantati dagli angeli; infine, come terza fase, essi sono pronti a far ascendere il loro  $\pi\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , ma questo processo viene bloccato dai richiami degli altri discepoli, che interrompono questa situazione quasi estatica e impediscono loro di avere accesso a un ulteriore livello di conoscenza (15,24-34) - scena che sembra avvicinarsi a quella vista per R. Nehunya. Il quadro generale si presta a una serie di considerazioni

---

<sup>566</sup>Si veda il commento di Idel: «So, for example, Rabbi Nehunyah ben ha-Qanah is described as sitting in the special posture of Elijah in the lower world, surrounded by his disciples, apparently in a lethargic state. At the same time, he is portrayed as sitting and gazing upon the divine chariot on high. I would like to emphasize the use of the verb sit—*Yoshev*: the Rabbi is represented as sitting in two different places at the same time. This observation of the double presence of the mystic in Heikhalot literature may be a clue to understanding the whole phenomenon of the ascent to the Merkavah. It is neither an ascent of the soul nor a corporeal ascent; it combines both by the assumption that the spiritual body of the mystic is the entity that undertakes the celestial journey, while the corporeal body remains in a special posture in the terrestrial world» (2005, 32)

<sup>567</sup>Sul carattere privilegiato di questa esperienza, si veda il commento di Dehandschutter: «Dabei ist es zunächst bedeutsam, dass einzig Jakobus und Petrus bei der Himmelfahrt des Heilands beteiligt sind bzw. von ihr erfahren; die anderen Jünger aber auch hier nicht im Spiel sind. Dadurch sind beide, einzig und allein Jakobus und Petrus, zu besonderen Offenbarungsträgern geworden. Auf dieser Tatsache baut der Anspruch des *Apokryphons* auf» (2010, 349)

suggestive per quanto concerne la dimensione di una possibile pratica culturale e di esegesi alla base della narrazione, sulla quale faremo ritorno in seguito (cf. Dehandschutter 2010, 351-52).

Sempre dalla biblioteca copta di Nag Hammadi sono emersi altri due testi molto interessanti in relazione al motivo dell'ascesa celeste: si tratta della *Parafrasi di Shem* (NHC VII,1) e di *Zostriano* (NHC VIII,1). Strutturati secondo un chiaro schema di rivelazione riservata a una figura profetica di riferimento per un gruppo sociale definito (specie nel secondo caso: cf. 1,1-2,7), questi scritti ci presentano due esempi di ascesa rispettivamente dell'intelletto (1,7-16) e dell'anima (3,23-4,25; durante un colloquio con un bambino "perfetto" che inizia a 2,8 e che richiama l'immagine di NHC V,2 18,3-22) al di fuori del corpo, rappresentante di una dimensione materiale che non può venire coinvolta in una tale, superiore forma di acquisizione di conoscenza. Solamente al termine dell'esperienza, i due protagonisti potranno fare ritorno alla loro veste corporea temporaneamente abbandonata (Shem, risveglio dal sonno: 41,21-22; Zostriano, 130,5-9).

Pur nella difficoltà di ricostruzione del senso complessivo, anche *Marsane* (NHC X) può essere inserito lungo tale filone, specie per le sezioni 4,24-5,26; e 8,16-29, in cui sembrano ritrovarsi tracce per una pratica propria della comunità di cui il protagonista che dà nome al testo è la figura (profetica) di riferimento.

Infine, un ultimo testo proveniente da Nag Hammadi può essere tematicamente accostato a quelli finora citati: si tratta dell'*Allogene* (NHC XI,3). Caratterizzato da un'impostazione dialogica che ricorda da vicino NHC VI,6 e *Corp. herm.* 10 e 13 - in quanto è il racconto della propria ascesa che Allogene fa ad un suo interlocutore, probabilmente un discepolo - esso si compone di cinque rivelazioni concesse al protagonista dall'angelo Youel attraverso tre livelli successivi e conseguenti l'uno all'altro, cioè Conoscenza, Verità ed Esistenza. All'interno di questa narrazione ricorrono elementi noti, quali il timore connesso alla visione (49,38-50,2) e la dimensione "iniziatica" dei segreti che Allogene sta apprendendo - con quello che ciò comporta in merito ai possibili destinatari di tali misteri (52,18-28). Ancora, le precisazioni sul conferimento al protagonista di un potere di matrice conoscitiva (50,21-36; 52,13-15) e la presenza della preghiera come possibile fonte di ulteriori rivelazioni (55,31-32). Infine, l'insistenza sull'aspetto interiore di tale processo di conoscenza. Ma si tratta di una conoscenza che non può riguardare il divino, nella misura in cui se ne afferma l'inconoscibilità, confermata in una lunga sezione successiva (60,37-67,20), poiché le sue caratteristiche sfuggono a qualsiasi possibilità di descrizione e chi provi a definirlo peccerebbe di blasfemia (64,14-23; questo tratto, che si segnala per la sua vicinanza a un modo di pensare giudaico, può venire accostato alla direttrice analitica propria di Wallace 2011, 152-54; 165). A questa possibilità di visione non esprimibile con il linguaggio, Allogene può accedere in un secondo momento, quando cioè, terminato il ciclo rivelatorio guidato da Youel, egli si ritira in meditazione passando un secolo a riflettere su quanto appreso, in quello che si può definire un periodo di preparazione al termine del quale sperimenta altre visioni (58,12-26) e un rapimento in una dimora celeste altrettanto non descrivibile nei dettagli - in cui egli arriva spogliato delle sue vesti (probabile allusione a una trasformazione angelica; 58,26-67,22), a significare un'assenza del corpo nel contesto del rapimento così sperimentato. La conclusione di questo secondo tempo di visioni - seppure sembri essere assente una precisazione relativa a un ritorno dal viaggio - si ha a 67,22-68,24, dove viene formulata al protagonista l'impossibilità di conoscere altro della divinità e al contempo gli viene concessa l'opportunità di diffondere agli altri ciò che ha appreso, sia oralmente (67,35-38) sia per iscritto, con la stesura di libri destinati ai meritevoli dopo di lui da lasciare su un alto monte (68,16-22).

*L'Ascensione di Isaia* contiene anche ulteriori rimandi alle condizioni in cui viene intrapresa l'ascesa; essi sono rintracciabili nelle menzioni della graduale trasformazione del veggente nel corso dell'attraversamento delle diverse sfere celesti (7,25; 9,37-39) unite ai richiami al fatto che sarà per lui possibile sperimentare la sorte dei giusti solamente alla sua finale dipartita (8,13-15; 26-27; 9,9-12; 17-18; 24-26): gli vengono infatti indicate le vesti a lui riservate per quel momento (7,22), successivo pertanto alla sua discesa nell'involucro corporeo abbandonato durante l'estasi (7,5; 8,11-12; 11,34-35). Un accenno a una realtà corporea sembra però essere implicato nella fase iniziale dell'ascesa, a 7,3, dove il narratore - lo stesso Isaia, secondo un parallelo con la successione precedentemente notata per *I En.* 13,8 e 14,8-25 - afferma che non può descrivere la gloria del suo interlocutore, inviato direttamente dal settimo cielo; ma precisa di essere stato da lui preso per mano e di avergli rivolto alcune domande, frutto di un potere fuori dall'ordinario concessogli per l'occasione. Se è chiaramente determinato che l'ascesa del protagonista avvenga fuori dal corpo, la menzione di un particolare prettamente fisico come quello appena ricordato può essere spiegata solamente in un modo: vale a dire, ammettendo la conflazione di elementi tipici della normale esperienza umana nella descrizione e interpretazione di un avvenimento straordinario, cui l'elemento letterario non è estraneo anche se non deve essere presupposto come l'unica fonte da cui dedurre simile caratterizzazione. Inoltre, da porre in rilievo è a nostro avviso anche il dettaglio riguardante la capacità locutoria di Isaia, che si presume straordinaria probabilmente in virtù delle circostanze proprie all'avvenimento e alla differenza di qualità tra i due soggetti coinvolti: potrebbe qui agire un richiamo all'indegnità manifestata dallo stesso profeta nel passo biblico di Is 6,6-7.

Un altro testo protocristiano può essere accostato alla descrizione offerta dall'*Ascensione di Isaia*, al punto che alcuni studiosi hanno ritenuto di poterli considerare entrambi come produzione propria di un ambiente giovanista (cf. Destro-Pesce 2005b, spec. 340-46), al cui interno il viaggio celeste rivestirebbe un ruolo non secondario. Per restare ai tratti che qui ci interessano, infatti, l'*Apocalisse* di Giovanni si presenta - a partire dal suo titolo<sup>568</sup> - come frutto di un'esperienza di rivelazione profetica fuori dall'ordinario sperimentata dal suo autore in un contesto ben preciso (cf. Tripaldi 2010, 36). Fin da questi primi accenni, la vicinanza con la visione e l'ascesa al cielo attribuita

---

<sup>568</sup>Si segnala la prospettiva d'analisi concernente Ap 1,1-3 di Tripaldi 2012, 95-96. Secondo lo studioso italiano, questi versetti costituirebbero una *inscriptio* originariamente vergata sul verso del papiro contenente il testo, vale a dire sul suo lato esterno; ciò sarebbe in linea con la cornice epistolare propria dell'opera. In seguito, persasi la consapevolezza della natura originaria dello scritto, uno scriba avrebbe riportato questa pericope come «intestazione iniziale dell'intera opera» (96). La suggestione di Tripaldi potrebbe illuminare anche la storia lessicale di ἀποκάλυψις, integrandosi ai rilievi formulati da Smith 1989 e trasmettendo la sensazione di un suo utilizzo preciso a marcare un genere letterario ben codificato (cf. la discussione sulla datazione di Ap in Tripaldi 2012, 30-31; ma anche Rowland 1982, 403-13). Si veda anche Arcari 2001



pseudepigraficamente ad Isaia risulta evidente; un breve affondo concernente i dati testuali è destinato a rafforzare simile convinzione.

I primi elementi sui quali il critico è chiamato a ragionare sembrano determinare anche una partizione interna al testo. A 1,9-10 il narratore, in prima persona, ricorda il suo arrivo nell'isola di Patmos e offre delle informazioni importanti per l'ambientazione della complessa serie di scene che segue: egli afferma di essere caduto in estasi ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, «nel giorno del Signore», e di aver udito dietro di sé (ἤκουσα ὀπίσω μου) una voce possente che lo invitava a scrivere in un libro l'oggetto della sua visione, per poi destinarlo alle sette chiese. Le possibili implicazioni in termini di autorità profetica costituiscono un punto fondamentale per cogliere il senso complessivo di questa sezione, oltre che del testo in generale (cf. Schüssler Fiorenza 1980, 114-27; Wallace 2011, 151; Arcari 2011a, spec. 147-53; 168-80). Esse sono già anticipate nell'incipit (1,1-2), dal quale emerge fortemente l'appello a un'investitura certa e soprannaturale del soggetto e del messaggio da lui veicolato, espressi secondo il linguaggio della testimonianza relativa a ciò che si è visto (ὃς [*i.e.*, Giovanni] ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν; cf. 22,6.18). Tale particolare - oltre a richiamare i casi di 1Cor 9,1; 15,8; 2Cor 4,4-6; Gal 1,11-17 (e 1Cor 2,6-16, per certi versi) e il resoconto stesso del viaggio celeste paolino - rappresenta un ulteriore punto di contatto con l'*Ascensione di Isaia*, soprattutto se si segue la ricostruzione dello sfondo dell'opera proposta da Norelli (1994, 247-48). In un contesto simile, pertanto, il riferimento puntuale all'occasione della trance profetica sembra suggerire che essa debba essere identificata con un momento di riunione comunitaria, di una liturgia che, sebbene non si faccia menzione della presenza di altri astanti, potrebbe rassomigliare a quanto descritto in *Ascen. Isa.* 6, almeno idealmente.<sup>569</sup>

La specificazione delle condizioni in cui tale esperienza ha luogo è poi significativa: ἐγενόμην ἐν πνεύματι è un'espressione su cui si è molto discusso - in secoli di studi critici - ma che pare opportuno interpretare in riferimento a un'uscita dalla dimensione corporea da parte del protagonista.<sup>570</sup> Ma questo, come ben sottolinea D. Tripaldi, implica una specie di "ripensamento"

<sup>569</sup>Cf. Tripaldi 2012, 100; e 102 per i rilievi sull'occasione dello spostamento di Giovanni a Patmos, in risposta a delle istruzioni della divinità - per cui si veda anche Gooder 2006, 90. Prospettiva decisamente più ampia su entrambe le questioni già in Tripaldi 2010, 53-62 (cf. c. 1), il quale poi propone interessanti rilievi sul legame tra contesto liturgico e postura da esso implicata (64). Cf. Wallace 2011, 149-50. La descrizione di una scena tipica di liturgia celeste trova un riscontro nella serie di frammenti provenienti da Qumran nota con il nome di *Canti per l'olocausto del sabato* (4Q400-407). Il dibattito su una loro origine in connessione con esperienze di ascesa dell'intera comunità è molto ampio (cf. Wallace 2011, 141-44) e lo riprenderemo nel prossimo capitolo in sede di commento. Si vedano anche 1QH<sup>a</sup> 11,19-23; 1QS 11,7-9 (ma forse già 11,5-6?); 1QM 10,10-12 nella lettura di Heininger 1996, 141-43 (cf. richiamo di Tabor 1986, 96); e 4QBerakhot secondo Gooder 2006, 57-62

<sup>570</sup>Diverso appare il caso per l'occorrenza del nesso a 17,3, dove però denota uno spostamento interno alla visione (καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι), su linee simili a quelle di 21,10, in cui Giovanni è trasportato su un alto monte per contemplare la Gerusalemme celeste. Sembra possibile scorgere qui l'influenza di un tratto proprio della figura profetica secondo il modello di Ezechiele, i cui movimenti vengono sempre ricondotti all'azione esterna di una forza soprannaturale (in questo caso l'angelo) ed è da presumere avvenissero in condizioni estatiche (cf.

dei caratteri propri dell'io che sperimenta un simile contatto con il soprannaturale: il verbo «segnala stavolta il passaggio da uno stato mentale a un altro, da una condizione psicofisica a un'altra» (2012, 102), in cui l'opposizione rispetto a un coinvolgimento del corpo è ben espressa; qui si intende «l'esperienza incipiente dell'uscita da sé stessi e del passare in uno stato di coscienza non ordinaria, non condizionata cioè da funzioni, facoltà e fattori caratteristici della vita normale nel corpo, che introduce alla visione dell'essere celeste» (103). Quello che Wallace ritiene essere un «altered state of consciousness» - che quindi rivela un sostrato riconducibile all'esperienza religiosa (2011, 150) - si caratterizza però come propria di un «"doppio"» del protagonista, «come individuo in tutto e per tutto identico, solo provvisto di corpo e sensi altri, "spirituali", verrebbe da dire» (Tripaldi 2012, 103).<sup>571</sup> I rilievi dello studioso italiano, in conclusione, dimostrano un'acuta capacità d'analisi delle sfumature suggerite dal testo - che tiene conto della successiva descrizione e dei dettagli sensoriali in essa inseriti, 1,12-20 - rivelandosi molto utili anche per la comprensione del dubbio sollevato da Paolo a 2Cor 12,2-4a e per quelle incertezze e ambiguità che la lettura dei testi finora presi in considerazione ha messo spesso in luce (cf. anche Tripaldi 2010, 49).

Il testo che chiude il canone neotestamentario, in aggiunta, presenta una complicazione rispetto al quadro appena delineato. A 4,1, infatti, apparentemente in continuità con la visione da cui sono scaturite le lettere alle sette chiese dell'Asia Minore (Μετὰ ταῦτα), il narratore/protagonista afferma di avere un'altra visione: si apre una porta nel cielo (ἰδοὺ θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ; cf. *Ascen. Isa.* 6,8; *T. Levi* 5,1) e la voce di 1,10 invita Giovanni a salire (Ἀνάβα ὧδε; cf. *T. Levi* 2,7) per mostrargli ciò che dovrà accadere. εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι (4,2): si ripropone la medesima descrizione di un'uscita da sé già fornita a 1,10, a segnalare che le condizioni sono le medesime prima sperimentate e che quindi i due momenti devono essere considerati in una relazione di continuità che il testo apparentemente non permette di chiarire con maggior precisione. Se prima non era espressamente indicata l'ambientazione della visione - localizzabile comunque in cielo date le sue componenti (cf. Ez 1-3; Dn 7) - ora è invece esplicitato l'ingresso in una realtà "altra", che

---

Tripaldi 2010, 45)

<sup>571</sup>La definizione di questa esperienza come stato alterato di coscienza può essere sostanziata anche dagli elementi che, nel corso della descrizione successiva, vengono riportati dal protagonista. La luminosità caratterizzante la scena che si schiude dinanzi a Giovanni a partire da 1,12 è infatti - come ben ricordato da Pilch (2011, 179-80; cf. Tripaldi 2012, 103-04) - tratto tipico di un'alterazione della normale capacità percettiva del soggetto; questo rilievo d'altronde va inserito nell'ambito del meccanismo dell'interpretazione culturale dell'avvenimento, come evidenziato dai possibili paralleli nella rappresentazione della figura dei vv. 13-16 (cf. Gooder 2006, 98; 102-03; Wallace 2011, 147-48; Tripaldi 2012, 100-01). La menzione dello scettro stellare tenuto in mano da colui che si definisce come ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, καὶ ὁ ζῶν (1,17-18), dal significato simbolico e relativo alle sette comunità di seguito indirizzate (1,20), contribuisce a delineare ulteriormente i tratti della scena in questione. Tripaldi ha messo in evidenza il possibile ruolo di lucerne e lucernieri nel provocare visioni simili, in connessione anche con la loro presenza fissa in contesti templari e cultuali (2012, 107-08)

avviene nelle medesime condizioni "particolari" di 1,10ss. e che permette al protagonista di scorgere gli elementi propri della corte divina (4,2-11).

Rifacendosi alla presenza di un doppio momento legato all'esperienza estatica in *Ascen. Isa.* 6,6-14 e 7,2-9, Tripaldi così chiarisce la relazione tra i due passaggi: «Ho l'impressione che, in questo modo, [l'autore] stia cercando di descrivere una seconda fase, più profonda forse, della sua estasi, in cui il passaggio nello stato di *pneuma* sia immaginato e rappresentato come immediata e netta percezione del proprio separarsi dal corpo fisico e del salire in cielo, intrapreso in quella stessa dimensione o esistenza di *pneuma* già sperimentata con la prima visione e ancora individuata come Sé. Saremmo insomma davanti a due momenti successivi e progressivi della medesima esperienza» (2012, 132-33). Non deve quindi risultare sorprendente la mancanza - apparente - di una coerenza logica fra i due momenti: interpretando in termini di trance estatica ciò che Giovanni descrive, si dovranno infatti ricordare i rilievi già più volte espressi nel corso della nostra ricerca, pertinenti a una dimensione che chiama in causa una lettura successiva e razionalizzante (almeno entro certi termini) di un'esperienza extra-ordinaria in cui vengono meno le normali limitazioni spazio-temporali.<sup>572</sup> L'approccio al tema della condizione corporea risulta comprensibile lungo questa stessa linea esegetica.

Sulla base delle osservazioni esegetiche di Tripaldi, potrebbe essere suggestivo richiamare le riflessioni paoline di 1Cor 15,35-49 sul concetto di corpo spirituale, seguendo il percorso di interpretazione suggerito da Segal (2008, 30-41) e ripreso in seguito da Rowland (2009, 145-56). Questo permetterebbe di rinforzare le connessioni tra la descrizione dell'esperienza di Giovanni in *Apocalisse* e quella di Paolo in 2Cor 12,2-4, a partire dal particolare status in cui essa è condotta. L'elemento del contatto con e della percezione di una realtà soprannaturale connotata in seguito in termini religiosi è considerato come proprio di una dimensione sensoriale straordinaria già da Origene (cf. Wallace 2011, 299-301), in relazione alla sua lettura della pericope paolina. Nel caso di *Apocalisse*, inoltre, la plausibilità di uno scenario simile potrebbe essere garantita dalla trasformazione che per il suo protagonista ha inizio già a 1,10-20 e trova il proprio culmine nella sua investitura profetica al cap. 10 (Tripaldi

---

<sup>572</sup>Al problematico rapporto tra i due passi in questione ha dedicato la sua attenzione anche Gooder 2006, 100-01. La studiosa inglese si interroga se non sia in questo caso necessario presupporre un'uscita di Giovanni dalle condizioni descritte a 1,10 prima del suo recupero a 4,1-2, secondo un movimento che gli studi di Pilch sugli ASCs considerano normale (2011, 176-77). Inoltre, rimane ambigua la composizione della realtà celeste visitata dal profeta: 4,1-2 parla di οὐρανός al singolare, ma il quadro è complicato dalla menzione di altre aperture all'interno di questa dimensione, come in 15,5; e 19,11. Altri due casi possono essere posti sulla stessa linea: a 18,1 un angelo è ritratto mentre scende dal cielo (καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), così come a 20,1; a 21,1-2 è invece la Gerusalemme celeste a scendere. Seguendo Gooder, simili dettagli potrebbero spiegarsi nella maniera seguente: «One very interesting point, however, is that John appears to have ascended to the centre of heaven first and then moved outwards to see the various visions. [...] This implies that he has moved outwards from his original position, directly the opposite movement to most of the ascender in other texts» (2006, 101). Si deve ricordare che una situazione simile è riscontrabile in *T. Levi* 5,1, dove il riferimento è alle porte del cielo (τὰς πόλεις τοῦ οὐρανοῦ). Siamo probabilmente in presenza di una commistione di elementi che non devono essere stati sentiti in contraddizione tra loro nè dall'autore nè dal suo pubblico, data la vasta gamma di possibilità associabili alla descrizione di un luogo per definizione "altro" (si veda a tal proposito Tripaldi 2010, 46-48)

2012, 104-05, a partire da 1,17); per esprimere il concetto seguendo Tabor, in conclusione, l'ascesa anticipa quella che sarà la sorte destinata ai δούλοι del Signore (22,1-6), di cui Giovanni fa già parte, distinguendosi per le rivelazioni cui ha avuto privilegiato accesso (22,9). Si veda anche Tripaldi 2010, 49-50.

Lungo queste linee, dunque, l'approccio analitico di Shantz si rivela interessante e calzante al tempo stesso. L'aspetto di una trasformazione connessa allo sviluppo della concezione paolina del corpo spirituale, in altri termini, può essere ricondotto a quanto sperimentato dallo stesso apostolo; le esperienze estatiche si troverebbero così a svolgere il ruolo principale nella formazione di un sistema di lettura relativo all'unione con Cristo che noi rinveniamo nell'ambito delle discussioni sul significato del battesimo, ad esempio (Rm 6), oppure appunto legate alla risurrezione (anche 2Cor 4-5). L'insieme di elementi che favoriscono questa interpretazione si articola così in direzione di ciò che la studiosa canadese definisce «Paul's body of knowledge» (2009, 133-42) e che si traduce nel tentativo di conferire significato a degli avvenimenti concepiti come centrali per la ridefinizione stessa del singolo. Come il viaggio celeste, perciò, anche altre esperienze di contatto con il soprannaturale vengono chiamate in causa per delineare un quadro più completo delle conseguenze che l'apostolo associa ai suoi frequenti incontri con la divinità, espresse in termini che ne restituiscono l'origine extra-ordinaria e che è possibile mettere in luce anche grazie al contributo degli studi moderni in campo scientifico. La funzione del corpo, riletta in tal senso, acquista il suo peso e può pertanto rendere conto – da un'ulteriore prospettiva – dei differenti livelli di significato associabili alle parole di Paolo in 2Cor 12,2-3.

Inoltre, è opportuno segnalare un rilievo di Morray-Jones sulla definizione del protagonista dell'ascesa come ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ. Richiamando il sostrato del misticismo giudaico della *merkabah* e le implicazioni in termini di trasformazione angelica, lo studioso sottolinea il possibile significato mistico dell'espressione: «The "man in Christ" is thus Paul's "heavenly self" or "apostolic identity", which is conformed to the image of the enthroned and glorified Christ and therefore possesses "power" and divinely conferred authority. "This man" is contrasted with Paul's earthly, human self. Thus, just as Paul's earthly personality is conformed to that of the earthly Jesus (characterized by "weakness", 2 Cor 12:9-11), so his "heavenly being" is conformed to the image of Christ-as-*kabod* (characterized by "power")» (1993, 273). In tal senso assume ulteriore plausibilità l'ipotesi secondo cui il resoconto paolino veicoli - in maniera non troppo nascosta - una rivendicazione concernente la legittimazione della sua condotta.

In tal senso, il legame tra viaggio celeste e trasformazione in corpo spirituale trova un interessante impiego nel frammentario *Vangelo del Salvatore* in lingua copta, il quale secondo Destro e Pesce rientra nell'ambito degli scritti giovanisti (2005b, 347-50), sulla cui datazione le proposte sono numerose (tra II e V sec. e.v.; cf. Gianotto 2011, 27-28; e, a favore di una collocazione molto tarda, Piovaneli 2012, spec. 235-39). Le vicende testuali di questo scritto sono molto complesse e si ripercuotono sui tentativi di ricostruzione del suo contenuto; ciò vale quindi anche per quei passi in cui gli studiosi hanno riconosciuto la presenza del motivo dell'ascesa. Seguendo la ricostruzione di S. Emmel (2002), quelle che secondo C. Hedrick e P. Mirecki (1999) sono pericopi relative a differenti ascese possono essere raggruppate in un unico quadro centrato su tale motivo. In un primo momento (28-36) - secondo una caratteristica propria di altri testi provenienti da Nag Hammadi - i protagonisti sono i discepoli, i quali sperimentano una trasformazione in corpi spirituali (29), mentre si trovano su un'alta montagna: simile avvenimento dischiude loro una visione, permettendo di entrare nei cieli (che si aprono uno dopo l'altro

secondo la lettura di Emmel 2002, 54), di seguire il percorso di Gesù attraverso i vari livelli celesti - caratterizzato dall'agitazione e dal timore delle creature ivi presenti (cf. *Apoc. Ab.* 18,8-10; *Ascen. Isa.* 7,9; 10,29) - e di osservarne un cambiamento quanto alle dimensioni (33; per un'immagine che si ritrova anche in *Atti Giov.* 90 e che ricorda, secondo altre linee, il racconto della trasfigurazione). L'episodio pare essere in rapporto con una precisa richiesta elaborata dagli stessi discepoli, i quali chiedono al Salvatore di essere portati fuori dal mondo (25) per andargli così incontro in quella che sembra potersi caratterizzare come «an imminent and occasional ecstatic ascent with the Savior» (Hedrick-Mirecki 1999, 95).

Sempre seguendo la ricostruzione proposta da Emmel, a questo primo approccio seguirebbe la descrizione di un'ulteriore trasformazione degli apostoli, nel contesto di una loro visione dall'alto del mondo terrestre (equiparato alle tenebre; cf. *T. Levi* 3,1-2; *Apoc. Sof.* 2,6-7; *Ascen. Isa.* 8,21). Ciò comporta anche una precisazione relativa alla loro autorità, che così riceverebbe sanzione definitiva in virtù dell'esperienza vissuta, la quale comprende l'arrivo di Gesù al settimo cielo (36; cf. Hedrick-Mirecki 1999, 107) e secondo DeConick richiama un'ambientazione prettamente onirica («it is a common motif for visionaries to receive revelations while they are asleep, revelations which are then interpreted in texts as heavenly journeys», 2001, 149). A tutto ciò sembra far seguito una scena ambientata di fronte al trono della divinità, la quale è ritratta nel corso di un dialogo in cui il Salvatore chiede di allontanare da lui il calice per tre volte. Questo ha condotto Hedrick e Mirecki a sottolineare che si tratti di una rilettura della preghiera gesuana nel Getsèmani secondo Mt 26,36-46 (1999, 108-12), cui si aggiungerebbe una rappresentazione del contesto modellata sulla base di Gv 13-17 (Destro-Pesce 2005b, 348-49). Il tema dell'autorità degli apostoli ritorna in quello che secondo Destro e Pesce è un'ulteriore testimonianza della presenza del motivo del viaggio celeste nel *Vangelo del Salvatore* (2005b, 349; 2011, 196): a 122,61-64 (= 65-66, secondo Emmel 2002, 57) Gesù promette che porterà con sé in cielo i suoi discepoli per istruirli, gettando così le basi per quella che sembra configurarsi come una trasmissione di sapere per tramite di un'esperienza straordinaria di rivelazione estatica (Hedrick-Mirecki 1999, 114-15).<sup>573</sup>

<sup>573</sup>La ricostruzione di questo passaggio proposta da Emmel sembra invece ambientare la scena in un contesto differente, in cui il Salvatore è ritratto prima della sua ascesa definitiva al cielo. Lo studioso fa seguire il dialogo tra Gesù e Giovanni relativo alla caratterizzazione corporea del ritorno del primo, tema connesso a Gv 20,17 ma che secondo DeConick 2001, 148, richiama evidentemente un detto del *Vangelo di Tommaso*, segnatamente il *l.* 82 (67-72 = 107,1-52, secondo Hedrick-Mirecki 1999, 41). Qui sembra essere in gioco il tema dell'incontro estatico-visionario del fedele con il Gesù glorioso e risorto, trasformato secondo i parametri propri della gloria divina, cui non è permesso accedere causa l'enorme distanza che separa il mortale da una realtà completamente altra: «Because his transformed body is a body of fire, any human who touches him will be burned and destroyed. However, now that he resides in heaven, his followers are supposed to ascend there in order to be near him and have access to "life". When they reach the heaven, they too will have spiritual bodies of like substance and will be able to touch him without warm» (cf. Grosso 2011b, 227-30, sulla "catena mistica" costituita dai *ll.* 82-85). La vicinanza con una simile concezione propria del misticismo giudaico (che trova le proprie radici in passaggi quali Is 6 o *I En.* 14-16, in cui compaiono espressioni denotanti il timore di chi ascende presso il trono della divinità) ha indotto pertanto DeConick a riconoscere anche nel *Vangelo del Salvatore* quell'afflato mistico da lei già ascritto ai *λόγια* tommasini: la concezione soteriologica di questi ultimi, implicante l'incontro visionario con Gesù come culmine di un'ascesa da effettuarsi *pre mortem* (*l.* 59), è considerata in contrapposizione al ritratto offerto da *Giovanni* (si veda soprattutto 2001, 86-108). E' soprattutto la figura di Tommaso emergente da Gv 20,23-29 a contenere in sé l'esempio di ciò da cui il gruppo giovanista vuole prendere le distanze, sviluppando piuttosto un misticismo incentrato sulla fede (2001, 109-32 - per la presenza di tradizioni legate all'ascesa nel quarto Vangelo, si veda invece Grese 1988 su Gv 3; e Pesce 2003 su Gv 12,41 e il profetismo giovanista). Ciò che più risulta utile, ai fini della nostra indagine, è rimarcare la possibilità esegetica di riconoscere la diffusione di simili tendenze mistiche in relazione al contatto con la divinità e le conseguenze che esse, nell'ambito delle discussioni tra i primi gruppi di seguaci gesuani dei primi due secoli e.v., comportano. Inoltre, la vitalità di concezioni come la trasformazione del visionario si segnala come tratto importante per comprendere il peso assunto da elementi tradizionali nella lettura di determinate esperienze, che non per questo devono essere considerate come prive di qualsiasi fondamento nella pratica concreta (cf. *l.* 37 e

E' probabilmente opportuno richiamare infine un possibile e ulteriore riferimento al pattern del viaggio celeste nel *Dialogo del Salvatore* (NHC III,5). Pur trattandosi di un testo molto frammentario, una sua sezione in particolare è ribattezzata dagli editori «apocalyptic vision» (36-40; o 134,24-137,3). In essa, il Salvatore conduce tre suoi discepoli, Giuda, Matteo e Maria (l'unica di cui poi si dirà che ha compreso tutto alla perfezione, 139,12-13) su quella che pare essere un'alta montagna, dalla quale è loro concessa la visione del cielo e dell'abisso. All'interno di un'impostazione che si configura come dialogica, per probabile intervento di un redattore, sui tre scende il λόγος - che si rivelerà essere il Figlio dell'uomo - il quale funge per loro quasi da *angelus interpres*, spiegando anche le modalità di assunzione al cielo/nella luce dell'uomo buono; in seguito, viene presentata una scena il cui centro è occupato dall'elemento delle vesti, in merito al destino dell'anima, segnatamente quella che viene trasportata in quel momento da due angeli. Le condizioni del manoscritto non ci permettono ulteriori rilievi e rendono qualsiasi proposta una mera congettura basata solamente su indizi incerti: la possibile allusione a una spiegazione, corredata dall'elemento visuale, a proposito del destino delle anime, connessa a quella che sembra essere una trasformazione *post mortem*, richiama una delle caratteristiche tipiche dei contenuti rivelatori propri di un'ascesa al cielo, di cui forse è anzi il tema portante.<sup>574</sup> Anche il contesto discepolare sembra essere un altro elemento determinante, pur nella sua possibile catalogazione come finzione letteraria, insieme all'impostazione dialogica, del resto presente nella gran parte dei viaggi celesti che prevedono una scorta angelica.

Le osservazioni svolte sull'*Apocalisse* ci permettono pertanto di sottolineare un aspetto di rilievo ai fini delle questioni critiche sollevate dai dubbi paolini in merito al coinvolgimento o meno del corpo nella sua esperienza di viaggio celeste. Tuttavia, la prospettiva non è ancora del tutto completa, tenendo anche in considerazione la dimensione con cui il rapimento dei vari protagonisti coinvolti nelle ascese fin qui presentate è di volta in volta descritto. Un ultimo passo in tale direzione conduce infatti all'opera di Filone di Alessandria, una delle figure più importanti per comprendere l'intreccio di elementi culturali giudaici ed ellenistici dell'epoca paolina; egli è infatti quasi contemporaneo dell'apostolo e opera nell'ambiente multiculturale di Alessandria d'Egitto, riflettendo nella sua vasta produzione delle dinamiche molto interessanti anche per ciò che riguarda il pattern dell'ascesa. Partendo da un'ottica più attenta al ruolo del corpo nei suoi resoconti di tal genere, si vedrà come si impone necessariamente un allargamento del quadro tematico in vista di

---

Fossum-DeConick 1991) - come dimostrato dal forte ascetismo dell'area siriana cui appunto lo stesso *Vangelo di Tommaso* richiama, non estranea a un'influenza giudaica (cf. DeConick 1996a, 126-47, spec. 143: «Logion 27 prescribes that encratism or renunciation of the world through celibacy, and the observation of certain dietary regulations was the way the vision-seeker made himself worthy to have a successful vision quest. Additionally, observation of certain Torah regulations is required. These notions are well-grounded in Jewish tradition and suggest that the mysticism promoted by the *Gospel of Thomas* was inherited from Judaism»; 2001, 99-104 - più cauto invece Grosso 2011b, 158-59)

<sup>574</sup>Per una lettura delle questioni sollevate dalla concezione dell'immortalità dell'anima propria di questo testo, specie in relazione al suo raggiungimento attraverso un'ascesa celeste e al motivo della trasformazione/del cambio delle vesti ad essa legato, si veda l'analisi di DeConick 1996b. La studiosa americana, infatti, insiste nel contrapporre il pensiero dell'autore del *Dialogo* a quello della comunità tommasina: la maggior differenza, nell'ambito di una comune influenza ascetico-encratita, sarebbe data proprio dalla negazione della possibilità di sperimentare prima della morte una simile ascesa salvifica, espressa attraverso la costante e attenta interpretazione di materiale proveniente dal *Vangelo di Tommaso*. Si veda anche DeConick 2001, 157-62

una più complessiva valutazione della funzione che a tale motivo viene assegnata nella produzione di questo autore.<sup>575</sup>

### *Filone*

L'insieme di testi caratterizzati dal motivo dell'ascesa celeste nell'opera dell'alessandrino è notevole, come spesso è stato riconosciuto dalla critica (soprattutto grazie all'opera di P. Borgen [1993; 1996a; 1996b]), ma da ultimo a questo aspetto hanno fatto riferimento anche Wallace [2011, 144-47] e Destro e Pesce [2011, 181-84]). Un primo rilievo riguarda i protagonisti di siffatte narrazioni: in alcuni casi, infatti, Filone racconta un'esperienza autobiografica, mentre in altre circostanze pone al centro dell'attenzione delle figure bibliche oppure delle persone comuni, fino a rappresentare Israele come «colui che vede Dio» attraverso una simile capacità di distacco dalle cose materiali (ad esempio, cf. *Legat.* 4-5: τοῦτο δὲ τὸ γένος Χαλδαῖστί μὲν Ἰσραὴλ καλεῖται, Ἑλληνιστί δὲ ἐρμηνευθέντος τοῦ ὀνόματος ὁρῶν θεόν [...] ἐν ψυχαῖς, αἱ τὸ γενητὸν πᾶν ὑπερκύψασαι τὸ ἀγενητὸν καὶ θεῖον ὁρᾶν πεπαιδευνται κτλ.; e Borgen 1993, 264-67; 1996a, 294-95). La distinzione generale appena ricordata riveste particolare importanza per la comprensione dell'utilizzo del pattern del viaggio celeste da parte di questo autore giudaico stanziato ad Alessandria, città ellenistica per eccellenza;<sup>576</sup> inoltre, per la chiave di lettura che stiamo perseguendo nello specifico - vale a dire quella connessa al ruolo del corpo nell'ascesa e, contemporaneamente, della caratterizzazione di tale movimento in termini di rapimento - essa assume una funzione non secondaria che proveremo a mettere in luce fin da subito.<sup>577</sup>

---

575Si veda in proposito il giudizio di Destro e Pesce sull'incidenza di tale fenomeno in Filone: «The heavenly journey appears in Philo at the center of a religious experience profoundly rooted in a widely diffused religious atmosphere. It is not an eccentric or marginal practice» (2011, 183). Per una prospettiva simile, sebbene orientata a rispondere a questioni differenti, cf. anche i rilievi di Borgen 1993, 246-47 (critico verso chi non considera Filone come fonte in relazione all'ascesa celeste); 267-68; e 1996b, 309-10. L'importanza nel nostro contesto aumenta se si considera la preziosità di una testimonianza autobiografica di prima mano, come sono quelle di Paolo (cf. confronto diretto in Heiningen 2004, 203-04) e di Giovanni nell'*Apocalisse*

576Per una prima introduzione e uno sguardo generale sulla vita di Filone e il contesto in cui agì, rimandiamo a Schwartz 2009, con i riferimenti bibliografici ivi menzionati

577Il tema dell'ascesa si inserisce all'interno di una considerazione dell'elemento mistico nell'opera e nel pensiero di Filone, che Winston ha così ben sintetizzato per elementi costitutivi: «Knowledge of God is supreme bliss, with the corollary that separation from God is the greatest of evils; the soul's intense yearning for the divine; recognition of one's nothingness and the need to go out of oneself; attachment to God; the realization that it is God alone who acts; a preference for contemplative prayer; a timeless union with the All; the serenity that results from the mystic experience; the suddenness with which the vision appears; the notion of sober intoxication; the ecstatic condition of the soul in the mystic state; and finally the ebb and flow of the mystical experience. We may thus conclude that Philo was certainly a "mystical theorist" (if not a practicing mystic) to his very core and that his philosophical writings cannot be adequately understood if this signal fact is in any way obscured» (1986, 226). Alcuni dei tratti messi in rilievo verranno sottolineati anche nel corso della nostra analisi

Già nel secondo capitolo avevamo avuto modo di sottolineare i tratti peculiari di un passo ben preciso dell'opera filoniana, normalmente considerato esemplare in relazione al motivo dell'ascesa. In *Spec.* 3,1-6 l'autore racconta della sua capacità di innalzarsi dalle preoccupazioni quotidiane in virtù di un'ispirazione inviata dalla divinità che si impossessa della sua anima (ἄνω μετάρσιος ἐδόκουν αἰεὶ φέρεσθαι κατὰ τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμὸν, 3,1; per lo sfondo mantico dell'immagine, cf. Heininger 2004, 197-99), così capace di unirsi ai corpi celesti e di viaggiare nella loro stessa dimensione (συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ σύμπαντι οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ, 3,1-2), contemplando la terra da un punto di osservazione privilegiato (διακύπτων ἄνωθεν ἀπ' αἰθέρος) con l'occhio dell'intelletto (τὸ τῆς διανοίας ὄμμα; cf. il concetto di ὁρατικὴ δianoia in *Abr.* 119-32). Tuttavia, l'ascesa dell'anima non è un fatto straordinario ed in sé non replicabile: essa è piuttosto inserita all'interno di una specie di ciclo, dove a momenti di maggior pressione dovuta a preoccupazioni materiali e civili<sup>578</sup> in cui Filone non riesce a mantenere un giusto distacco da ciò che lo trattiene se ne alternano altri in cui gli occhi dell'anima (τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασιν; cf. 3,6, τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς, e *Mut.* 3-6; *Abr.* 70) riescono ad emergere e a staccarsi dalla realtà (3,3-4; cf. Destro-Pesce 2011, 183). Così, quasi dotato di ali, egli si sente ascendere accompagnato dalle brezze della conoscenza (αὔραις τῆς ἐπιστήμης καταπνεόμενος), liberato dalle ansie proprie della quotidianità. Il tutto è dovuto alla divinità (ἐπὶ τούτοις θεῶ προσῆκον εὐχαριστεῖ), fautrice di una simile possibilità, che a 3,5 è letta come portatrice di un contatto con la sapienza che rompe le tenebre abituali illuminando l'autore (φωτὶ τῷ σοφίας ἐναυγάζομαι μὴ πάντα τὸν βίον τῷ σκότῳ παραδοθείς), il quale può così interpretare i sacri messaggi di Mosè e svelarne i tratti più misteriosi alla moltitudine (ὅσα μὴ γνώριμα τοῖς πολλοῖς διαπτύττειν καὶ ἀναφαίνειν).

Si è ritenuto opportuno riprendere in breve la descrizione di questo passaggio per gli elementi in esso contenuti: come si vede con chiarezza, l'ascesa è considerata propria della ψυχή (3,1) in quanto animata da una forza esterna – si noti il passivo φέρεσθαι - e da questa portata a condividere la bellezza di una realtà superna, propria dei corpi celesti. Ciò è rinforzato dalla continua insistenza su un'assenza del corpo in siffatte circostanze, dal momento che esso è simbolo del coinvolgimento negli affari quotidiani che spinge lontano da tali mete, contro il quale agisce però l'influsso positivo di un innato παιδείας ἕμερον, presente nell'anima dell'autore fin dalla gioventù (cf. *Plant.* 22 e l'influsso platonico dell'immagine ivi presentata). Come pertanto si arguiva già al cap. 2, l'alessandrino qui restituisce un'esperienza personale descrivendola in termini sia platonici o

---

<sup>578</sup>Sottolineati specie da Borgen 1996b, 314-16, in riferimento alla difficile situazione della comunità giudaica ad Alessandria. Più preciso Heininger 2004, 193: «Die Erwähnung der "großen Flut politischer Sorgen" in 3 könnte ein Hinweis auf das Pogrom gegen die alexandrinischen Juden sein, in Folge dessen sich Philo an der Spitze einer fünfköpfigen Delegation 39/40 n.Chr. zu Kaiser Caligula begibt. Demnach hätte die in den 1-2 geschilderte Himmelsreise noch vor dieser Zeit "stattgefunden"». Alla gioventù di Filone pensa invece Segal 1980, 1356



comunque maggiormente riconducibili a un sostrato greco - in cui l'immagine del viaggio per l'aere, da Filone espressa attraverso l'impiego del verbo συμπεριπολεῖν, era associata a quelle figure di *iatromanti* di cui più sopra ci siamo occupati (cf. περιπολέω e περιπόλησις per Aristeia in Max. Tyr. 38,3d-e; e i rilievi critici di Heininger 2004, 200-02) e all'ascesa della mente del filosofo per Platone, assegnandole la capacità di condurre alla fonte di una conoscenza altrimenti non accessibile e che qui permette una comprensione più approfondita del messaggio divino consegnato a Mosè (cf. *Cher.* 27-28 secondo i rilievi di Wan 1994, 63-71, mentre Segal 1980, 1356, sembra suggerire un percorso inverso; si veda anche *Somn.* 2,250-54)<sup>579</sup> - sia giudaici per l'insistenza sulla presenza di una forza esterna come responsabile di un simile movimento e delle sue conseguenze, identificata da Levison nello spirito divino (1995, 288-98; cf. *Plant.* 18-26 e *Gig.* 29-31).<sup>580</sup>

Un secondo episodio di carattere autobiografico ci può aiutare ad approfondire una concezione che si rivelerà importante per proseguire nel nostro ragionamento. In *Migr.* 34-35, Filone descrive un tratto della sua esperienza filosofica: egli parla dell'ispirazione ricevuta dal νοῦς in determinate circostanze difficili, in cui cioè non gli riesce possibile trovare la concentrazione per la διήγησις dei testi sui quali lavora; all'improvviso - ἐξαίφνης (per cui cf. *Praem.* 37, sulla visione del κόσμος νοητός; e *Plat., Symp.* 210e; *Ep.* 341c; *At* 9,3; 22,6), cui è da accostare l'espressione ἐξ ἀπροσδοκίτου di *Spec.* 3,5 (cf. *Her.* 249; *Somn.* 1,71) - grazie a una forza proveniente dall'esterno, come in preda alla follia coribantica (ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν), tutto si semplifica e le idee fioriscono copiosamente, in uno stato che chiaramente può essere definito di trance estatica, poiché manca la consapevolezza di ciò che avviene e/o è presente intorno (πάντα ἀγνοεῖν, τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἑμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα). Ancora una volta, il risultato finale è quello di un'acquisizione di conoscenza, descritta per mezzo di una similitudine con il riflesso di una chiara comprensione intellettuale sull'organo stesso della vista (οἷα γένοιτ' ἂν δι' ὀφθαλμῶν ἐκ σαφεστάτης δείξεως). Il punto di vista qui ricordato è accostabile al modello dell'estasi profetica

---

579Si veda il rilievo di Borgen in merito alle finalità connesse a simile precisazione ermeneutica: «The historical context reflected in the passage suggests that Philo's exegesis is meant to offer meaningful interpretations in a troublesome situation which includes the aspect of persecution and suffering» (1996b, 317), andando perciò oltre al piano della lettura allegorica dei testi sacri, al quale invece punta Levison: «This association of ascent, interpretation, and divine spirit is unique to Philo; its presence in an autobiographical account pinpoints its origin in his own experience of the divine spirit as the source of philosophical ascent for the purpose of biblical interpretation» (1995, 307). Di «Erleuchtung» parla Heininger 2004, 193. Si veda la prospettiva - di respiro più generale - di Deutsch 2008, 87-94; e Mackie 2012, 162-64. Inoltre, Deutsch 2006 si sofferma sulla dimensione di ritualità ascrivibile a tali pratiche nel caso della comunità dei Terapeuti. Per l'utilizzo di un lessico tecnico legato al movimento dell'anima/dell'intelletto nell'aria (συμπεριπολέω, αιθεροβατέω, ουρανοβατέω), si vedano le riflessioni e i paralleli proposti da Borgen 1993, 253-54, tra i quali spicca l'indicazione del caso riportato dall'astrologo Vettio Valente - al cui proposito cf. i rilievi di Gundel-Gundel 1966, 29-30. Si sofferma sull'importanza dell'influsso culturale relativo a un'esperienza diffusa anche Wan 1994, 61-62.

580Interessanti le riflessioni dello stesso studioso anche in merito al metodo adattato da Filone per far conciliare le due prospettive che compongono il suo orizzonte culturale, proprio a partire dai passi indicati tra parentesi. Si veda Levison 1997, 137-60; e 194-211 (per quanto riguarda la dimensione dell'ispirazione dello spirito nell'attività di esegesi)

accennato anche a proposito di *Ascen. Isa.* 6: è possibile identificare il rapimento di una componente vitale dell'essere umano verso una dimensione altra, ai fini dell'acquisizione di una conoscenza superiore poi trasmessa, per mezzo della trasmissione diretta (a una cerchia ristretta nel caso di Isaia) o indiretta, come nel caso della produzione filosofica ed esegetica di Filone. La tentazione di considerare anche questo passo come esempio autobiografico di viaggio celeste è forte, specie dato il suo protagonista, l'intelletto, che ci ricorda gli esempi addotti dagli scritti ermetici (cf. *Corp. herm.* 1,3) ma che è protagonista in altri scritti dell'alessandrino.<sup>581</sup>

La teorizzazione della capacità ascendente ascritta all'intelletto è rinvenibile in *Op.* 69-71, in cui si prende spunto dalla frase di Gn 1,26 secondo la quale l'uomo fu creato a immagine e somiglianza di Dio. Filone, dopo aver ricordato che non è possibile postulare tale somiglianza a partire dal σῶμα, evidenzia come l'analogia debba essere fondata invece sull'intelletto, capo dell'anima (τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν), in quanto esso ne rispecchia il ruolo nei confronti del mondo (ὄν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον ὡς ἔοικε καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ). Al c. 70 esso è ritratto in volo nell'aria (συμπεριποληθεὶς), per contemplarne le caratteristiche: si ripropone l'immagine sottolineata in *Spec.* 3,1-6, con l'intelletto dotato di ali (πτηνὸς ἀρθεὶς) ora protagonista di un volo insieme ai corpi celesti, spinto dall'amore per la conoscenza (ἐπόμενος ἔρωτι σοφίας ποδηγετοῦντι), fino a uscire dal mondo intellegibile e trovarsi sulla strada che conduce alla conoscenza del grande re. Quest'ultima sensazione è descritta come un invasamento bacchico (μέθη νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ; cf. *Ebr.* 146; *Her.* 69-70), che gli permette di oltrepassare dei limiti normalmente imposti alla conoscenza per puntare direttamente al vertice di tale processo, il quale però rimane non interamente contemplabile a causa della luminosità che lo caratterizza, che spiazza l'occhio della conoscenza (cf. *Spec.* 3,2). Tuttavia, il dato emergente è quello che punta a individuare l'avvenuto approccio visuale con la divinità (cf. *Ebr.* 145-52; *Contempl.* 11-12, in cui viene utilizzato il lessico tecnico del rapimento, con ἀρπάζω). Quindi, l'intelletto è la componente dell'anima umana migliore e capace di ascendere in quanto connaturale al divino; tuttavia, se questo aiuta a comprendere meglio l'antropologia di Filone e di

---

<sup>581</sup>Ed è probabilmente al termine di un ragionamento esegetico non molto dissimile da quello abbozzato che si può giungere ad accostare questo passo di Filone a 2Cor 12,2-4, come fa peraltro Evans 2005, 388. Per la vicinanza alla caratterizzazione della profezia in Filone, si vedano anche i rilievi - con i possibili e conseguenti paralleli - di Wan 1994, 56-59; e quelli di Levison 1995, 281-88, più attento ad evidenziare anche i punti di distacco da simile modello e a considerare il fenomeno come discesa dell'ispirazione. Inoltre, cf. Heininger 1996, 158-59 («Das läßt sich entweder so verstehen, daß Philo seine eigenen "mystischen" Erfahrungen nach der Art prophetischer Ekstase modelliert, oder umgekehrt, daß in die Beschreibung der atl Prototypen seine eigene Erfahrung miteinfließt»). Si veda anche l'argomentazione di Winston 1986, 223-26. Segal 2004, 345-46, accosta invece questo passo a *Spec.* 3,1-6 in questi termini: «he claims that his exegesis is the product of divine revelation through meditation and study. He describes what happens to him in intellectual journeys to heaven, ascribing the experience to a special gift of God [...] Philo describes his own meditative experiences as heavenly journeys. He contrasts them with any number of ordinary thinking functions or the cares of a busy life, which detracts from the process of revelatory thinking. He virtually states that the meditative states are not only joyous but also moments of the reception of divine revelations»

conseguenza anche le dinamiche di *Spec.* 3,1-6, d'altro lato non offre la possibilità di una lettura errata. L'ascesa oltre determinati confini - qui rappresentati dal mondo della percezione - coinvolge una dimensione altra, quella della *sobria ebrietas*, forza esterna che consente di avere accesso a un cammino superiore per via estatica (cf. Wallace 2011, 146) ma che al tempo stesso non è di per sé sufficiente per giungere al suo coronamento, in quanto l'ambiente cui si è giunti obnubila e stordisce (σκοτοδιναῖν; cf. *Spec.* 1,37) la mente, in preda alle vertigini.<sup>582</sup> Si coglie pertanto l'esistenza di una scala di conoscenza ben definita (cf. Borgen 1993, 253), in cui ancora una volta l'elevazione è considerata possibile solamente a distanza dal corpo e dalla sua fisicità; l'immagine prescelta è poi quella del volo dell'intelletto, da Filone stesso esemplarmente associata alla sua propria esperienza. Questo rilievo ne sottolinea dunque anche le origini interpretative interne, riconducibili in ultima analisi a quella che Wallace chiama lettura filosofica del pattern dell'«heavenly ascent» (2011, 47-70).<sup>583</sup>

Da questi primi tre testi, quindi, sembra che per l'alessandrino l'ascesa sia concepibile solamente al di fuori del corpo, coinvolgente cioè l'anima o, meglio, la sua parte più elevata, la sua guida,

---

582La problematica sollevata dalla conclusione di questo testo, cui si è fatto cenno poco sopra, rientra nell'ambito di un discorso più ampio, sul quale gli studiosi di Filone non mancano di riportare l'attenzione. Di recente, ha affrontato l'argomento anche Mackie, il quale ha puntualizzato un punto importante nell'elaborazione di tale concetto centrale nel testo cui abbiamo dedicato spazio: «[...] the ambivalence attending this topic results, in part, from Philo's attempt to reconcile his philosophical commitment to transcendence and his religious commitment to the often-immanent God of Israel, as revealed in the writings of Moses. Philo is both a philosopher of the Transcendent and an exegete of Jewish biblical traditions» (2012, 177). Queste due componenti sarebbero il risultato di una mediazione tra il sostrato teologico dell'alessandrino e una dimensione acquisita per il tramite dell'esperienza, la quale conduce a rivedere le prerogative proprie della prima; in questo percorso, coesistono pertanto la grazia della divinità nel mostrarsi all'uomo – comunque mai messa in discussione – e la caparbietà con cui quest'ultimo cerca di pervenire a simile vertice (e anche *Op.* 71 ne sottolinea le intrinseche difficoltà). In conclusione, «[...] Philo's *visio Dei* accounts represent an attempt to "express the inexpressible", the experience of an actual, mystical encounter with God» (179). Si vedano anche i rilievi di Borgen 1997, 18

583Sulla profonda influenza della tradizione greca ed ellenistica in merito all'impiego del motivo del viaggio celeste in Filone si pronunciano Destro e Pesce: «It is also crucial to note that the description of the soul's psychosomatic state is understood in the light of the religious practice of corybants. It is this current religious practice (and not only middle-Platonic philosophy) that allows the interpretation of the intellect's experience. It is therefore clear that Philo moves outside of any presumed Jewish "tradition" of the heavenly journey» (2011, 182). Ma già Heingerer sottolineava tali aspetti nella sua definizione di un modello filoniano relativo all'ascesa: «Philo bringt eine außergewöhnliche Erfahrung zur Sprache, indem er die in vertraute Vorstellungen kleidet: also Verbindungen zur antiken Mantik herstellt, die dionysische Begeisterung und die Raserei der Korybanten zum Vergleich heranzieht [...] und [...] den platonischen Seelenflug als Vorbild bemüht» (2004, 200). Più moderata la valutazione di Borgen, il quale mette correttamente in rilievo gli elementi di una possibile vicinanza di Filone a tradizioni apocalittiche e giudaiche specie in riferimento alla relazione tra corpo e anima presupposta dal testo di *Op.* 69-71 (1993, 251-53; cf. Wallace 2011, 145). Come suggerito anche in precedenza, la commistione dei due filoni culturali trova nell'alessandrino un fecondo tentativo di sintesi, da non sminuire sottolineandone solamente alcuni tratti. A tal proposito, si veda anche la prospettiva di lettura di Giulea, a proposito di un «noetic turn» come segno di una trasformazione culturale del mondo giudaico che vede Filone in prima linea: «With Philo, the Platonic distinction between the noetic and the aesthetic makes its way into Jewish thought. He translates the ancient biblical and apocalyptic languages through these new categories. With this turn, the religious ontology of ancient Judaism - a God dwelling in heaven on a glorious throne surrounded by glory and myriads of angels, etc. - is transferred to the noetic realm. Once accepted in the theological discourse, the ontological distinction between the noetic and aesthetic worlds involves the epistemological distinction between the noetic and aesthetic perceptions, between *noesis* and *aisthesis*» (2011, 28)

l'intelletto (cf. *Somn.* 1,36: Μωσῆν ἀσώματον γενόμενον; e per la separazione dalla dimensione corporea in Mosè, *Gig.* 54 - ma anche *Leg.* 3,41; *Migr.* 191). Questo motivo fa la sua comparsa anche altrove nell'opera di Filone. Solo all'interno del trattato *Le leggi speciali*, ad esempio, esso si ritrova in altre quattro sezioni: a 1,37 i soggetti sono coloro che si occupano di filosofia ed esercitano la vera contemplazione dei suoi oggetti, il cui λογισμός si stacca dalla terra per innalzarsi in cielo e lì percorrere l'aere insieme a tutti i suoi componenti (ἀπὸ γῆς ἄνω μετέωρος ἀρθεῖς αἰθεροβατεῖ καὶ συμπεριπολῶν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ σύμπαντι οὐρανῷ; cf. *Spec.* 3,1); tuttavia, il suo potere conoscitivo a quel punto viene meno, stordito (σκοτοδιναῖν; cf. *Op.* 71) dalla luminosità eccessiva del luogo che impedisce all'occhio dell'anima (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) di godere di una buona percezione. Anche qui ritornano dei motivi già messi in evidenza precedentemente, tra cui si segnala - oltre al lessico tipico degli *iatromanti* (cf. Borgen 1993, 253-55) - soprattutto quello dell'impossibilità di accedere a un certo livello di sapere anche per coloro che comunque più appaiono meritevoli e capaci (cf. *Mut.* 9; *Fug.* 161-65; *Post.* 15-16).

Gli stessi dettagli compaiono poi nella lettura allegorica delle azioni rituali del sacrificio descritte da Lev 1,3 (*Spec.* 1,198-211). Il gesto di lavare i piedi della vittima sacrificale (1,207) è riportato alla necessità per l'uomo di non muoversi più sulla terra, bensì di viaggiare nell'aria (αἰθεροβατεῖν); il passaggio successivo è quello di descrivere quest'ultima come il luogo di pertinenza dell'anima di colui che ama Dio, il quale lo guida nel suo viaggiare per l'aere in compagnia dei corpi celesti (ἡ γὰρ τοῦ φιλοθέου ψυχὴ πρὸς ἀλήθειαν ἀπὸ γῆς ἄνω πρὸς οὐρανὸν πηδᾷ καὶ πτερωθεῖσα μετεωροπολεῖ συντάττεσθαι γλιχομένη καὶ συγχορεύειν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῇ τῶν ἄλλων ἀστέρων ἱερωτάτῃ καὶ παναρμονίῳ στρατιᾷ). Il motivo si ripete nuovamente a 2,45, dal quale però ricaviamo con maggior enfasi la separazione dell'anima dal corpo: su influsso platonico (cf. Mackie 2012, 160-61), la ψυχή viene fornita di ali e può così ascendere verso la contemplazione delle δυνάμεις (τὰ μὲν σώματα κάτω πρὸς χέρσον ἰδρυμένοι, τὰς δὲ ψυχὰς ὑποπτέρους κατασκευάζοντες, ὅπως αἰθεροβατοῦντες τὰς ἐκεῖ δυνάμεις περιθροῶσιν);<sup>584</sup> coloro che riescono ad elevarsi a una simile contemplazione sono veri praticanti della sapienza (ἀσκηταὶ σοφίας, 2,44), da considerare modelli per gli altri uomini in virtù del loro disprezzo per le cose materiali (2,46). Infine, a 2,229-30 il viaggio celeste è connesso all'educazione dei figli: i genitori ne hanno curato la crescita del fisico, ma anche dell'anima attraverso soprattutto lo studio dell'intera filosofia, la quale li conduce a elevare l'intelletto (che risiede nel corpo mortale) così che possa contemplare le realtà celesti (διὰ

<sup>584</sup>Da segnalare il ricorrere dei verbi αἰθεροβατέω e, poco prima, συμπεριπολέω, a delineare un'immagine che abbiamo imparato a conoscere come tipica di Filone (cf. *Spec.* 3,1-6). Proprio a questo testo fa riferimento Gundel-Gundel 1966, 180, nella sua trattazione del lessico dell'astrologia nell'alessandrino (180-83)

[...] τῆς συμπάσης φιλοσοφίας, ἢ τὸν νοῦν εἰσφικισμένον θνητῷ σώματι μετέωρον αἴρουσα παραπέμπει μέχρι οὐρανοῦ).

Si può pertanto notare come gli elementi interessanti diventino numerosi: Filone impiega più volte un motivo preciso, corredato di tratti facilmente riconoscibili e ripetuti, che si possono riassumere nella centralità dell'intelletto (e dell'anima - cf. *Gig.* 31) e nella presentazione dell'ascesa come suo percorso privilegiato - indipendente dal corpo (anche *Leg.* 3,71) - per giungere a una conoscenza superiore rispetto ai limiti normalmente concessi e alla visione di Dio; quest'ultimo, in ogni caso, è sempre da considerarsi come colui che permette e concede al νοῦς di oltrepassare siffatti limiti (*Abr.* 76-80; *Pot.* 159). Ma l'approccio al vertice della scala conoscitiva conserva comunque un forte tratto di ambiguità, in quanto caratterizzato da un'alternanza tra l'assoluta trascendenza della divinità e la reale possibilità di coglierne l'essenza (cf. *Ebr.* 83; *Her.* 70; *Mut.* 81-88; *Praem.* 36-40; *QE* 2,37-39).<sup>585</sup>

Se si può parlare, quindi, di modello filoniano per i caratteri trasversali così individuati, non sarà sorprendente ritrovarli anche in relazione all'interpretazione della figura di Mosè. Quest'ultimo è con ogni probabilità il personaggio biblico principale negli scritti di Filone, come testimonia la biografia in due libri che lo presenta in qualità di interlocutore privilegiato di Dio e in termini di sacerdote, re, profeta e addirittura dio (cf. *Mos.* 1,148-62; ma anche *Sacr.* 9).<sup>586</sup>

---

<sup>585</sup>Per una breve sintesi, si vedano le pagine dedicate a «The Allegory of Psychic Ascent» in Winston 1986, 211-15. Ci si potrebbe chiedere in quale misura la prospettiva precedentemente delineata a partire dall'analisi di Ap 1,9-10; 4,1-2 sul "corpo spirituale" protagonista dell'ascesa nella realtà celeste possa applicarsi agli elementi che abbiamo ricavato dai testi di Filone. La presenza di verbi denotanti il vedere e il sentire dell'intelletto, su tutti l'espressione «occhio dell'anima» (per una contrapposizione con gli «occhi del corpo», cf. *Her.* 89; *Congr.* 135) che ritroviamo poi anche in Plutarco e similmente in *Ascen. Isa.* 9,37, sembrerebbe orientare nella medesima direzione, la quale poi non rappresenta un tratto d'innovazione se si pensa che - insieme alla caratteristica presenza delle ali - esso può ritrovarsi già nel mito del *Fedro* platonico. La possibile lettura a sostegno di tale suggestione concerne perciò l'attribuzione di capacità sensoriali indipendenti alla porzione divina (*Op.* 69) dell'uomo (cf. l'antropologia connessa ai trattati ermetici, ad esempio), che probabilmente è da considerarsi su un piano complementare alla dimensione interpretativa di una particolare capacità estatica in termini propriamente umani. Su queste linee il ragionamento di Giulea 2011, spec. 33-40: «Nevertheless, in what concerns the access to that realm and the access to God, Philo advances a clearly innovative method: the noetic perception, the *noesis*. While still conceiving of ascension as the favored method of accessing God, Philo alters the nature of this ascension. Instead of transportation to heaven, direct vision, dream vision or other methods, he has the intellect perform the ascent» (37). Infine, si vedano anche i brevi rilievi di Theissen 2010, 135-36 a proposito della «percezione religiosa estrema»: «La visione estatica di Dio è un modo trasformativo di vedere, che presuppone un mutato stato di coscienza» (136)

<sup>586</sup>Le qualità che soprattutto nei due passi ricordati vengono attribuite a Mosè sono un sintomo evidente della diffusione di tradizioni cresciute intorno a questa figura (su Filone, cf. soprattutto Meeks 1967, 102-31), a partire da Es 7,1 (cf. 4Q374 2,6): si veda Fletcher-Louis 1996, 242-47. In tal senso, sebbene gli studiosi si siano divisi sulle possibilità interpretative presupposte da brani come *Sacr.* 8-10 (per cui cf. Radice [ed.] 2005, 441 n. 4), un'ulteriore testimonianza è costituita dalla lettura dell'ambiguo passo di Dt 34,6 relativo all'incertezza sulla collocazione del sepolcro di Mosè. La rilettura compiuta da Filone in *Sacr.* 10 - al pari di quella presente in *Mos.* 2,288-92 - è indizio di una tendenza che all'incirca contemporaneamente all'alessandrino si ritrova anche nel cosiddetto *Testamento* (o *Assunzione*) di Mosè. Tale testo, oltre a rimarcare l'eccezionalità del suo protagonista (cf. specie 11,16-17), è funzionale a una sua equiparazione con il destino di Enoc ed Elia, cui non a caso viene associato nella concezione dell'attesa per il ritorno di una figura salvifica (cf. Phil., *QG* 1,86; e Flavio Giuseppe, *A.J.* 4,326 - con i rilievi di Meeks 1967, 140-41; Lohfink 1971, 61-69; e Borgen 1993, 249-51). Si veda a proposito Lampe 2006, 195-201, secondo il quale il ritratto mosaico qui fornito può costituire la base per un successivo sviluppo delle concezioni protocristiane di un Gesù Risorto, accanto ai casi di

Una simile esaltazione di Mosè è un tema suggerito, prima dell'alessandrino (cf. Goodenough 1935, 289-91), dall'*Exagoge*, una tragedia probabilmente del II sec. a.e.v. giuntaci in condizioni frammentarie e attribuita a un certo Ezechiele, in cui si assiste all'intronizzazione del legislatore d'Israele in un contesto onirico poi delucidato dal sacerdote e suocero Raguele (83-89; secondo alcuni sarebbe possibile qui ravvisare la figura dell'*angelus interpres*: cf. Ruffatto 2008).<sup>587</sup> In tale racconto, la prospettiva sembra essere inequivocabile: Mosè è chiaramente invitato dalla figura di un nobile uomo (φῶς γενναῖον) a prendere posto su un trono molto elevato e ad esercitare da lì il suo potere finanche sulle stelle, con tanto di corona e scettro (68-82) - un tratto che poi la tradizione ebraica conserverà negli scritti rabbinici (cf. Meeks 1967, spec. 181-95; 205-09) e che si affiancherà al ruolo attribuito a Metatron ad esempio in *3 Enoc* (3,5; 4,8-9; 8,2; 10-14). Gli elementi significativi del racconto tramandatoci da Eusebio (*Praep. Ev.* 9,29,4-6) sembrerebbero non permettere il riconoscimento del motivo dell'ascesa celeste nel testo: non si parla di un rapimento, oppure di una sensazione di liberazione dell'anima dal corpo o di uno spostamento verticale di Mosè. Su questa linea, lo studioso italiano P. Lanfranchi sottolinea l'esigenza di considerare il contesto immediato del passo, vale a dire quello della tragedia, anche in relazione alle aspettative e alle conoscenze del pubblico. Il sogno, in altri termini, assume un significato che simbolicamente intende indicare il potere che Mosè dovrà esercitare sulla terra; ciò sarebbe alluso dalla formula profetica dei vv. 87-89 (τὸ δ' εἰσθεᾶσθαι γῆν ὅλην τ' οἰκουμένην καὶ τὰ ὑπένερθε καὶ ὑπὲρ οὐρανὸν θεοῦ· ὄψει τὰ τ' ὄντα τὰ τε προτοῦ τὰ θ' ὕστερον), in riferimento agli eventi poi messi in scena dal dramma stesso (2006, 197-99).

Pur condividendo il richiamo alla considerazione del contorno tragico dell'episodio, è possibile a nostro avviso muovere da tali rilievi in una direzione differente. Ciò che il sogno esprime, infatti, consiste in un'investitura autorevole di una figura chiave del Giudaismo, attraverso l'utilizzo di una serie di immagini di matrice biblica (il monte, il trono elevato: si veda Ez 1, ma già 1Re 22,19-22 e Is 6) cui si mescolano elementi intrinsecamente ellenistici (il genere letterario, la cornice narrativa) non estranei alla cultura giudaica - come dimostra la resa della Settanta. Inoltre, la stessa ambientazione onirica in relazione al viaggio celeste richiama il caso di Enoc, il più vicino cronologicamente a questa fonte (sebbene siano da ricordare i casi egiziani di Nectanebo e Nectanebo, per i quali si veda Lanfranchi 2006, 182-83): le tradizioni connesse a questo patriarca possono essere avvicinate a quelle qui associate a Mosè, specialmente se si assume che sia Dio stesso a cedere il potere a quest'ultimo nella versione di Ezechiele (cf. Lanfranchi 2006, 194-96).

---

rapimento di Enoc e Elia e a quelli di apoteosi imperiale sul versante greco-romano (per Filone, cf. anche *Virt.* 73-75). Sulla questione della concezione divina di Mosè in Filone, pagine interessanti in Goodenough 1935, 223-29

<sup>587</sup>Sul tema dell'intronizzazione in connessione al viaggio celeste è possibile indicare un'ulteriore testimonianza in un piccolo e ambiguo gruppo di frammenti provenienti dalla grotta 4 di Qumran. Si tratta in primo luogo di 4Q491c, in cui un protagonista non meglio identificabile (secondo alcuni il Maestro di Giustizia, secondo altri - data la vicinanza con altri testi della cosiddetta *Regola della Guerra* - l'arcangelo Michele; cf. Collins-Dimant 1994; Dimant 1994; Abegg jr. 1997; Davila 1999, 475-76 - si veda la panoramica in Miller 2009, 307-13) vanta la propria assoluta superiorità su dei rivali, affermando di sedere su un trono fra gli angeli e di possedere una gloria senza pari. Il carattere estremamente frammentario non consente di precisare le caratteristiche di tale brano, specie per quel che riguarda tracce di una condizione corporea o spirituale. La stessa scena compare, sempre accompagnata da vistose lacune, anche in 4Q427 7 1 (= 1QH<sup>a</sup> 26) e 4Q471b 1-3. Si vedano i rilievi di Smith 1996b, 73-77; Collins 1995, 53-55; Eshel 1997; Alexander 2006, 87-89; Collins 2010, 149-64 (spec. 154-63); e Wallace 2011, 139-41. E' qui rappresentato un caso di apoteosi per Davila 1999, 474-75; inoltre, particolare suggestione potrebbe essere provocata dall'accostamento con i rituali di incoronazione regale mesopotamici che Widengren 1950, 8ss., collega al motivo dell'ascesa celeste. Richiameremo il testo nel prossimo capitolo

L'interpretazione profetica di Raguele, inoltre, potrebbe facilmente essere ricondotta a una formula breve per significare il potere che la divinità attribuisce a un uomo speciale, senza necessità di dilungarsi nei dettagli propri di altre ascese al cielo in quanto l'obiettivo drammaturgico si concentra su un immaginario funzionale alla trasmissione di un significato altrettanto specifico (si legga il giudizio dello stesso Lanfranchi: «le rêve joue une fonction structurelle fondamentale en embrassant dans l'espace de quelques vers le sens général de l'histoire du héros - son élection, l'attribution de pouvoirs exceptionnels, le fait d'être le destinataire de messages divins - et en laissant entrevoir son destin bien au-delà des limites de la tragedie», 189). Infine, da non sottovalutare la possibilità di riconoscere un accenno alla tematica della trasformazione sperimentata da Mosè nell'ambito di questo processo di deificazione: anche simile tassello - fondato sull'appellativo ξέβε che Raguele rivolge al genero al termine del resoconto del sogno - sebbene di difficile applicazione al testo, potrebbe costituire un ulteriore elemento utile per il quadro d'analisi proposto (*contra* Ruffatto 2008, 133-35). Esso trova dei paralleli nel ritratto che di questa figura è testimoniato poi a Qumran (4Q374 2 2,6-8), sulla scia di tradizioni relative a Es 34,29-35 e alla luminosità del volto di Mosè dopo il suo incontro con la divinità, reso così insostenibile per lo sguardo degli Israeliti (cf. anche 4Q377 1r 2 e l'analisi di Fletcher-Louis 2002, 136-49; ma anche Bunta 2005, 115-44, a proposito della vicinanza a concezioni sviluppate per Adamo; e la narrazione dell'episodio in Flavio Giuseppe, *A.J.* 3,82-83).

In conclusione, quindi, si potrà affermare che il materiale alla base della costruzione di Ezechiele sia chiaramente biblico, ma che al tempo stesso rifletta un procedimento di ri-composizione tale da far postulare l'esistenza di una tradizione parallela a quella poi confluita nelle Scritture (cf. la panoramica in Ruffatto 2010, 17-103): il potere di cui Mosè sogna di essere investito è pressoché totale - persino le stelle gli porgono rispettoso omaggio - e sembra richiamare tradizioni associate ad altre figure tipiche della religiosità giudaica, quali Enoc (all'interno di un quadro di natura polemica, secondo Ruffatto 2010, 72-75) oppure Adamo (cf. Bunta 2005, spec. 83-183, in riferimento alla concezione di un «viceregent» dalle caratteristiche umane elaborata nell'epoca del Secondo Tempio). Questi frammenti tragici contengono tratti che la raffigurazione filoniana di Mosè ripropone in maniera evidente, in alcuni casi - quelli che qui più ci interessano - in associazione a una sua ascesa celeste (secondo Meeks 1967, 141, allusa anche da Flavio Giuseppe, *A.J.* 3,88; 99).<sup>588</sup>

---

<sup>588</sup>In altri termini, l'autore di questa tragedia può costituire una delle prime attestazioni dell'influenza esercitata da tratti culturali greci sull'ambiente giudaico. Le basi sono fondamentalmente riconducibili a questo sostrato, ma la possibilità di un utilizzo non secondario di materiale letterario di provenienza ellenistica è confermato dalla stessa forma scelta per l'opera, vale a dire quella tragica. In tal senso, come sottolinea Hanson in misura più generale (1980, 1409) ma che anche Jacobson fa rilevare (1983, 96), il lessico onirico è un tassello importante: l'incipit con il verbo δοκέω assume i connotati di un tratto di genere ben marcato. Per dei rilievi generali sulla sezione del sogno di Mosè, si vedano appunto Jacobson 1983, 89-97; e Lanfranchi 2006, 172-80. Ne sottolinea le implicazioni per il ritratto mosaico come profeta e re Meeks 1967, 147-49. Un altro esempio di rilettura della figura di Mosè sulla base delle tradizioni legate al motivo dell'ascesa celeste è costituito dal *Libro delle Antichità Bibliche*, attribuito allo stesso Filone e risalente a un periodo intorno al 70 e.v.: per un'analisi dei passaggi in questione - 9,7-8; 11-13; 19,10-16 (relativo all'ascesa che precede la morte); 32,7-8; in cui il viaggio presume il coinvolgimento del corpo - si veda Ruffatto 2010, 115-51, secondo la quale alla base di una simile costruzione è da riconoscere una contrapposizione polemica nei confronti dell'esaltazione di Enoc propria di alcune correnti del Giudaismo del Secondo Tempio (cf. i rilievi di Boccaccini 2008, 120 - ma anche 198-226, più in generale; e la ricostruzione dettagliata della problematica in Orlov 2005, 254-303)

I contesti di ascesa restituiti dal libro dell'*Esodo* sono riplasmati dall'alessandrino in diversi punti della sua opera («Repeatedly Philo interprets Moses' ascent on Sinai as a mystical translation; the incident becomes the persistent symbol in his allegory of the experience which he sees as the goal of every σοφός, every φιλόθεος» [Meeks 1967, 122]). Nell'ambito della *Vita di Mosè*, ad esempio, a 1,158 si fa riferimento a Es 20,21, letto come segno dell'accesso riservato a Mosè a ciò che è aldilà delle possibilità di conoscenza umane, connotato in termini di oscurità e invisibilità (εις τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῆ κατανοῶν); manca un concreto riferimento all'ascesa, ma il contenuto di quanto sperimentato a livello visionario da questa figura mette in evidenza un'ambientazione in linea con quanto emerso dai brani precedenti e già sottolineato a 1,156-57, dove l'essere profeta garantisce a Mosè di partecipare al controllo su tutti gli elementi e le cose che sono di proprietà dell'artefice divino (così ricalcando il ritratto del potere mosaico proposto da Ezechiele Tragico).<sup>589</sup>

Altro elemento degno di rilievo, poi, è il ritratto di Mosè come παράδειγμα in relazione a tale ascesa, un tratto che ricorre anche altrove (cf. *Conf.* 95-96, per cui vedi *infra*) e che così viene giustamente letto da Mackie: «Moses' writings reflect his noetic experience, and those who read them may in turn experience the same heavenly, noetic vision. As with other ancient Jewish and early Christian accounts of mystical practice, Philo's depiction of Moses' revelatory experience describes and prescribes the means of heavenly ascent for others» (2012, 166). Queste considerazioni rivelano la loro utilità in riferimento a una questione complessa ma intrigante, che ci occuperà nell'ultimo capitolo del nostro lavoro in particolare riferimento alla nozione di viaggio celeste. Per il momento, basti sottolineare come le implicazioni di una simile lettura di pratica esegetica trovino conferma in determinati filoni di critica recente (cf. i lavori citati al cap. 2 e, inoltre, Sanders 2006, spec. 57-64).

Più significativo, anche in termini di lessico impiegato, è invece *Migr.* 168-75. Qui il racconto di Es 24,<sup>1590</sup> è letto alla luce dello studio dell'episodio di Abramo che accoglie gli inviati angelici presso

---

<sup>589</sup>Visione differente dell'accesso di Mosè alla conoscenza del divino è invece data in *Mut.* 7-9, in cui si unisce la prospettiva propria di Es 20,21 a quella di Es 33, in cui Dio risponde alla richiesta mosaica di rivelarsi a lui mostrandogli solamente τὰ ὀπίσω μου, a marcare l'impossibilità di accedere a una conoscenza dell'esistente per eccellenza, dal momento che nell'uomo non è presente alcun organo capace di coglierlo (secondo Wallace 2011, 107-08, è prospettiva propria anche di *Mos.* 1,158). Da notare, alla luce di quanto sottolineato in precedenza, il parallelo con l'ignoranza sulla natura della propria anima e del proprio intelletto da parte dell'uomo (10; cf. *Somm.* 1,30-33). Esprime in maniera se possibile ancora più esplicita il concetto dell'inconoscibilità del divino sulla base di sforzi umani *Post.* 14-16. Sull'ambiguità di Filone a questo proposito, già più volte richiamata, si vedano i rilievi di Radice (ed.) 2005, 619 n. 4; Giulea 2011, 40-43; e Mackie 2012, spec. 150-58

<sup>590</sup>Per una lettura di questo passo nell'ambito delle modalità di comunicazione con il divino espresse dalla Bibbia, si veda Heininger 1996, 49-51, il quale ne associa poi le implicazioni con l'ambiguo tema della visione di Dio per dimostrare come la concezione di un'ascesa al cielo da parte dell'uomo fosse ritenuta non praticabile. Secondo lo studioso tedesco, il parallelo richiamo di certi salmi alla visione della divinità si può spiegare in termini legati al culto del tempio: «Die Wendung steht hier entweder synonym für den Besuch des Heiligtums oder sie bezieht sich auf das Erleben der Anwesenheit Gottes im Kult» (51). Per un'analisi della spiritualizzazione di questo tipo di ritualità culturale anche in connessione al



la quercia di Mamre (Gn 18,16); secondo Filone, tale compagnia trova un parallelo ideale nella scorta formata da Aronne (suggestivamente definito - sulla base di Es 7,1 - profeta, in quanto ὁ γεγωνὸς λόγος προφητέων διανοίᾳ) e dai settanta anziani nell'ascesa di Mosè al Sinai, in cui quest'ultimo costituisce la mente accompagnata dalle δυνάμεις all'incontro con la divinità (169-70). Poco dopo, ricordando i rischi connessi a una simile ascesa dell'anima (cf. l'invito di 169: ἀνάβηθι, ὃ ψυχή, modellato su Es 24,1) guidata dall'ignoranza e da una certa temerarietà (ἐξ ἀνεπισημοσύνης καὶ πολλοῦ θράσους), Filone ricorda come sia stato lo stesso Mosè a richiedere la protezione divina (cf. Es 33,15), distanziandosi così dai sofisti, millantatori di conoscenza. Questo, seppur provocato da una vena polemica che B.W. Winter ha riconosciuto come importante nella prospettiva filoniana (1997, 60-112), sembra suggerire un'interessante traiettoria interpretativa in merito al motivo del viaggio celeste, in quanto l'ascesa dell'intelletto/dell'anima - avente per l'alessandrino finalità essenzialmente conoscitive - non può darsi se non è patrocinata e guidata da Dio, vale a dire da una virtù provata e dimostrata dallo stesso Mosè, profeta, re, sacerdote e ierofante dei divini misteri (cf. *Gig.* 54 - altri riferimenti e rilievi in Meeks 1967, 120-22).<sup>591</sup>

In *Conf.* 95-97, il legislatore d'Israele assume a sua volta il ruolo di guida (ἡγεμόν) nell'ascesa (ἀναβαίνειν) τοῖς λογισμοῖς di coloro che vengono definiti servi dell'esistente, veri filosofi che hanno il desiderio di vedere le cose come realmente sono (97, con il verbo ἐφίεσθαι a richiamare *Op.* 70, ἐφίεται τῆς νοητῆς), aldilà di quanto loro permesso dalla mera percezione materiale dei sensi; ciò coincide con il loro ingresso in quel luogo, l'αἰθέριος ὕψος apice della loro ascesa - il λόγος - dove risiede la divinità, che rimane peraltro non percepibile alla vista. La figura di Mosè assurge quindi, in questo passo, a guida dei virtuosi della filosofia, spinti da un desiderio di conoscenza (cf. *Spec.* 3,4; *Op.* 71) che si traduce nell'ascesa della loro componente intellettuale, la quale però pare conservare i limiti propri della percezione in quanto non può accedere alla visione della divinità - qui considerata impossibile - ma si deve accontentare di vedere la sua εἰκόν, cioè il λόγος prima e poi il mondo.

---

motivo dell'ascesa celeste (specie per Es 24,11), si veda Lieber 2006, 314-22, con le indicazioni ivi fornite

<sup>591</sup>E qui emerge l'altra angolazione propria della trattazione del motivo dell'ascesa celeste da parte di Filone, che risale espressamente a delle matrici giudaiche (Is 14; Ez 28), ma non deve essere considerato estraneo a quella prospettiva della ὕβρις umana tipica di molti riferimenti greci (cf. *Virt.* 171-72 e il riferimento a Pindaro). Su tutto questo, si veda Borgen 1993, 259-64; e 1996a, 297-303. A questo proposito, lo studioso riprende la tesi proposta da Halperin 1988b (da noi discussa al cap. 2), legandola ai casi di invasione della realtà celeste dettati dalla superbia umana, come per l'episodio della torre di Babele (*Somm.* 2,283-99; *Conf.* 111-14), per Caligola (*Legat.* 75) e proprio per il passo appena analizzato, in merito al quale afferma: «In this way Philo pictures the proper ascent to God by those who are guided by God and the Logos/angel (*Migr. Abr.* 170-75) against the contrasting background of the imposters who attempt to invade heaven (cf. the tower of Babel) and are overturned. The invasion and the ascent are applied to the two areas of 1. intellectual argumentation and 2. moral lifestyle in connection with wealth, holding of office, and fame» (1993, 263)

E' nel commento ad Es 24,2, non giuntoci in greco ma solamente in armeno (*QE* 2,29), che Filone propone l'immagine della trasformazione di Mosè in quanto profeta nell'elemento divino: si recupera qui il modello dell'estasi profetica (Meeks 1967, 123-24), per cui la mente abbandona il corpo e si avvicina a Dio, liberandosi da tutti gli impedimenti materiali; l'azione è attribuita alla divinità stessa, quindi a una dimensione esterna all'uomo, oggetto di una possessione che sola può permettere di sentirsi vicini all'essenza del divino - sebbene si assista a una presentazione ambigua della possibilità effettiva di vedere la divinità: cf. 2,37-39. *QE* 2,40 allarga il quadro, prendendo come soggetto dell'ascesa l'anima in virtù dell'ispirazione divina; il movimento che ha per meta la regione al di sopra dei cieli in cui risiede la divinità, alla quale si fa simile alla fine di questo percorso: si può pertanto parlare di divinizzazione. Qui è anche indicata una differenziazione fra due tipologie di ascesa: la riflessione di matrice filosofica è assunta come caratteristica basilare per consentire il volo verso regioni superiori; tuttavia, in alcuni casi questo ha un effetto temporaneo, dipendente dalla "qualità" della passione per simile meditazione. Coloro che rientrano nella prima categoria così delineata, possono dimorare nella città divina (cf. *Contempl.* 90).<sup>592</sup>

### *Riassumendo*

Al termine di questa lunga carrellata di testi, è opportuno raccogliere le informazioni ricavate dall'analisi che abbiamo condotto per riuscire a sintetizzarne i risultati più utili ai fini del confronto con 2Cor 12,2-4. Per fare ciò, di seguito presentiamo una tabella contenente i riferimenti alle fonti raccolte e indagate lungo l'arco di questo capitolo; le tre colonne principali sono dedicate agli elementi sottolineati da Paolo nella sua descrizione, vale a dire (1) condizione dell'ascesa, (2) sua caratterizzazione in termini di rapimento e (3) richiami all'aspetto visionario e/o uditivo attribuito all'esperienza. In alcuni casi, quanto riportato nello schema integrerà la lettura dei testi fornita in precedenza, contribuendo a una ricostruzione complessiva del percorso proposto. I punti di domanda che talora compaiono accanto all'indicazione della fonte si riferiscono ai dubbi - espressi anche nel corso dell'indagine - sulla sua pertinenza al tema del viaggio celeste. L'ordine in cui si è deciso di presentare le fonti rispecchia la divisione per aree culturali adottata in precedenza; simile

---

<sup>592</sup>Un'altra distinzione, più complessa e fondata sulla numerologia, è presentata da Filone a *QE* 2,46. Si discute qui il passo di Es 24,16b, in cui è detto che Mosè venne chiamato sul monte il settimo giorno. Tale dato è interpretato sottilmente dall'alessandrino, a significare la distinzione tra due tipologie di nascita: la chiamata/ascesa costituisce infatti per il profeta una rinascita, migliore della sua prima venuta al mondo in quanto non mescolata al corpo e in relazione con la perfetta natura dell'ebdomade, dalla quale proviene e che pertanto le rende il corpo non necessario. Così, l'oscurità che ricopre il Sinai per sei giorni impedendo l'accesso è rapportata al carattere imperfetto dell'uomo mortale e al numero sei; per converso, Mosè è associato a una rinascita/trasformazione dal sapore vagamente ermetico (pur conservando delle differenze rispetto a *Corp. herm.* 13, per esempio), che ne ribadisce la vicinanza al divino e ne certifica lo status privilegiato. Nella prospettiva del viaggio celeste, questo potrebbe essere letto come un assoluto impedimento in relazione al coinvolgimento del corpo in tale avventura

classificazione è utile ai fini di rendere maggiormente fruibile la presentazione delle evidenze raccolte, in quanto i tratti di vicinanza e/o di contrasto sono già stati sottolineati e verranno poi, in conclusione, nuovamente indirizzati. Per gli *iatromanti* greci, dato l'ampio numero di riferimenti testuali citati, si fornirà solamente il nome con una descrizione che vuole essere di carattere generale solamente per semplicità di lettura.

Versante greco-romano:

<b>TESTO</b>	<b>CONDIZIONI ASCESA</b>	<b>RAPIMENTO</b>	<b>VISIONE/ASCOLTO</b>
Parmenide, <i>fr.</i> 1B D.-K.	nel corpo?	condotto su un carro (sogno?)	visione e ascolto
Aristea	fuori dal corpo?	catalessi/φοιβάλαμπος	visione e ascolto?
Epimenide	fuori dal corpo	catalessi	visione?
Ermotimo	fuori dal corpo	catalessi	/
Empedotimo	fuori dal corpo?	/	visione
Cleonimo di Atene	fuori dal corpo	catalessi/trance?	visione e ascolto
Clearco di Soli	fuori dal corpo	catalessi	/
Plat., <i>Resp.</i> 614b-621b	fuori dal corpo (anima)	non specificato/catalessi?	visione e ascolto
Plat., <i>Phdr.</i> 246a-250c (?)	fuori dal corpo (anima)	/	visione
Plat., <i>Symp.</i> 211c (?)	fuori dal corpo (anima)	Eros?	visione
Plut., <i>Gen. Socr.</i> 590a-592f	fuori dal corpo (anima)	catalessi?	visione e ascolto
Plut., <i>Sera</i> 563e-568a	fuori dal corpo (anima)	catalessi?	visione e ascolto
Cic., <i>Rep.</i> 6,9-29	fuori dal corpo (anima)	nel sogno	visione e ascolto
<i>Corp. herm.</i> 1,24-26 (?) [ <i>Corp. herm.</i> 1,1-3]	anima - <i>post mortem</i> ? [intelletto]	[come nel sogno?]	visione e ascolto impliciti? [visione e ascolto?]
<i>Corp. herm.</i> 4,4-6a	fuori dal corpo (intelletto?)	/	visione
<i>Corp. herm.</i> X,4-6	fuori dal corpo (anima/intelletto)	/	visione
<i>Corp. herm.</i> 11,20-21 (?)	intelletto?	/	visione?

<i>Corp. herm.</i> 13,2-6.10-14	fuori dal corpo (intelletto)	/	visione e ascolto?
Apul., <i>Metam.</i> 11,23	non specificato	contesto iniziatico	visione
<i>PGM IV</i> , 475-829	fuori dal corpo	iniziativa dell'iniziando	visione e ascolto
Luc., <i>Icar.</i>	nel corpo	iniziativa del protagonista	visione e ascolto
Luc., <i>V.H.</i> 1,9-30	nel corpo	vortice?	visione e ascolto
[Fetonte]	[nel corpo]	[iniziativa del protagonista]	[/]
[Bellerofonte]	[nel corpo]	[iniziativa del protagonista]	[/]
<i>Alex. Rom.</i> 2,41	nel corpo	iniziativa del protagonista	visione e ascolto
Ar., <i>Pax</i> 69-181	nel corpo	iniziativa del protagonista	visione e ascolto
[Sen., <i>Apoc.</i> ]	[anima - <i>post mortem</i> ]	[/]	[visione e ascolto]
[Plut., <i>Rom.</i> 27-28]	[anima - <i>post mortem</i> ]	[sparizione]	[/]

Versante giudaico e protocristiano:

<b>TESTO</b>	<b>CONDIZIONI ASCESA</b>	<b>RAPIMENTO</b>	<b>VISIONE/ASCOLTO</b>
[Gn 5,24 (Enoc)]	[nel corpo]	[sparizione]	[/]
[2Re 2,11 (Elia)]	[nel corpo]	[sparizione/carro]	[/]
Is 6	nel corpo? fuori dal corpo?	non specificato	visione e ascolto
1Re 22,19-22 (Michea)	nel corpo? fuori dal corpo?	non specificato	visione e ascolto
Ez 1-3 (?)	nel corpo? fuori dal corpo?	forza esterna (3,12.14-15)	visione e ascolto
Dn 7-8 (?)	non specificato	sogno	visione e ascolto
<i>1 En.</i> 14,8-25	nel corpo?	agenti naturali (in sogno?)	visione e ascolto
<i>1 En.</i> 39,3	nel corpo?	agenti naturali	visione e ascolto
<i>1 En.</i> 70	fuori dal corpo (?)	forza esterna/carro - sparizione	visione (e ascolto?)
<i>1 En.</i> 71	fuori dal corpo (?)	forza esterna	visione e ascolto
<i>2 En.</i>	nel corpo	angeli	visione e ascolto
<i>3 En.</i> 1	nel corpo?	iniziativa di R. Ishmael?	visione e ascolto
<i>1 En.</i> 106 (?) - 1QApGen 2,23-26 - 4Q534 1,6 (?)	nel corpo?	iniziativa del protagonista?	visione e ascolto
<i>Apoc. Sof.</i>	fuori dal corpo (spirito)?	non specificato	visione e ascolto
<i>T. Levi</i> 2-5	fuori dal corpo?	invito dell'angelo/sogno	visione e ascolto
[ <i>T. Levi</i> 8 (?)]	[fuori dal corpo?]	[sogno]	[visione e ascolto]

Ez. Trag. 68-82	fuori dal corpo?	sogno	visione
4Q491c//4Q471b//4 Q427 7 //1QH <sup>a</sup> 26 <i>top</i>	fuori dal corpo?	/	/
<i>3 Bar.</i>	fuori dal corpo (?)	a seguito di un angelo	visione e ascolto
<i>Apoc. Ab. 9-32</i>	nel corpo	su ali di uccelli	visione e ascolto
<i>T. Ab.</i>	nel corpo	Michele su nuvola	visione e ascolto
<i>Apoc. Sadr.</i>	nel corpo?	angelo	visione e ascolto
<i>V.A.E. 25-29,3</i>	nel corpo?	Michele	visione e ascolto
<i>St. Rec.</i>	nel corpo (?)	angelo	visione e ascolto
<i>T. Giac. 5,10-11</i>	nel corpo (?)	/	visione (e ascolto?)
<i>T. Isa. 6</i>	nel corpo	angelo	visione e ascolto
<i>Ascen. Isa. 6-11</i>	fuori dal corpo	angelo	visione e ascolto
<i>Od. Sal. 11,1-16</i>	fuori dal corpo?	forza esterna/Signore	visione?
<i>Od. Sal. 21</i>	fuori dal corpo?	non specificato	visione
<i>Od. Sal. 36,1-2</i>	fuori dal corpo?	spirito	visione?
<i>Od. Sal. 38,1-2.7ss.</i>	non specificato	Verità/carro	visione e ascolto
<i>L.A.B. 28,6-10</i>	fuori dal corpo (?)	trance	visione e ascolto
<i>Hekh. Rab. § 198-237</i>	fuori dal corpo	trance?	visione e ascolto
<i>Ap. Giac. (NHC I,2)</i>	fuori dal corpo (?)	forza esterna (Gesù come <i>salvator salvandus</i> )	visione e ascolto
<i>Dial. Salv. (NHC III,5)</i>	fuori dal corpo?	forza esterna (Gesù?)	visione e ascolto
<i>Apoc. Paolo (NHC V,2)</i>	fuori dal corpo?	angelo/spirito	visione e ascolto
<i>Disc. 8-9 (NHC VI,6)</i>	fuori dal corpo (intelletto)	?	visione e ascolto
<i>Paraph. Shem (NHC VII,1)</i>	fuori dal corpo (intelletto)	sogno?	visione e ascolto
<i>Zost. (NHC VIII,1)</i>	fuori dal corpo (anima)	forza esterna?	visione e ascolto
<i>Marsanes [NHC X (4,24-5,26; 8,16-29)]</i>	fuori dal corpo?	trance profetica?	visione?
<i>Allogenes (NHC XI,3)</i>	fuori dal corpo	angeli/meditazione (?)	visione e ascolto
<i>Ap 1,9-10</i>	fuori dal corpo (?)	liturgia	visione e ascolto
<i>Ap 4,1ss.</i>	fuori dal corpo (?)	invito angelo	visione e ascolto

<i>Vang. Salv.</i>	fuori dal corpo	forza esterna (Gesù come salvatore?)	visione e ascolto
<i>Apoc. Paolo</i>	nel corpo	forza esterna	visione e ascolto
<i>Apoc. Esdr.</i>	nel corpo (?)	forza esterna	visione e ascolto

Filone:

<b>TESTO</b>	<b>CONDIZIONI ASCESA</b>	<b>RAPIMENTO</b>	<b>VISIONE/ASCOLTO</b>
<i>Spec. 3,1-6</i>	fuori dal corpo (anima/intelletto)	ispirazione esterna	visione
<i>Migr. 34-35 (?)</i>	fuori dal corpo (intelletto)	forza esterna/ispirazione	/
<i>Op. 69-71</i>	fuori dal corpo (intelletto)	ali/desiderio conoscenza	visione (non completa)
<i>Spec. 1,37</i>	fuori dal corpo (anima/λογισμός)	studio filosofia	visione (non completa)
<i>Spec. 1,207</i>	fuori dal corpo (anima)	ali	visione?
<i>Spec. 2,45</i>	fuori dal corpo (anima)	ali/studio natura	visione?
<i>Spec. 2,229-30</i>	fuori dal corpo (intelletto)	studio filosofia	contemplazione?
<i>Mos. 1,158 (?)</i>	fuori dal corpo?	/	visione
<i>Migr. 168-75</i>	fuori dal corpo (anima)	forza esterna (divinità)	visione/incontro con divinità
<i>Conf. 95-97</i>	fuori dal corpo (intelletto)	filosofia/desiderio conoscenza	visione?
<i>QE 2,29</i>	fuori dal corpo	forza esterna (trance profetica?)	contemplazione?
<i>QE 2,40</i>	fuori dal corpo (anima)	ispirazione/studio filosofia	visione?

La riproposizione schematica delle osservazioni precedentemente elaborate nel corso della lettura dei testi ci aiuta a tirare le fila del ragionamento e ad avviarci così alla conclusione di questa penultima tappa del lavoro. Sulla base della descrizione paolina, l'interesse si è concentrato sulla caratterizzazione dell'esperienza dell'ascensione - non dimenticando che ci troviamo di fronte a un linguaggio mediato, che cerca di restituire quanto vissuto nell'ambito di un'esperienza di contatto con il soprannaturale - avendo soprattutto di mira tre elementi chiave del resoconto di 2Cor 12,2-4: il coinvolgimento del corpo, l'indicazione del fenomeno come rapimento e la sottolineatura relativa al dato uditivo.

Per quanto riguarda il primo punto, a una prima lettura sembra potersi cogliere un contrasto tra il versante greco-romano e quello giudaico, sebbene in maniera meno marcata di quanto si possa

credere. Se determinate fonti rappresentano chiaramente una separazione dell'anima dal corpo in occasione di tali avvenimenti (Platone, *iatromanti*), altri invece (il filone comico-satirico, ma anche la "liturgia mitraica") fanno riferimento all'ascesa in maniera più ambigua e meno attenta a una distinzione tra queste componenti. Anche tra i testi di provenienza giudaica, in ogni caso, la situazione appare segnalarsi per una forte fluidità: a volte l'ambientazione onirica sfuma volontariamente i contorni del fenomeno; altre volte le indicazioni sono facilmente desumibili ma procedono in entrambe le direzioni (si vedano i casi di Enoc, Levi, Isaia, lo stesso Ezechiele, per poi giungere a Baruc e Abramo). Come caso esemplare di intersezione tra i due mondi, Filone sembra porsi con evidenza a favore di un'esclusione del corpo nelle sue varie riletture del concetto di ascesa, percepita come propria dell'anima e/o dell'intelletto e possibile solo a partire da un abbandono della realtà e delle preoccupazioni materiali. L'influsso platonico è certo - anche se non recepito acriticamente - e dei risvolti simili si possono ritrovare nelle concezioni fatte proprie da testi come *l'Ascensione di Isaia* e, in seguito, dalle fonti gnostiche provenienti da Nag Hammadi. In sintesi, l'incertezza espressa da Paolo a 2Cor 12,2-3 sembra non segnalarsi come una peculiarità di tale pericope; piuttosto, essa trova dei possibili richiami in quanto ci restituiscono i paralleli qui raccolti e presentati. Essi, infatti, descrivono spesso con dovizia di particolari le sensazioni fisiche sperimentate dai protagonisti dell'ascesa, testimoniando chiaramente - a nostro avviso - le difficoltà tipiche di un procedimento di resa linguistica relativo ad avvenimenti in cui si entra in contatto con una realtà "altra" (cf. Rowland 1982, 384; e Wolfson 1994, 108-09). Sono le dinamiche proprie dell'esperienza religiosa a confermare una simile interpretazione, suggerendo così una linea di lettura convincente per quell'incertezza che l'apostolo restituisce a noi e ai propri interlocutori - per cui si deve presumere un orizzonte di senso condiviso.<sup>593</sup> Vale la pena ricordare, inoltre, che tale ipotesi di lettura può essere affiancata dalla suggestione a proposito della concezione di  $\sigma\omega\mu\alpha$  elaborata da Paolo in 1Cor 15, cui aggiungere i rilievi presentati in merito all'incontro con Gesù di 1Cor 9,1; 15,8, e l'interessante proposta esegetica di Tripaldi sull'esperienza di Giovanni in *Apocalisse*;<sup>594</sup> quest'ultima troverebbe una sponda interessante nelle concezioni ermetiche ricavabili

<sup>593</sup>Tale prospettiva è vicina a quella desumibile dagli studi di carattere neurologico, cui già abbiamo fatto riferimento nel caso di 2Cor 12,2-4 nel cap. 3. In tal senso, rilievi simili possono essere rinvenuti nell'argomentazione di Shantz 2009, spec. 98, oltre che in quella di Segal, il quale distingue tra un'esperienza mistica di carattere unitivo - tipica del coinvolgimento del lobo sinistro del cervello, maggiormente legato alla percezione soggettiva del sé - e una invece più vicina all'ascesa celeste di nostro interesse, coinvolgente il lobo parietale destro: «When the proprioception center is quiet [...] subjects report that they can no longer perceive their bodily location, but have a distinct feeling of bodiless motion in space» (2004, 334). Ma simili basi non consentono di sottovalutare il peso dell'ambiente culturale nell'interpretazione di questi fenomeni: «But it seems clear that there is, at the least, a physiological component of RISC and also culturally available narratives as explanations of it. [...] In other words, deafferentation or disinhibition experiences may be the physiological root of the experience, but the detailed ascent to heaven would be equally due to social and cultural expectations of the adept» (335)

<sup>594</sup>Per Paolo, si tratta già di una lettura suggerita da Morray-Jones 1993, 273-74 e articolata in seguito da Segal 2008. Inoltre, utile richiamare la prospettiva di Lampe a riguardo, all'interno di un'argomentazione in cui si dimostra la vicinanza dell'apostolo a una concezione olistica dell'essere

da testi quali *Corp. herm.* 10,4-6; 11,20-21; 13,2-6.10-14 (e quindi anche *Disc.* 8-9), fino al caso del cosiddetto «Self-glorification Hymn» (4Q491c e paralleli), di cui ci occuperemo nel prossimo e ultimo capitolo.

Ciò non significa, ad ogni modo, procedere con delle generalizzazioni pericolose: non tutti i testi sono frutto dell'esperienza diretta di chi li scrive; il viaggio celeste come pattern implica anche un utilizzo chiaramente letterario (come dimostrano la critica della commedia greca o i casi di Luciano e, in parte, di Seneca). Ma i resoconti autobiografici di Paolo e Filone, uniti alla lettura che specie quest'ultimo propone di Mosè, aiutano a confermare che alla base delle nostre fonti possa risiedere l'esistenza di una pratica atta a provocare simili contatti col soprannaturale, di cui le varie audience presupposte dai testi erano al corrente e la cui caratterizzazione sembra orientare verso un'apertura a un numero ristretto di fruitori diretti. A questo ci conducono le osservazioni riportate fino a questo momento, al cui interno sono da comprendere gli elementi riguardanti la presentazione del fenomeno come rapimento - in quanto l'attribuzione a una forza esterna dell'iniziativa non comporta che non si prevedano pratiche per provocare tali interventi - e anche dell'accento particolare sul carattere uditivo a 2Cor 12,4b - cui non deve essere estranea la dimensione stessa di una presentazione retorica da parte di Paolo, in connessione con la funzione che l'intero episodio di 12,1-10 assume nella sua discussione con la comunità e i missionari rivali.

Dunque, la prospettiva ricostruita si rivela molto sfaccettata: le tematiche intrecciate da un approfondimento del fenomeno del viaggio celeste in termini di forma di contatto con il soprannaturale sono emerse con tutte le loro peculiarità e difficoltà, che spesso obbligano lo studioso a repentini cambi di direzione - oltre che a una continua allerta esegetica. L'insieme delle testimonianze indagate ha sottolineato la coesistenza di concezioni differenti, le quali tuttavia condividono un forte sostrato comune: sebbene non ne siano stati inseriti molti esempi, il tema dell'apoteosi rappresenta sicuramente un'accezione particolare dell'ascesa celeste, connesso all'immagine della dipartita dell'anima dal corpo dopo la morte che sembra riaffiorare nelle raffigurazioni mitiche di Platone. Già Bousset aveva evidenziato lo stretto legame tra un'ascesa *post mortem* e una di carattere anticipatorio (1901, 136); i casi di Enoc ed Elia, oltre alle contrastanti discussioni sulla sepoltura mosaica in Filone (cf. n. 586), testimoniano un'ulteriore declinazione del tema, esponendoci a una pluralità di percorsi davvero ampia.<sup>595</sup>

---

umano tipicamente giudaica e la si collega a quel "corpo spirituale" che nel futuro escatologico sarà possesso comune dei fedeli a imitazione di Gesù: «The reason that Paul insists that his "me" or "self" will be separated from his physical body at the moment of his death seems to lie in his ecstatic experiences. [...] As in 2 Corinthians 5:6 and 1 Corinthians 5:3, *sōma* here [*i.e.*, in 2Cor 12,2-4] denotes the present physical body in which the self "lives" as in a dwelling (2 Cor. 5:1,6). According to Paul, the self *can* already leave this dwelling in premortal ecstatic experiences» (2002, 111-12)



Se è del resto necessario - e giusto - porre in rilievo le differenze, d'altro lato non ci è consentito di estromettere a priori simile tipologia di materiale. Essa si rivela preziosa per riuscire a comprendere le radici del complesso fenomeno che abbiamo scelto di analizzare, influenzandone la natura e lo stesso utilizzo in quanto pattern. Il collegamento appare evidente se si presta attenzione ai contesti in cui l'ascesa è inserita, testimoniando così la forte impronta culturale che contribuisce a plasmarne i tratti essenziali. Qui, a nostro parere, si gioca anche la possibilità di rendere ragione delle dinamiche interpretative per cui si parla di rapimento: l'attribuzione del movimento ascendente a una forza esterna - quasi sempre identificata nella divinità o in una creatura angelica da questa inviata - smuove infatti delle questioni riconducibili all'ambiente in cui vive e opera l'autore di questi testi, sia esso non più rintracciabile e nascosto dietro figure bibliche prestigiose oppure narratore in prima persona dell'evento.

Secondo Lohfink, l'attribuzione del carattere passivo all'esperienza segnala la differenziazione tra il viaggio dell'anima separato dal corpo e il rapimento, inteso come tipico sostituto della morte a conclusione dell'esistenza. La distanza tra le due concezioni sarebbe restituita sia dal punto di vista lessicale (specie in ambiente greco-romano in connessione all'apoteosi; 1971, 41-42) che da quello culturale vero e proprio, come segnalato dal caso di Romolo nella descrizione polemica plutarchea (cf. n. 548) e anche dall'analisi delle fonti giudaiche: «Im Gegensatz zu "Himmelsreise" und "Aufnahme der Seele" bedeutet "Entrückung" die leibliche Aufnahme eines Menschen in das Paradies oder in den Himmel als definitiven Abschluß irdischer Wirksamkeit. Es ist freilich zu beachten, daß genau wie in der antiken so auch in der alttestamentlichen und jüdischen Literatur Entrückungen erzählt werden, die nicht in den Himmel, sondern nur an einen anderen irdischen Ort führen» (55). Ciò induce a sottolineare il carattere tecnico dei verbi μεταίθημι e ἀναλαμβάνω per il rapimento in ambito giudaico, sulla scia della resa greca dell'ebraico *laqah* rispettivamente in Gn 5,24 e 2Re 2,9-10 (73), sebbene soprattutto il secondo venga utilizzato anche per scene probabilmente più vicine alla raffigurazione di un viaggio celeste (53, in richiamo a *Apoc. Esdr.* 1,7). Il verbo ἀπράζω sarebbe in altre parole termine tecnico proprio della concezione greco-romana di rapimento (41-42), la quale condividerebbe comunque alcuni degli elementi che ne compongono il modello con le testimonianze giudaiche (42-48; 73-74).

La distinzione proposta da Lohfink, in sintesi, sembra poterci condurre a una più precisa modalità di differenziazione interna alle fonti da noi raccolte, oltre a segnalare una forte continuità di elementi tra i filoni culturali presi in esame che ben si avvicina alla concezione del pattern su cui molto abbiamo insistito. Tuttavia, dal punto di vista lessicale, si nota una certa fluidità nell'utilizzo delle

---

595Per un'ulteriore riproposizione del tema, si vedano le osservazioni di Tripaldi 2011, 103-04 (e n. 66), svolte a partire dal legame tra pratiche di ascesa testimoniate dai testi gnostici e la diffusione del motivo degli esercizi spirituali nella tarda antichità

forme verbali, a partire proprio dal caso di Paolo e dalla sua configurazione della passività in funzione di un'ascesa non definitiva (ma si veda anche ἀναλαμβάνω in *Ascen. Isa.* 6 secondo la prospettiva di Bori 1980, 374, a indicare un rapimento che però è una *Himmelsreise*), la cui caratterizzazione tramite l'utilizzo del verbo ἀρπάζω è stata giustamente sottolineata anche da Rowland in riferimento all'apocalittica giudaica (1982, 385-86; una conferma probabilmente tarda è fornita da *Apoc. Esdr.* 5,7: καὶ ἐν τῷ λέγειν με ταῦτα ἦλθεν νεφέλη καὶ ἦρπασέν με καὶ ἀπήνεγκέν με πάλιν εἰς τοὺς οὐρανοὺς, che richiama il caso di *I En.* 14,8ss. per un trasferimento dall'inferno ai cieli). Rilievi simili si possono avanzare anche per la pretesa differenza di ottica narrativa (e di presentazione) tra i resoconti delle due concezioni (cf. 34-41, *passim*), da cui emerge forse la necessità di ripensare il termine *Himmelsreise* come denotante solamente l'ascesa dell'anima (spec. 34) - anche grazie ai rilievi che l'analisi dei testi ci ha suggerito.<sup>596</sup>

L'insieme degli elementi così delineati trova nell'apostolo e nell'uso che egli fa di questo motivo in relazione a una sua esperienza lontana nel tempo, un punto di riferimento per sostanziare i risvolti polemici e legittimanti tipici di una tale rivendicazione.

E per poter fornire ulteriore materiale utile in questa direzione, nella prossima sezione ci occuperemo della possibilità di individuare un sostrato pratico per il viaggio celeste. Ciò consentirà - a nostro avviso - di rinforzare gli argomenti favorevoli a una sua lettura in termini di pattern interpretativo, indirizzando da un'ottica più articolata anche la stessa questione relativa al carattere fittizio delle testimonianze che ce lo riportano.

---

<sup>596</sup>Per ciò che riguarda le nozioni di «Himmelfahrt» e «Himmelsreise», si rinvia alla prospettiva di Schmitt 1973 presentata al cap. 2 e alle note ivi accluse. A ciò si aggiungano la definizione di «Entrückung» e le precisazioni di Strecker quanto ai suoi possibili riferimenti nella corrispondente voce curata per RAC V 461-76: «E. ist eine Ortsveränderung, die dem Menschen durch eine übermenschliche Kraft zuteil wird. [...] Die E. umfaßt Leib u. Seele des Menschen in unveränderter Einheit. [...] Das Folgende unterscheidet zwischen jener E., die von einem Ort der Erde zum anderen versetzt, u. der E., die das natürliche, irdische Dasein durch versetzung in die Unvergänglichkeit beendet u. damit den Menschen vom Todesgeschick befreit. Letzere ist im allgemeinem ebenfalls E. von Lebenden, schließt aber gelegentlich die Wiederbelebung unmittelbar nach dem Tod ein» (461-62)

## Una pratica di viaggio celeste? Alcuni indizi dai testi

### Pratiche di contatto con il soprannaturale: tracce di una dimensione sottovalutata

L'ultima parte della nostra ricerca, come anticipato all'inizio dello scorso capitolo, si propone in breve di indagare le testimonianze raccolte e sopra ricordate al fine di individuare, dove possibile, alcuni indizi atti a comprovare o smentire il rilievo di Destro e Pesce, secondo i quali il viaggio celeste può essere definito come pratica cultural-religiosa. Ciò consentirà anche di illuminare retrospettivamente alcune delle osservazioni fatte in precedenza riguardo sia al testo paolino di riferimento, sia al fenomeno nelle sue linee più generali, riprendendo le categorie di cui si è discusso nella prima parte del lavoro.

Non potendo, per ragioni di spazio, riprendere tutte le fonti prima citate e passate in rassegna, la nostra scelta cadrà solamente su alcune di esse, che riteniamo importanti al fine di mettere in luce delle prerogative spesso passate sotto silenzio. In questo modo, la narrazione di ascesa che Paolo propone in 2Cor potrà essere contestualizzata all'interno di un insieme più ampio di riferimenti, permettendoci - seppure al solo livello di ipotesi - di formulare un ragionamento comprensivo delle informazioni che egli stesso fornisce nel contesto in cui il suo richiamo al viaggio celeste è inserito. Iniziamo pertanto la nostra ricognizione a partire dai casi di Enoc e Levi.

#### *I Enoc*

La sezione di testo che più qui ci interessa è quella rappresentata dai capp. 12-13, vale a dire immediatamente prima del racconto dettagliato dell'ascesa da parte del protagonista stesso. Senza richiamare tratti già discussi in altri punti del nostro lavoro, ci limiteremo a sottolineare un aspetto importante per intuire la comprensione che della stessa vicenda narrata poteva aver elaborato l'autore del brano in oggetto.

Enoc fa la sua comparsa nella vicenda a partire dal cap. 12, in maniera alquanto particolare (cf. cap. 4). Il cambio di prospettiva narrativa può essere attribuito alla natura composita del testo che abbiamo di fronte; ciò che comunque vale la pena evidenziare è che a 12,3 Enoc prende la parola e descrive la missione affidatagli dagli angeli Vigilanti celesti, quella cioè di recarsi dai loro compagni decaduti sulla terra per confermare loro un destino senza pace (12,4-6; cf. anche 4Q204 5,19). Eseguito l'ordine, Enoc è però convinto da questi angeli a scrivere per loro una preghiera (gr. ὑπομνήματα ἐρωτήσεως) diretta a Dio per ottenere il perdono; terminata la stesura (13,4-6), il

nostro protagonista si siede presso le rive del Dan e legge la preghiera appena redatta, fino a cadere addormentato (13,7). A questo punto, un sogno «viene» ad Enoc e su di lui cade una visione, il cui contenuto è di chiara reprimenda per i Vigilanti (13,8).<sup>597</sup> Svegliatosi, egli si reca da loro e li informa sulla visione avuta in sogno, la quale è poi restituita nel dettaglio ai capp. 14-16 - la cui forma pone ulteriori problemi in quanto organizzata in maniera tale da riprendere, quasi come un nuovo incipit, elementi precedentemente già presentati - e ulteriormente sviluppata fino al cap. 36. I tratti più importanti sono a nostro avviso i seguenti: Enoc scrive una preghiera su richiesta dei Vigilanti condannati in quanto essi non possono più rivolgersi alla divinità direttamente (13,5); questa preghiera - una supplica che mira a ottenere perdono - è letta dal protagonista in un ambiente particolare, lungo le rive del fiume Dan in prossimità del monte Hermon, fino a cadere nel sonno. Successivamente, questo sonno si rivela fecondo in quanto procura, per mezzo di una visione, la risposta alla supplica inoltrata da Enoc in funzione degli angeli decaduti (cf. 13,4: ἵνα ἐγὼ ἀναγνῶ αὐτοῖς τὸ ὑπόμνημα τῆς ἐρωτήσεως ἐνώπιον Κυρίου τοῦ οὐρανοῦ).

A una prima lettura, sembrerebbe non errato postulare la presenza di una chiara consequenzialità a governare gli eventi che ci vengono presentati: preghiera/supplica, sonno, visione che porta ad una risposta. A ciò si aggiunga il non trascurabile dettaglio della precisa menzione geografica dei luoghi coinvolti nello sviluppo dell'azione. Siamo dunque in presenza di una rivelazione atta - nel contesto in cui è inserita - a confermare la condanna espressa dai Vigilanti celesti e riportata da Enoc ai Vigilanti decaduti (12,4-13,3), ma che si articola nella dimensione di una risposta a una richiesta di perdono trasmessa da un mediatore.<sup>598</sup> Emerge, a nostro avviso, il ruolo della preghiera: essa pare caratterizzarsi come l'elemento centrale dal quale poi si articolerà la narrazione del viaggio celeste di Enoc, in quanto ne fornisce il motivo principale e ne causa la stessa ambientazione onirico-visionaria. Da notare è poi che l'autore presenta la sequenza sopra individuata sottolineando la passività del suo personaggio principale: la descrizione del sonno e della visione come provenienti dall'esterno sembra indirizzare verso una coloritura estatica dell'avvenimento, secondo una matrice molto diffusa in ambiente mediterraneo (cf. la percezione del sogno nella letteratura greco-romana;

<sup>597</sup>Il testo greco si differenzia qui da quello etiopico: ὡς ἐκοιμήθην, καὶ ἰδοὺ ὄνειροι ἐπ' ἐμὲ ἦλθον καὶ ὁράσεις ἐπ' ἐμὲ ἔπιπτον, καὶ ἴδον ὁράσεις ὀργῆς, καὶ ἦλθεν φωνὴ λέγουσα Εἶπον τοῖς υἱοῖς τοῦ οὐρανοῦ τοῦ ἐλέγξει αὐτούς. In questo modo, sembrerebbe possibile individuare la presenza dell'elemento visivo accanto a quello uditivo, mentre il testo etiopico sottolinea solamente il primo; in questo, è chiara la derivazione della traduzione greca dalla versione aramaica dell'episodio preservata in 4Q204 6,3-5. Tuttavia, la distinzione non deve essere spinta troppo oltre, sulla base anche della successiva esplicitazione del contenuto stesso di tali visioni. Inoltre, il nesso sembra essere implicito anche nello sviluppo della situazione presentata dal testo etiopico

<sup>598</sup>E' utile richiamare qui la prospettiva di lettura di Reed sui ruoli svolti da Enoc e dagli angeli Vigilanti decaduti relativamente al tema della conoscenza nell'intera prima sezione dell'attuale *I Enoc*. Secondo la studiosa, infatti, è possibile cogliere una contrapposizione tra l'azione rivelativa svolta dagli angeli nei confronti degli esseri umani ai capp. 6-11 e il ritratto del patriarca emergente a 12-16 (e poi 17-36); tale contrasto costituirebbe il prodotto delle riflessioni del redattore del testo in merito alla problematica dei rapporti tra cielo e terra (2004, 61-66). Sulle implicazioni concernenti il coinvolgimento delle donne come causa della decadenza angelica, si veda Lesses 2011

ma anche i casi di Giacobbe in Gn 28,12-15 o di Abramo in Gn 15,12-13 nella rilettura di Filone in *Her.* 263-66).

Qualche ulteriore chiarimento si può desumere dall'analisi che G.W. Nickelsburg ha proposto del nostro passo. Relativamente alle precisazioni geografiche contenute a 13,7-9, infatti, lo studioso americano pone in rilievo l'importanza che assume l'ambientazione della vicenda in Galilea nei dintorni di un luogo sacro (1981, 582-84). La menzione delle «acque del Dan», oltre a richiamare un contesto di rivelazione anche letterariamente diffuso (cf. Ez 1,1-3; Dn 8,2; 10,4 - e i rimandi in Tripaldi 2010, 66 n. 134), riporta alla presenza stessa di un santuario ivi collocato - come si potrebbe desumere dal richiamo alle porte del tempio celeste in 4Q204 6,4. Le precisazioni relative al monte Hermon e a Abel-Maya come luogo in cui Enoc incontra i Vigilanti dopo la sua visione (cf. 4Q204 6,6), inoltre, contribuiscono a radicare la convinzione che gli elementi disposti dall'autore non siano da attribuire alla casualità, ma possano venire giustificati sulla base di un ragionamento più ampio (cf. l'analisi di Suter 2003, 174-90). Nickelsburg sostiene che la comprensione di *I En.* 12-16 sia possibile solamente se si tiene in considerazione l'esistenza di una polemica di matrice sacerdotale (ripresa in senso più generale da Gruenwald 1988, 137-42) qui appunto declinata anche attraverso il motivo di una contrapposizione di luoghi sacri di riferimento (cf. l'ottica più ampia di Suter 2007, 198-216). Localizzare l'evento di rivelazione centrale per la rappresentazione profetica - e sacerdotale - di Enoc (1981, 576-82) in un contesto noto per episodi simili, in altre parole, si può tradurre come una chiara presa di posizione nei confronti di una posizione dominante non accettata e accusata di comportamenti non in linea con le rivendicazioni di ruolo avanzate (1981, 584-87; 2001, 230-31).<sup>599</sup>

Aldilà dei termini esatti della polemica sacerdotale rintracciabile alla base di *I Enoc*,<sup>600</sup> dall'analisi di Nickelsburg si possono rinvenire due punti forti: l'ambientazione in un luogo sacro, in cui viene localizzata la presenza della divinità e dove è possibile entrare in contatto con essa; e lo

---

<sup>599</sup>Riportiamo le conclusioni dello studioso: «In summary, according to the hypothesis here presented, we have in *I Enoch* 12-16 an apocalyptic tradition emanating from circles in upper Galilee who view the Jerusalem priesthood as defiled and therefore under the irrevocable judgment of God. These people found the presence of God and revelation at the ancient holy place at Dan. [...] The present suggestion is only that the old sacred territory around Dan was recognized as sacred by our author and that it served as a locus that was catalytic of revelation» (1981, 586). Per un inquadramento della situazione geografica della regione, si veda Nickelsburg 2001, 238-47, corredato anche da immagini. Sulla possibilità di riconoscere una pratica rituale di oniromantica in quanto descritto a *I En.* 13,7-9, si vedano i rilievi di Orlov 2005, 43-44, che individua uno sfondo mesopotamico riconducibile alle pratiche proprie del collegio dei *bārû*, il cui capostipite mitico è Enmeduranki; e le considerazioni di Suter 2007, 201-02, nell'ambito di uno studio dedicato all'interpretazione dell'immagine templare in *I Enoc*

<sup>600</sup>Sul tema, si vedano le valutazioni di Reed 2005, 69; e Piovaneli 2007b, 278-81 - accanto alle implicazioni di Fletcher-Louis 2011 (e, all'interno di una prospettiva più ampia, già 2008, spec. 132-44). A favore della tesi supportata da Nickelsburg anche Himmelfarb 1993, 14-25; Sacchi 2008a, spec. 12-15; 21-23; 2008b; e Arcari 2008. Pur precisando le posizioni di quest'ultimo in merito alla rappresentazione e al valore della realtà celeste tra "Enoc" e la classe sacerdotale, condivide una posizione simile anche Bedenbender 2008. A uno sfondo per lo più mesopotamico richiama invece Kvanvig 1988, 319-34

sfruttamento di tale elemento per definire i contorni di una pretesa rivelativa fondante un'autorità.<sup>601</sup> Il pericolo di una certa antitetività fra questi due tratti deve essere subito indirizzato con una precisazione: il nostro intento non è quello di portare argomenti che convincano dell'autenticità dell'esperienza descritta in *I En.* 12-16, bensì quello di rintracciarne la possibile origine in un insieme di pratiche testimoniate e ritenute capaci di far entrare in comunicazione l'uomo (meglio, certi individui particolari) con una realtà altra.

Grazie anche allo studio di Nickelsburg crediamo sia possibile identificare la presenza di quanto cerchiamo anche nelle maglie di una narrativa probabilmente concepita con intenti polemici: anzi, proprio il fatto che una serie di pratiche aventi al proprio centro la preghiera - per di più in un luogo determinato (cf. l'allusione alla presenza cultuale della divinità a *I En.* 13,4 secondo Nickelsburg 2001, 237-38) - venga ripresa per fondare delle rivendicazioni concernenti un'autorità dibattuta dimostra come non si possa parlare di mera finzione o letteratura per alcuni elementi tipici della costruzione del motivo del viaggio celeste. D.W. Suter sembra ben sintetizzare un simile approccio a partire dai rilievi sul ruolo della scrittura nell'esperienza onirica di Enoc: «At least at the level of fiction or narrative, the record serves to translate ecstatic experience (Enoch's vision) into a written document capable of providing an archival record of the revelation as well as an artifact that can be interpreted and communicated at a distance. The record also provides to the narrative an apparent endorsement of the integrity of the oracle by placing the response in written form and delivering it to the petitioners. In "mythic" terms, the angels have been served with notice of their sentence, but the use of writings to present the vision as a part of a pseudepigraphic text likewise makes a point about the "authenticity" of the narrative» (2003, 199).

Arcari, inoltre, ne evidenzia l'importanza al livello di una rivendicazione profetica connessa alla visione, all'interno di un'ottica più ampia riguardante *I En.* 1-36: «Il *Libro dei Vigilanti* configura un tipo di processo visionario che può essere definito quasi "scientifico", nel senso che l'autorità del veggente è tale perché proviene da un'osservazione *autoptica* delle realtà sovrumane. È questa diretta osservazione, con i propri occhi, che genera la capacità scrittoria di Enoc, realmente

---

<sup>601</sup>Queste due dimensioni sono sottolineate anche da un contributo di Suter, il quale insiste sullo sfondo mantico e incubatorio dell'esperienza di Enoc (2003, spec. 190-201). Rintracciando le complesse linee di evoluzione geografica, culturale e religiosa nell'ambiente della Galilea nel corso del III sec. a.e.v., infatti, lo studioso mette in evidenza la possibilità di un influsso siro-fenicio (di riflesso ellenistico) sulle attività del sito templare del Dan - in quel periodo ri-potenziato per volontà di Tolomeo III. La vicinanza con dei luoghi di culto dedicati ad Apollo potrebbe fornire una spiegazione per la patina oracolare della vicenda, insieme al lato incubatorio che invece rimanderebbe ad Asclepio. Da non sottovalutare, poi, il richiamo alla venerazione di una divinità fenicia - Ba'al Shamin - cui si è tentati di far risalire la presentazione dell'episodio enochico in termini di viaggio celeste. I tratti sui quali Suter sofferma la propria attenzione sono molti, comprendendo anche il coinvolgimento della scrittura e delle sue implicazioni per la raffigurazione di Enoc come «scriba di giustizia» a *I En.* 12,4 (203-04; cf. Arcari 2011b, 24-25), cui non è estranea l'interpretazione del testo scritto in termini magici, oltre che come veicolo di una richiesta diretta alla divinità in contesto oracolare e incubatorio

funzionale alla certificazione che la sua autorità visionaria è unica rispetto a tutti gli altri *profeti*, precedenti o coevi» (2011b, 25).

Se non dimentichiamo quanto appreso dallo studio della nozione di esperienza religiosa, la dimensione dell'interpretazione con il suo forte coinvolgimento contestuale fornisce già una spiegazione dei meccanismi che possono regolare l'utilizzo di simili temi all'interno di narrazioni ampie e aventi finalità ben precise.<sup>602</sup> La dialettica che si viene a creare tra indizi di una pratica reale e riferimento letterario ad essa e alle sue implicazioni, quindi, si presenta come sottile e difficile da distinguere caso per caso; tuttavia, ciò che più ci preme mettere in evidenza è la plausibilità della costruzione di certi richiami rintracciabile nel tessuto testuale. Il prossimo esempio ne fornirà un'ulteriore dimostrazione.

### *Testamento di Levi (e Levi aramaico)*

Alcuni dei rilievi in precedenza avanzati nell'analisi di *1 En.* 12-16 possono infatti essere applicati anche al caso di Levi così come ci è pervenuto nel *Testamento* che ne porta il nome, terzo nella serie dei *Testamenti dei dodici Patriarchi*. Puntualizzare alcuni tratti di un testo già più volte chiamato in causa ci aiuterà ad approfondire il discorso.

Mentre sta attendendo al suo gregge nella località di Abel-Maoul (2,3), Levi - narratore delle sue stesse vicende come la cornice letteraria impone - afferma di aver ricevuto il πνεῦμα συνέσεως κυρίου e di aver quindi osservato il comportamento disdicevole degli uomini intorno a lui; ciò causa un lamento da parte sua sul genere umano (ἐλπιούμην περὶ τοῦ γένους τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρώπων), seguito da una preghiera alla divinità. Il contenuto è chiaramente identificabile con una richiesta, come si evince dal testo greco: ἠὺξάμην κυρίῳ, ὅπως σωθῶ (2,4). Si è fin da qui tentati di accostare la presentazione di questi avvenimenti con quanto sopra osservato per Enoc. Tanto più che, successivamente a tale preghiera, un sonno cade su Levi (τότε ἐπέπεσεν ἐπ' ἐμὲ ὕπνος), il quale

---

<sup>602</sup>A tal proposito, si potrebbe riprendere un passaggio della discussione che Piovaneli - in un contributo recente - dedica alla possibilità di rintracciare l'esistenza di un gruppo dietro alla narrativa enochica (2007b). Pur riconoscendone la difficoltà (257-58), lo studioso italiano affronta l'analisi seguendo il «socio-rhetorical model» (258) proposto da Robbins, con l'obiettivo di fornire nuovo materiale a un dibattito vivo e che si fonda su evidenze testuali che fanno presupporre la presenza reale di un gruppo alle spalle della tradizione legata ad Enoc (261-65; per una panoramica introduttiva della questione, si veda Nickelsburg 2001, 64-67). L'approccio al *Libro dei Vigilanti* come unità letteraria lo conduce a sottolineare l'importanza della costruzione retorica del discorso: «one should not forget that the primary function of these episodes probably was more rhetorical than "scientific," aiming to persuade the reader of the soundness of the Enochic cosmology and eschatology - we could safely speak of the Enochic construction of reality - by means of repetition and redundancy. From this point of view, the comparison with other Jewish and Christian apocalyptic texts clearly demonstrates that the technique of organizing the narrative in series of overlapping sequences was the favorite strategy chosen to convey a specific meaning» (268). Rapportando queste considerazioni alla nostra argomentazione, si potrà vedere come l'equilibrio sottile fra le due componenti emerga in termini di punto di partenza non negoziabile nello studio di tali testi. Fondamentali, in questo senso, Ibba 2008, 45; Gianotto 2008, spec. 43-44; e Sacchi 2008b, 77-79

inizia a raccontare della visione avuta e dell'invito angelico ad entrare nei cieli aperti (2,5-6; cf. *I En.* 13,7-8).

Il modello enochico sembra essere qui replicato in maniera quasi pedissequa, con l'aggiunta dell'elemento dello spirito di comprensione come elemento di partenza della vicenda (per cui cf. 1Re 3,12; Dn 1,17). La vicinanza tra i due testi è poi confermata, oltre che dalla discussa spiegazione concernente i cieli attraversati da Levi, da quanto si può leggere a 4,2-5. Qui l'angelo chiaramente esplicita le finalità dell'avventura onirica di ascesa che il protagonista sta vivendo, precisando alcuni dei termini ricorrenti già a 2,10: il compito di essere sacerdote e di annunciare i misteri divini agli uomini ivi esplicitato, infatti, in seguito diventa investitura ufficiale del compito sacerdotale riservato da Dio a Levi e alla sua discendenza, cui si attribuisce un carattere particolare di elezione attraverso l'impiego del lessico della figliolanza (γενέσθαι αὐτῷ υἱὸν καὶ θεράποντα καὶ λειτουργὸν τοῦ προσώπου αὐτοῦ; cf. 5,2). Si vede come il contesto narrativo possa nascondere tracce di una polemica a fini di legittimazione: si fa ricorso, in altri termini, a un motivo diffuso per fondare l'origine divina e quindi legittima di uno degli uffici più importanti - se non il più importante - in Israele, quello appunto sacerdotale. Come ricorda Segal, il messaggio che il testo vuole veicolare è molto chiaro (1980, 1360-61); noi aggiungiamo il richiamo al possibile sostrato polemico di *I Enoc*, chiudendo così il cerchio dei riferimenti.<sup>603</sup>

Come se non bastasse, il *Testamento* contiene un ulteriore episodio visionario attribuito al protagonista, in cui ha luogo l'effettiva investitura a sacerdote: sette creature di bianco vestite, evidentemente angeli, invitano Levi ad accogliere i setti segni tipici del suo nuovo ufficio (8,2), da loro distribuiti. Il narratore - che, ricordiamo, coincide con il protagonista - sembra voler precisare che le dinamiche caratterizzanti la visione sono le medesime prima riportate (πάλιν εἶδον πρᾶγμα ὡσπερ τὸ πρότερον, 8,1), vale a dire quelle del sogno (cf. la precisazione del risveglio a 8,18: καὶ ἐξυπνισθεὶς συνῆκα ὅτι τοῦτο ὅμοιον ἐκείνου ἐστίν). Dunque, pare che chi scrive voglia orientare il lettore e/o l'ascoltatore verso una giustapposizione dei due episodi, da considerarsi consecutivi l'uno all'altro, tappe dell'investitura sacerdotale di Levi prefigurata già a 2,10; e 4,2-5. Oppure, si potrebbe considerare l'ipotesi secondo cui i due episodi siano indipendenti l'uno dall'altro, creati in due momenti distinti in risposta a delle finalità che solo parzialmente coincidono e che trovano una

---

<sup>603</sup>Sul rapporto tra i due testi si veda anche Nickelsburg 1981, 588-90. Oltre a un confronto sulle immagini impiegate nella rappresentazione dell'ascesa celeste, ciò che più è interessante è proprio la collocazione geografica condivisa; ciò consente quindi di estendere i rilievi prima proposti anche al caso del *Testamento*: «Remarkable about the vision of Levi is its assertion that the patriarch of the Jerusalem priesthood received his call to the priesthood in a vision near the site of one of the shrines of the northern kingdom. The tradition about visionary activity around Dan and Hermon was a tenacious one, and this supports our suggestion that, in point of historical fact, this was a place where one went for revelation» (589-90). Si veda anche, più sinteticamente, Nickelsburg 2001, 246



possibile spiegazione nel complesso intreccio di tradizioni anche testuali associato alla figura di Levi (cf. Kugel 1993).<sup>604</sup>

La cornice fittizia della narrazione - perché così si può definire la costruzione complessiva - si arricchisce di un ulteriore elemento sul quale ci siamo già interrogati: il silenzio a proposito degli avvenimenti riportati. L'esplicitazione di tale particolare - presente anche in conclusione del resoconto dell'ascesa, a 6,2 - sembra già contenere in sé una contraddizione, smascherata nel caso specifico dall'essere ascritta alla volontà del protagonista da un lato (8,19: καὶ ἔκρυσσα καίγε τοῦτο ἐν τῇ καρδίᾳ μου, καὶ οὐκ ἀνήγγειλα αὐτὸ παντὶ ἀνθρώπῳ ἐπὶ τῆς γῆς), dalla pretesa legittimante che il *Testamento* rivendica e porta con sé dall'altro.<sup>605</sup>

Ricostruito lo sfondo complessivo, è possibile tornare al nostro punto di partenza per svolgere ulteriori considerazioni. Come per *I Enoc*, la costruzione degli episodi che più ci interessano risponde a degli obiettivi ben definiti, per raggiungere i quali chi scrive si serve dei motivi e delle immagini più adatte. La visione, qualificata in termini di ascesa celeste, è sicuramente uno di questi: considerando la cronologia relativa delle due opere (III-II sec. a.e.v e II sec. a.e.v. rispettivamente), un ruolo non secondario rivestono le tradizioni giudaiche connesse alla chiamata profetica e al compito di tale figura (Ez 1-3; Is 6; 1Re 22,19-22) e sicuramente anche quelle, di origine mesopotamica e orientale, relative al sacerdozio, messe in evidenza da Widengren e penetrate in Israele fin dai tempi più remoti (1950, 8-33) - e sul cui legame con il tempio come luogo di incontro con la divinità si è soffermato Otzen 1984, 202-04. In tal senso, perciò, i fondamenti sulla cui base rileggere i contenuti del testo non conducono a una sconsolata ammissione del suo carattere fittizio, bensì costituiscono essi stessi il punto di partenza per sostanziare le nostre rivendicazioni in senso contrario.

Qui rientra in gioco lo schema composto da preghiera, sonno e visione presentato a 2,5-6 e in parte riproposto al cap. 8 - in una scena la cui stessa ambientazione richiama il modello letterario del sogno di Giacobbe di Gn 28,12-15 (sul cui significato cf. Otzen 1984, 200-02; Giuntoli 2013, 151-

---

<sup>604</sup>L'accento è a una complessa ipotesi di ricostruzione di differenti tasselli legati allo sviluppo delle tradizioni concernenti l'associazione di Levi all'ufficio sacerdotale nei testi del Giudaismo del Secondo Tempio. Secondo Kugel, l'esistenza di diverse varianti relative alle modalità di conferimento del ruolo sacerdotale a Levi - come capostipite dei leviti - testimonia una ricchezza di riflessioni sul tema, restituite dalle vicende menzionate in *Giubilei*, nel *Levi* aramaico e appunto nel *Testamento*. Per non approfondire troppo la questione - cosa che va oltre i limiti della nostra ricerca - basterà ricordare che Kugel propone di contrapporre una «Levi's apocalypse» a una «Levi's priestly investiture», la prima legata alla menzione di un'ascesa del protagonista alla presenza della divinità in Mal 2,4-7 riletta in termini di attenzione ai segreti celesti, la seconda invece ambientata sulla terra e maggiormente concentrata sull'investitura sacerdotale stessa (1993, 30-42). Per un riassunto concernente i differenti stadi di sviluppo di tali concezioni relative a Levi, si veda la conclusione del ragionamento di Kugel (60-64)

<sup>605</sup>Il rilievo ci è stato suggerito dal prof. Lampe nel corso di una discussione sul tema in oggetto. Per la pretesa di un testo di farsi latore di un messaggio rivelato e fino a quel momento tenuto nascosto - con i risvolti in termini di rivendicazione di autorità e legittimazione che questo comporta - si veda anche l'incipit dell'*Apocalisse di Paolo (Visio Pauli)*; cf. cap. 4), accanto alla struttura del processo rivelativo presupposto dall'*Ascensione di Isaia* (cf. 6,14.17; 11,39-43; e Norelli 1995, 314; 594-97)

55) accanto alle considerazioni sul rapporto tra luogo sacro, presenza della divinità e rivelazioni fatte già relativamente a *I En.* 13,7-9. Inoltre, il fatto che al centro dell'attenzione ci sia la figura di Levi come iniziatore di una dinastia sacerdotale obbliga a tenere in considerazione un ulteriore aspetto: quello, cioè, del particolare rapporto con la divinità riconosciuto a tale figura ufficiale in contesti sacri, una cui conferma è offerta dal caso della visione di Zaccaria in *Lc* 1,8-22 analizzata nel primo capitolo (mentre sul Tempio come luogo della presenza basti citare *At* 22,17-21). E' per questa serie di motivi che ci sentiamo di segnalare l'alta plausibilità di rinvenire, nel *Testamento di Levi*, indizi di una pratica di contatto con il soprannaturale definita e associata a una particolare tipologia di individui; essa poi, nell'ambito del genere letterario d'appartenenza del testo che la contiene, diventa funzionale all'espressione di difesa e/o legittimità di un compito importante da parte di un gruppo sociale in attrito con rivendicazioni di segno opposto (cf. Otzen 1984, 208-09; e Arcari 2008, 30, in richiamo a *Enoc*).<sup>606</sup>

Da queste due prime testimonianze, pertanto, sembra possibile ricavare alcuni indizi utili per l'analisi fin qui intrapresa; seppure in modo non troppo esplicito, probabilmente costruendo su nozioni che dovevano essere note al pubblico cui i testi in questione si rivolgevano, la preghiera in determinate circostanze sia spaziali che temporali doveva essere percepita come un elemento importante nell'ambito della comunicazione con una realtà "altra" - considerata superiore e sede della divinità - appannaggio di alcuni uomini particolari, chiamati a svolgere un ruolo di primo piano nella comunità. I casi di *I Enoc* e del *Testamento di Levi* rappresentano la più antica emergenza di una simile consequenzialità in relazione all'ascesa celeste in ambito giudaico; le influenze di matrice culturale, come si è avuto modo di sottolineare, sono innegabili e possono costituire una base solida a partire dalla quale procedere nell'esame della nostra ipotesi di lavoro.

---

<sup>606</sup>Una breve menzione merita anche il caso della cosiddetta *Preghiera di Levi*, appartenente al *Levi* aramaico frammentariamente restituito dalla grotta 4 di Qumran (4Q213-214b) una cui traduzione in greco è presente in un unico manoscritto del *Testamento di Levi*, il ms. Athos gr. 39. Nella sua versione aramaica (4Q213a 1 1,6-2,10) la preghiera segue quella che pare essere una breve cerimonia di purificazione del protagonista ed è accompagnata da una forte gestualità; i contenuti ricalcano solo parzialmente quanto si legge in *T. Levi* 2,5; 4,2, dal momento che si dilungano maggiormente su tematiche proprie di una tradizione sapienziale. In ogni caso, i frammenti qumranici mostrano una rottura a livello temporale tra questa preghiera e la visione/ascesa di Levi, presentata solo in seguito (cf. 1 2,15-18; qualche indizio potrebbe essere stato contenuto in 2,14, dove si specifica che il protagonista si sdraia - cf. *I En.* 13,8 gr. - ma il testo è purtroppo lacunoso). La versione greca coincide quasi del tutto con quella aramaica, ma crea problemi quanto al suo posizionamento. Il copista di ms. Athos gr. 39, infatti, la colloca dopo *T. Levi* 2,3, ma la giustapposizione così ottenuta non conferisce alcun senso al testo. Senza entrare nel dettaglio dei dibattiti sorti a tal proposito, allo stato attuale si deve riconoscere che la *Preghiera di Levi* non sembra poter essere messa in diretta relazione con l'episodio del viaggio celeste; ciononostante, essa restituisce dei dettagli importanti per la dimensione del recupero di elementi tipici di una pratica all'interno di un testo letterario, riflettendo cioè tratti ascrivibili al mondo culturale e religioso dell'autore. Per una panoramica complessiva, si vedano Greenfield-Stone 1990, 154-58; e Stone-Greenfield 1993. Più recentemente, si segnala la breve analisi di Machiela 2012, 300-01, nell'ambito di uno studio sulla funzione della preghiera nei testi aramaici rinvenuti a Qumran

Non potendo richiamare nel dettaglio tutte le fonti raccolte e citate in precedenza, riteniamo opportuno continuare ora secondo un criterio geografico di classificazione, riproducendo quanto proposto in precedenza per il confronto della descrizione di Paolo e quindi istituendo una comparazione a distanza tra il versante giudaico e quello greco-romano. Avendo già avuto modo di introdurre alcune delle problematiche inerenti ai diversi testi, ci soffermeremo solamente sugli aspetti relativi all'individuazione di una pratica - o delle allusioni ad essa - alla base del contatto con il soprannaturale riportato dalle fonti, da lì muovendo in seguito verso la lettura dello stesso in termini di viaggio celeste.

### *Tra preghiera, lamento e sogno*

La successione di preghiera, sonno e visione che abbiamo circoscritto nelle due testimonianze sopra analizzate sembra potersi individuare in maniera simile - anche se non del tutto coincidente - in altri testi riconducibili al versante giudaico. A livello cronologico siamo, con ogni probabilità, in una fase successiva a Paolo; tuttavia, quando si parla di letteratura apocalittica pseudepigrava le valutazioni stesse a questo proposito diventano difficili, dal momento che si rende necessario tenere in considerazione elementi molto vari nell'analisi complessiva. Ciò non toglie, comunque, che tradizioni precedenti siano confluite in opere la cui redazione attuale sia da datarsi successivamente. I testi che richiameremo brevemente possono essere fatti risalire a un periodo che copre la seconda metà del I e.v. e si estende fino alla seconda metà del II sec. e.v.

Nell'ambito della tradizione sviluppatasi intorno al personaggio di Enoc, il cosiddetto *2 Enoc* (pervenutoci in due recensioni redatte entrambe in paleoslavo) ci presenta una situazione curiosa nelle sue pagine iniziali. Aldilà dell'elemento rappresentato dalla datazione (1,1-2) - che abbiamo ricordato già nel cap. 3, in riferimento a 2Cor 12,2, come proprio di un filone profetico relativo alle visioni di chiamata divina - è la descrizione del momento in cui il protagonista apprende di dover partire per la sua ascesa a colpire. Parlando in prima persona, infatti, Enoc sottolinea il fatto di essere stato in casa da solo<sup>607</sup> e di essersi coricato (1,3); nel corso del sonno - secondo la rec.B; per

---

<sup>607</sup>Sull'importanza della concezione di solitudine in relazione all'esperienza religiosa, si rimanda alla concezione di religione sviluppata da James (1998, 47) - cui si è fatto cenno al cap. 1 - e ai diversi casi testimoniati dai racconti evangelici per quanto concerne la figura di Gesù (si veda in sintesi Destro-Pesce 2008, 55-58), oltre ai rilievi «sulle visioni in stati di veglia o allucinazioni» di Dodds 2009, 163-64 - ma Heininger ne sottolinea il ruolo di motivo tradizionale in relazione all'episodio di Damasco così come narrato in At 9 (1996, 228 e n. 210). Si veda anche l'interessante prospettiva fornita da Segal nella sua discussione sul possibile legame tra l'incertezza paolina sulle condizioni dell'ascesa e la prescrizione di *m. Hag.* 2,1: «Since the Rabbis proscribed the discussion of these topics except singly, to mature disciples, and only provided they had experienced it on their own (*M. Hag.* 2.1), the Rabbinic stories interpreting the Merkabah experience often took place while traveling through the wilderness from city to city, when such doctrines could easily be discussed in private (*b. Hag.* 14b). This is precisely the scene that Luke picked for Paul's conversion» (2004, 415)

la rec. A ciò è precedente - egli afferma di aver sentito crescere nel proprio cuore una forte sensazione di angoscia seguita da un lamento, le cui cause rimangono per lui ignote. E' a quel punto che due angeli gli appaiono (1,4-5), stando in piedi alla testa del suo letto e chiamandolo per nome. Lungi dall'essere prodotto di un'allucinazione onirica, i due angeli rimangono ben visibili a Enoc anche al suo risveglio, provocando in lui un sentimento di paura accompagnato dal consueto atto di venerazione (1,6-7).

La descrizione, pertanto, potrebbe suggerire ancora una volta degli elementi noti: l'ambientazione onirica; una sensazione di disturbo profondo che provoca un lamento, da intendersi probabilmente come supplica e/o preghiera; l'apparizione di creature angeliche inviate dalla divinità. Proprio il fatto che si tratti di elementi che già altrove abbiamo rinvenuto sembra giocare a favore di una loro interpretazione come dato meramente letterario; a ciò si aggiunga anche la continuità della presenza di questi due angeli tra il sonno e la veglia del protagonista, oltre all'assenza di una esplicita correlazione tra la loro apparizione e la sofferenza percepita da Enoc nel corso del sogno.

Ma la versione proposta dalla rec. A - per il resto del cap.1 abbastanza simile alla rec. B - sembrerebbe segnalare una differente cronologia degli avvenimenti: il lamento/la preghiera del protagonista, in tal caso, precederebbe il sonno, restituendo così un'analogia ancora più marcata con quanto abbiamo letto in *1 En.* 13,7-9.<sup>608</sup> Tuttavia, la situazione si presenta abbastanza confusa in virtù anche di queste discrepanze tra i vari testimoni del testo; bisogna riconoscere l'influenza del modello di vicende enochiche rappresentato almeno dal *Libro dei Vigilanti* e dal *Libro dell'Astronomia* - mantenendo sospeso il giudizio sul *Libro delle Parabole* - non potendo pertanto pronunciarsi con sicurezza sulle dinamiche sottese a una simile presentazione. In conclusione, basterà segnalare la possibilità di individuare anche in questo testo la presenza di alcuni tratti critici per la nostra ricerca, affermando che essi rientrano nella comprensione che di un determinato motivo inerente al contatto con il soprannaturale era diffusa nel I sec. e.v.

La funzione della preghiera in contesti in cui il contatto tra l'essere umano ed una realtà altra viene rappresentata come punto di partenza di esperienze di ascesa anche in altre fonti. Nella *Vita di Adamo e Eva*, ad esempio, l'arcangelo Michele scende dal paradiso di giustizia per prelevare Adamo mentre costui sta pregando insieme alla moglie (25,2-3); si tratta probabilmente, data la sequenza testuale, di una preghiera relativa alla loro cacciata dal paradiso, che quindi potremmo immaginare caratterizzata da una certa sofferenza nei toni. Ma queste sono mere speculazioni;

---

<sup>608</sup>Si vedano le seguenti considerazioni di Segal: «Dreams were expected and prepared for by the prophets and seers in late Hebrew prophecy and apocalypticism. They are well documented as well later in Jewish mysticism. Vigils, usually pious night vigils of lamentation for the destruction of the Temple, are characteristic of many of the same apocalypses and are also present in *2 Enoch* as well as later Jewish apocrypha. Vigils are particularly prone to bring on hypnagogic and hymnopompic states» (2004, 329)

importante è per noi far rilevare l'associazione tra la preghiera e il viaggio del protagonista accompagnato da una guida angelica (cui qui si aggiunge la visione anche del carro).<sup>609</sup>

Con l'*Apocalisse greca di Baruc* - nota anche con il titolo di *3 Baruc* - assistiamo alla riproposizione di uno schema simile proprio all'inizio del testo. Il protagonista sta considerando l'infelice situazione di Gerusalemme, devastata dall'invasione babilonese; in tale frangente, trovandosi nei pressi del fiume Cedron - cioè vicino alle porte del tempio distrutto (pr. 2) - eleva il suo lamento (κλαίων) attraverso una supplica diretta alla divinità, che il testo ci presenta come formata di tre interrogativi (1,1-2). Mentre sta esprimendo la sua sofferenza in tal modo, egli vede un angelo scendere verso di lui, inviato dalla divinità per dischiudergli i suoi misteri (1,3-8). Anche qui, quindi, la consequenzialità non sembra essere casuale, seppure l'influenza di un modello definito anche letterariamente alle sue radici - come la comunanza di elementi con *2 Baruc* sembra suggerire - giochi un ruolo non di secondo piano in tale contesto.<sup>610</sup> La preghiera e/o il lamento, prevedendo il coinvolgimento diretto della divinità da parte di colui che la/lo esprime, sembra essere concepito come elemento principale in grado di favorire il contatto con una realtà "altra", manifestato attraverso l'arrivo di un angelo (cf. ad esempio *2 Bar.* 6; 55) che poi fungerà da guida nel corso dell'ascesa. Nel caso specifico di *3 Baruc*, inoltre, la versione paleoslava accentua ancor di più l'aspetto del lamento sottolineando il grido con cui il veggente esprime il proprio dolore - e disappunto - per la situazione di Israele (1,1), mentre la conclusione può suggerire (cf. Dean Otting 1984, 265-66) che l'intera esperienza abbia avuto luogo nel corso di un sogno (17,3).

Il panorama che stiamo presentando si complica nel prendere in esame un testo particolare, databile all'incirca sempre allo stesso periodo di riferimento prima indicato, che ha come protagonista la figura di Abramo. Nell'*Apocalisse* che porta il suo nome, infatti, si assiste a una vera e propria preparazione della sua ascesa al cielo accompagnata dall'angelo Yael. Il patriarca è rappresentato come il prototipo di coloro che hanno abbandonato l'idolatria, attribuendogli una serie di riflessioni e tormenti interiori relativi ai costumi della casa del padre che non trovano riscontro nella narrazione di *Genesi* (1-7); l'obiettivo è chiaramente quello di configurare la sua chiamata in modo

---

<sup>609</sup>Sulle problematiche relative alla porzione di testo che contiene la descrizione dell'ascesa di Adamo e il suo colloquio con la divinità, si vedano i rilievi di Halperin 1988a, 98-99, secondo il quale si tratta di un'inserzione tardiva su quello che può definirsi come un *midrash* di Gn 3

<sup>610</sup>Simile ragionamento è sostenuto dalle considerazioni di matrice letteraria riguardanti soprattutto il doppio prologo dell'opera. Come i commentatori mettono bene in evidenza, i particolari relativi alla collocazione geografica della scena iniziale - quelli che più qui ci interessano - rivelano un alto grado di coincidenza con alcune scene di un altro pseudepigráfico dedicato allo stesso veggente. Per il fiume Cedron, si veda *2 Bar.* 5,5; 21,1; 31,2, in cui esso rappresenta il luogo in cui Baruc si reca per avere visioni e/o rivelazioni da parte della divinità; il protagonista, inoltre, è ritratto piangente sulle sofferenze di Gerusalemme presso le porte del tempio in *2 Bar.* 10,5. L'incidenza di un modello profetico pare quindi essere elevata; essa subisce la mediazione dei ritratti già circolanti a proposito della figura di Baruc, come Frasson sottolinea giustamente (1999, 205 nn. 9-10). La presenza del fiume, in tal senso, è elemento che già abbiamo ricordato per *1 En.* 13,7-9 in relazione ai precedenti biblici di Ezechiele e Daniele; inoltre, il ruolo dell'acqua in questo senso si dimostra essenziale anche alla luce delle tecniche elaborate nei testi delle *hekhalot*, per cui si veda *infra*

esemplare (8). Nel suo secondo incontro con la divinità, sempre caratterizzato in termini uditivi, Abramo viene istruito su come preparare un sacrificio in seguito al quale gli verranno rivelati i segreti; per fare ciò, egli dovrà astenersi dal cibo cotto e dal vino per quaranta giorni (9,1-8). A questo segue l'episodio dell'incontro del patriarca con il suo *angelus interpretis* - anch'esso plasmato sul modello delle tradizioni visionarie profetiche (10,1-11,3; cf. Ez 1,28-2,2; 3,23-24; Dn 8,17-18; 10,5-6.8-11.15-16) - il quale poi lo accompagnerà nel suo lungo digiuno costituendo il suo nutrimento spirituale (12,1-3). Il sacrificio ha luogo sul monte Oreb, spazio consacrato alla divinità e punto di partenza per il viaggio del patriarca sulle ali degli uccelli preparati per il sacrificio ma accuratamente non divisi a metà (cf. 12,9); il rito sacrificale avviene alla presenza di altre figure angeliche (12,9; 15,1) ed è preceduto dall'incontro con Azazel, in cui riaffiorano le tematiche proprie del mito degli angeli decaduti che in precedenza abbiamo esaminato per il caso di Enoc (13,3-14,14). A sacrificio in corso, con il fumo che sale verso il cielo, inizia l'avventura promessa (15,2-5).

Il complesso iter che l'autore dell'*Apocalisse di Abramo* prepone all'esperienza principale dell'ascesa si presta a diverse interessanti considerazioni. Prima di tutto, è indispensabile riconoscere il forte sostrato letterario alla base della descrizione fornita dal testo: l'intera vicenda è chiaramente plasmata sul racconto di Gn 15,8-21 (cf. Halperin 1988a, 104), in cui Dio stringe l'alleanza con il patriarca promettendogli una discendenza numerosa quanto le stelle nel paese di Canaan. L'elemento del sacrificio è desunto nei suoi particolari da Gn 15,8-10, compreso il dettaglio degli uccelli non divisi nella preparazione; l'identificazione di Azazel con i rapaci di Gn 15,11 è funzionale all'intento dell'autore di contrapporre l'elezione di Abramo alla caduta dell'angelo, in questo riecheggiando probabilmente dei motivi che gli studi di A.Y. Reed hanno giustamente associato alla figura di Enoc; infine, il motivo della consacrazione dall'alto del sacrificio di Gn 15,17 potrebbe essere alluso in *Apoc. Ab.* 15,1, dando poi il via all'ascesa.<sup>611</sup>

Dunque, sembrerebbe inevitabile affermare che, nel caso specifico di questo testo, gli elementi che possono intendersi come preparatori a un contatto con il soprannaturale siano derivati da modelli

---

<sup>611</sup> Sulla possibile origine tardiva del materiale relativo alla figura di Azazel nell'*Apocalisse*, si veda Reed 2005, 98 n. 46. Sul carattere di *midrash* di Gn 15 assunto dall'opera insiste Halperin (1988a, 104), il quale dedica delle osservazioni interessanti ai procedimenti letterari messi in campo dall'autore. Partendo dal fatto che il digiuno prescritto ad Abramo richiama non solo il caso di Daniele, ma anche quelli di Mosè (Es 34,28; Dt 9,9.18) ed Elia (1Re 19,7-8), lo studioso individua i dettagli testuali che riportano lo sfondo della vicenda anche a un filone apocalittico di interpretazione della visione di Ezechiele, arricchito dal motivo della teofania sinaitica: in altri termini, l'ascesa di Abramo - narrata ai capp. 9-32 dell'*Apocalisse* - costituirebbe un vero e proprio *pastiche* di riferimenti scritturali innestati sulla base di partenza di Gn 15 (108-11). In conclusione: «we find the author of our apocalypse using the vision of Genesis 15 as a sort of motion-picture screen on which he can project an image of the Sinai event from one angle, and an image of the *merkabah* from another. We might even go so far as to say that chapters 9-18 of the Apocalypse of Abraham are at least as much concerned with this combined image of Sinai-*merkabah* as they are with Abraham» (112). Questa operazione conduce anche a una nuova legittimazione dell'autorità del patriarca, da leggersi nell'ottica escatologica perseguita dal testo

chiaramente esistenti: ciò è facilmente rinvenibile sia per ciò che riguarda il sacrificio sia per l'insieme dei dialoghi tra Dio e Abramo prima, fra quest'ultimo e l'angelo Yaoel poi. L'aspetto stesso del lungo digiuno, poi, può essere collegato alle pratiche descritte già nel libro di *Daniele* in relazione alle visioni oniriche del veggente (cf. 9,3-4; 20-23; 10,2-3); ma si potrebbe ricordare - come abbiamo fatto nel cap. 1 - il caso delle narrazioni sinottiche sulle tentazioni nel deserto di Gesù (Mt 4,1-2//Lc 4,1-2). L'insieme di elementi così individuato, in altre parole, consente di riflettere sulle differenti traiettorie interpretative possibili nell'affrontare un testo simile: la patina di sapore letterario gioca senza dubbio un ruolo centrale nella descrizione di un'esperienza atta a legittimare una determinata visione del mondo attraverso una rivelazione destinata a una figura centrale nell'orizzonte culturale e religioso giudaico, non mancando tuttavia - al tempo stesso - di restituirci delle informazioni utili a comprendere quali potessero essere, nelle convinzioni dell'epoca, le modalità indicate per potersi mettere in comunicazione con il mondo della divinità. Digiuno e sacrificio, infatti, conducono esattamente in questa direzione.<sup>612</sup>

### *Liturgia e riflessione sulle Scritture: prospettive d'analisi*

L'*Apocalisse di Abramo* ha introdotto un elemento importante nell'analisi che stiamo conducendo, alla ricerca di un possibile sostrato nella pratica per il viaggio celeste. Dai primi paralleli indicati sopra si può infatti ricavare uno spunto interessante per ampliare il nostro orizzonte: già i casi di Enoc - soprattutto - e di Levi puntano nella direzione di una geografia della rivelazione che mette in evidenza la centralità del luogo sacro, del santuario, come probabile supporto a un insieme di pratiche ivi riconosciute e messe in atto per favorire il contatto con il soprannaturale. Tra queste, la preghiera intensa e la supplica sembrano emergere in maniera abbastanza intuibile, come testimoniato anche dai casi di Baruc e Adamo - quest'ultimo in apparenza svincolato da un contesto ben preciso - e forse anche della versione paleoslava del racconto enochico. L'insieme dei riti preparatori associati all'esperienza di Abramo, infine, specialmente data la loro collocazione sul monte Oreb, impongono quanto meno di interrogarsi su un punto ulteriore: è possibile che gli elementi tracciati fin qui si inseriscano all'interno di una cornice più ampia di carattere rituale? Vale a dire: possiamo ritrovare una descrizione dettagliata di una successione di momenti e azioni esperite al fine di ottenere un contatto con una realtà "altra"?

---

<sup>612</sup>Per un primo approccio al tema del sacrificio in ambito giudaico, si veda Sanders 1999, 141-62. Inoltre, la prospettiva di Destro-Pesce 2005a, 99-122, con gli ulteriori rimandi bibliografici; e infine Pesce 2011b, 85-119 (spec. 86-101). Sulla funzione di Gn 15 dal punto di vista della pratica sacrificale, si vedano le stringate osservazioni di Giuntoli 2013, 42-44. Sul sacrificio in connessione a un'ascesa che prelude all'incontro con la divinità, si veda anche Es 24,1-2.4-11. Per il digiuno, si veda anche il caso di *Apoc. Esdr.* 1,1-6, più tardo e collegato al lamento e alla preghiera per un'ascesa celeste

Per rispondere a tali quesiti, è necessario ritornare su alcuni testi già presi in considerazione e approfondirne la lettura di alcuni tasselli, così da verificare se queste possibilità effettivamente si diano e quindi aggiungere altro materiale alla comprensione del viaggio celeste come pattern interpretativo di simili esperienze. Non bisogna comunque dimenticare, come proprio l'esempio di 3 *Baruc* mette in rilievo, che la dimensione dell'utilizzo letterario di simili motivi rimane una variabile importante da tenere in considerazione, date soprattutto la natura e le finalità dei testi sui quali lavoriamo.

Un primo esempio deve essere identificato nella scena dell'estasi profetica di Isaia descritta in *Ascen. Isa. 6*, sulla quale ci siamo soffermati a lungo in precedenza. Molti dei commentatori, su tutti gli italiani Bori e Norelli, tendono a riconoscere carattere di veridicità a quanto restituito dal testo a tal proposito: secondo loro, la descrizione dell'intera situazione, dall'arrivo del profeta nelle stanze del re al suo ritorno in sé una volta terminata la trance e alla comunicazione del contenuto di quanto appreso a una cerchia selezionata, restituirebbe - almeno a grandi linee - il modello di una cerimonia profetica diffusa nelle cerchie dei primi seguaci di Gesù cui quest'opera sembra indirizzarsi. Gli stessi paralleli suggeriti dagli studiosi e da noi a tempo debito riportati, potrebbero comprovare tale chiave di lettura, mostrando come il sostrato giudaico di riferimento di una simile pratica permetta di considerarla nota e quindi diffusa in un ambiente di riferimento vasto (cf. 6,4-5; 8-9; 11,36, già segnalati in precedenza).

Non mancano però i critici di una simile posizione: soprattutto Bremmer ha voluto a più riprese sottolineare che la descrizione di *Ascen. Isa. 6* deve intendersi come fittizia, giocata su un insieme di elementi non testimoniati dalle fonti coeve e successive (da ritrovarsi specie in ambienti marcioniti) e quindi da ascrivere alla volontà letteraria di chi ha scritto la sezione finale dell'opera. A nostro avviso, invece, la situazione deve essere compresa prima di tutto alla luce di una fluidità contestuale che molto spesso ci si dimentica di ascrivere alle fonti antiche. Ciò è ben descritto da Norelli nel suo commento all'*Ascensione*: «Intanto, probabilmente il c. 6 riecheggia - non traspone meccanicamente, perché la parte dell'elaborazione letteraria non va trascurata - la prassi di *una parte* della comunità cristiana, quella più legata al gruppo profetico (cf. 6,14: solo i profeti comprendono il vero stato di Isaia, non il popolo). D'altra parte nulla impedisce di pensare che la presentazione ivi fornita sia in certa misura frutto di *wishful thinking* più che di una situazione reale. Non lo è, però, interamente, perché *AI 6* appare effettivamente presupporre una prassi liturgica che viene in qualche modo trasfigurata nel testo» (1995, 51). Su queste linee, vedremo come si può fondare una lettura dell'*Apocalisse* di Giovanni (*infra*); ma uno spunto interessante potrebbe essere



colto anche per comprendere le istruzioni paoline sui carismi della glossolalia e della profezia in 1Cor 14 (cf. i rilievi al cap. 1).

Il caso dell'estasi profetica di Isaia - per fare ritorno alla situazione specifica - sembra condividere determinati tratti con pratiche testimoniate da altri autori, i quali ce le restituiscono come proprie di certe figure importanti a livello religioso. Kenaz nel *Libro delle Antichità Bibliche* è una di queste (28,6-10), sebbene vi siano dei particolari differenti; le numerose riletture filoniane di episodi concernenti Abramo e Mosè, poi, seppure imbevute di forti influenze greco-romane, non fanno che confermare la diffusione di tali correnti di pensiero nel mondo al cui interno si muovono chi ha scritto *l'Ascensione di Isaia* e il suo pubblico. Ma non sono gli unici richiami possibili. La figura profetica è di per sé più facilmente associata alla comunicazione con la divinità, come i molti esempi sia greco-romani che giudaici ci testimoniano (cf. Phil., *Gig.* 61, ad esempio); si è visto in precedenza come questo assunto possa assumere forme diverse, ma in qualche modo confrontabili, nei casi di Isaia, Ezechiele, Elia e Michea, cui si associano ascese celesti, visioni, partecipazioni ai concili divini e rapimenti per confermarne lo status di elezione all'interno di una precisa tradizione culturale. Se è indubbio riconoscere un peso all'influenza dei modelli operanti nella lettura di queste circostanze, l'attribuzione successiva ad Isaia, figura autorevole del passato, di una complessa sequenza di trance profetica visione e ritorno in sé, può contenere indizi utili anche alla ricostruzione dello scenario rituale proprio della comunità e dei gruppi che in tali testi si riconoscevano.<sup>613</sup> Per esemplificare il nostro ragionamento, prenderemo in esame ora tre ordini di testimonianze cronologicamente vicini, in modo da mettere ulteriormente alla prova gli elementi alla base della nostra tesi.

Nell'*Apocalisse* di Giovanni, testo che chiude il *corpus* neotestamentario, ci vengono presentati due momenti estatici vissuti dal narratore e profeta protagonista. Già in precedenza ci siamo occupati dei risvolti di tali esperienze per ciò che concerne il coinvolgimento del corpo e la descrizione di quanto sperimentato da Giovanni, anticipando il possibile contesto in cui ciò avviene. Esso, infatti, sembra essere alluso a 1,9-10, in cui vengono ricordati l'arrivo del narratore sull'isola di Patmos e la sua particolare esperienza di trance vissuta nel giorno del Signore. La determinazione temporale dell'avvenimento - oltre a poter essere intesa come motivo tipico delle visioni profetiche, specie di

---

<sup>613</sup>«L'autore sembra essere il portavoce di un circolo di profeti cristiani che rivendicano una funzione normativa nella comunità, si dichiarano ispirati dallo Spirito santo e praticano ascensioni al cielo, nel corso delle quali ricevono rivelazioni relative al vero significato dei testi biblici e delle tradizioni cristiane custodite dalla comunità» (Norelli 1995, 43; ma cf. anche 310-15, con i rilievi sull'interscambio implicito di informazioni tra autore e pubblico, oltre all'indicazione dello sfondo del misticismo delle *hekhalot* come terreno di confronto privilegiato). Lo scenario nel suo complesso è ricostruibile tenendo in considerazione l'ipotesi di formazione dell'*Ascensione* come testo unico, in cui i capp. 1-5 vengono composti in seguito alla sezione 6-11 per legittimarne le concezioni in un'ottica di scontro interno alla comunità - come si evince ad esempio da 3,13-31 - ma al tempo stesso anche per fondare in modo autorevole la propria prospettiva (Norelli 1995, 46-52; 177-78; ma già, più in breve, Norelli 1994, 167-73, su *Ascen. Isa.* 3,21-31)

quelle di investitura - pare portare in sé una funzione di rilievo: specificare che l'estasi da cui derivano i messaggi destinati alle sette chiese è avvenuta ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ fornisce infatti un'informazione circostanziata sulla legittimità stessa di quanto si sta rivendicando, contribuendo così a formare un quadro preciso del messaggio che si affida al testo nel suo complesso.

A tal proposito, la lettura proposta da Tripaldi aggiunge un'ulteriore considerazione, introducendo un motivo di confronto con quanto si è sopra letto a proposito dell'*Apocalisse di Abramo*. Lo studioso italiano afferma che Giovanni, a 1,9-10, starebbe ricostruendo le circostanze che lo hanno spinto sull'isola sulla base di un motivo spesso applicato alle figure profetiche, vale a dire «quello dei veggenti che pianificavano i propri movimenti da rivelazione a rivelazione, in previsione del contatto con il mondo divino e in funzione dell'attività profetica» (2012, 100). Tra i paralleli, viene indicato anche *Apoc. Ab.* 9,1-10, ovvero il passo in cui Dio istruisce il patriarca sul sacrificio e il digiuno da compiersi prima di accedere alle rivelazioni promesse, poi sviluppato dalla narrazione a 12,1-4. Ampliando il riferimento così proposto, si potrebbe dire quindi che la stessa componente rituale, nei due casi, gioca un ruolo fondamentale nell'utilizzo di un motivo comune e diffuso; ne consegue che l'ambientazione dell'estasi di Giovanni nel giorno del Signore risponde a un'istruzione in precedenza comunicata (cf. l'espressione ἐγενόμενῃ ἐν τῇ νῆσῳ [...] διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ a 1,9) e si configura come punto centrale nell'ottica dell'ottenimento di una rivelazione.

Dunque, sembra possibile ricavare da questo testo un insieme di indizi importanti: la possibilità di entrare in contatto con il mondo in cui si ritiene risieda la divinità è messa in relazione con un contesto rituale ben sviluppato, indirizzato da un'espressione che assume il senso di termine tecnico comprensibile agli interlocutori e riassume in sé dettagli a noi non noti ma che saranno stati facilmente ricostruibili da parte di coloro che dividevano con l'autore il medesimo orizzonte cultural-religioso. Si vede qui come l'interazione di traiettorie di lettura differenti contribuisca a mettere in risalto un elemento su cui abbiamo molto insistito; il fatto che, seguendo l'intuizione di Tripaldi, si possa riconoscere in azione un motivo profetico nella composizione del testo non inficia a priori la possibilità di considerarne come reali i riferimenti a elementi di una pratica che si ritengono, nelle sue linee generali, condivisi con il proprio pubblico. E' infatti chiaro che il richiamo a un tratto che altri testi utilizzano in connessione con la figura profetica - insieme a tanti altri contenuti nella descrizione delle visioni lungo tutto il testo dell'*Apocalisse* - è funzionale nell'ottica del messaggio che l'autore vuole veicolare, vale a dire quello del riconoscimento di un'autorità garantita dall'alto e per mezzo di esperienze straordinarie in un contesto di conflitto tra gruppi di seguaci di Gesù in Asia Minore (ma cf. il particolare ragionamento di Halperin 1988a, 87-96).

Ciò che scrive Giovanni, quindi, fornisce un primo tassello nel percorso di verifica della nostra ipotesi, scaturito dalla ripresa delle considerazioni sull'*Ascensione di Isaia*. Anche se nel dettaglio i riferimenti alla pratica connessa al giorno del Signore di Ap 1,9 non vengono segnalati - una suggestione si potrebbe proporre a partire dalla menzione dei lucernieri a 1,20: cf. Tripaldi 2012, 107-08 - l'importanza associata a tale contestualizzazione non deve essere passata in secondo piano, trovando anzi sostegno dalla descrizione di una liturgia celeste ai capp. 4-5. Essa si rivela interessante in quanto è in partenza associata a un secondo momento estatico del narratore (4,1-2), quello dell'inizio del vero viaggio celeste che conduce Giovanni di fronte al trono della divinità. In tale posizione privilegiata egli assiste a diversi momenti di carattere rituale, fundamentalmente inni che le creature ivi presenti cantano in favore di colui che è seduto sul trono (cf. 4,8-11, successione delle quattro creature e della *προσκύνησις* dei ventiquattro anziani - sul cui significato cf. Tripaldi 2012, 134-36); in seguito, prima dell'apertura del rotolo preso dall'agnello (5,1-7), egli assiste a un ulteriore rito di venerazione, questa volta rivolto appunto all'agnello e caratterizzato da altri canti degli anziani (5,9-10) cui rispondono gli angeli (5,11-12; cf. 11,17 e i rilievi di Tripaldi 2012, 162-63). Alla fine, a tale lode sembrano unirsi tutte le creature, compresi gli uomini (5,13; cf. 7,9-10).<sup>614</sup> La conclusione del momento liturgico con «Amen» (5,14) sembra tradire una corrispondenza con quanto già da Paolo sappiamo essere un tratto tipico delle riunioni delle prime comunità (cf. 1Cor 14,16), motivando pertanto il seguente rilievo: «[...] sulla base del principio che il culto terreno è l'immagine del culto celeste, la rappresentazione della liturgia celeste di Ap 4-5 (e poi di 7,9-10 e 14,2-3) nasce da un processo di amplificazione ed estensione alla sfera sovrannaturale del mondo rituale che Giovanni conosceva e aveva assorbito nella vita quotidiana» (Tripaldi 2012, 129), scenario cui comunque non sono estranei altri elementi desunti dalla realtà religiosa propria dell'Asia Minore (tratti propri di un contesto rituale potrebbero essere desunti anche da 8,4).<sup>615</sup>

614Su 5,14 come apice della liturgia celeste descritta da Giovanni insiste molto Schimanowski, secondo il quale però l'esperienza testimoniata dal narratore è da intendersi come prolettica rispetto a una condizione di cui godere alla fine dei tempi. Tuttavia, tale anticipazione suona anche come invito alla comunità terrena a far propri i tratti di culto qui descritti - «That is why Revelation not only records that the angels sing but actually presents the text – the very *words* – of their songs: The earthly community is invited to take up this liturgy on its own. Revelation is not only a book of visions, but is also an oral book, which should be read *out loud* in the weekly worship – an important but often overlooked point. In this way, practicing the liturgy joins earth with heaven and heaven with earth» (2004, 83) - i quali richiamano le parole del *trisagion* di Is 6,3, alluso ad Ap 4,8. Si veda, inoltre, la lettura della dimensione liturgica di *Apocalisse* fornita da Nusca 2005, il quale ne sottolinea l'ambientazione liturgica tanto a livello di composizione quanto di lettura comunitaria (in una prospettiva che può richiamare quanto argomenteremo anche *infra*)

615Si vedano in merito i rilievi di Tripaldi 2012, 129-30, che qui sintetizziamo con le sue stesse parole: «Nel loro carattere composito, quindi, le scene di culto di Ap non si sono svolte realmente così come si rappresenta Giovanni nelle visioni, tantomeno rispecchiano un'ipotetica liturgia cristiana del I secolo; ci restituiscono tuttavia la complessità di un discorso che si propone di formare e rafforzare una identità religiosa nello spazio della società e della cultura urbana locale, ma che, al tempo stesso, mira a ri-orientare il significato di pratiche e simboli di altri culti, in funzione dell'adesione esclusiva al culto del Dio d'Israele, unico e vero sovrano dell'universo, manifestatosi in Gesù» (130; cf. 186-87). Ma si veda anche 7,2.9 e il commento in Tripaldi 2012, 141-42; 145. Riassume così la prospettiva delineata anche Nogueira: « The community worship seems to have made a double contribution to the visions of John: (a) the imagery, the songs and praise to God could have had their origin there;

E proprio a partire da queste considerazioni è possibile occuparsi ora - seppure brevemente - di un insieme di testi molto difficile, ma che potrebbe consentire di approfondire maggiormente le implicazioni connesse al nostro punto di vista. Stiamo parlando dei *Canti per l'olocausto del sabato* provenienti da Qumran (4Q400-407).

### *I Canti di Qumran: il ruolo della performance nell'esperienza liturgica comunitaria*

Si tratta di un insieme di tredici testi destinati ad essere recitati nell'ambito di una liturgia comunitaria propria di questo gruppo; essi possono essere parzialmente ricostruiti proprio a partire dai frammenti rinvenuti per lo più nella grotta 4 di Qumran (oltre a 11Q17 e a quelli provenienti da Masada, Mas1k). Il dibattito sulla loro datazione concerne una lunga serie di questioni che qui non è possibile affrontare: basterà ricordare che gli argomenti a favore di una sua natura "settaria" - vale a dire interna alla comunità (cf. Fletcher-Louis 2002, 394; ultimamente anche Newsom 2012, 205 n. 1) - si accompagnano a evidenze testuali che invece spingono per identificarne l'origine all'esterno (cf. breve panoramica in Charlesworth-Newsom [eds.] 1999, 4-6; e i rilievi di Morray-Jones 2006, 154-55). Ad ogni modo, paleograficamente i manoscritti summenzionati sono databili tra il primo quarto del I sec. a.e.v e la metà del I sec. e.v., facendo presupporre che si possa risalire almeno alla seconda metà del II sec. a.e.v. per la loro effettiva composizione (arrivando al III sec. a.e.v. se si difende una loro provenienza esterna). Come la stessa resa italiana del titolo mette in evidenza, la destinazione liturgica di questi testi era ben definita: è del resto l'intestazione che molti dei frammenti conservati ci restituisce a indicare il sabato - cioè il giorno festivo ebraico - come il momento dell'esecuzione di tali inni di lode alla divinità, concepita nella sua sede templare celeste e venerata da creature angeliche (*šîr 'ôlat haš-šabbāt* - cf. 4Q400 1 1,1; Mas1k 1,8-9; 4Q403 1 1,30; 4Q403 1 2,18; 4Q405 20-22 2,6-7). Tuttavia, il fatto che siano pervenuti solamente 13 canti ha suscitato numerose discussioni relative al loro reale impiego nel corso dell'anno: tra chi sostiene che si tratti di un breve ciclo che copre un quarto dell'anno e deve quindi essere ripetuto a chi invece ritiene che sia andata perduta la gran parte dei testi che copriva tutte le 52 occorrenze necessarie, rinviando per il momento alla bibliografia il lettore che fosse interessato (Newsom 1985, 1-4; Charlesworth-Newsom [eds.] 1999, 3-4).

Il nostro intento è infatti quello di cogliere alcuni indizi utili nella prospettiva di uno studio dedicato a una particolare forma di contatto con il soprannaturale; sulla scia di quanto si è messo in evidenza

---

and (b) this could have been the social and religious location where John learned and experienced his heavenly journeys» (2002, 175; ma cf. 168-69 per delle valutazioni sul ruolo delle immagini culturali a fini escatologici specie in Ap 7). Differente l'approccio di Hurtado 2000, 201-03, specie per quel che riguarda Ap 4-5

per l'*Apocalisse* di Giovanni, pertanto, cercheremo di capire se anche la cosiddetta «Angelic Liturgy» (Strugnell 1960) può rientrare a pieno titolo nelle testimonianze di viaggio celeste oppure se si limita a fornire informazioni preziose dal punto di vista di una pratica religiosa atta a far entrare in comunicazione l'uomo con una realtà altra.<sup>616</sup> Su quest'ultimo punto, il consenso tra gli studiosi sembra stia emergendo specie negli ultimi due decenni, a partire dagli studi compiuti da C.A. Newsom, la quale ha parlato di un «communal mysticism» (1985, 19; e Charlesworth-Newsom [eds.] 1999, 4) come dell'elemento preponderante ricavabile da tali testi.

Seguendo una traccia simile, si può individuare una sorta di sviluppo nella descrizione dello spazio destinato alla liturgia nei frammenti che sono giunti fino a noi: sulla base dell'esegesi più recente è inoltre possibile individuare due differenti approcci. Secondo l'analisi di Newsom - che sembra aver riscosso maggior successo - i primi due *Canti* vedrebbero come protagonisti gli uomini della comunità nell'atto di riconoscere l'esistenza e la superiorità di una forma di sacerdozio angelico (cf. 4Q400 2,6-7) diretto alla lode della divinità, solo qui direttamente indirizzata dal gruppo sacerdotale umano nell'intero ciclo (1985, 7-8). Al contrario, C. Fletcher-Louis sostiene che l'insieme delle caratteristiche attribuite, nel corso soprattutto della parte meglio preservata del primo *Canto* (4Q400 1), alla classe sacerdotale siano da riferire piuttosto a un gruppo di uomini che ha intrapreso un processo di trasformazione angelica, cui la stessa occasione liturgica non è estranea (2002, 281-93). Ciò sarebbe comprovato da altri testi provenienti da Qumran e associabili al tema di una «angelomorphic priesthood», come 4Q511 35 e alcuni passi di 1QS, consentendo così di riconoscere la tematica affrontata all'interno di un insieme di riferimenti più ampio e documentato (293-98; ma si veda già l'ampia casistica presentata a 150-221). I *Canti* 3-5 sono scarsamente ricostruibili e quindi non offrono la possibilità di sostanziare le due posizioni critiche.

Nella fase centrale, poi, si assiste a quello che secondo Newsom è l'apice dell'intero ciclo (cf. 1985, 13-17; Charlesworth-Newsom [eds.] 1999, 3), vale a dire la descrizione della venerazione tributata a Dio dalle principali potenze angeliche: esse sono sette, formando così sette ordini di creature impegnate a tessere le lodi della divinità, che compare nella sua sede nel corso del settimo *Canto*. L'insistente ricorrere del numero sette nei *Canti* 6-8 è infatti facilmente intuibile, e sembra far convergere l'attenzione soprattutto su una possibile gerarchia angelica, quale Newsom ritiene di poter per alcuni aspetti individuare anche in altri testi della letteratura apocalittica (1985, 31-38).<sup>617</sup>

---

<sup>616</sup>Per un quadro sintetico ma preciso dell'importanza assunta da questo testo negli studi sul misticismo giudaico e protocristiano e sulla correlata frustrazione data dalla mancanza di molti elementi utili a ricostruire un quadro comunque fecondo di spunti per la ricerca, si vedano le osservazioni di Lieber 2004, 52-53

<sup>617</sup>A proposito di questi tre *Canti* per Newsom centrali nell'economia complessiva del testo che si sta analizzando, si veda l'analisi di Nitzan 1994, 297-311, che così sintetizza i propri risultati: «the above-cited cycles of praises and blessings illustrate that most of them depict a liturgical order of praise to God. The liturgical process, which differs from one cycle to another - e.g., double summonses or invitations; triple summonses;

Ma proprio questo è uno dei punti maggiormente contestati da Fletcher-Louis, secondo il quale già nel sesto *Canto* emerge chiaramente come i sette capi angelici non siano altro che le guide della comunità nel loro stato di esaltazione. Le benedizioni ivi contenute vengono riportate ad un linguaggio tipico di altri testi qumranici, oltre che alle funzioni del *maškil*; l'ambientazione è così da riconoscersi nei cieli, dove l'intero gruppo è trasferito (2002, 310-25).

Una differenziazione tra gli uomini trasformati in creature superiori e coloro che effettivamente risiedono nella realtà così dipinta emergerebbe nel settimo *Canto* (cf. 4Q403 1 1,30-46): qui sarebbe l'alternanza tra i modi verbali a mettere in evidenza simile contrasto, in quanto l'imperativo è interpretato come rivolto agli esseri umani, mentre l'indicativo è utilizzato per descrivere la lode tributata da questi esseri divini alla divinità (2002, 328-32). Un elemento, tuttavia, sembra unire le due prospettive: quello per cui questi esseri soprannaturali possano essere identificati con le stesse parti architettoniche del tempio, quasi a formare un tutt'uno con la sua struttura, il cui centro compare come oggetto di lode in 4Q203 2,10-16 (si veda, in merito, la prospettiva delineata da Sulzbach 2010, 168-72, in relazione a *1 En.* 14 e alle dinamiche percettive di chi entra nella realtà celeste).

Quest'ultimo rilievo - insieme al contenuto dell'ottavo *Canto* (cf. Fletcher-Louis 2002, 335, per la sua ricostruzione) - fa da preludio alla sezione conclusiva, nella quale è il tempio a occupare il centro della scena. Compiono le attribuzioni di titoli regali alla divinità, lodata nel *sancta sanctorum* (4Q405 14-15 1 = 11Q17 4), cui ci si avvicina passando anche per il vestibolo, oggetto del decimo *Canto* (4Q405 15 2 = 11Q17 5; cf. *Hek. Zut* § 346). Nell'ambito della descrizione della sala più interna in cui è posto il trono divino, si può notare la precisazione riguardante una pluralità di troni (4Q405 20 2-21-22,4-5), contestualizzata da Fletcher-Louis in riferimento a un'opposizione tra chi ha la facoltà di sedersi - su questi troni appunto - e chi invece rimane in piedi nel venerare la divinità, sulla base di un richiamo al dibattuto testo di 4Q491c (e paralleli: 2002, 344; ma cf. anche Ap 4,4 e *b. Hag.* 15a).<sup>618</sup>

---

chains of evocations which depict the increasing power of the song - is concerned with creating a solemn and elevated atmosphere, to the point of intense ecstatic fervor. In this respect, the song of the heavenly entourage which ministers in the heavenly temple, and the song sung in unison by human beings and angels, are characterized by the vision and outlook of the apocalyptic circles» (311). La studiosa, che segue la proposta esegetica di Newsom quasi pedissequamente (si vedano 282-96), indirizza cioè il proprio contributo a un'indagine volta a situare il contesto della liturgia angelica in un filone di tradizione propriamente giudaico (cf. spec. 273-82): le differenze rispetto ad esso servono a rimarcare delle peculiarità proprie della comunità, anche a livello di concezione del rituale del sabato (317)

<sup>618</sup>Quella che Newsom definisce un'ambiguità (cf. Charlesworth-Newsom [eds.] 1999, 8) è affrontata da Halperin sulla base di un'analisi dei referenti scritturistici contenuti nella descrizione. Secondo lo studioso, è possibile riconoscere una eco di diversi passi biblici nella rappresentazione della sala del trono della divinità e di ciò che in essa accade (Gn 32,1-2; 1Re 19,12; Zc 6,1-7), che andrebbe ad aggiungersi a un chiaro sostrato ezechieliano di fondo (1988a, 51-55), confermando l'opinione per cui Ezechiele fosse forse il profeta maggiormente tenuto in considerazione a Qumran (49; cf. anche Davila 2000, 90; e i rilievi di Morray-Jones 2006, 149-53, a partire dalla rilettura di Ez 1-3 in 4Q385). Sulla tematica della distinzione concernente le figure che hanno la possibilità di sedersi sui troni qui menzionati, Davila richiama la distinzione

Il penultimo *Canto* si concentra sulla visione della *merkabah*, plasmata sulla narrazione di Ez 1 (cui si aggiungono altri elementi tratti dallo stesso profeta; cf. Newsom 1985, 52-58; 1987, 19-29) ma con una significativa differenza (4Q405 20 2-21-22,6-14). Stando a Fletcher-Louis, il richiamo al modello biblico si interrompe nel momento in cui ci si aspetterebbe il ritratto di colui che siede sul trono; ma - mentre Newsom sostiene che qui si imponga un limite alle possibilità del visionario (cf. Wallace 2011, 143) - la spiegazione si può rinvenire nell'ultimo *Canto*, il vero apice del ciclo (2002, 386-87; cf. Baumgarten 1988, 206-07), in cui vengono descritte le vesti dei sacerdoti secondo il modello biblico di Aronne. Proprio qui, in sostanza, verrebbe a trovare conferma l'identificazione di questi protagonisti con le guide della comunità nel loro status di giusti trasformati e partecipanti al culto angelico fino a questo punto descritto. Inoltre, ciò conduce a riconoscere in loro quella gloria divina che prima sembrava inaccessibile: essi ne esprimerebbero la presenza attraverso il significato attribuito alle loro vesti anche grazie al richiamo intertestuale alla descrizione di Ez 1,26-28 (2002, 373-78). Se questo implicasse anche una vera e propria intronizzazione, però, rimane oggetto di speculazione date le numerose lacune presenti nel testo, sebbene il confronto con il cosiddetto «Self-glorification Hymn» consenta di non trascurare tale eventualità (2002, 380-81).

Il complesso insieme di elementi che il nostro breve tentativo di lettura ragionata di questi testi ha messo in evidenza oltrepassa sicuramente gli obiettivi che ci siamo prefissati; in ogni caso, riteniamo utile puntualizzare alcuni punti. In primo luogo, le due interpretazioni di cui si è cercato di dare notizia differiscono essenzialmente per ciò che riguarda l'esatta identificazione del rapporto tra creature angeliche e esseri umani. Per Fletcher-Louis porre il dualismo in tali termini è errato in quanto non permetterebbe di ricostruire il graduale cammino proposto dai *Canti* nel loro succedersi, mentre secondo Newsom l'elemento proposto dal secondo *Canto* rimane il criterio principale sulla cui base valutare il prosieguo della liturgia - anche se arriva ad affermare che la progressione nella seconda parte del ciclo potrebbe costituire un indizio per il riconoscimento di un'esperienza estatica (1985, 15-16).

Il percorso proprio di un gruppo di uomini che si concepisce come trasformato in senso angelico, poi, sembra condurre a una lettura nel senso di un'escatologia realizzata - come emerge da 4Q511 35 - che si fonda su tratti propri di un'aspettativa comune nei testi della letteratura apocalittica (cf. *1 En.* 70-71; *2 En.* 22,7-10; *Apoc. Sof.* 8,3-4; *Apoc. Ab.* 13,14; *Ascen. Isa.* 7-9) e che qui sembra essere incorporata a un livello ulteriore. Mentre infatti i paralleli summenzionati prendevano come riferimento l'esaltazione di un eroe-modello - cui era affidato il compito di veicolare la conferma di un giusto ordine degli avvenimenti culminante nella ricompensa che attendeva i giusti (si veda il

---

propria della letteratura rabbinica, secondo la quale ciò non è possibile per gli angeli (2000, 146)

ritratto del giardino dell'Eden come luogo a ciò deputato in 2 *En.* 8,3-9, ad esempio)<sup>619</sup> - qui è l'intera comunità ad essere coinvolta in un processo ben definito di superamento della condizione umana e di raggiungimento di un livello superiore di esistenza, in cui è dato condividere con gli angeli (presenti come altro grande ordine specie nella seconda parte del ciclo) una maggiore vicinanza alla divinità (Fletcher-Louis 2002, 392; si veda anche Segal 2004, 303-08).

Una giustificazione a un simile ragionamento può essere rinvenuta qualora si presti attenzione alle dinamiche associate alla concezione del tempio diffusa a Qumran. Esse sono legate allo status particolare che la comunità si ascriveva nei confronti del sistema centrale e dominante: la lontananza dal Secondo Tempio e il complesso rituale d'iniziazione suggeriscono la volontà di marcare in maniera chiara i confini del gruppo, soprattutto dal punto di vista rituale, presentando la vita al suo interno come l'unica rispondente ai corretti criteri di purezza e pentimento (cf. rispettivamente 4Q414; 512 - con Davila 2000, 267-95; e 1QS 1,16-4,26 - con Arnold 2006, 54-81). Ne consegue un forte allontanamento dal complesso ufficiale e sacerdotale di Gerusalemme (cf. 1QpHab 8,8-13; 12,7-10, ad esempio).<sup>620</sup>

E' un dato consolidato quello riguardante la particolarità del gruppo qumranico: il forte dualismo, dalle tinte apocalittiche, tra luce e tenebra, accanto ai numerosi testi riservati al conflitto tra queste due forze (come il *Rotolo della Guerra*), propone con forza quegli elementi che la struttura dello spazio sacro ricostruibile dai *Canti* conferma. E qui si misura, al tempo stesso, la radice comune

---

619 Sulla possibilità di riconoscere l'esistenza di una tradizione relativa a un giardino celeste anche a Qumran, si veda l'ipotesi di Davila 1996 a proposito di 1QH<sup>a</sup> 16,4-26: qui viene descritto un luogo sorvegliato da un essere angelico, probabilmente lo stesso Maestro di Giustizia, popolato di piante che corrisponderebbero ai membri della comunità, alla cui partecipazione a una dimensione "altra" questo testo fornirebbe pertanto sostegno (spec. 465-68). Forte è l'influsso della lettura di Morray-Jones 1993 della complicata narrazione dei quattro saggi ascisi al paradiso, di cui tale descrizione qumranica - secondo Davila - potrebbe confermare l'originale ambientazione celeste. Lungo linee simili, a partire dai motivi contenuti nei *Canti per l'olocausto del sabato*, si veda l'argomentazione di Baumgarten 1988, spec. 207-13, che nelle intenzioni dello studioso permette di fornire sostegno alla tesi di Scholem sulla vitalità del misticismo della *merkabah* già in epoca contemporanea - se non anteriore - a Paolo

620 Sulla forte concezione identitaria sviluppata dalla comunità di Qumran si veda la prospettiva di Arnold (2006, 28-50), il quale costruisce a partire dai rilievi sociologici di Douglas. L'organizzazione del gruppo qumranico, specie da quello che si desume da 1QS, sottolinea con decisione i tratti che lo rendono "unico" e separato rispetto al mondo circostante che ancora vive sotto l'egida dell'impurità e del male. Perciò, secondo Arnold, vengono istituite e seguite delle rigide norme di vita comunitaria miranti a regolare ogni aspetto della quotidianità; ciò è confermato dalla stretta osservanza di una gerarchia interna, codificata nelle riunioni annuali e che prevede la possibilità di scalare posizioni per anzianità di appartenenza, dall'iniziazione in poi (cf. 1QS 5,23-24). Il complesso rituale associato a tutto questo diviene giocoforza il nucleo portante dell'autorappresentazione di un gruppo che si considera vicino alla perfezione, unico a seguire le istruzioni divine e tendente retoricamente a demonizzare tutto ciò che sta all'esterno: «These boundaries were reinforced by self-designations emphasizing unity and chosenness, by the use of dualistic language (e.g. love the sons of light, but hate the sons of darkness, 1QS 1:9-10), by the concern for ritual and moral purity, and by strict adherence to a distinct calendar not shared with the authorities in Jerusalem. Each of these aspects of the Yahad's social identity was believed to be an expression of God's perfect law. The sense of divine determination both established and confirmed the community's election as God's lot and the rightness of their interpretation and application of God's laws. The grid, which attributed community practice to divine precept, gave assurance that the community's election depended upon the continuation of its communal life» (2006, 50-51). Si vedano anche i rilievi di Collins 2012, spec. 76-84



rispetto al Giudaismo del Secondo Tempio nella sua variegata realtà (cf. Boccaccini 2008): presentandosi come la depositaria dell'unico culto corretto, la comunità plasma le proprie modalità di approccio a Dio secondo tinte che ricordano le polemiche di matrice sacerdotale che molti ascrivono ai testi in precedenza analizzati.<sup>621</sup> In tale quadro, pertanto, la descrizione degli elementi che compongono il tempio in cui ha luogo questo complesso liturgico acquista senso ulteriore, come modalità di esprimere il proprio distacco da un sistema centralizzato di cui però si condividono alcuni tratti essenziali (cf. i rilievi di Brooke 2012, 51-53).

E' possibile estendere questa argomentazione, infine, anche alla dimensione concreta della prassi liturgica della comunità. Sebbene, come fa notare Fletcher-Louis, sia difficile ricomporre gli indizi relativi ad atti e spazi cultuali proposti dai *Canti* (2002, 392-94), alcune considerazioni interessanti sono state avanzate dalla critica. Senza entrare dettagliatamente nell'ambito di un'analisi dedicata ai meccanismi rituali qumranici, è possibile evidenziare dei tratti interessanti. Da un lato, infatti, l'adozione di un calendario proprio - con quanto comporta da un punto di vista dell'autorappresentazione di un gruppo - conferma quella volontà di marcare la propria particolarità che già più volte abbiamo sottolineato; dall'altro, ciò non esclude l'utilizzo di elementi comuni rispetto al mondo da cui si vogliono prendere le distanze. E' il caso delle preghiere che segnano i momenti di inizio e termine della giornata (tra cui probabilmente lo *Shema*: cf. 1QS 10,10ss.; o 4Q503) o dei *tefillin* (amuleti paragonabili ai *φουλακτέρια* di cui i *Papiri Magici* ci forniscono molte testimonianze; cf. Arnold 2006, 116-18), fino a quelle che sono conosciute come «*Words of the Luminaries*» (4Q504; 506), una collezione di preghiere per i vari giorni della settimana che rivela alcuni punti di contatto con le pratiche proprie del rituale templare (cf. Arnold 2006, 132-33)

---

<sup>621</sup>Ciò sembra imporsi con evidenza già in *1 En.* 14; 24-26; 85-90; 91,11-17; 93,3-13, sulla base dell'analisi condotta da Suter sulla concezione del tempio nel testo enochico (2007). Secondo lo studioso, emerge chiaramente una direttrice polemica (probabilmente centrata sulla purità) relativa all'imprescindibilità del Secondo Tempio come luogo in cui la divinità si rende presente; questo si può desumere dalla ripresa delle caratteristiche tipiche di Ez 40-48 (ma anche Zc 2) - che ritroviamo anche nella descrizione della Gerusalemme celeste che scende dal cielo in Ap 21 - per designare il santuario escatologico che solo Dio sarà in grado di costruire alla fine dei tempi. Al momento in cui le parti più antiche di *1 Enoc* vengono concepite, il patriarca è assunto come modello di ricerca di una divinità che abita in luoghi inaccessibili a tutti gli esseri umani tranne che a pochi giusti fra loro (199-210). Si colgono così alcune linee proprie della stessa *pietas* qumranica, e che si possono ritenere presenti nelle immagini che plasmano la cosiddetta "liturgia angelica": anche qui, infatti, i tratti architettonici propri dell'inaccessibile santuario celeste sono desunti dal tempio terreno di Gerusalemme, sebbene agisca una mediazione che permette di prenderne le distanze (212). Ciò può essere rintracciato, secondo Suter, già nell'elaborazione enochica, attenta a disegnare una realtà architettonica che colpisca esteticamente per suscitare una reazione di timore coerente alla potenza della divinità che la occupa (213-17). Ma è utile ricordare anche il ragionamento di Otzen 1984, 207, in merito al tempio come microcosmo rispetto al macrocosmo della realtà celeste, che nel caso di Qumran - aggiungiamo noi - deve essere riletto sullo sfondo di quanto sopra ricordato. Per ciò che riguarda la relazione tra il culto proprio della comunità, la presa di distanze dal tempio ufficiale di Gerusalemme - così come configurata da quanto si legge in 11Q19-20-21 - e l'elaborazione della concezione di un santuario escatologico, si veda Garcia Martinez 1992, spec. 202-13 (con bibliografia). Sulla polemica con la classe sacerdotale come elemento comune rispetto alla tradizione enochica, cf. anche Nickelsburg 2001, 231-32

accanto ad altri di maggiore discontinuità (cf. la prospettiva di Ketola 2007, 108-09; e Penner 2010, 128-71).<sup>622</sup>

Proprio da alcuni brani di questi ultimi testi citati è possibile cogliere un rilievo utile per comprendere il carattere dei *Canti*: da fonti come 4Q504 o 4Q421+4Q264a si ricava un cambio di tono relativo alla necessità di innalzare solamente lodi e parole di santità nei confronti della divinità (raffigurate come vero sacrificio in 1QS 9,4-5; 10,8.14.21-24 - per simili espressioni nei *Canti*, cf. Nitzan 1994, 285-91). Inoltre, sembra possibile scorgere la presenza del tema di un'unione con gli angeli in tale contesto di venerazione, soprattutto in occasione del sabato (cf. Newsom 1985, 20-21; e la lettura di Nogueira 2002, 178-79).<sup>623</sup> Tutto questo, sottolinea Arnold (2006, 137-38), pone un interessante punto di congiunzione con la situazione delineata dai *Canti per l'olocausto del sabato*, in cui le tematiche ora ricordate sono al centro dell'attenzione. Ma, seguendo Newsom (1985, 17; 49; *contra* Fletcher-Louis 2002, 264-67), Arnold nega qualsiasi possibilità di ritrovare tracce di ascesa celeste nella liturgia sottesa ai *Canti*: essi piuttosto vanno letti nell'ottica di una volontà di affermare la legittimità dell'istituzione sacerdotale della comunità, attraverso la "registrazione" di un'esperienza diretta della concezione della comunità come tempio, esplicitata appunto nell'insistenza sugli atti di venerazione condotti dalle guide della comunità (2006, spec. 146-48; cf. 1QS 8,4-9; e 11,8-9 - e Davila 2000, 90). Il tema della «angelic communion» non si deve intendere nei termini di un'imitazione di una liturgia celeste codificata da riportare nella vita rituale della comunità; bensì, essendo la comunità il sostituto del tempio di Gerusalemme, la sua pratica liturgica ha piuttosto una funzione equivalente a quella angelica nei cieli (2006, 145; cf. Collins 2012, 85). La proposta esegetica di Morray-Jones può aiutarci ad approfondire il legame esistente tra le due dimensioni - comunità come tempio e liturgia - lungo cui sta procedendo la nostra analisi. Sulla base della ricorrenza di tasselli linguistici che puntano a una rappresentazione del tempio celeste come formato di sette santuari (4Q403 1 1,46; 2,11), lo studioso interpreta l'intero ciclo in termini di un «ritual journey through the courts of the temple towards the sacred center» (2006, 155; similmente, già Baumgarten 1988, 201, il quale parla di «an early form of congregational mysticism»). In seguito, egli collega la precisazione dei troni di 4Q403 1 2,15; 4Q405 20 2-21-22,1-

---

<sup>622</sup>Per una panoramica introduttiva sul tema, di carattere generale, si veda Weinfeld 1992, con relativa bibliografia; più cauto invece Maier 1990. Da segnalare anche la trattazione di Nitzan 1994, spec. 47-116. Nello specifico, per 4Q503 si veda Davila 2000, 208-38. A proposito di 4Q504 e 506, invece, utili le osservazioni di Davila 2000, 239-66

<sup>623</sup>Sulla tematica della preghiera umana e angelica e del loro intreccio sulla base dei testi qumranici, un primo rimando utile è quello a Chazon 2003 (con la bibliografia ivi citata), che invoca un cambio di paradigma nella ricerca e propone differenti linee interpretative a proposito di simile concezione, avente un riflesso significativo sulla possibile comprensione dell'esperienza religiosa testimoniata dalle opere rinvenute a Qumran. Interessanti i rilievi di Gruenwald 1988, 145-70, sul ruolo dei canti di lode angelici (per i quali si veda anche Grözinger 1980) e sulle corrispondenze tra le tempistiche della preghiera celeste e di quella degli uomini, da Qumran fino ai testi della mistica della *merkabah*

5 a un motivo rinvenibile anche nell'*Ascensione di Isaia* (7,13-10,6) e in alcuni testi *hekhalotici*,<sup>624</sup> i quali presentano l'associazione tra troni e santuari/cieli (ma cf. *Ascen. Isa.* 9,10.24-25, in cui i troni per i giusti - Ap 4,4? - sono collocati nel cielo più elevato, il settimo); nel caso dei *Canti*, questa associazione troverebbe conferma nel fatto che gli stessi tratti architettonici del santuario sono considerati esseri angelici dal ruolo ben definito nel culto (156).

L'immagine della pluralità di *merkabot* risalirebbe a Sal 68,18-19, spesso evocato in tradizioni esegetiche in connessione con la festa di *Shavuot* (Pentecoste), associata alla memoria della rivelazione ricevuta da Mosè sul Sinai (157-58; cf. *Giub.* 6,17). La coppia di versetti del Sal 68 si presta bene alla rilettura di questo episodio nei termini di un'ascesa celeste, facendo così emergere l'influenza di Ez 1 su tali tradizioni. Una eco si può rinvenire in un passo di 4QBerakhot recitato in occasione della medesima festa (cf. 4Q286 1 2,1-2 con 4Q405 20 2-21-22,1-5),<sup>625</sup> che secondo il calendario qumranico cadeva subito dopo la data suggerita dall'undicesimo *Canto*, vale a dire il quindicesimo giorno del terzo mese (160). Le corrispondenze così individuate conducono Morray-Jones a interpretare il dodicesimo *Canto*, in cui si descrive la visione della *merkabah*, come apice del ciclo, sottolineandone al contempo la dimensione di performance liturgica attraverso la recitazione (attraverso un parallelo con la sezione *Shi'ur Qomah* del trattato *Siddur Rabbah di Bereshit*, 163-64) - in cui si rende il contrasto tra il "rumore" della venerazione angelica e il silenzio che accompagna l'ingresso della Gloria divina (cf. Lieber 2004, 55).<sup>626</sup> L'attenzione dedicata alle vesti sacerdotali sarebbe pertanto una conseguenza di quanto esperito nel *Canto* precedente, ponendosi come vertice ideale di un processo di costruzione del tempio attraverso il ciclo rituale svolto negli undici sabati precedenti (166-67).<sup>627</sup> L'ascesa trova perciò la propria ragion

---

624Per alcuni paralleli concernenti una pluralità di troni nei cieli, si veda la casistica riportata da Davila 2000, 155-56

625Per una prima introduzione alle problematiche sollevate da questo insieme di frammenti, si veda Davila 2000, 42-82, con la bibliografia ivi menzionata. Da segnalare la presenza di alcuni ulteriori punti di contatto con i *Canti* nelle descrizioni dell'ambiente celeste in cui si trova il trono della divinità, per cui si veda 4Q286 1 2; 2; 3,2; 4Q287 1-2 e i commenti di Davila *ad l.*; molto generici i rilievi di Gooder 2006, 55-62. Un accenno a simile possibilità di collocazione liturgica si può ritrovare in Newsom 1987, 29-30, la quale la considera un'ipotesi suggestiva ma - allo stato della ricerca in quegli anni - non troppo perseguibile

626Sulla prospettiva delineata da una possibile venerazione silenziosa delle creature angeliche allusa nei *Canti* e sul suo riflesso per l'imitazione da parte della comunità terrestre nella liturgia, si vedano gli spunti di Allison 1988, spec. 192-97, che ne rintraccia l'origine in motivi diffusi nelle Scritture (1Re 19,12) e nella letteratura intertestamentaria. Per una presenza del motivo in *3 Baruc*, cf. i rilievi e paralleli proposti da Dean-Otting 1984, 107-09

627«These songs, then, enabled the community to gain access to the heavenly temple and to join with the angelic hierarchy in its worship before the throne. By performing the liturgical cycle, the worshippers undertake a "ritual journey", which involves an "ascent" through the seven *debirim* (songs 1-7), followed by a detailed tour of the celestial temple, moving inwards toward the centre, where the Glory manifests upon the throne. Another, perhaps better, way to understand this liturgy is to regard it as a process of "ritual construction". The performance of these songs, presumably combined with intensive visualization of the images described, will have had the effect of "building" the celestial temple in the personal and collective imagination of the participants. [...] The sacred structure within which this manifestation occurs has been constructed by means of this extended ritual performance. The worship of the holy community and its celestial, angelic counterpart is, so to speak, the substance of which the temple is composed» (166-67). Sul dodicesimo *Canto* come apice del ciclo, cf. anche Davila 2000, 90; e Wallace 2011, 143 n. 192.

d'essere nella performance rituale, da intendersi secondo i canoni suggeriti dall'antropologo Turner come momento separato dalla normalità quotidiana e tendente a dare corpo a delle costruzioni nuove, che mirano a trasformare il senso stesso dell'identità di un gruppo (1993, 77-82).<sup>628</sup>

Su questa linea, quindi, è possibile implementare la dimensione di una prassi liturgica di ascesa sottesa al ciclo dei *Canti* già intuita da Fletcher-Louis<sup>629</sup> e da lui messa in relazione con un possibile sfondo simile per testi quali 4Q491c, 4Q471b e 4Q427 7 1 (199-216). Approcciando la questione da tal punto di vista si possono rileggere le osservazioni di Newsom e Arnold prima riportate per correggerle e illuminarle secondo criteri che ci riconducono nell'ambito delle testimonianze sul viaggio celeste, sulla falsariga della definizione di Destro e Pesce. E' del resto la stessa Newsom a sottolineare la forza mistica di elementi quali il ricorrere del numero sette nella fase centrale del ciclo («a hypnotic celebration of the sabbatical number seven»; 1985, 19), insistendo sul loro valore in termini di raggiungimento dello stato meditativo (2012, 217-18); la ricostruzione della collocazione liturgica dei *Canti* da parte di Morray-Jones ne sottolinea l'importanza a livello di

---

Interpreta il ciclo di *Canti* come una sorta di progressiva ascesa in virtù dei diversi ordini di lodi recitate Nitzan 1994, 295-96

628E' utile riportare alcune delle parole con le quali lo stesso antropologo illustra la concezione qui richiamata: «[...] le performance culturali non sono semplici schermi riflettenti o espressioni di cultura o anche di cambiamenti culturali ma possono diventare esse stesse agenti attivi di cambiamento, rappresentando l'occhio con cui la cultura guarda se stessa e la tavola di disegno su cui gli autori creativi abbozzano quelli che credono essere i "progetti di vita" più appropriati o interessanti. [...] La riflessività performativa è una condizione in cui un gruppo socioculturale, o i suoi membri più percettivi che agiscono in modo rappresentativo, si rivolgono, si ripiegano, si riflettono su se stessi, sulle relazioni, le azioni, i simboli, i significati, i codici, i ruoli, le condizioni, le strutture sociali, le regole etiche e legali e le altre componenti socioculturali che concorrono a formare i loro "io" pubblici» (79). Inoltre, nell'azione rituale e drammatica in cui ha luogo tale processo di riflessività «gli attori possono essere suddivisi in modo da attribuire ad alcuni il ruolo di agenti di trasformazione e ad altri quello di persone destinate a subire la trasformazione» (80); applicandovi i concetti propri della teoria della liminalità, a livello rituale «i generi dominanti di performance [...] tendono a essere fenomeni liminali. Sono eseguiti in spazi e tempi privilegiati, distinti dai periodi e dalle aree riservati al lavoro, al cibo e al sonno. Possiamo chiamarli "sacri", se vogliamo, purché si riconosca che sono momenti in cui si esprimono, oltre alla solennità e ai precetti, il gioco e la sperimentazione. [...] In ogni caso sia le performance che le loro realizzazioni possono essere paragonati a delle curvature tendenti al cerchio lungo una progressione lineare: in esse il flusso sociale si ripiega su se stesso, facendo, in un certo senso, violenza al suo stesso sviluppo, seguendo un corso serpeggiante, capovolgendo e mettendo, per così dire, ogni cosa al modo congiuntivo oltre che nella forma riflessiva. Proprio come il modo congiuntivo di un verbo è usato per esprimere supposizione, desiderio, ipotesi o possibilità più che per enunciare fatti reali, così la liminalità dissolve tutti i sistemi positivi e accettati dal buon senso nei loro elementi e "gioca" con essi in modi inesistenti sia in natura che nelle consuetudini, almeno a livello di percezione diretta» (81; cf. anche 187-93)

629Si noti la seguente ipotesi di ricostruzione di uno scenario liturgico: «As a genuine mystical experience we would expect a heavenly ascent to be a relatively brief affair: however much time (in prayer, fasting, or meditation) might be needed in preparation it is not the kind of experience which can be sustained over a thirteen week period. I wonder whether having a liturgy of this kind set for thirteen successive Sabbaths is not designed to avoid the need for a fixed temple building or tabernacle set up with all the necessary boundaries of sacred space. If each song is set for a different sector of the cosmos or heavenly world then the theatre can remain the same and each week the *staging* can be rearranged. One week the staging is set for a liturgy of the vestibule, the next week for the *parokel*, and so on. This would mean that a structuring of liturgical *time* is a dramatic device which replaces the structure of sacred *space* of Israel's Tabernacle and Temple. This would allow the liturgy to be celebrated in a meeting room of the Qumran complex which now shows no obvious signs of being a temple space (with all the *Songs'* sanctuaries, pillars, gates and other temple features» (2002, 393). Ma lo stesso studioso sottolinea che si tratta di mera speculazione, individuando anche nell'assenza di particolari espliciti a questo riguardo una delle più evidenti differenze con i testi della letteratura *hekhalotica* (cf. anche Davila 2000, 92-93). Si veda anche Nitzan 1994, 291-96, che però rimarca la contrapposizione tra le dimensioni angelica e umana lungo lo sviluppo del ciclo di *Canti*

rivendicazione di un'identità ben precisa, esplicitata grazie al rito secondo le stesse osservazioni di M. Douglas riportate da Arnold (2006, 26-28; cf. la discussione di Brooke 2012, 39-45).

In tale quadro, un elemento in particolare sembra non essere ben definito, quello concernente il ruolo del *maškil* indicato negli incipit come esecutore dei *Canti*. A nostro avviso, è possibile riconoscere il modello gerarchico che vede spiccare la figura sacerdotale se si considerano gli indizi liturgici restituiti dal testo, ad esempio quelli relativi al sacrificio e alla concezione di una maggiore vicinanza al divino che esso - in quanto azione rituale - comporta per chi la esegue (cf. Newsom 1985, 20; Arnold 2006, 143; e le osservazioni in merito all'*Apocalisse di Abramo*). Ma una precisazione significativa si può cogliere guardando a 4Q510-11, in cui il *maškil* si espone in prima persona attraverso la recitazione di una serie di inni dal potere apotropaico<sup>630</sup> che riguardano l'esperienza di tutta la comunità, coinvolgendola in forza della stessa performance liturgica in quella che J. Angel definisce «religious experience» (2012, 12-25) e che può essere intesa nel suo veicolare significato sulla propria rappresentazione identitaria da parte degli stessi partecipanti all'azione rituale (5-6; sul tema più in generale, si veda Newsom 2004, spec. 191-346). Grazie anche all'indicazione dei compiti associati a questa figura altrove nei testi qumranici (cf. 1QS 3,13; 4,22-23) è pertanto possibile sottolinearne il ruolo di mediatore nei confronti della comunità, cosa che può comportare la sua esaltazione (4Q511 8,6-10) e, di riflesso, quella dei qumraniti che egli guida nella lode (cf. Bockmuehl 1990, 49).<sup>631</sup> Le metafore relative all'illuminazione conoscitiva da lui trasmessa ai "fedeli" - cui si è fatto riferimento in sede di commento a 2Cor 3-4,6 (vedi cap. 4) - in tal senso riassumono significativamente il senso di quanto stiamo dicendo (cf. 1QS 9,18; 4Q511 2 1,2),<sup>632</sup> restituendo un possibile indizio di vicinanza alla concezioni enochiche anche in riferimento

---

630 Sul carattere di questi inni, si veda anche il breve contributo di Nitzan 1992, dove si sottolinea il ruolo svolto dall'utilizzo di materiale biblico nel plasmare un orizzonte di senso comune al gruppo, vale a dire concentrato sul dualismo di forze proprio della visione del mondo di Qumran e qui attualizzato dalle facoltà apotropaiche attribuite all'inno stesso con i suoi tratti magici e/o incantatori. La prospettiva si fa invece più ampia in Nitzan 1994, 227-72. Utile il richiamo a Eshel 2003, che si occupa dei testi apotropaici nell'ambito di un confronto con alcune testimonianze di «incantations» preservate a Qumran, mettendone in evidenza similarità e differenze

631 Il ruolo di mediatore svolto dal *maškil* nell'ambito di un contesto liturgico permette di richiamare il lungo ragionamento di Maier relativo alla base liturgica delle visioni del trono divino nella tradizione israelitica. Esplorando soprattutto il versante antico orientale delle possibili influenze sullo sviluppo di un simile motivo (1964, 27-53), lo studioso tedesco individua l'esistenza di una corrente esegetico-speculativa concernente la visione della divinità assisa in trono che si basa su elementi chiaramente desunti dal culto del tempio, le cui tracce informano già Is 6 e soprattutto Ez 1-2, fino ad arrivare ai casi testimoniati dalla letteratura apocalittica e agli sviluppi successivi (95-146). Si avrebbe la tentazione di "scomodare" uno scenario simile - almeno come sfondo - per la famosa ode ad Afrodite di Saffo (*fr.* 1 Voigt), la cui probabile ambientazione è riflessa dai dettagli riportati al v. 1 (ποικιλόθρον' ἄθανατ' Ἀφροδίτα); significativo l'immaginario del carro per denotare la discesa della divinità in soccorso alla poetessa sofferente (7-9). La composizione, un inno, pur avendo lo scopo paideutico di educare le giovani ragazze del tiaso saffico ad alcuni aspetti propri dell'amore attraverso l'evocazione dell'immagine della dea, è probabile conservasse in sé alcuni tratti tipici della *pietas* religiosa associata alla funzione di Afrodite in quella specifica comunità (senza dimenticare la concezione della presenza divina nella statua oggetto di culto: cf. Ferrari 2007, 151-56, spec. 153-54)

632 È utile mettere in evidenza il fatto che Angel insista molto sul concetto di imitazione del *maškil* da parte della comunità come modalità che quest'ultima ha a disposizione per poter superare la distanza dalla realtà celeste e quindi unirsi nella lode alle creature angeliche (12-17). La

alla relazione con il culto ufficiale (cf. Ibba 2008). Tale dimensione deve però anche essere estesa all'aspetto dell'esegesi del testo sacro, come hanno ben evidenziato Najman 2007, 109-10 (cf. già Halperin 1988a, 69-70, citando 1QpHab 7,1-5; e Bockmuehl 1990, 46-48; per il tema, si veda *infra*) e da ultima, secondo una interessante prospettiva, anche Triplet-Hitoto 2012.

### *Tra performance ed esegesi: da Qumran ai Terapeuti secondo Filone*

Esplorata simile, plausibile e convincente, possibilità, un ultimo dettaglio si impone alla nostra attenzione. Un'altra dimensione performativa si staglia sullo sfondo pratico e liturgico che Morray-Jones ha messo in luce per i *Canti*, specie in riferimento alla loro esecuzione probabilmente recitata per bocca della guida della comunità. Essa è quella dell'esegesi scritturistica, implicita nei numerosi riferimenti contenuti nell'immaginario impiegato nei *Canti*, con la quale tocchiamo un aspetto già annunciato in occasione dei resoconti personali di Filone d'Alessandria a proposito delle sue interpretazioni ispirate.

Come ricordavamo sopra *en passant*, già Fletcher-Louis aveva individuato un possibile sostrato liturgico per uno dei testi qumranici associati al motivo dell'ascesa celeste, vale a dire il cosiddetto «Self-Glorification Hymn». Due dei manoscritti che ci riportano le rivendicazioni di questa figura esaltata nei cieli al punto da sedere su un trono (4Q491c 5) e vantare uno status superiore anche a quello angelico (4Q427 7 1,8-11; 4Q471b 1-3,5-8), infatti, fanno parte delle *Hodayot*, inni di ringraziamento che si presuppongono scritti dal Maestro di Giustizia (cf. anche 1QH<sup>a</sup> 26 *top*). Soprattutto 4Q427 7 1 sembrerebbe far parte di un contesto di esecuzione liturgica che per 4Q491c non è più ricostruibile, illuminando così un'ulteriore possibilità interpretativa per un passaggio testuale molto dibattuto (cf. anche Collins 2010, 154-55, seppure in tono dubitativo). Lo studioso americano sottolinea come una lettura maggiormente attenta al contesto liturgico possa "liberare" tali frammenti dal valore escatologico assegnato loro dalla maggioranza della critica per riportare alla luce le dinamiche di significato nel presente della comunità protagonista della performance (2002, 205-12). Quest'ultima, poi, potrebbe assumere gli stessi tratti prima ricordati per 4Q510-11, con il *maškil* a personificare l'«io» narrante e ad esortare alla lode la comunità (cf. 4Q427 7 1,13-23), oppure si potrebbe pensare in termini di appropriazione da parte dei singoli membri della

---

riproposizione del tema del «communal mysticism», quindi - accanto alla precisazione per cui non è possibile identificare elementi propri di un'ascesa celeste in questi testi - è declinata lungo questa linea, che intreccia l'aspetto dell'escatologia in termini interessanti. Infatti, sulla base del fatto che si tratta di inni apotropaici da eseguirsi in determinate occasioni dell'anno (4Q511 63-64 2,2-3), lo studioso sottolinea come questa ripetitività liturgica provochi un'alterazione della linearità del tempo e permetta quindi di sperimentare proletticamente ciò che sarebbe atteso per il futuro - introducendo nel contempo la nozione di una ciclicità che si declina nella performance rituale ripetuta (21-22)

comunità in un contesto liturgico di esecuzione (si veda l'analisi di Newsom 2012, 208-15, sulla poetica delle *Hodayot*).<sup>633</sup>

Tali considerazioni contengono *in nuce* un elemento interessante rielaborato da S.L. Sanders alcuni anni fa. In un contributo intitolato significativamente «Performative Exegesis», lo studioso americano si propone di indagare lo stretto rapporto intercorrente tra l'esegesi - intesa come «religious practice» (2006, 57) - e la performance liturgica proposta da testi quali appunto 4Q491c (e paralleli) e i *Canti per l'olocausto del sabato*. L'esempio del primo mette in rilievo come sia difficile ricostruire i dettagli concreti dell'atto liturgico; tuttavia, il contesto storico e gli indizi testuali possono permettere di comprendere che cosa fosse in gioco nell'utilizzo di simili immagini in quella data situazione, fornendo così il terreno adatto per cogliere l'interazione tra i due elementi indicati. Il focus di Sanders è proprio diretto al motivo dell'ascesa celeste: «[...] we can track how the texts were used by detailing the history [...] of the mythical themes in an ascent text, as they were applied and reinterpreted and their authority invoked and changed over time. We can then examine how these myths staked their claims in life by looking for features in the texts that provided ritual roles for people» (63-64).

Partendo dal caso del volto illuminato di Mosè dopo l'incontro sul Sinai (Es 34,29-35), rintracciandone le radici nel vicino oriente antico e relazionandole al motivo della *persona* nel senso latino di «maschera» - vale a dire di un qualcosa di esterno che viene applicato su ciò che è già esistente - Sanders individua una diffusione del motivo dell'elezione associato all'acquisizione di conoscenza e di luminosità, che giunge a Dn 12,3 attraverso la mediazione di Is 52-53 e da qui può ritrovarsi a Qumran nella funzione del *maškil*, inteso come guida singola del gruppo ma anche come la comunità per mezzo della sua azione di mediatore (64-70). Una variazione del motivo è rinvenibile nella descrizione negativa del tentativo di ascesa descritto da Is 14 e Ez 28 e a sua volta infarcito di elementi riconducibili alle tradizioni canaanitiche (70-73): lo studioso sottolinea il procedimento di adattamento storico subito dal pattern - da polemica nei confronti dei superbi sovrani orientali a monito indirizzato retoricamente a un pubblico differente - aprendo così la strada alla sua trattazione a Qumran. Il «Self-Glorification Hymn», quindi, si presenta come il risultato di una raffinata operazione di esegesi scritturistica che trova compimento ideale nella performance liturgica cui è destinato: la valenza prettamente negativa cui il motivo dell'ascesa era associato negli scritti dei due profeti viene qui rovesciata costruendo sugli stessi elementi della tradizione, cui

---

<sup>633</sup>Secondo Fletcher-Louis, inoltre, i dettagli riguardanti l'allargamento smisurato del corpo del protagonista rappresentano un'ulteriore conferma della diffusione del motivo della trasformazione angelica nel giudaismo dell'epoca, specialmente in connessione alla figura di Adamo. Un esempio posteriore è quello rappresentato da 3 *Enoc*, ma nel caso di 4Q427 7 2,9 tale possibilità sembra essere dischiusa anche ai singoli membri della comunità (2002, 212-16). Interessante segnalare il rilievo in merito a una possibile pratica ascetica di astensione e digiuno, cui alluderebbe 4Q491c 7 nello specificare che i desideri del soggetto non sono secondo la carne

associare nuovo senso in base alla possibilità - sentita come reale - per l'uomo di avvicinarsi alla divinità, colmando così una distanza altrimenti insuperabile (74-76).<sup>634</sup>

Una conferma a tutto ciò può essere rinvenuta nei *Canti*. Nonostante l'apparente riconoscimento dell'incomparabilità tra uomini e angeli di cui si legge a 4Q400 2,6-7, lo sviluppo successivo mostra che le cose non stanno esattamente così: «It appears that the very *asking* of the question has initiated the bridging of the gap through the sectarians' ritual purity and enactment of the heavenly secret embodied in the singing of the Sabbath songs themselves: knowledge of angelic praise. The fact that the sectarians also sing the songs the angels sing constitutes proof that they are indeed *comparable* to the angels. The validity of this proof is based on the way that the criteria for success are defined in within the text itself, as it models and then achieves the thing that makes humans like angels: divine praise. The songs create and fulfill their own terms of success through performance as an act of divine resemblance» (77).<sup>635</sup>

Il quadro che emerge fornisce un sostegno ulteriore alla prospettiva interpretativa fornita in precedenza sulla scia del ragionamento di Morray-Jones. Nel senso inteso da Turner, infatti, la

634«We have seen that the biblical passages from Isaiah and Ezekiel that inform the Qumran *Self-Glorification Hymn* are themselves active reinterpretations of a preexisting corpus of myth. The theme of this mythic corpus is the comparison of human and divine in terms of both proximity (how physically close one can come to God's throne) and resemblance (how much one can resemble God). Thus when the *Hymn* reinterprets this old mythic debate about how close one can get to God, it places itself in a complex historical trajectory. This trajectory has two major directions, one in which divine or semidivine competitors to the high god are dismissed as incomparable, and a second one in which humans are elevated to semidivine status, bridging the gap of incomparability. In the last case we examined, older proof texts were recruited to provide previously unprecedented levels of human participation in divine activity: As the materials of the corpus were invoked and reworked, they shifted from a rhetoric of impossibility to one of possibility» (76). Riflette su una simile possibilità di rilettura di filoni tradizionali anche Collins 2010, 163-64, il quale avvicina le rivendicazioni del soggetto di 4Q491c e paralleli alle tendenze di matrice ellenistica espresse anche da Filone, pur sottolineando al contempo l'eccezionalità di tali contenuti e frenando sull'ipotesi di un'ascesa celeste simile a quelle di Enoc e Levi - comunque ben conosciute a Qumran. Importanti i rilievi di Brooke 2012, 49, sulla funzione del sostrato scritturistico nella lettura dell'esperienza di ascesa propria di 4Q491c: «The point I wish to suggest is that such experience can often only be expressed in such traditional terms. What would otherwise be inexpressible can be described and to that extent shared through the use of scriptural language. It is thus the case that the scripturalization of individual prayers in the late Second Temple period is also the scripturalization of individual religious experience. Without the authoritative textual tradition the transformed individual would not know what he (or she) was experiencing. The language to a greater rather than lesser extent thus also controls the experience. But let me also note that that experience is of the presence of the divine, of divine immediacy and so it is not surprising that there is difficulty in expressing it». Riemergono qui tematiche su cui abbiamo già richiamato l'attenzione più volte nel corso del nostro lavoro

635Sintetizza bene, anche se non brevemente, Alexander: «The analysis of the ascent-to-heaven traditions at Qumran carries our argument forward quite a long way. It suggests that there was an active practice of ascent within the Qumran community. Ascent was not just something done by certain spiritual superheroes in the past (though their example was important in showing it was possible), but something that could still be achieved here and now. The Self-Glorification Hymn fizzles with real experience: it is surely not all a matter of literary convention and literary fantasy. The ascension in the Self-Glorification Hymn is not just a case of celestial tourism, viewing the wonders of heaven, and receiving a prophetic and/or priestly commission. It involves transformation - angelification, possibly even apotheosis. The ascender takes his seat in heaven above the angels. This is a classic component of mysticism: the ultimate goal of mystical experience is communion or union with the divine. And he is in some sense a forerunner, or trailblazer, who can lead his community into a closer communion with heaven. All this can easily be integrated with the Sabbath Songs, and can help us construct for them a possible liturgical scenario. The Maskil boasts of his ascent to heaven, he calls upon his community to praise God and leads them in the performance of highly charged and emotive songs which describe the angelic liturgy» (2006, 90-91). Si vedano anche le ipotesi formulate a suo tempo da Smith 1996a, 53; e 1996b, spec. 77-78



performance acquista un valore fondamentale nell'articolare il sistema stesso di valori e credenze che la comunità percepisce come proprio rispetto agli altri;<sup>636</sup> come sottolinea Sanders, il dualismo che informa gran parte dei testi qumranici tra luce e tenebre trova la sua realizzazione pratica in un insieme di riti che mettono in azione una trasformazione identitaria ben precisa, restituita dalla lettura di testi come i *Canti* e il «Self-Glorification Hymn» (79). Ciò è espresso attraverso il riutilizzo di elementi tradizionali ricavati dalle Scritture e sottoposti a una interpretazione che conferisce loro un significato differente, da esprimersi nell'ambito del rito.<sup>637</sup>

L'insieme di considerazioni appena svolto ci permette ora di seguire brevemente un'altra direzione che tiene insieme i due poli della performance e dell'esegesi delle scritture. In un contributo di qualche anno fa, Lieber si interroga sulla possibilità di individuare nella forma stessa dei *Canti* il veicolo per il raggiungimento di un'esperienza mistica di comunione con la realtà superiore ivi descritta (2004, 51).<sup>638</sup> Il fatto che essi fossero eseguiti dalla comunità suggerisce a questa studiosa l'ipotesi di accostare la pratica così ricostruibile con quella che Filone attribuisce alla comunità dei Terapeuti ne *La vita contemplativa*, anch'essa associata con la festa di *Shavuot*. Senza entrare nel

---

636«Se l'uomo è un animale sapiente, un animale che costruisce strumenti, un animale che si costruisce, un animale che usa simboli, egli è ugualmente un animale che rappresenta, un *Homo performans*, non nel senso in cui può esserlo forse un animale da circo, ma nel senso che l'uomo è un animale che si rappresenta – le sue performance sono in qualche modo *riflessive*: rappresentando l'uomo si rivela a se stesso. Questo accade in due modi: l'attore può arrivare a conoscersi meglio attraverso la recitazione o la rappresentazione; o un insieme di esseri umani può arrivare a conoscersi meglio osservando e/o partecipando a performance prodotte e presentate da un altro insieme di esseri umani. Nel primo caso, la riflessività è singolare anche se la recitazione può avvenire in un contesto sociale; nel secondo, la riflessività è plurale ed è basata sull'assunto che sebbene, per moltissime ragioni, noi umani possiamo dividerci in Noi e Loro, o *Ego* e *Alter*, Noi e Loro condividiamo la sostanza, e *Ego* e *Alter* si rispecchiano abbastanza bene – *Alter* non altera molto *Ego* ma dice a *Ego* ciò che entrambi sono!» (1993, 158-59; cf. anche 194-97)

637Di recente, a una simile possibilità di lettura del cosiddetto «Self-Glorification Hymn» si è opposto Miller, sostenendo che l'insieme degli elementi suggeriti dai vari frammenti può assumere un significato più coerente se riferito alla figura di Enoc, ben in vista negli ambienti qumranici. Soprattutto la rivendicazione di possedere un trono in cielo troverebbe dei paralleli in diverse immagini del *Libro delle Parabole* (cf. *I En.* 46,1-5; 49,1-4), per trovare poi il finale compimento nell'identificazione dello stesso Enoc con il Figlio dell'Uomo in *I En.* 71. Ne deriva, pertanto, che l'origine dei tratti compositivi propri di 4Q491c e paralleli debbano ricercarsi fuori da Qumran; il prodotto risultante sarebbe così da comprendere in termini di una creazione letteraria centrata su tale importante figura, negando un sostrato esperienziale riconducibile a una serie di pratiche mistiche di ascesa proprie della comunità (2009, 317-24). Riconosce invece la centralità di questo punto ma nega che si possa ascrivere a tale testo un carattere rituale collettivo Bausch 2012, secondo il quale esso piuttosto descrive «une expérience individuelle du ravissement, relativement familière au judaïsme de cette époque» (325). Proceede con cautela anche Collins, secondo il quale è possibile che il soggetto di 4Q491c e paralleli sia una figura connotata in senso escatologico e identificata con il Maestro di Giustizia, cui verrebbe attribuita una simile esaltazione *post mortem* (2010, 158-60; e cf. anche Werman 2009, 296-97). Ma si vedano gli stringati rilievi di Nogueira 2002, 177

638L'importanza del motivo può essere colta anche in relazione alla festa di *Shavuot*, occasione nella quale - secondo Morray-Jones - l'apice del ciclo dei *Canti* veniva eseguito. Il legame con la rivelazione della parola divina, osserva Lieber, mette in evidenza la funzione che la performance di questi inni poteva svolgere anche a livello mistico. E' del resto questo il maggior punto d'interesse che la studiosa individua nei frammenti provenienti da Qumran: «While the *Songs* may lack some of the signal features of Jewish and Christian ascent texts, they are [...] nonetheless a valuable resource for probing the very relationship between those classically designated as "mystical" and the liturgical-cultic context from which those traditions most certainly derive. The *Songs* are important because they provide a glimpse of the intersection between communal cultic ritual on the one hand, and the visionary ascent or enthronement traditions that form the core of Jewish mysticism on the other» (54)

dettaglio di un'opera al cui proposito molto è stato scritto, ci limiteremo ad evidenziare qualche spunto messo in luce da alcune analisi recenti.

L'autore alessandrino descrive la vita di una particolare comunità, formata da uomini e donne, avente sede in Egitto, presso il lago Mareotide. I ritmi della sua esistenza sono fortemente segnati da un'alternanza tra solitudine e momenti comuni, caratterizzati da un'aura rituale che emerge con chiarezza dalle attività condotte da questo gruppo di *θεραπευταί* e *θεραπευτρίδες*, il cui fulcro è la contemplazione (*θεωρία*). Questo scopo è icasticamente espresso da Filone attraverso l'utilizzo del motivo dell'ascesa: gli uomini e le donne della comunità si pongono come obiettivo quello di innalzarsi dal mondo dei sensi per arrivare alla visione della divinità (*τῆς τοῦ ὄντος ἐφίεσθω*; cf. *Op.* 70; *Conf.* 97), così da godere di una felicità perpetua. Tale condizione è simile a quella dei seguaci di Dioniso, invasati da una follia divina che agisce dall'esterno e permette loro di giungere al desiderato contatto con il divino (11-12; cf. il ricorrere del verbo *ἀρπάζω*).<sup>639</sup> Si può subito individuare la corrispondenza di simile linguaggio con quanto fatto notare in precedenza per lo stesso Filone, sia nelle sue esperienze di viaggio celeste sia nell'interpretazione in tali termini di episodi biblici (vedi cap. 4).

La vicinanza non è ovviamente casuale; nel caso dei Terapeuti, infatti, la funzione esercitata dal testo sacro assume una valenza fortemente rituale, nel senso più ampio dell'espressione. C. Deutsch ha sottolineato in maniera molto efficace l'importanza della descrizione dello spazio e del tempo associati alla vita di questa comunità (2006, 295-96), costruendo sulla nozione di «ritualization» coniata da Bell (1992, 74; 204-05, citata a 288). Sia la dimensione individuale, caratterizzata dalla preghiera e dallo studio esegetico in solitudine (25-28), sia quella comunitaria, specie in occasione delle feste del Sabato e di *Shavuot* (cinquantesimo giorno), appaiono delineate all'interno di un quadro unico: è chiara la volontà di rappresentare questo gruppo come totalmente unico rispetto alla realtà circostante (13; 22-23), sebbene il lessico e le immagini impiegate tradiscano il debito culturale di Filone nei confronti dello scenario egiziano, di quello greco-romano (specie per ciò che riguarda l'aspetto misterico) e naturalmente di quello giudaico-scritturistico. Ciò in ogni caso non significa che ci si trovi di fronte a una mera costruzione letteraria e fittizia, anche se - per l'appunto - l'influenza del *τόπος* filosofico della comunità ideale gioca un ruolo non secondario (e prevedibile, data la formazione dell'autore).

---

639Questo il testo dei paragrafi in questione: τὸ δὲ θεραπευτικὸν γένος βλέπειν αἰεὶ προδιδασκόμενον τῆς τοῦ ὄντος θεάς ἐφίεσθω καὶ τὸν αἰσθητὸν ἥλιον ὑπερβαινέτω καὶ μηδέποτε τὴν τάξιν ταύτην λειπέτω πρὸς τελείαν ἄγουσαν εὐδαιμονίαν. οἱ δὲ ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες οὔτε ἐξ ἔθους οὔτε ἐκ παραινέσεως ἢ παρακλήσεώς τινων, ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἀρπασθέντες οὐρανόυ, καθάπερ οἱ βακχεύομενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἂν τὸ ποθοῦμενον ἴδωσιν

La pratica dello studio del testo assume pertanto dei contorni rituali, dato il suo coinvolgimento a ogni livello dell'esistenza dei Terapeuti. Essa rappresenta infatti la loro attività quotidiana, nel silenzio delle loro stanze (25-26); è all'origine delle loro composizioni di canti e preghiere (29: ποιῶσιν ᾠσματα καὶ ὕμνους εἰς τὸν θεὸν διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν, ἃ ῥυθμοῖς σεμνοτέροις ἀναγκαίως χαράττουσι); e li accompagna nei momenti di comunità, quando a rotazione è uno di loro a guidare gli altri nella lettura di un testo (31: παρελθὼν δὲ ὁ πρεσβύτατος καὶ τῶν δογμάτων ἐμπειρότατος διαλέγεται). Ancora, rappresenta l'inizio del pasto comune in occasione della festività di *Shavuot* (75-79) e diventa performance nel richiamo all'esecuzione del canto di Maria e Mosè tratto da Es 15 nel corso della notte di veglia che segue (83-89).<sup>640</sup> L'attenzione esegetica è volta a comprendere il significato più profondo del testo sacro: si tratta, perciò, di una lettura allegorica (28), volta alla contemplazione di ciò che è invisibile per mezzo di ciò che è visibile (τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν, 78). Ma non è tutto. Deutsch ha ricordato come il libro stesso possa essere definito, su tali basi, un oggetto rituale (2006, 297): i Terapeuti, infatti, vivono a stretto contatto con esso nei loro spazi e momenti "separati", avendo a disposizione fin nella loro stanza anche gli scritti dei fondatori della comunità, come valido sostegno alla loro pratica di interpretazione del testo sacro (29: ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἱ τῆς αἰρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον·).

E' però soprattutto il lato performativo associato all'esegesi ad interessarci qui. La *lectio* nel giorno festivo è percepita in termini liturgici, se si presta attenzione alla descrizione delle azioni e dei gesti del pubblico stesso (30-33), ripetuti in ogni occasione di questo genere, così come anche il banchetto (37-39). Lo schema si ripropone in occasione della festa di *Shavuot*: dapprima il presidente espone la propria esegesi di un testo al gruppo di uomini e donne riunito (76-77); seguono poi il canto di diversi inni - sia composti dai Terapeuti che tratti dai testi poetici degli antichi (80) - e il banchetto comune (81-82; cf. anche 64-74 - e 1QSa 2,12-16). A ciò succede una notte di veglia (παννυχίδα), in cui ha luogo un rito particolare. In un primo momento, gli uomini e le donne formano due cori distinti, ognuno dei quali esegue inni, odi e canti di propria composizione sotto la guida di un maestro, alternandoli alla danza in uno stato di ispirazione descritto in termini bacchici - καθάπερ ἐν ταῖς βακχεῖαις ἀκράτου σπάσαντες τοῦ θεοφιλοῦς (83-85); al termine, le due formazioni si congiungono, formando un unico coro e trascorrendo l'intera notte fino all'alba in danze e canti all'unisono, animati da una *ebrietas* che li porta a lodare e

---

640 Sull'importanza di Es 15 in termini di testo liturgico poi incorporato nella narrazione del testo biblico e sulla sua successiva centralità nelle tradizioni interpretative che ne ricontestualizzano il significato, si veda Sanders 2006, 73, il quale ne fa il punto di partenza della sua analisi dedicata a 4Q491c (cf. *supra*)

ringraziare la divinità. Al sorgere del sole, una preghiera per chiedere tranquillità e buona capacità di interpretazione precede il ritorno alle loro stanze e la ripresa del ritmo normale (88-89).<sup>641</sup>

Ci siamo dilungati nella ricostruzione di quest'ultima scena perché essa permette di riprendere alcune delle osservazioni precedenti. Lo stretto intreccio tra esegesi e performance è esemplificato qui dall'accostamento che Filone propone tra quanto messo in atto dai Terapeuti e Es 15, con gli Israeliti divisi in due cori di lode a Dio dopo l'attraversamento del mar Rosso (85-87). La strutturazione è pressoché identica e spinge verso una considerazione ben espressa da Deutsch: «Their performance enacts the narrative of Exod 15 with its account of Moses and Miriam singing and Miriam leading the women in dancing. In their ritual performance, members of the Lake Mareot community embody a text studied both in the μοναστήριον and in the assembly, individually and collectively, and interpreted in both places through ἀλληγορία. In ritual time and space, they *are* the people at the Red Sea; in their performance of the text they become a kind of embodied allegory» (2006, 306). Tale sottolineatura può ben sostenere il confronto con quanto messo in evidenza sullo sfondo liturgico e performativo dei *Canti per l'olocausto del sabato* e del «Self-Glorification Hymn» a Qumran. Ma che cosa può dirci in più sul motivo del viaggio celeste? Lo scenario fortemente rituale in cui Filone inserisce le dinamiche esistenziali di questa comunità - scandite anche dai ritmi della preghiera quotidiana - colpisce specie in relazione alla pratica dell'esegesi testuale. Se da un lato l'insistenza sulla solitudine fornisce già di per sé un ottimo indizio per parlare di un contatto con il soprannaturale - dato soprattutto il suo legame con la preghiera - la comunanza con l'aspetto comunitario permette di ampliare questo concetto. Accompagnare il momento della lettura interpretata del testo sacro (già oggetto di studio da parte del singolo) nelle occasioni di riunione comunitaria, in un ambito in cui ogni gesto è percepito in senso rituale, con l'esecuzione di inni e canti che da esso traggono linfa vitale può infatti consentire di individuare proprio in tali pratiche il veicolo per il raggiungimento di uno stato alterato di coscienza (Lieber 2004, 56-57) – elementi che si potrebbero estendere alle occasioni liturgiche di Qumran (cf. Newsom 2012, 208). Una simile esperienza estatica - di cui il lessico è potente rivelatore - è informata pertanto anche del lavoro sul testo sacro, da esso prendendo origine e ad esso ritornando secondo un movimento che si può ascrivere allo stesso Filone, sulla base di testi quali *Spec.* 3,1-6 e *Migr.* 34-35 (cf. anche l'effetto sul sogno e i suoi contenuti in *Contempl.* 26).<sup>642</sup> Inoltre, è da ricordare che i Terapeuti vengono definiti come cittadini del cielo proprio per la loro

---

<sup>641</sup>Vale la pena riportare il testo del paragrafo 89, che segna la fine della notte di veglia e la preghiera al sole nascente: μεθυσθέντες οὖν ἄχρι πρωΐας τὴν καλὴν ταύτην μέθην, οὐ κληρονομήσαντες ἢ καταμύοντες, ἀλλὰ διεγερμένοι μᾶλλον ἢ ὅτε παρεγένοντο εἰς τὸ συμπόσιον, τὰς τε ὄψεις καὶ ὄλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἑω στάντες, ἐπὶν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται καὶ ὄξυωπίαν λογισμοῦ· καὶ μετὰ τὰς εὐχὰς εἰς τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σημνεῖα ἀναχωροῦσι, πάλιν τὴν συνήθη φιλοσοφίαν ἐμπορευσόμενοι καὶ γεωργήσαντες

capacità di dedicarsi alla contemplazione (90; per l'immagine, cf. anche *QE* 2,40), suggerendo così un impiego dell'immagine dell'asceta legata alla preghiera che riecheggia tratti tipici anche dei *Canti* (cf. Najman 2007, 106-09).

Emerge così, in maniera alquanto vivida, il ruolo giocato dall'interpretazione dei testi nell'esperienza cosiddetta religiosa. La meditazione, la contemplazione, la ricerca di un significato che vada oltre la loro lettera, rese ancora più acute dall'inserimento in una cornice rituale - cioè separata dalla normalità, dalla routine quotidiana<sup>643</sup> - diventano strumenti che dischiudono le porte a una comunicazione con quella realtà "altra" presente nell'oggetto di studio, avente una forza trasformativa, capace di mutare le coordinate di percezione di sé del soggetto a diversi livelli. L'esegesi, intesa anche nella sua dimensione performativa di lettura e recitazione di un testo (cf. il particolare sulle ripetizioni in *Contempl.* 76), è pertanto sia veicolo di esperienza religiosa che suo risultato (Deutsch 2006, 288).

Si aggiunge così un ulteriore tassello alla nostra ricostruzione. Se intendiamo il viaggio celeste come un pattern per l'interpretazione di un contatto con il soprannaturale che affonda le proprie radici in una pratica culturale e religiosa, l'elemento dell'esegesi testuale si rivela molto importante per coglierne le dinamiche. Essa infatti procede biunivocamente: da un lato fornisce il sostrato per accedere a una dimensione "altra", solitamente inaccessibile; dall'altro, ne informa i contenuti a un livello di aspettative e di successiva lettura, di conferimento di significato in relazione al singolo e/o al gruppo. In ciò non si rivela così dissimile dal ruolo svolto dalla preghiera ad esempio in *I En.* 13,7-9, soprattutto dal punto di vista della performance di una pratica in un contesto ben delineato (cf. anche la definizione di coloro che guidano il momento liturgico come sacerdoti, in *Contempl.* 82: προσῆκον γὰρ ἦν τὰ μὲν ἀπλούστατα καὶ εἰλικρινέστατα τῆ κρατίστη τῶν ἱερέων ἀπονεμηθῆναι μερίδι λειτουργίας ἄθλον).<sup>644</sup>

---

642Si leggano le osservazioni di sintesi di Deutsch: «An experience that is vision, ascent, and bacchic fury is at the center of the contemplative life of those dwelling by Lake Mareot. That experience is closely associated with study of the sacred texts and other writings, including those of the founders, both in solitary dwelling and in the communal sanctuary. It is associated with an ascetical practice that includes solitude and silence and simplicity of life, text work that includes study of sacred texts as well as the composition of hymns. It is also associated with the communal singing and dancing that mark the celebration of the fiftieth day (*Contempl.* 85). *De vita contemplativa* thus displays an example of the relationship between study, ritual, and mystical experience» (2006, 308). Per un approccio psicanalitico che legghi tale tipo di esegesi meditativa al processo di creazione letteraria ispirata, si veda il ragionamento proposto da Merkur 2011, 88-91, con gli esempi ivi riportati e l'accento sulla differenza esistente al livello di significato imposto nell'interpretazione di quanto sperimentato

643Per un'analisi che insiste sulla separazione come condizione ideale per ricevere la rivelazione da parte della divinità, si veda Najman 2007, spec. 102-06, la quale mette in evidenza una serie di tratti comuni tra la rappresentazione della comunità di Qumran e le concezioni di Filone in materia, espresse non solo ne *La vita contemplativa* (cf. *Dec.* 10-11, sebbene da una prospettiva differente). Il distacco dalla città e dalla sua congerie di materialità (*Contempl.* 18-20; ma anche *Spec.* 3,3) è pertanto concepito come necessario per poter nuovamente accedere, liberati e purificati, al contatto con la divinità. La studiosa lega così i casi di Qumran e Filone sullo sfondo della questione riguardante la cessazione della profezia con la distruzione del Primo Tempio

I rilievi appena svolti sull'importanza dell'esegesi e della meditazione sui testi ci consentono una breve parentesi su un ampio corpo di testi, cui si è già alluso nel corso della nostra indagine. Ci stiamo riferendo alla cosiddetta letteratura delle *hekhalot*, che prende il nome dal termine ebraico *hekhal*, a designare i palazzi di cui si compone la realtà divina spesso qui protagonista. La natura e i caratteri propri di queste fonti sono tuttora oggetto di grandi discussioni, anche riguardo alla loro collocazione dal punto di vista cronologico. Seguendo la maggioranza degli studiosi, riteniamo che essi possano essere datati all'interno di un periodo molto vasto, che va dal II al X sec. e.v. (Dan 1986, 289).

Non potendo evidentemente - per ragioni di spazio e opportunità - trattare nel dettaglio gli elementi ricavabili da simili testimonianze (per una lettura introduttiva, si rimanda a Dan 1986), ci limiteremo qui a indirizzare alcune questioni relative alla dimensione di una pratica dell'ascesa. Molti di questi testi, infatti, sembrano presumere il viaggio celeste dei loro protagonisti: essi sono soprattutto figure post-bibliche, cioè rabbini come Akiba, Ishmael, Nehunya, Johanan b. Zakkai, e solo talora si incontrano i "classici" come Enoc e Mosè (per quest'ultimo, cf. Halperin 1988a, 289-322). I primi tre maestri menzionati sono da noi già stati incontrati: R. Akiba è l'eroe del racconto dei quattro saggi nel *Pardes*, colui che grazie alla protezione divina supera l'ostacolo del test angelico nel sesto cielo e viene ammesso al cospetto di Dio (*b. Hag. 15b//Hekh. Zut. § 346b* - cf. Morray-Jones 1993, spec. 177-217; *contra* Schäfer 1988a, 238-48). R. Ishmael è colui che ascende in 3 *Enoc* e ascolta il racconto della trasformazione angelica del patriarca in Metatron e le sue successive rivelazioni; inoltre, è lui a trascrivere l'interessante resoconto dell'esperienza estatica di R. Nehunya che abbiamo ricordato in parallelo alla trance profetica di Isaia in *Ascen. Isa. 6 (Hekh. Rab. § 198-237*; ma i due sono raffigurati insieme in un contesto simile anche in § 81; 94). Del quarto suindicato, invece, basterà ricordare che al suo nome è associato una "scuola" fortemente interessata alla speculazione sulla *merkabah* di Ez 1, da molti studiosi considerata una prova tangibile dell'esistenza di pratiche mistiche durante il periodo tannaitico (cf. Bowker 1971; Rowland 1982, 282-305).

---

644L'allargamento allo schema illustrato in precedenza può essere ben motivato ricorrendo a ulteriori osservazioni proposte da Deutsch a partire dall'analisi de *La vita contemplativa*, le quali permettono ancora una volta di sottolineare l'intreccio tra elementi che già più volte abbiamo incontrato nel nostro percorso: «Finally, study itself, with oral recitation as the method of reading, serves as an exercise conducive to altered states of consciousness and a propaedeutic for contemplative or mystical experience. What is more, textual study "provides the occasion for visionary experience", with the sacred text furnishing the Therapeutae and Therapeutrides with the metaphors for both expectation and visualization. In other words, reading the sacred text informs readers what they may expect of their experience and yields the images with which to articulate those experiences. [...] Refashioning the individual and collective body through physical praxis and constructing a new intellectual and spiritual vision through text work create the possibility for contemplation, ascent, and ecstasy - and these experiences become "texts" to be "read" as well as lenses through which the reader interprets sacred writings in yet new ways» (2006, 304). Si potrebbe avvicinare al quadro così delineato, sempre in un orizzonte che mette al centro la comunità, quanto si legge nell'*Apocrifo di Giacomo* (NHC I,2): l'apparizione di Gesù - cui segue il viaggio celeste di Pietro e, appunto, Giacomo - avviene in un contesto in cui i discepoli sono impegnati a trascrivere le memorie dei detti del maestro, scambiandosi pareri e opinioni (2,8-15; cf. cap. 4). Qualcosa di simile sembrerebbe potersi leggere nella scena dipinta da Lc 24,33-36, in cui i resoconti di Pietro, Cleopa e l'altro discepolo di Emmaus costituiscono il contesto situazionale dell'apparizione gesuana al gruppo dei primi seguaci (cf. cap. 1 e possibile riutilizzo del modello, seppur con differenze "identitarie" sostanziali, in Gv 20,18-29). Aldilà del possibile carattere esemplare della scena, qui non sono direttamente i testi scritti a fungere da elemento che crea "l'atmosfera" per un incontro particolare, sebbene il salto metaforico possa rimanere possibile; certo è che rimane vivo il canale di trasmissione di determinati tratti nel plasmare l'aspettativa - e la conseguente lettura - di un contatto con il soprannaturale che troviamo testimoniato anche in Elio Aristide, 50,16-17 K. (cf. Festugière 1960, 102-03). A questo punto, le conclusioni di Dodds a proposito del «Dream pattern» nell'antica Grecia (2009, 150-62) si rivelano centrali per la comprensione della nozione stessa di «modello culturale»

Proprio quest'ultimo accenno ci introduce al cuore del problema - che qui è possibile solamente accennare. Si può parlare, per la letteratura delle *hekhlot*, di legami con tradizioni precedenti concernenti l'ascesa celeste che rimontino fino alle opere dell'apocalittica giudaica? Le risposte sono state diverse: Scholem era convinto dell'esistenza di elementi espliciti di continuità, attribuendo al Paolo di 2Cor 12 un ruolo decisivo nel fare da tramite tra questi due filoni letterari (1960, spec. 16-18; *contra* Schäfer 1988a). Gruenwald si è dedicato ad approfondire le intuizioni del suo maestro sottolineando - come ricordato al cap. 2 - la possibilità di rintracciare tratti favorevoli alla ricostruzione di un movimento di speculazione esegetica sul concetto del carro divino, in relazione alle prescrizioni espresse da *m. Hag.* 2,1 (1980, 73-97; su *m. Hag.* 2,1 cf. Morray-Jones 2009a, 220-27). Infine, Halperin ha proposto una ricostruzione del legame tra queste tradizioni in cui gioca un ruolo fondamentale la loro valenza sociale, espressa attraverso il ricorso a un immaginario biblico conosciuto ma rovesciato per veicolare le istanze tipiche di un conflitto generazionale (1988a, 442-46, in sintesi); a uno sfondo simile ha fatto riferimento anche il curatore della più famosa *Synopse* di questi testi, Schäfer (1988b, 289-95).

La proposta di Halperin è costruita su un tema che ricorda quello sollevato da Sanders in relazione all'emergere del motivo dell'ascesa celeste a Qumran (2006). Parlando di esegesi performativa, la nuova lettura di materiale scritturistico noto conduce alla rappresentazione di un ideale comunitario definito, che ha i suoi risvolti dal punto di vista di una definizione dell'identità. Dunque, il testo assume un valore importante ai fini dell'esperienza stessa che viene rivendicata. Si può presumere che una simile dimensione riguardi anche le *hekhlot*? E se sì, in quale modo? Una succinta rassegna delle tecniche riconosciute dalla critica può aiutare a contestualizzare tale interrogativo.

In *Hekh. Rab.* § 203 viene presentata una scena significativa per il tema della trasmissione di un insieme di pratiche atte a condurre alla contemplazione della *merkabah*, il cui protagonista è R. Nehunya con la sua cerchia ristretta di allievi (cf. Gooder 2006, 145-50; Wallace 2011, 156-60). In tale episodio - la cui patina rituale è sottolineata da Morray-Jones 2009a, 234-36 - si evidenziano alcuni dei punti che sinteticamente D. Arbel ha poi raccolto ed elencato in uno studio recente: «The "via mystica" involves, among other components, various techniques and methods, intended both to induce visions and to influence the adept's perception. These include ascetic practices, bodily posture, fasts and special diets, rituals of cleansing the body, and repetitions of special hymns, prayers, and incantations. They include as well repeated utterance of divine names and letters, active visualization and meditation techniques, and recitation of adjurations and incantations. The Merkavah seekers are required to adapt such methods in a dynamic process» (2003, 30-31; per le indicazioni testuali, 169-70 nn. 38-42 - cf. anche Dennis 2008, 95). La lista è ben lunga e ci offre un campionario di tecniche davvero ampio (cf. Gruenwald 1980, 98-109). Alcuni degli elementi qui menzionati sono emersi già dalla lettura di alcune delle fonti finora presentate (digiuno, preghiera con ripetizioni, purificazione), mentre altre vengono considerate come proprie di testi più tardi, frutto di una svolta magico-teurgica (cf. *infra* per le indicazioni concernenti *Oracoli Caldaici e Papiri Magici*) - su tutte le ripetizioni dei nomi divini (si veda *Hekh. Rab.* § 204-05, ad esempio) e la consegna dei sigilli agli angeli guardiani dei sette palazzi (ma cf. *Apoc. Paolo* [NHC V,2] 22,23-23,28; e già il mito mesopotamico di Adapa, per cui si veda Segal 2004, 75), il cui valore performativo è ben evidenziato da Morray-Jones 2009a, 234-56.

Arbel sottolinea poi che gli effetti connessi a simili metodi di preparazione sono differenti, sulla base dei testi che ce li trasmettono: essi variano dalla trance all'ascesa, da una contemplazione di carattere psicologico a sogni auto-indotti. Tutti, in sintesi, si riflettono nell'acquisizione di capacità particolari da parte del soggetto, il quale riesce così a raggiungere il suo obiettivo - quello di accedere alla realtà divina e avere una visione della divinità (23-29), secondo Scholem il vero e proprio centro di questa letteratura (1993, 54).

Dal quadro così delineato sembrerebbe emergere, pertanto, l'esistenza di una ben determinata serie di tratti pratici cui attribuire la capacità di far entrare in contatto con una realtà "altra", in questo rivelandosi al tempo stesso in continuità e in discontinuità con il filone indagato finora. Tuttavia, l'accordo tra gli studiosi è ben lungi dall'essere unanime; alcuni di essi ritengono infatti che siffatte tecniche non costituiscano il preludio a un'ascesa reale del mistico, bensì costituiscano modalità di invocazione di creature angeliche (Schäfer 1988b, 281-85; Himmelfarb 1993, 109), per quello che rappresenterebbe uno dei centri focali dei testi in questione, concepito quindi secondo le linee proprie della teurgia.<sup>645</sup> Accanto a ciò, la partecipazione alla liturgia celeste costituirebbe l'altro nucleo portante di simili testi, confermato dall'assenza di richiami espliciti alla visione della divinità e la cui ambientazione sarebbe da collocare in ambito sinagogale (Schäfer 1988b, 285-89).

La problematica così sollevata può essere indirizzata facendo riferimento al famoso racconto di Hai Gaon relativo a ciò che si prescrive per una "discesa" alla *merkabah* attraverso le sette *hekhalot*, risalente all'XI sec. e.v.<sup>646</sup> La menzione del digiuno, di una posizione precisa da assumere e della recitazione di inni e canti adatti allo scopo richiama un materiale tradizionale che qui secondo molti studiosi è associato all'ascesa in virtù di una lettura erronea da parte del rabbino babilonese (cf. Halperin 1988a, 374; Arbel 2003, 32; Idel 2005, 33-34). Senza entrare nel dettaglio, ciò che più ci interessa è cogliere il riferimento a una tecnica che - comunque la si consideri - sembra legata a una forma di alterazione della coscienza del soggetto, per favorire un accesso privilegiato a una dimensione ulteriore di conoscenza, di per sé non accessibile a tutti. A tal proposito, Arbel ha riconosciuto che tale scopo viene esplicitato anche dai resoconti di trasformazione del soggetto nel corso della sua esperienza; in ciò, potrebbe trovare una spiegazione la tendenza alla progressiva interiorizzazione delle dinamiche relative al contatto con il divino espresse almeno da alcune correnti mistiche giudaiche (cf. Idel 2005, 35),<sup>647</sup> che in questo senso non si rivela troppo lontano dalla *pietas* misterica del mondo greco-romano (2003, 37-47). La precisazione di questa studiosa sulla comprensione del concetto di trasformazione in termini di un cambiamento - descritto

---

645Un tipico esempio di «adjuration» è analizzato da Lesses 1995 (*Sar Panim* § 623-39) secondo la prospettiva di una performance rituale in cui il linguaggio assume una valenza significativa ai fini della corretta esecuzione della pratica di invocazione, accanto e non indipendentemente dalla fase ascetica di preparazione (digiuno, astinenza sessuale, particolare posizione del corpo). In tutto questo, la vicinanza con molte delle descrizioni fornite dai *Papiri Magici* è rilevante, fornendo una possibilità di comparazione basata sulla ricorrenza di molti elementi simili, tra cui spicca la funzione associata ai nomi divini con la loro potenza evocativa. Per una lettura dei testi *hekhalotici* secondo la prospettiva di una performance teurgica, fra ascese al trono divino e invocazioni di creature angeliche, si veda Lesses 1998

646Parte del testo in italiano si può rinvenire in Scholem 1993, 59, il quale così accompagna la sua citazione: «La posizione tipica del corpo richiesta per tale procedimento è quella del profeta Elia in preghiera sul monte Carmelo. E' la posizione di una profonda interiorizzazione, e, per servirsi di confronti presi dall'etnologia, la posizione atta a determinate suggestioni autoipnotiche». Testo inglese più ampio in Arbel 2003, 32; Idel 2005, 33; Segal 2011, 380-81. Si veda Morray-Jones 2006, 171-72, il quale riprende Segal 1990, 322 n. 77, e connette la descrizione della postura fornita da Hai Gaon al fatto che spesso coloro che ascendono alla *merkabah* siano definiti «descenders» (cf. anche Gruenwald 1988, 170-73, per un ulteriore tentativo di spiegazione)

647Il tema è inteso in una prospettiva più ampia in DeConick 2006, 18-22; e poi, più recentemente, in DeConick 2011, 321-23, a sottolineare delle dinamiche trasversali di sviluppo in ambienti culturali vicini



anche a livello fisico - che consente il salto di qualità delle modalità percettive del mistico prova come le tendenze riconosciute dalla critica siano da considerarsi in maniera più fluida; esse derivano infatti da motivi diffusi trasversalmente, come una semplice analisi dei testi permette di realizzare (il tema è classico - cf. la "liturgia mitraica" con commento di Tabor 1986, 93-95 - e si congiunge alla difficoltà di individuare la relazione tra corpo e anima/mente tipica di molte nostre fonti; cf. Idel 2005, 31-32, con Tripaldi 2012, 102-03, su Ap 1,9-10).

Procedendo, si potrebbe dire che anche le parole di Hai Gaon - seppure molto successive al periodo che più direttamente cade entro i confini della nostra indagine (all'incirca fino a metà III sec. e.v., ma con sporadiche puntate anche oltre) - ci trasmettono una suggestione interpretativa interessante. Secondo tale intuizione, si osserva una persistenza di alcuni elementi che già abbiamo notato a proposito dei testi apocalittici (cf. i rilievi di Gooder 2006, 131-50), affiancati da altri la cui origine non sembra però del tutto estranea ad ambienti come Qumran o la comunità filoniana dei Terapeuti, in cui canzoni, inni e preghiere recitate accompagnano il raggiungimento di un contatto con la realtà celeste espresso in forma di visioni della divinità o di partecipazione attiva al culto angelico di venerazione. In più, l'elemento dell'esegesi gioca un ruolo non secondario anche in questo caso: se Himmelfarb fa riferimento ai testi *hekhalotici* come «stories to be repeated» (1993, 107) - sulla scia di Schäfer (1988b, 293-95)<sup>648</sup> - l'accento sul metodo espresso da Arbel suggerisce che la dimensione della performance potrebbe non essere estranea nemmeno in queste circostanze (2003, 47-49; 67-103),<sup>649</sup> come dimostra il trattato *Ma'ašeh Merkabah* (cf. Janowitz 1989, spec. 83-111; Morray-Jones 2009a, 257-59).

Del resto, l'episodio che vede protagonista R. Nehunya (*Hekh. Rab.* § 198-237) sembra prefigurare qualcosa di simile, in cui gli elementi propri di una tradizione testuale conosciuta e studiata si uniscono all'elaborazione letteraria, contribuendo a formarla. Il rito, in sostanza, sembra poter costituire la chiave per entrare più a fondo *anche* nelle numerose pieghe proprie di questi difficili testi (cf. Segal 2011, 380-82 - ma anche la prospettiva di

---

648 Questa la sintesi dello studioso tedesco: «The Hekhalot literature is an expression of how an elite post-Rabbinic group of scholars understood the world and reality. They were people who, through the fantasy of the heavenly journey and through magical adjuration, wanted to proceed to God directly or to force God down to earth. The aim of this theurgic ritual was the confirmation of communion with God and of the love of God, as well as the complete knowledge of revelation. This was for the purpose of attaining the redemption of Israel here and now, on this earth and in this time» (1988b, 294-95). Ma si veda la prospettiva illustrata da Dennis 2008, 88-89. *Contra* la ricostruzione di Schäfer sull'ambiente non rabbinico di produzione di questi testi, cf. già Gruenwald 1988, 142-44

649 Le conclusioni di Arbel rivelano la vicinanza dei procedimenti di formazione di questi testi alle dinamiche che abbiamo in precedenza sottolineato: «An indirect exegetical dimension is also of great significance in this presentation. Mythological images in Hekhalot and Merkavah mysticism are not elucidated by midrashic or philosophical methods, nor are they deciphered in the symbolic manner, frequently used in later kabbalistic texts. Instead, the new context seem to infuse ancient mythological themes with new meanings and with alternative connotations so that, effectively, they come to express mystical content. Embedded in the Hekhalot and Merkavah mystical imagination are mythological images and specific themes rooted in historical-textual traditions and sources. These elements resurface in a different setting to present new spiritual notions in the Judaism of late antiquity. They offer eloquent expressions of a spiritual-contemplative process of crossing conceptual boundaries. They convey a mystical, inner reality as they describe the visionaries' stages of mental-spiritual progress and awareness. It appears, thus, that collective, ancient mythological themes and patterns of expression are remodeled and reapplied in Hekhalot and Merkavah mysticism to give expression to subjective, mystical notions which by their nature, perhaps, stand beyond clear verbal expression and familiar vocabulary» (2003, 103). Sulle dinamiche ermeneutiche connesse alle visioni mistiche giudaiche utili anche le riflessioni di Wolfson 1994, spec. 119-24. In un'ottica più generale, si veda anche DeConick 2006, 5-8; e, da un punto di vista psicanalitico, Merkur 2011, spec. 65-68; 90 (più in generale). Su uno sviluppo in senso meditativo delle tradizioni cultuali legate alle visioni della divinità si era espresso già Maier 1964, spec. 111-12 (per la recitazione del *trisagion* di Is 6), il quale comunque lo collegava a un filone di carattere liturgico (133-46)

DeConick 2006, 24, a proposito della «meditation upon verbal images».<sup>650</sup> Una conferma di tutto ciò è suggerita anche da un recente studio di G.W. Dennis, il quale ha indirizzato la questione da una prospettiva di carattere antropologico e neuropsicologico. A partire dalle considerazioni sulla diffusione degli ASCs nel mondo antico (oltre che in quello attuale - 2008, 86-87), questo studioso ha messo in rilievo l'importanza simbolica e concreta dell'acqua nell'insieme delle pratiche rituali testimoniate dai testi delle *hekhalot*, individuandone la capacità di stimolare stati alterati di coscienza in connessione con una complessa fase di preparazione all'incontro con esponenti del mondo divino. Tenendo in considerazione simile prospettiva è pertanto possibile rendere ragione dell'intreccio di elementi alla base delle esperienze narrate, in cui il richiamo alla tradizione (che non è solo quella biblica: si vedano i casi di Enoc e Baruc *supra*) gioca un ruolo decisivo nel plasmare le aspettative del soggetto ma non per questo ne limita il carattere propriamente rituale delle azioni (89-100, spec. 98-99).<sup>651</sup>

E' possibile si tratti solamente di un'ipotesi, peraltro non supportata da un'adeguata analisi diretta di paralleli e contesto. Tuttavia, da questo primo approccio a un tema così ricco e complesso, ci sembra ragionevole offrire simili riflessioni al lettore, ritenendo di poter evidenziare i tratti di vicinanza con il fenomeno che stiamo studiando accanto a quelli che invece sembrano costituire uno sviluppo ulteriore - su tutti, i pericoli da incontrare nell'ascesa e l'ostilità delle creature angeliche (ma cf. *PGM IV*, 555-56, con i rilievi di Destro-Pesce 2011, 180-81; e *Apoc. Ab.* 13,4-14,4, oltre ad *Ascen. Isa.* 9,1-2; *Apoc. Sof.* 6,4-9 - sul tema, si veda anche la casistica raccolta da Gathercole 2010).

In conclusione, il percorso all'interno del mondo giudaico con l'obiettivo di individuare elementi a sostegno dell'ipotesi di Destro e Pesce - concernente il viaggio celeste come pratica religiosa - si è

---

<sup>650</sup>Le riflessioni di Janowitz sulle dinamiche didattiche e performative del linguaggio sottese al trattato *Ma'ašeh Merkabah* si rivelano interessanti da questo punto di vista: «*Ma'ašeh Merkabah*, thus, has solved the problem of how to teach religious experiences. The importance of teaching these rites is counterbalanced by the problem that the process inherently encounters. How can one teach something that has to be experienced? *Ma'ašeh Merkabah* solves this problem about ascent through the experience of ascent. It establishes the paradigm of a successful ascent, and then collapses every recitation of ascent into the previous successful ascent. Each time a formula is repeated, or reported, it is repeated in the exact form that it was said in an earlier ascent. Each teaching of ascent is merely the reciting of the required pre-requisites (formula) of the previous successful ascent, so that the teaching actually is that ascent as well. Akiba's ascent is now the reader's ascent, reported in a system that knows no mere ineffective reporting of effective language forms» (1989, 97). Per quanto riguarda il potere del linguaggio in senso più generale, si vedano i rilievi di Katz 1992, 15-24. Su tale testo, si vedano anche i rilievi analitici di Swartz, il quale mette bene in luce i differenti strati redazionali alla base della forma attuale: a tale operazione non sono estranee nemmeno le sezioni contenenti le preghiere (cf. 1992, 107-68), molte delle quali sembrano essere state riutilizzate da parte dell'autore conferendo loro una nuova finalità rispetto a quella originaria, che consiste nell'affermazione della possibilità di un avvicinamento reale dell'uomo preparato alla realtà divina (nei diversi modi in cui questa può essere percepita, cioè sostanzialmente tramite un'ascesa o un'invocazione della presenza angelica: per una sintesi, cf. 11-29; 211-23)

<sup>651</sup>Una sintesi dei punti essenziali di questa ipotesi è formulata da Dennis nel modo seguente, a partire da un breve confronto con il rituale sciamanico e la sua conformità ad aspetti del contesto culturale in fase di preparazione e successiva interpretazione dell'esperienza: «In the case of the Hekhalot adept, the texts narrate an analogous process. The adept is educated through his studies and his teachers about what he will experience. He engages in a preparatory phase that focuses his mind on the expected event by reciting prayers and incantations, fasting, engaging in rituals of purification, and self-isolation. Then he puts himself in a place that is both culturally potent and conducive to bringing about the ASC. This place is water, which triggers a visionary trance, the meaning of which is then framed in culturally specific terms that might include luminous heavens, angels, and/or the Chariot [of God]» (95). Sulla problematica metodologica di accostare la categoria dello sciamanesimo al misticismo della *merkabah*, si vedano i rilievi di Segal 2011, 372-79, il quale riconosce una vicinanza a partire dall'universalità di determinati processi cerebrali alla base di simili esperienze

mostrato proficuo, indirizzando verso una risposta positiva al nostro tentativo di verifica. I casi di Enoc, Levi, Baruc e in qualche modo anche Abramo hanno messo in evidenza l'importanza della preghiera come strumento connesso a un contatto con il divino, articolato poi secondo modalità apparentemente differenti; la possibilità di evocare uno sfondo culturale, infatti - a livello di spazi e anche di azioni (cf. *Apoc. Ab.* 9-15) - consente di evidenziare il carattere diffuso di simili pratiche e la consapevolezza dei loro tratti essenziali, anche in termini di conseguenze attese (cf. *Ap. Giac.* [NHC I,2] 15,6-7ss.)<sup>652</sup> e di conseguenze dal punto di vista sociale per i suoi protagonisti (ciò è ben espresso in sintesi da Segal 2004, 508). Ciò solleva al contempo la dibattuta questione della natura fittizia di tali resoconti, la quale deve essere affrontata tenendo in considerazione le dinamiche che regolano la produzione e la ricezione dei testi.

Stessi rilievi si impongono anche nell'esame dell'*Ascensione di Isaia* e dell'*Apocalisse* di Giovanni, con cui ci si addentra in un possibile sostrato liturgico connesso all'esperienza di un contatto con il soprannaturale. L'allargamento della prospettiva in termini di performance, poi, dimostra la concreta possibilità di dare ragione di un insieme di tratti all'apparenza oscuri contenuti in alcuni testi provenienti da Qumran, in cui l'intreccio tra liturgia, definizione identitaria di comunità e interpretazione di motivi desunti dalla tradizione costituiscono un quadro complesso ma intrigante. L'affondo sul ritratto dei Terapeuti offerto da Filone chiude il percorso sostanziando la relazione fra esegesi del testo sacro ed esperienza religiosa, al cui interno comprendere l'aspetto della performance rituale: qui si rinviene il materiale adatto a reindirizzare la questione della natura letteraria dei motivi relativi alla comunicazione con il divino, da pensare in termini di una direzionalità biunivoca in cui il testo, con le sue immagini, si pone come punto di partenza e come approdo finale dell'esperienza, anche nella sua appropriazione a livello rituale. Questo sottolinea ulteriormente i rilievi che già Rowland aveva esplicitato sul ruolo della meditazione sui testi come base per nuove esperienze di carattere visionario, con gli esempi di *Dn 9* e *4 Esdra* (cf. l'ipotesi di Bault 2006, 263-64, per *1 En.* 17-36, con le sue problematiche): ciò, come sottolineato anche in precedenza, punta a riconoscere il ruolo fondamentale giocato dalla speculazione su e

---

<sup>652</sup>Il richiamo all'*Apocrifo di Giacomo* è - in questo contesto - pertinente sulla base delle dinamiche suggerite dai diversi stadi di ascesa presentati dal narratore. Secondo Dehandschutter, simili prerogative avvicinano questo testo alla patina ermetica di NHC VI,6 e alla sua caratterizzazione spirituale e interiore dell'ascesa: «So ist unseres Erachtens für die Interpretation des Textes notwendig, gerade dessen Gebetskontext besondere Aufmerksamkeit zu verleihen: "Wir haben knieten nieder, ich und Petrus, und wir dankten" (p. 15,6-7). Alles folgenden findet also in der Situation des Gebetes statt! Im Gebet senden sie die beiden Jünger ihr Herz und ihren "nous" nach oben. [...] Genau wie in jenem Text (i.e., NHC VI,6) Trismegistos und sein "Sohn", senden Jakobus und Petrus ihr Herz und ihren Verstand im Gebet nach oben, und sind so in der Lage, an einer "Himmelsreise" und einer "himmlischen Liturgie" zur Verherrlichung des Heilands teilzuhaben, die sich eigentlich in ihrem Inneren, d.h. in ihrem Geist, abspielt» (2010, 351-52). A ciò si lega anche la dimensione dell'accesso privilegiato dei due discepoli a simile realtà. Altro parallelo significativo è *Corp. herm.* 13,16-22, per il quale si veda il cap. 4

dall'interpretazione di Ez 1, che tanto peso avrà anche nella letteratura rabbinica (1982, 214-28; cf. l'impianto complessivo di Halperin 1988a).<sup>653</sup>

Alcuni esempi dal versante culturale greco-romano, cui la stessa trattazione di Filone ci indirizza, potranno aiutare a confermare la nostra posizione.

### *Versante greco-romano: dagli iatromanti a Plutarco - e oltre*

Recuperando alcune delle testimonianze che nello scorso capitolo abbiamo chiamato in causa, ci si propone l'obiettivo di sostanziare ulteriormente gli elementi che possono condurci a individuare una base pratica - a livello cultural-religioso - per l'utilizzo del motivo del viaggio celeste. L'intreccio di prospettive sopra presentato a proposito dei testi provenienti dal versante giudaico offre un solido fondamento per addentrarci, seppure non troppo in profondità, in un'analisi simile dedicata a un mondo che non si può pensare estraneo a tali concezioni - come del resto anche il solo esempio di Filone mostra chiaramente - pur presentando le proprie peculiarità.

### *Iatromanti*

Un punto di partenza interessante per il nostro percorso si rivela essere l'insieme dei racconti e delle leggende che ci sono state tramandate su una particolare categoria di persone, definite da Culianu *iatromanti*: «Si tratta di una classe composta esclusivamente da *individui maschi, isolati*, che si rifanno al dio Apollo Iperboreo. Essi sono noti per la loro facoltà di effettuare lunghi viaggi nello spazio, in spirito o anche in corpo e di poter presagire e/o impedire le conseguenze di certi eventi, per lo più calamitosi. Essi praticano pure purificazioni, sono *catarti* e taumaturghi. Non sembrano utilizzare sostanze inebrianti o allucinogene di alcun genere, benché sia difficile escludere che si

---

<sup>653</sup>Questa la sintesi più recente di Rowland in un contributo denso di contenuti metodologici: «Such experiences may for the visionary have their origin in an approach to texts in which the pursuit of the meaning of the text is not a detached operation but may involve the interpreter as a participant in the narrative of the biblical text (such as John's experience of realization of his own vision of what had appeared to Ezekiel in Rev 1 and 4). Thereby he (and it was probably almost always a man) becomes a recipient of insight as the text becomes the vehicle of an imaginative transport to other realms of consciousness. [...] So, in some forms of the interpretation of Ezek 1 the meaning of the text may come about as the result of "seeing again" what Ezekiel saw. [...] The visionary's own experience of what had appeared to Ezekiel thus becomes itself the interpretation of the text. This kind of exegesis involves the apprehension of divine wisdom that is normally beyond human perception and is dependent on a disposition that is open to the visionary or revelatory potential of the text. For the visionary who appropriates the text in this way, the earthly and the heavenly are linked and the visionary may experience the sense of being transformed into an angelic existence» (2006, 55-56). Su linee molto simili anche il ragionamento di Segal 2004, 336-39. A un sostrato di carattere ermeneutico viene ricondotta la sfera delle rivelazioni apocalittiche da Bockmuehl 1990, 29-31. Allarga le proprie considerazioni sulle pratiche visionarie meditative dei monaci cristiani medievali soprattutto ad *Apocalisse* e a *4 Esdra* Merkur 2011, spec. 70-87, in cui viene sottolineata la necessità di riconoscere la molteplicità di fasi proprie del processo meditativo, tra cui quella che chiama in causa il potenziale creativo del visionario stesso a partire da un punto di partenza scelto precedentemente

servissero di farmaci psicotropi e forse anche psichedelici. Con o senza l'ausilio di droghe, sono vittime di ciò che la medicina moderna chiama "sindrome di astinenza", cioè evitano il cibo e i rapporti sessuali» (1980, 289; cf. 1986, 23-35); similmente, G. Guidorizzi li chiama «liberi professionisti dell'estasi» (2010, 175).<sup>654</sup> Le difficoltà testuali inerenti al loro ritratto vanno ben oltre i confini del nostro lavoro; nondimeno, riprendendo anche alcune delle osservazioni precedenti, metteremo in evidenza degli argomenti per noi interessanti.

Aristea di Proconneso, protagonista di diversi episodi già menzionati, viene definito da Erodoto un φοιβόλαμπος, cioè «posseduto da Apollo» (4,13). L'aggettivo richiama una dimensione di ispirazione e di contatto con il divino ben diffusa nella cultura greca, e permette di considerare le avventure attribuite a questo personaggio - il viaggio fino alla terra degli Iperborei il cui contenuto è narrato nell'*Arimaspeia* (Hdt. 4,13), la sua apparizione a Metaponto in forma di corvo, animale legato ad Apollo, all'interno del racconto eziologico sulla nascita del culto del dio e del suo eroe in quella colonia (Hdt. 4,15)<sup>655</sup> - come accadute in condizioni particolari, legate forse a un apparato che la tradizione riguardante l'ispirazione profetica apollinea può illuminare e che nel caso specifico Culianu definisce in termini di rapimento coinvolgente il viaggio dell'anima (1980, 302; *contra* Bolton 1962, 134-41 - di «Seelenflug» parla anche Heininger 1996, 101). Ciò che emerge è comunque la rappresentazione di una figura quasi eroica, in grado cioè di superare i limiti normalmente connessi alle capacità umane, elemento sottolineato anche dal fatto che le sue esperienze sembrano comportare l'abbandono del corpo (Max. Tyr. 38,3c-f; Plin., *Nat.* 7,174; Suda

---

<sup>654</sup>Da sottolineare che tale categoria è considerata dallo studioso di origini rumene propria anche della cultura ebraica. Trattati simili a quelli descritti si ritrovano in Elia ed Eliseo, senza considerare che 2Re 2,2ss. attribuisce al primo un'ascesa sul carro accostabile a quella di Parmenide. Perciò, egli parla di «tradizione mediterranea dello iatromante, tradizione che va accuratamente distinta da quella dei culti collettivi» (1986, 21). Ma si veda Guidorizzi 2010, 177-78, il quale richiama anche i casi di Geremia e Samuele oltre a quelli collettivi dei *naviim* (cf. 1Sam 10,5-12): «[...] la figura del profeta ebraico è anche quella di un veggente solitario, circondato da un'aura di prestigio e venerazione: un uomo di Dio che riceve visioni e si estranea dalla realtà, per il suo tormentato colloquio interiore con l'Altissimo, e anch'egli (come gli iatromanti greci) non appare in genere collegato con istituzioni templari» (178). Ciò del resto non toglie che tali personaggi potessero avere una scuola. Interessante è inoltre anche il rilievo sulla solitudine in cui gli *iatromanti* eseguono le loro performance, elemento che riconduce a un tratto individuato già da James come tipico dell'esperienza religiosa e che si può ritrovare spesso anche negli episodi gesuani di preghiera e contatto con il divino ricordati nel cap. 1. Inoltre, il tutto rimanda al processo iniziatico vero e proprio, nella sua fase di liminalità propedeutica all'acquisizione di quelle caratteristiche poi utili all'individuo al momento del suo rientro nel gruppo sociale

<sup>655</sup>L'intreccio delle testimonianze relativo soprattutto a questo episodio si fa molto fitto, dal momento che viene coinvolta la figura di Pitagora, quasi onnipresente in relazione agli *iatromanti* (cf. Burkert 1972, 147 n. 146). Per sintetizzare, riportiamo il giudizio di Burkert in merito al rapporto con Aristea evocato dal caso particolare di Metaponto: «Pythagoras was regarded by the initiated as the Hyperborean Apollo and died in Metapontum near the beginning of the fifth century. But the main authority on the Hyperboreans was Aristaeas, and the god who flew about the world, accompanied by his servant in the form of a raven, and finally alit in his special city, was the Hyperborean Apollo. If, about 470, a mysterious prophet brought it about, by his message, that an altar and a statue were set up, then the new cult was obviously dedicated to the Hyperborean Apollo, and for whatever Pythagoreans there were in Metapontum at that time we must assume that the proclamation of Aristaeas was understood, at least ἐν ἀπορρήτοις, as meaning that Apollo had lived in Metapontum in the form of Pythagoras. The cult belongs with the legend; in both is reflected the activity of Pythagorean circles» (1972, 149; cf. anche Bolton 1962, 174-75; 182-83, sebbene a partire da una prospettiva differente - ma già Meuli 1935, 159, aveva colto il senso della relazione fra queste due figure)

s.v. Ἀριστέας; e forse Apollon., *Hist. mirab.* 2) in uno stato di catalessi (cf. Max. Tyr. 10,2s.: τὸ μὲν σῶμα ἔκειτο ἔμπνουν μὲν, ἀλλ' ἀμυδρῶς καὶ ἐγγύτατα θανάτου), un particolare che l'esempio di Empedocle può consentire di approfondire.

Le vicende di quest'ultimo, filosofo pre-socratico, ci sono note grazie anche ai frammenti di un'opera a lui dedicata da Eraclide Pontico - autore di un perduto trattato sulla catalessi, *περὶ τῆς ἄπνου* - il quale ci trasmette le prime notizie di un suo legame con la catalessi in relazione alle sue capacità di guaritore e veggente (Emp., *fr.* 112,1-11: ἡτρὸν καὶ μάντιν; cf. 31 B 146 DK; 31 B 112,9-12 DK) - da cui l'etichetta con cui si usa definire la categoria di uomini di cui ci stiamo occupando (cf. Culianu 1980, 289-95). In un episodio riportato anche da Plinio (*Nat.* 7,173), ad Empedocle viene attribuita la capacità di risvegliare una donna caduta in questa condizione da diverso tempo (sette giorni); tale stato prevedeva - come lo stesso Eraclide ricorda - la conservazione del corpo per un certo lasso di tempo (trenta giorni), durante il quale si credeva possibile avvenisse la dipartita dell'anima (*fr.* 79 Wehrli). I casi di Er e Tespesio/Arideo raccontati rispettivamente da Platone (*Resp.* 614b-621b) e Plutarco (*Sera* 563e-568a) possono - come suggerito in precedenza - essere riportati a simili pratiche, quantomeno per quello che riguarda le dinamiche suggerite dalla riproposizione narrativa dei due autori (per cui cf. anche Segal 1980, 1345-46).

Conferme della possibilità così ricordata a partire dal caso di Empedocle si ritrovano nelle leggende concernenti altri due *iatromanti*, Epimenide ed Ermotimo di Clazomene. Il primo è protagonista di un episodio curioso: come ricorda Senofane (21 B 20 DK), avrebbe dormito a Creta nella caverna utilizzata da Minosse per visitare, periodicamente, suo padre Zeus (*Od.* 19,178; Pl., *Leg.* 624b), che il mito vuole fosse stato fatto nascere nell'isola da Rea per proteggerlo dall'"appetito" di Crono. Emerge con chiarezza l'intreccio con uno sfondo di carattere culturale connesso all'incubazione e all'esistenza di gruppi iniziatici legati a Zeus (cf. Por., *VP* 17): Massimo Tiro ricorda che, nel corso di questa catalessi, Epimenide avrebbe incontrato gli dei (10,1: ἐν τοῦ Διὸς τοῦ Δικταίου τῷ ἄνθρωπῳ κείμενος ὕπνῳ βαθεῖ ἔτη συχνά, ὄναρ ἔφη ἐντυχεῖν αὐτὸς θεοῖς, καὶ θεῶν λόγοις, καὶ ἀληθείᾳ, καὶ δίκῃ), mentre altre fonti sottolineano il legame con Zeus (Plu., *Sol.* 12,7) riportando l'episodio per cui una voce dal cielo gli avrebbe intimato di consacrare un santuario al padre degli dei (1,115; cf. Theopomp. *FGH* 115 F 69). Ad uno sfondo rituale si potrebbe connettere l'uso di una pianta chiamata ἄλμος, per Culianu all'origine delle visioni sperimentate da questa figura, cui i Cretesi sacrificavano come a un dio (D.L. 1,114; Plut., *fac. orb. lun.* 940c; cf. Burkert 1972, 150-51; e Culianu 1986, 24).<sup>656</sup>

<sup>656</sup>Così anche Guidorizzi: «Questo iperbolico periodo di allontanamento dalla vita di cui parlano le fonti [...] si spiega come la trascrizione in termini mitici di un modello iniziatico, che allude a un rito di passaggio in una zona di margine durante il quale il soggetto acquisisce i suoi nuovi

Per ciò che riguarda Ermotimo, sappiamo dal racconto della sua morte - per cui si veda Plutarco in *Gen. Socr.* 592c-d - che simili esperienze di viaggio dell'anima erano direttamente legate a una pratica di catalessi spesso ripetuta (Plin., *Nat.* 7,174). Il richiamo alla dimensione dell'incubazione è evidente e confermato dal fatto che tale leggenda sia connessa alla fondazione di un santuario in onore di Ermotimo (Apollon., *Hist. mirab.* 3),<sup>657</sup> il quadro, nel suo complesso, suggerisce che il fiorire di simili racconti possa ancorarsi a una sensibilità diffusa per questo tipo di pratiche, le quali percorrono diacronicamente la storia della cultura greca.

Il fatto che esperienze come quelle descritte per Aristeia, Epimenide ed Ermotimo siano legate a capacità particolari all'interno della società greca arcaica è stato indice di forte dibattito tra gli studiosi in relazione a un possibile legame con il modello sciamanico. Osteggiato da Culianu, esso trova i suoi maggiori sostenitori in K. Meuli e Dodds; non volendo entrare nei dettagli di una diatriba ben conosciuta, ribadiamo semplicemente che l'accostamento segnalato da certi critici è senza dubbio suggestivo e potrebbe essere confermato da certi dettagli riguardanti ad esempio la posizione del regno degli Iperborei nei racconti poi confluiti nell'*Arimaspeia*, oppure dalle varie testimonianze sulla collocazione dell'Isola dei Beati, accessibile solamente agli eroi eletti dagli dei (Sarpedonte, Menelao, Elena e Achille) ma che ha sempre solleticato la fantasia degli autori greci (e non solo: si veda il caso della *Storia dei Recabiti* ricordato al cap. 4). Con questo breve ragionamento si vuole ricordare che la possibilità di un flusso di scambi di matrice culturale che porta a ritrovare elementi comuni in sistemi diversi (come vogliono Meuli per lo sciamanesimo o Bousset per il culto di Mitra) non implica la volontà di sottovalutare o ridurre l'apporto di una determinata cultura alla formazione del proprio bagaglio culturale, bensì di riconoscerne i possibili "debiti" e le modalità di appropriazione di elementi provenienti dall'esterno.<sup>658</sup>

---

e straordinari poteri» (2010, 176)

657Si veda la lettura di Culianu a partire dalla menzione che Plinio fa dei Cantaridi come rivali di Ermotimo e responsabili della sua morte, dalla quale emergono elementi già più volte sottolineati nel corso della nostra ricerca: «Il *kantharos* è l'attributo di Dioniso e, in un paese dove pullulano le organizzazioni dionisiache, i Cantaridi dovevano costituire una *hetairia*, una confraternita dionisiaca. Un altro dettaglio sembra indicare che siamo sulla via giusta: gli assassini sorprendono Ermotimo nudo (*gymnos*); ora, in epoca ellenistica, erano i medium a praticare *nudi* la loro arte. Ermotimo di Clazomene, ben lungi dall'essere una figura marginale, era, al contrario, un medium molto apprezzato per le sue capacità, al punto da suscitare la gelosia della potente confraternita estatica dei Cantaridi. Ora, in linea di principio, poteva suscitare la gelosia di *concorrenti*, e soprattutto se, con metodi diversi dai loro, otteneva un risultato pari ai loro nella forma, ma superiore per qualità. Ermotimo potrebbe essere un estatico non dionisiaco assassinato da una confraternita dionisiaca» (1986, 28)

658Con ciò crediamo sia possibile mediare tra due filoni d'interpretazione coesistenti nell'opera di Culianu, del resto molto sensibile a una simile prospettiva nei suoi ultimi studi. Si veda la categorica negazione di «ogni somiglianza fra gli sciamani asiatici e i loro corrispondenti greci» (1980, 302; cf. 1986, 36-37) ribadita accanto al riconoscimento di una forte comunanza di elementi poche righe più tardi («Ci sembra invece più verosimile sostenere che gli estatici greci sono autoctoni, che essi hanno la loro esistenza autonoma e prestigiosa all'interno della cultura greca medesima; [...] Ad essi non si può applicare il termine di "sciamani", poiché essi non sono posseduti, né possiedono successivamente gli spiriti. Sono semplicemente "rapiti" da Apollo. D'altra parte, però, sono capaci di tutte le prodezze degli sciamani Nord-asiatici, compreso il ricupero delle anime dei malati e dei defunti (Empedocle). Gli estatici greci, che sembrano puramente autoctoni, hanno una fisionomia speciale all'interno del fenomeno generale dello sciamanesimo. Sotto questa condizione, potrebbero forse essere chiamati "sciamani"», 303). Qui - e come sembra di

Tornando alla catalessi, rimangono da evidenziare alcuni tratti del fenomeno. Il primo concerne la possibilità che le esperienze avute da soggetti catalettici vengano interpretate alla stregua di viaggi celesti: ciò sembra essere il caso di Empedotimo, personaggio fittizio frutto della fantasia letteraria di Eraclide Pontico, il quale potrebbe averne fatto il proprio portavoce (Culianu 1983, 40). Secondo quanto riporta Servio, commentatore di Virgilio, Varrone avrebbe ricordato un suo rapimento in cielo, occasione nella quale avrebbe visto tre porte e tre vie celesti connesse ai segni zodiacali (Varro, *ap. Serv. ad Georg.* 1,34).<sup>659</sup> Elementi simili sono riconosciuti da Culianu nel racconto, tramandato da Clearco di Soli (*frr.* 7-8 Wehrli; cf. Procl., *Comm. Resp.* 2,113; versione latina di Cornelio Labeone, *ap. Aug. Civ.* 22,28), riguardante Cleonimo di Atene e la sua ascesa celeste ἄνευ σώματος (Procl., *Comm. Resp.* 2,122), nel corso della quale incontra un uomo di Siracusa in compagnia del quale assiste al giudizio dei defunti (1980, 299; cf. Dorandi 2006, 33-35).<sup>660</sup> Ma si sarebbe tentati di associare al quadro che si sta componendo anche i casi di guarigione miracolosa

---

poter dedurre da Culianu 1983, 26-27 - si è tentati di riconoscere un riavvicinamento alle posizioni di Meuli (1935, spec. 121-64) e Dodds (2009, 183-228) in merito ai contatti tra i Greci e le popolazioni della Scizia e le influenze culturali da ciò derivanti, che non escludono comunque la possibilità di rintracciare dei riferimenti a un sostrato autoctono (cf. Meuli 1935, 156-58; Dodds 2009, 188-95 - e già la prospettiva più generale di Diels 1922). Per un'ulteriore posizione contraria all'influenza sciamanica in Grecia, cf. Bremmer 1983, 13-53; evidenzia la necessità di aprirsi a un ventaglio di ipotesi più ampio Guidorizzi 2010, 176-78, mentre Burkert sottolinea l'impatto positivo di simile discussione terminologica per lo studio delle fonti (1972, 165). Cauti anche Heininger 1996, 101

<sup>659</sup>Questo il testo latino: *Varro ait se legisse Empedotimo cuidam Syracusano a quadam potestate divina mortalem aspectum detersum, eumque inter cetera tres portas vidisse tresque vias: unam ad signum Scorpionis, qua Hercules ad deos isse diceretur; alteram per limitem qui est inter Leonem et Cancrum; tertiam esse inter Aquarium et Pisces.* Proclo riporta un'ulteriore esperienza visionaria di Empedotimo - occorsa mentre si trovava solo in un luogo deserto - il cui contenuto potrebbe indurci a riconoscere un riferimento all'ascesa celeste: καταλαμφθῆναι μὲν ὑπὸ τοῦ φωτός τοῦ περιθέοντος κύκλω τοὺς θεούς, ἰδεῖν δὲ δι' αὐτοῦ πᾶσαν τὴν περι τῶν ψυχῶν ἀλήθειαν ὡς ἐν αὐτόπτοις θεάμασιν (2,119). Ritroviamo qui un tema tipico di altre narrazioni di viaggi celesti, come il rapimento, la visione degli dei (cf. Apul., *Metam.* 11,23) e l'apprendimento del destino delle anime (Er, Tespesio/Arideo, Timarco)

<sup>660</sup>Sulla figura e il pensiero di Clearco, allievo di Aristotele, molto si è discusso, e non è questa la sede per riportare le linee essenziali del dibattito sorto intorno alla sua figura. Tuttavia, gli esempi legati alla catalessi e alla successiva liberazione dell'anima dal corpo - con tanto di viaggio celeste - contengono alcuni elementi degni di nota. E' soprattutto il *frr.* 7 Wehrli a contenere qualcosa di interessante: riportato da Proclo (*Comm. Resp.* 2,122,22-123,12), esso narra del caso di un esperimento condotto da un mago alla presenza di Aristotele per dimostrare al filosofo come sia possibile guidare l'anima fuori da un corpo - che rimane in stato catalettico - per poi farla ritornare alla sua sede. Come mostra Detienne, su un simile episodio e il suo significato pesano diversi fattori culturali, non da ultimo le riflessioni di Aristotele sull'anima e i casi relativi agli *iatromanti* Abari, Aristeia, Ermotimo ed Empedotimo (1958-60, 123); ma il dibattito sui vari influssi, anche orientali, rintracciabili nei *frr.* 7-8 Wehrli è molto vasto (cf. la panoramica in Dorandi 2006, 37-45). Per quanto ampi possano essere i riferimenti contenuti nel trattato *περὶ ὕπνου* di Clearco (e tra questi riveste importanza il contatto con il mondo giudaico; cf. *frr.* 5-6 Wehrli), esso ci restituisce un quadro ben delineato relativo alla diffusione di determinati fenomeni di contatto con il soprannaturale nella cultura greca, così sintetizzato da Dorandi riprendendo le osservazioni di Vernant e Detienne: «A partir d'une suggestion de J.-P. Vernant que: "Dans certain milieu de la Grèce archaïque, des sages inspirés avaient cultivé une sorte de technique de contrôle du souffle respiratoire: elle aurait permis à un Aristée ou à un Hermotime d'atteindre à un état cataleptique où le sujet sombre dans l'inconscience et fait l'étrange expérience que les Anciens, dans leur langage, appelaient la séparation de l'âme et du corps" (134-5), Detienne en conclut que: "L'intérêt porté par l'Institut aristotélicien aux phénomènes de catalepsie est un indice précieux que les phénomènes psychiques concernant Hermotime, Aristée, Épiménide et peut-être Pythagore n'étaient pas purement légendaires. ... Les phénomènes, qui dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et peut-être aussi d'Héraclide sont l'objet d'observation, sinon d'expérience, ont été, en réalité, dans certains milieux religieux, subjectivement éprouvés et vécus en pleine conscience" (135)» (2006, 47; cf. *ivi* i riferimenti bibliografici). Si veda la prospettiva delineata in merito alla concezione generale della separabilità dell'anima in Segal 2004, 345



di cui sono protagonisti Formio (*FGH* 115 F 392; Suda s.v. Φορμίων) e Leonimo d'Atene (Paus., *Descr.* 3,19,11-13; ma cf. *FGH* 26 F 1,8): i due, feriti in battaglia da delle divinità, vedono migliorare le proprie condizioni di salute in seguito a un misterioso e inconsapevole spostamento di luogo, avvenuto probabilmente nel corso di una *trance* - come sottolinea il verbo usato da Suda, ἀνέστε (cf. Bolton 1962, 161-64; Burkert 1972, 152-53; Culianu 1980, 297).

L'insieme di elementi che, grazie soprattutto alle informazioni collezionate da Culianu nei suoi numerosi studi, abbiamo fin qui presentato consentono di ricostruire un ampio quadro della casistica associata a questa prima fase dell'estatismo greco. Emerge un possibile collegamento tra la catalessi e la pratica dell'incubazione, la quale si deve forse mettere in relazione con dei luoghi di culto dedicati a specifiche divinità (Creta e Zeus, ad esempio); inoltre, la specificazione di un rapporto molto stretto tra queste figure polivalenti e un dio - soprattutto Apollo - restituisce uno spunto importante concernente le modalità di comprensione di determinati fenomeni ad esse attribuiti, tra i quali (oltre alla preveggenza e alle capacità guaritrici) si impongono come degni di nota i viaggi visionari dell'anima. Il legame sottolineato trova una conferma sostanziale in un racconto di Plutarco, contenuto ne *Il demone di Socrate*.

#### *Plutarco, Pausania e l'antro di Trofonio*

Quella che nel caso di Epimenide poteva costituire semplicemente un'allusione a pratiche cultuali conesse con un luogo di manifestazione della divinità è infatti qui ripresa in maniera più circostanziata e dettagliata, non lasciando dubbi sul contesto in cui si inserisce l'esperienza di Timarco (589f-592e). Avendo già richiamato con dovizia di particolari il testo nel cap. 2, ci soffermeremo qui sull'analisi di quei tratti rituali deducibili tanto dall'opera plutarchea quanto da altre descrizioni di ciò che avveniva nell'antro di Trofonio.

Che si trattasse di un sito oracolare è confermato da Erodoto, che ricorda come esso fosse stato consultato dai messaggeri di Creso (1,46) e da Mis (8,134). Aristofane, poi, con la sua satira, ci illustra un divertente particolare della consultazione, per cui il richiedente si recava a Lebadea con delle torte di miele (*Nub.* 506-08: εἰς τὸ χεῖρέ νυν / δός μοι μελιτοῦτταν πρότερον, ὡς δέδοικ' ἐγὼ / εἶσω καταβαίνων ὅσπερ εἰς Τροφωνίου; particolare confermato da Philo., *Vit. Apoll.* 8,19); tale menzione sottolinea la fortuna di cui il sito godeva nel V sec. a.e.v. La nostra fonte primaria, Plutarco, scrive nella prima metà del II sec. e.v. - prima di Celso, *ap. Orig. Con. Cels.* 7,35 - per riportare l'esperienza di un certo Timarco, il quale consulta l'oracolo per conoscere la natura del δαίμων di Socrate. La descrizione dell'ingresso - una discesa, κατάβασις (590b) - del nostro

protagonista nell'antro (μαντεῖον) può suggerire una vicinanza con l'incubazione, sebbene il riferimento al sonno sia lasciato nell'incertezza (οὐ μάλα συμφρονῶν ἐναργῶς εἴτ' ἐγρήγορην εἴτε ὄνειροπολεῖ). Piuttosto, una volta disteso, al buio (σκότῳ πολλῶ) e dopo aver pregato (ἐπευξάμενος), il narratore ricorda come Timarco dicesse di aver sentito un colpo alla testa e la sua anima uscire da questa (πλὴν δόξαι γε τῆς κεφαλῆς ἅμα ψόφῳ προσπεσόντι ληγείσης τὰς ῥαφὰς διαστάσας μεθιέναι τὴν ψυχὴν); una volta ripresosi, scopre di trovarsi in una realtà altra, di cui presto carpirà i misteri guidato da una misteriosa voce (591a), evidentemente quella del demone consultato. Il termine dell'esperienza riecheggia il suo inizio: sentito un forte dolore alla testa, il protagonista perde nuovamente conoscenza e si risveglia nella caverna (592e: σφόδρα δὲ τὴν κεφαλὴν αὐθις ἀλγήσας, καθάπερ βία συμπιεσθεῖσαν, οὐδὲν ἔτι γινώσκειν οὐδ' αἰσθάνεσθαι τῶν καθ' ἑαυτόν, εἶτα μέντοι μετὰ μικρὸν ἀνενεγκὼν ὄρᾶν αὐτόν ἐν Τροφωνίου παρὰ τὴν εἴσοδον, οὐπὲρ ἐξ ἀρχῆς κατεκλίθη, κείμενον), scoprendo che nel frattempo sono trascorsi due notti e un giorno da quando vi era disceso (590b). Uscito e compiuti i dovuti riti nei confronti di Trofonio (προσκυνήσας δὲ τὸν θεόν), riporta il contenuto della propria avventura, che - si specifica - comprende elementi tanto uditivi quanto visivi (διηγείτο ἡμῖν θαυμάσια πολλὰ καὶ ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι).

Da questo breve riassunto si possono quindi dedurre i primi elementi culturali connessi alla discesa di Timarco nell'antro. Soprattutto la parte finale ci restituisce la dimensione di un ringraziamento al demone per aver dato una risposta alla richiesta dell'orante, attraverso l'indicazione dell'atto di venerazione; inoltre, il fatto che il nostro protagonista sia scampato alla folla per poi raccontare il tutto agli amici, oltre ad essere un particolare in sé narrativo, può veicolare l'idea sia del numero di persone che potevano frequentare un sito oracolare simile, sia delle conseguenze che spettavano - in termini di popolarità - a chi era riuscito effettivamente a consultare la divinità/il demone. Ancora, dalla descrizione della postura adottata nell'antro - l'unica possibile date le sue dimensioni - si ricavano ulteriori informazioni riguardo ai possibili influssi percepiti dal consultante: l'oscurità e la probabile mancanza d'ossigeno, uniti all'impossibilità di muoversi e alla concentrazione per riuscire a mettersi in contatto con il demone, favoriscono un'esperienza del tipo narrato da Plutarco e costituiscono un retroterra plausibile per l'immagine dell'anima che esce dal capo "intontito" di Timarco (cf. Hani 1975, 113-15; e poi Culianu 1986, 103-04, per un parallelo con le concezioni sciamaniche; più cauto, in generale, Bonnechere 2003, 139-45). Ma altre fonti ci illuminano a proposito di questi e altri particolari del culto di Trofonio a Lebadea, sui quali vale la pena sostare qualche momento.

E' un altro scrittore greco del II sec. e.v. a fornirci gran parte delle informazioni sullo svolgimento delle attività rituali a Lebadea, avendole egli stesso provate in prima persona (γράφω δὲ οὐκ ἄλλὰ ἑτεροῦς τε ἰδὼν καὶ αὐτὸς τῷ Τροφώνιῳ χρησάμενος; *Descr.* 9,39,14): nel nono libro della sua descrizione della Grecia, infatti, Pausania si dedica alla Beozia e, a partire dal cap. 39, alla cittadina beota. Essa si rivela subito popolata di molti elementi riconducibili a diverse divinità: sono presenti un tempio di Zeus, in cima a un monte, un santuario di Demetra e appunto la grotta consacrata all'eroe Trofonio, separata dalla città da un fiume. Nelle vicinanze di quest'ultimo è però presente anche un santuario dedicato a Ercina, nella cui caverna si ritrovano dei serpenti i quali, ci informa Pausania, sono sacri a Trofonio tanto quanto ad Asclepio (39,3: ἐπεὶ μηδὲ τοὺς δράκοντας Ἀσκληπιοῦ μᾶλλον ἢ καὶ Τροφωνίου νομίζουσιν ἱεροῦς εἶναι; cf. Rohde 1921 I 142-45). Già da questo particolare si potrebbero derivare delle analogie "sincretiste" interessanti, le quali in ultima analisi suggeriscono un rimando ad Apollo (Paus., *Descr.* 9,37,5; 40,1-2; *Philos., Vit. Apoll.* 8,19; cf. Hani 1975, 118; Betz 1989, 578) e alla storia mitica di Delfi (cf. Suda s.v. Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια; Clark 1968, 74). Segue poi la descrizione dei rituali preparatori - che la tradizione fa risalire direttamente al demone (Paus., *Descr.* 9,40,2: τὴν ἱερουργίαν - διδαχθῆναι παρὰ τοῦ Τροφωνίου φασί): il consultante risiede per un certo numero di giorni in un edificio dedicato alla buona Fortuna e al buon demone (τὸ δὲ οἶκημα Δαίμονός τε ἀγαθοῦ καὶ Τύχης ἱερόν ἐστιν ἀγαθῆς); si deve astenersi dai bagni caldi, immergendosi solamente nel fiume Ercina; compie diversi sacrifici a Trofonio e alle divinità a questo legate (Zeus, Demetra, Apollo, Crono, Era), oltre che ai suoi figli. Questi sacrifici si svolgono alla presenza di un sacerdote, con il compito di divinare dalle interiora delle vittime se la consultazione del demone potrà andare a buon fine o meno (39,5-6). L'elemento decisivo è dato dall'immolazione di un ariete sopra una fossa (βόθρος): se il responso è positivo, si procede con la seconda parte della preparazione alla discesa vera e propria.

Colui che potremmo chiamare "l'iniziato" viene condotto al fiume da due giovani servitori (chiamati *Hermai*; secondo Hani 1975, 117-18, simbolo di Ermete psicagogo e ulteriore richiamo a elementi dello sciamanesimo), i quali lo ungono e lo lavano. In seguito, egli è preso in carico dai sacerdoti, che lo portano a due fonti d'acqua vicine dalla funzione particolare: una è la fonte dell'oblio (Λήθης), a indicare che il soggetto deve dimenticare tutto ciò che ha pensato fino a quel momento; l'altra è quella della Memoria (Μνημοσύνη), per sottolineare come egli debba ricordarsi di quanto vedrà (τὰ ὀφθέντα) nella sua catabasi. Compiuti questi riti, gli viene mostrata la statua del demone - non accessibile a tutti: ὑπὸ δὲ τῶν ἱερέων οὐκ ἐπιδείκνυται πλὴν ὅσοι παρὰ τὸν Τροφώνιον μέλλουσιν ἔρχεσθαι - cui rivolge delle preghiere; poi, vestito di una tunica di lino bianca e con calzature proprie della regione (per il cui simbolismo cf. Bonnechere 2003, 237-46), si avvia

all'oracolo, posto sulla montagna. La grotta in cui discendere è molto piccola: vi si accede con una piccola scala, portando con sé una torta di miele - ironicamente richiamata da Aristofane - probabilmente per placare i serpenti connessi al demone. Egli prende posizione da solo per entrare nell'antro, come scivolando supino, prima con i piedi, riemergendo poi per la medesima spaccatura del terreno dalla quale era entrato. Una volta uscito, i sacerdoti "prelevano" il consultante e lo fanno sedere ἐπὶ θρόνον Μνημοσύνης, interrogandolo su quanto ha visto e appreso (ὅποσα εἶδε τε καὶ ἐτύθετο) durante la sua esperienza. Ottenuto ciò, essi lo lasciano libero di ritornare dai familiari, in uno stato di confusione e terrore: assenza di coscienza di sé e di ciò che lo circonda sembrano essere le sensazioni cui fa riferimento Pausania (κάτοχόν τε ἔτι δείματι καὶ ἀγνώτα ὁμοίως αὐτοῦ τε καὶ τῶν πέλας). L'ultima tappa chiude il cerchio rituale riportando il soggetto nell'edificio dedicato alla buona Fortuna (39,7-13).

Abbiamo ritenuto fosse importante seguire la descrizione di Pausania nel dettaglio, per permettere anche al lettore di cogliere l'incidenza e la funzione di alcuni degli elementi cui già si era fatto cenno. Emerge la complessa scansione di azioni rituali, organizzate nei minimi particolari e seguite in ogni momento dal personale del santuario, sacerdoti e addetti. La descrizione offerta dallo scrittore greco sembra denotare un'impostazione di carattere misterico, quasi si trattasse di un'iniziazione: è necessaria - insieme alla reclusione iniziale - l'astinenza da qualsiasi forma di materialità (bagni caldi, probabilmente anche certi cibi e bevande oltre all'attività sessuale; cf. Cratinus, *fr.* 219 KA; e un'allusione in Ar., *Nu.* 439-42 - Bonnechere 2003, 144), così come la purificazione, ottenuta tramite i bagni freddi nel fiume, l'unzione e la vestizione con nuove tuniche di lino; anche i sacrifici hanno una funzione centrale, dal momento che da essi - o, per meglio dire, dalla loro interpretazione - deriva la possibilità di ingraziarsi il demone e quindi vedere esaudita la propria richiesta.

Non mancano anche gli indizi a favore di una forte concentrazione mentale sull'obiettivo che l'iniziato si prefigge: l'adorazione della statua sacra prima dell'ascesa all'antro rappresenta solamente il tratto più esplicito a tal proposito, in questo accompagnata dai richiami prima indicati alla solitudine, all'astinenza e ai bagni freddi. Tutto questo insieme di pratiche, in sostanza, non può che incidere sulle condizioni complessive di colui che discende nell'antro; la situazione che poi egli vive al suo interno, come ricordato, segnala l'apice del momento preparatorio, mentre le stesse modalità d'ingresso possono in qualche caso aver fisicamente provocato quella sensazione di stordimento con annesso colpo alla testa descritto da Plutarco per Timarco (cf. la similitudine di Paus., *Descr.* 9,39,11: ὥσπερ ποταμῶν ὁ μέγιστος καὶ ὠκύτατος συνδεθέντα ὑπὸ δίνης ἀποκρύψειεν <ἄν> ἄνθρωπον). E' comunque significativo che lo stato alterato di coscienza (cf. Bonnechere 2003, 188-

89) così indotto continui anche in seguito, caratterizzando sia il resoconto offerto ai sacerdoti all'uscita dall'antro sia la fase di ritorno alla normalità nello stesso edificio che aveva ospitato la prima fase della preparazione rituale.<sup>661</sup> La menzione finale dell'*ex voto* lasciato al santuario da parte dei consultanti rientra in una prassi diffusa di tutti i centri di culto dell'antichità - e non solo: si ricorderà in questo caso la battuta di Diogene il Cinico (*ap. D.L. Vit. 6,59: Θαυμάζοντός τινος τὰ ἐν Σαμοθράκη ἀναθήματα, ἔφη, "πολλῶ ἂν εἶη πλείω εἰ καὶ οἱ μὴ σωθέντες ἀνετίθεσαν"*) relativa alla possibile immagine distorta prodotta da siffatti resoconti in merito all'effettiva incidenza della comunicazione positiva con il divino in tali luoghi (cf. Dodds 2009, 159).

Quest'ultimo rilievo ci consente di prendere in esame un interessante punto critico. Se si parla di forti pressioni sperimentate da chi si recava a consultare l'antro di Trofonio, non si può dimenticare che qualcosa di simile deve essere tenuto in considerazione anche per il processo che governava il resoconto fornito da chi usciva, dopo diverso tempo, dalla caverna. E' possibile, infatti, sottolineare l'elemento della ricostruzione a partire dalla prospettiva di un intervento concreto da parte del personale cultuale: esso, il cui ruolo è assolutamente preponderante in ogni passaggio-chiave della preparazione, può aver verosimilmente agito in siffatta maniera a diversi livelli, contribuendo a plasmare le aspettative - comunque già elevate a una condizione superiore al normale a livello sia fisico che psicologico - dei consultanti per mezzo della lunga attesa, delle cerimonie delle due fonti e dell'adorazione dell'immagine, fino a un recupero guidato delle informazioni associate all'esperienza stessa, la quale restituiva il soggetto in uno stato fortemente alterato (cf. Paus., *Descr.* 9,39,13).

Con questo non si vuole sminuire la plausibilità delle operazioni rituali che avvenivano a Lebadea adottando un'ottica troppo razionalistica; semplicemente, nostro obiettivo è quello di mettere l'accento su una dimensione più volte richiamata. Il peso dell'influenza culturale nella lettura di un fenomeno straordinario di contatto con il soprannaturale è percepibile in maniera molto più forte e netta se inserita in un quadro profondamente ritualizzato, di per sé già segnalante una rottura del tempo e dello spazio ordinario; lo stretto controllo delle performance da parte dei sacerdoti rientra

---

<sup>661</sup>L'insieme di questi elementi è messo in evidenza anche da Guidorizzi, nella sua lettura del μῦθος plutarco: «La discesa nell'antro di Trofonio presenta i caratteri dell'estasi iniziatica: sono tipici di questo genere d'esperienza l'ingresso in un luogo sacro e isolato, la perdita della coscienza, le visioni allucinatorie, l'amnesia parziale o totale, la sensazione di angoscia iniziale seguita da un'espansione della coscienza. Più ancora che una consultazione oracolare, queste appaiono le tappe di un percorso durante il quale il consultante muore simbolicamente, discende sottoterra (non a caso con i piedi avanti, come un defunto) e infine rinasce a nuova vita; in questo viaggio la forte emozione produce una perdita della coscienza durante la quale si manifestano allucinazioni e il soggetto prova sensazioni paranormali. [...] Lo stato di dissociazione della personalità che si verificava in chi scendeva nell'antro di Trofonio era un'esperienza liminare, sebbene circoscritta nel tempo, e può essere stata indotta anche da cause ambientali (come la stretta dieta e l'isolamento che il pellegrino doveva osservare nei giorni precedenti la consultazione, oltre che dalla forte pressione psicologica esercitata sulla mente di chi attendeva, pieno di ansia, la consultazione)» (2010, 183-84). Si vedano anche la ricostruzione di Bonnechere 2003, 145-64; e i richiami già in Hani 1975, 106-10

in simile cornice, con l'aggiunta di alcuni elementi - connessi alle procedure per stimolare la memoria di quanto vissuto - che ci permettono di scorgerne l'influenza primaria soprattutto in fase di ricostruzione e conferimento di significato, secondo quanto si potrebbe anche dedurre dallo scontro con Apollonio di Tiana e la riforma da lui perseguita (cf. Philos., *Vit. Apoll.* 8,19-20; e Betz 1989, 579-80).<sup>662</sup>

Il racconto di Plutarco, da cui questa lunga analisi ha preso le mosse, viene considerato dalla critica - e qui anche da noi - come esempio di viaggio celeste. E' da notare come la maggior parte delle descrizioni relative all'antro di Trofonio e alla ritualità ivi celebrata parlino di catabasi (che sembra essere anche qui presente: cf. 590f-591a), riecheggiando così le circostanze in cui l'eroe eponimo era sparito inghiottito dalla terra (cf. Clark 1968, 71-72). Quello che Burkert definisce come esempio di «"journey into the underworld"» (1972, 154), nel caso di Plutarco mostra le chiare influenze di un modello differente, in cui convergono elementi di manifesta derivazione platonica accanto a echi di un complesso cambiamento scientifico riguardante gli stessi luoghi escatologici propri del pensiero greco (cf. Culianu 1983, 43; 1986, 109-16) - come è nel caso della storia di Tespesio/Arideo ne *I ritardi della punizione divina*.<sup>663</sup>

---

<sup>662</sup>Si vedano le seguenti osservazioni di Clark a partire da una riflessione sulle modalità delle allucinazioni visive sperimentate dai consultanti: «[...] the possibility cannot be ruled out that a hallucinatory drug was added to the water of Lethe or Mnemosyne. [...] Hallucinatory drugs, about which Pausanias would not have been told and would therefore not know, provide a satisfactory explanation. If a performance had been put on in the cave it was probably before the drug had taken full effect. As the effect was wearing off he was brought ἐπι θρόνον Μνημοσύνης and his memory was refreshed. I suggest that he was there told what he ought to have learnt in the cave and that he then recalled the details as he had learnt them before unconsciousness. In this way the revelation could be manipulated by the priests. Pausanias' account thus shows no contradiction with Plutarch's; both describe a cataleptic trance belonging to a kind of "psychedelic" experience» (1968, 73-74). Similmente anche Guidorizzi 2010, 184, secondo il quale questo spiegherebbe per quale motivo «l'estasi è agitata da incubi e allucinazioni, mentre in genere la catalessi viene descritta come un sonno prolungato». I rilievi di Culianu sull'utilizzo di piante particolari in relazione all'attività degli *iatromanti* possono quindi essere qui ripresi, suggerendo una linea di continuità che è comunque nota e suggerita da ulteriori elementi testuali (l'antro, la perdita di coscienza per un periodo medio di tempo, fino al contenuto stesso dell'esperienza). Si veda la prospettiva di Dodds 2009, 116-20, sul furore profetico della Pizia come supporto a quanto da noi sostenuto. L'intervento di Clark reputa l'utilizzo di allucinanti più probabile della messa in scena di una performance "teatrale" da parte del personale del santuario, date anche le ristrettezze dell'antro (1968, 73); tuttavia, ciò non può essere del tutto escluso, poiché sembra poter essere ricondotto alla diffusione di particolari *μηχαναί* nell'ambito dei misteri, specie in relazione al culmine dell'iniziazione - cioè, la visione della divinità (cf. Eleusi). Si oppone risolutamente a queste possibilità invece Bonnechere 2003, 156-57; 163-64

<sup>663</sup>Ma si veda, da un'ulteriore visuale, il giudizio di Clark: «He has presented Timarchus as a character parallel to Plato's Er - only for the battlefield the oracular chasm of Trophonios has been substituted. We should note that the oracle, *μαντεῖον*, in some sources called *καταβάσιον*, is a strictly superfluous mechanism for the phenomenon of soul-wandering (though caves are appropriate); but Plutarch is enabled thereby to integrate the comparatively recent genre of literature about *ἐκστάσεις* with the very ancient tradition of *καταβάσεις*. The new visionary type of literature has been grafted on to the old tradition in the cause of psychic excursions» (1968, 67). Heininger 1996, 99, mette in evidenza la vicinanza con l'apocalittica giudaica per la presenza della voce di Trofonio (Betz 1989, 581) intesa come *angelus interpretis*. Sempre lo studioso tedesco rimarca l'influenza platonica sulla formulazione del mito di Arideo/Tespesio (106-07), affermando: «Die *relecture* des platonischen Textes in den Jahrhunderten um die Zeitenwende macht damit ernst: Erzähler und Offenbarungsmodus wechseln, die Intention (Anleitung zu einem tugendhaften Leben) jedoch bleibt» (106). Si veda, concentrata sulla concezione di *μῦθος* e sull'appartenenza plutarca a una tradizione di chiara matrice platonica, l'analisi di Betz 1989, 585-91

Inoltre, le analogie con i casi degli *iatromanti* prima esaminati conducono, secondo P. Bonnechere, ad ipotizzare una vera catena di trasmissione di matrice filosofica riguardante la concezione dell'anima e le sue facoltà: questa troverebbe eco nella satira comica dell'Aristofane delle *Nuvole* (e della frammentaria commedia di Cratino dedicata proprio all'antro: cf. la dettagliata analisi di Bonnechere 1998, spec. 443-59; 473-80), riflettendo un percorso interno alla tradizione platonica espresso nei testi di Dicearco - autore di un perduto trattato *Εἰς Τροφωνίου κατάβασις*, di cui restituisce qualcosa Cicerone - Eraclide, Aristotele - cf. *fr.* 11 dall'*Eudemo* (Dorandi 2006, 41-42) - e Clearco di Soli, tutti protagonisti di riflessioni sulle tecniche estatiche connesse alla definizione di uno statuto filosofico e ontologico dell'anima in quanto separata dal corpo.

Plutarco, quindi, trarrebbe la linfa della propria narrazione da questo ampio insieme di elementi - probabilmente corroborato dalle informazioni di prima mano ricevute dal fratello Lampria (sacerdote a Lebadea? Cf. *Def. orac.* 431e) o da altri riscontri diretti (cf. Heininger 1996, 99 n. 110) e riflesse anche in un'opera sull'antro andata perduta - conferendogli caratteristiche peculiari in riferimento all'ambientazione complessiva della sua opera: il parallelo tra Timarco e Socrate, figura dalla quale scaturisce l'avventura a Lebadea, può essere compreso in termini di volontà di acquisire una conoscenza di ordine superiore, filosoficamente orientata, tramite un contatto diretto con la divinità, perseguibile attraverso un preliminare processo di purificazione dell'anima (2003, 164-82; cf. Clark 1968, 67-69).<sup>664</sup> Lo stesso Socrate, del resto, è accostato dalla tradizione a figure quali Ermotimo, Aristeia, Epimenide, Empedocle, Empedotimo e Pitagora (cf. Clem. Al., *Strom.* 1,21 - e i casi segnalati da Guidorizzi 2010, 174-75), testimoniando così la vitalità e lo sviluppo di determinate concezioni, cui con questo racconto verrebbe associato anche Timarco (si veda anche la menzione di Ermodoro/Ermotimo a 592e). La volontà essenzialmente epistemologica di Plutarco, infine, non inficia la sostanza del nostro ragionamento, il quale da parte sua non sottovaluta la cornice narrativa dell'episodio, bensì ne illumina la funzionalità a partire dall'orizzonte storico e intellettuale in cui esso va a inserirsi (cf. lo spunto di riflessione in Hani 1975, 120).<sup>665</sup>

---

<sup>664</sup>Questa la conclusione del ragionamento dello studioso francese: «Pour résumer, Trophonius apparaissait aux pèlerins qui s'étaient astreints aux purifications préliminaires, dans une vision qui était le résultat d'un affaiblissement des sens et de l'esprit. Cette "trance" était vécue comme un voyage d'âme, un moment où l'âme, libérée de ses attaches corporelles, pourrait se fondre dans l'éther et la connaissance absolue. Par la suite, il fallait prendre conscience du message divin sur le trône de Mnémósyne» (183). Se si possono condividere le linee generali, manca a nostro avviso un maggior approfondimento delle dinamiche interpretative connesse al ruolo svolto dal momento dell'esposizione dell'esperienza di fronte ai sacerdoti: aldilà del caso plutarco, tale azione rituale veicola il significato che il consultante attribuirà in seguito all'avvenimento. Rimangono comunque importanti le considerazioni sull'immagine del trono, inteso come simbolo dell'acquisizione di un potere conoscitivo all'apice dell'esperienza iniziatica (cf. Bonnechere 2003, 250-62, anche per i paralleli)

<sup>665</sup>In questo senso, il riassunto proposto da Guidorizzi è sintomatico di una posizione non così diffusa fra gli interpreti: «La storia di Er, Timarco e Tespesio parla di esperienze di sospensione dell'esistenza e s'ispira certamente a tradizioni relative ai casi di trance e di dissociazione della personalità. [...] Naturalmente, si tratta di miti filosofici costruiti per illustrare una discussione escatologica; tuttavia sarei esitante a vedere in questi racconti soltanto una metafora filosofica: questo tipo di visione infatti è troppo corrispondente a quanto sappiamo sulle esperienze di estasi,

Per ciò che riguarda la condizione alterata cui i consultanti pervenivano, essa viene caratterizzata da Pausania in termini fenomenologici non chiari: sulla base dei resoconti costruiti una volta usciti dall'antro, infatti, sembra che sia possibile individuare una mancanza di uniformità nelle modalità effettive di rivelazione da parte del demone, vale a dire o uditive o visive (ἀλλὰ πού τις καὶ εἶδε καὶ ἄλλος ἤκουσεν: 9,39,11; sulle tavolette si scrive ὅποσα ἤκουσεν ἕκαστος ἢ εἶδεν: 9,39,14 - cf. Max. Tyr. 14,2). Probabilmente non bisogna leggere simili precisazioni in termini di alternative fisse, categoriche: come dimostra il Timarco de *Il demone di Socrate*, la distinzione tra questi due modi di rivelazione era molto più sottile di quanto siamo disposti a credere, o quantomeno - nel caso specifico di Lebadea - non impedisce di credere che entrambi i sensi potessero essere coinvolti nel corso della medesima esperienza (cf. la nostra argomentazione su 2Cor 12,2-4 al cap. 3). Inoltre, un'altra grande discussione riguarda la reale caratterizzazione incubatoria di questo oracolo (Culianu 1983, 43): né Pausania né Plutarco forniscono indizi certi in merito a una visione onirica, così come il richiamo alla catalessi sembra poter essere ricavato per deduzione dal confronto con i casi di Epimenide ed Ermotimo trattati in precedenza (cf. discussione in Clark 1968, 69-72).<sup>666</sup>

Ma aldilà di questo, sono le linee generali ricavabili dal nostro ragionamento ad interessarci. Riconosciamo, grazie al richiamo plutarco, l'esistenza di un complesso di riti atti a preparare il soggetto che desidera entrare in contatto con un essere appartenente a una realtà "altra", attraverso pratiche di astinenza, purificazione, concentrazione religiosa e costrizione fisica nel culmine dell'esperienza. Quest'insieme di azioni è legato a una volontà di chiedere l'assistenza di un demone in merito a cause le più differenti, e sembra assumere presto dei connotati misterici ben precisi (cf. Bonnechere 2003, 183-96; 203-17). Tuttavia, fa notare Bonnechere, qui siamo lontani da una provocazione totale dell'intervento della divinità, in quanto la risposta di Trofonio dipenderebbe dalla sua volontà, interpretata dai sacerdoti per mezzo di un'escalation di sacrifici animali che culmina con l'uccisione dell'ariete sopra un βόθρος - a rimarcare il carattere ctonio del demone (cf. Rohde 1921 I 115-21) e il collegamento con la *nekyomanteia* omerica (*Od.* 11,21-330). Quindi, bisognerebbe riconoscere la forte enfasi su un insieme di pratiche atte a presentare il soggetto nelle condizioni propizie per una comunicazione con il divino, ancora più accentuate dall'assenza (presunta) di una mediazione in tale contesto;<sup>667</sup> ma, al tempo stesso, arrestarsi di fronte alla

---

in Grecia e altrove, per esser frutto di solo una immaginazione letteraria» (2010, 181)

666A favore di una lettura dell'episodio di Timarco in termini di catalessi si era schierato, più di settant'anni fa, già Soury, facendo esplicito riferimento all'accostamento con le esperienze di Ermotimo di Clazomene: «Les diverses indications recueillies dans les mythes sont complémentaires et se ramènent à quelques idées nettes, savoir: ces visions extatiques sont le propre d'esprits favorisés par la divinité dans une circonstance particulière ou dont le νοῦς-δαίμων est, d'une façon générale, plus réceptif. L'esprit peut quitter le corps, y laissant le rest de l'âme. Le corps donne l'illusion de la mort, alors qu'il n'y a que sommeil, léthargie» (1942, 174)

667Un particolare da segnalare brevemente, ma molto interessante, è contenuto nei frammenti della commedia che Cratino aveva dedicato a Trofonio e al suo antro. Qui sembra possibile leggere dell'esistenza di un insieme di danze facenti parte della preparazione rituale del consultante,



considerazione per cui l'apertura visionaria e/o uditiva su un diverso ordine della realtà sia arbitrio di chi da essa proviene (2003, 199-202).

Anche qui, però, è difficile cogliere le linee esatte sulle quali si muove la presa di distanza dalla teurgia degli *Oracoli Caldaici* o della "liturgia mitraica" dei *Papiri Magici*; il ruolo giocato dall'interpretazione dei sacerdoti, nel complesso intreccio di prospettive prima delineato, induce piuttosto a chiedersi fin dove agisca un determinato modello culturale e quando esso venga sostituito da un altro in cui il ruolo dell'essere umano assume differenti prerogative. Questo vale anche per il versante giudaico, della letteratura delle *hekhalot*, cui si è prima accennato;<sup>668</sup> e dimostra come certe categorizzazioni culturali debbano essere intese in senso molto più fluido di quanto si sia portati a credere (cf. Destro-Pesce 2011, 180-81). L'elemento dell'assenza di mediazione, infatti, rappresenta un elemento non decisivo per tale tipo di approccio: per ritornare al caso di Timarco, esso si distingue da una normale consultazione oracolare, quale quelle tipiche di Delfi o di altri luoghi sacri della Grecia classica, in cui era la Pizia ad agire da medium in virtù del rapporto privilegiato con la divinità (per tacere del personale atto a "tradurre" in esametri il responso non intellegibile da lei restituito; cf. Plut., *Def. orac.* 414e; 438a; *Pyth. orac.* 397a; 404e). Ma se gli studi soprattutto di Bonnechere hanno messo in rilievo la possibile antichità - e quindi persistenza - di uno schema rituale di natura iniziatico-misterica legato all'antro di Trofonio, ricavabile dalle allusioni di Aristofane e di altri poeti comici di cui abbiamo purtroppo solo dei frammenti, questo consente quantomeno di riorientare la prospettiva generale anche a proposito di tale problematica, ricordando soprattutto la caratterizzazione di rapimento fornita dagli scolii (con utilizzo di ἀπρόζω e passività del soggetto umano).<sup>669</sup>

---

a sottolineare anche l'influenza di un'intensa attività fisica nell'alterazione delle sue condizioni. Si veda Bonnechere 2003, 150-51; e 209, in riferimento a un ruolo della danza al ritmo del flauto - ad Eleusi e Samotraccia, altri due luoghi di culti misterici. Sul legame di musica e danza nel contesto greco, qui non indagabile nei dettagli, si vedano le osservazioni di Guidorizzi 2010, 188-200, a partire dai riti bacchici; e Rouget 1986, 256-309, il quale prende le mosse dai quattro tipi di *μῦθα* descritti da Platone nel *Fedro* per inserire il tema all'interno di un quadro molto più ampio, connotato antropologicamente (cf. le conclusioni generali, 423-36). Seppure in un contesto molto più tardo e differente, i recenti ritrovamenti del *Vangelo del Salvatore* e, maggiormente, della *Danza del Salvatore*, potrebbero testimoniare la validità di simili pratiche rituali e (forse) liturgiche in alcune comunità cristiane di area copta; il tema andrebbe fatto risalire a un accenno di Mc 14,26//Mt 26,30 a un inno cantato da Gesù e i discepoli prima del racconto della passione e poi sviluppato largamente dagli *Atti di Giovanni*. Sulla tematica, si veda la panoramica di Piovanelli 2012, spec. 239-48

668Già Gruenwald 1980, 107-18, si poneva il problema dello studio di tale possibile sincretismo, seppure in una direzione più attenta al rapporto tra giudaismo e gnosticismo (per cui cf. 1988, 191-232). Si vedano anche le osservazioni di Segal 2004, 349

669Sottolinea questo aspetto soprattutto Heininger 1996, 99 e n. 113. Lo stesso studioso tedesco, inoltre, rileva la possibile vicinanza tra le diverse forme di consultazione oracolare per ciò che riguarda le modalità di comunicazione con il divino ricavabili dai testi. Anche per ciò che riguarda Delfi si potrebbe postulare una trasmissione di conoscenza connotata in senso visionario (93), che assume però differenti forme aventi lo stesso valore: «Dieselbe Sache kann einmal als *Erscheinung* (ὄφθέντα), dann als *Vision* im engeren Sinn (θεῶα, εἶδε) und schließlich als *Entrückung* (ἀπρόζοντα) bzw. *Himmelsreise* dargestellt werden. Demgegenüber verliert die Frage danach, "was wirklich geschah", an Gewicht. Doch sei herausgehoben, daß der jüngste Erklärungsversuch wieder von *Traum* favorisiert, womit für Lebende alle vier Grundtypen visueller Kommunikation eingeholt wären» (99). Interessante è poi cogliere l'accostamento alla sorte propria delle figure di queste divinità ctonie, come

Il legame con la tradizione degli *iatromanti*, poi, suggerisce che i casi di contatto fortemente personale con la divinità erano considerati appannaggio di una classe ristretta di persone, come abbiamo avuto modo di constatare sia per il versante dell'apocalittica giudaica sia per le emergenze di simile pattern nel vicino oriente antico. Sicuramente la dimensione misterica, con la sua forte diffusione in età imperiale, apporta un cambiamento significativo nel modo di pensare e riferirsi alla comunicazione con il divino;<sup>670</sup> ma non dobbiamo dimenticare che, su queste basi, le coincidenze tra Lebadea e quanto andava in "scena" ad Eleusi mettono in rilievo la funzione della classe sacerdotale nel plasmare le aspettative stesse degli iniziati (e cf. Clark 1968, 74, sul rapporto con il culto apollineo). Quindi, per evitare delle generalizzazioni pericolose e per non perdere di vista la nostra traiettoria d'analisi, ci limiteremo a far osservare come sia necessario far risaltare i differenti particolari propri delle fonti che abbiamo a disposizione. E' innegabile che si possa individuare, per ciò che concerne le tematiche che stiamo trattando, un'evoluzione nel sentire religioso e culturale relativo alla possibilità di contatto con il divino e/o con una realtà "altra" (si considerino solo i numerosi riferimenti ai *συνθήματα* delle divinità, comunque risalenti a concezioni radicate culturalmente), ma ciò dovrebbe essere indirizzato tenendo conto anche dell'aspetto dell'interpretazione e della lettura che conferiscono significato a tale esperienza - presenti a più livelli nell'ambito misterico (Asclepio, Iside - per cui vedi *infra*; cf. rilievi di Burkert 1990, 17-18). In altre parole, la distinzione apparentemente netta che Bonnechere rimarca tra il ruolo attribuito a Trofonio nell'azione rituale di Lebadea e quello proprio degli *Oracoli Caldaici* e dei *Papiri Magici* (cf. *infra*) potrebbe non essere così ampia. La chiave per poter parlare di un ulteriore salto di qualità in termini teurgici risiede probabilmente in una maggiore confidenza nel potere delle invocazioni e delle pratiche messe in atto per richiedere l'intervento divino; ma alcuni degli elementi chiave sottolineati dagli studiosi trovano le proprie radici in strati precedenti, cui tali atti preparatori all'incontro con il divino non erano estranei. La loro stessa caratterizzazione misterica rappresenta un'ulteriore elemento sul quale riflettere, insieme al fatto che viene riaffermata la concezione

---

Trofonio e Anfiarao, dell'esperienza di chi si recava a consultarli: seguendo la brillante ricostruzione di Rohde, essi sarebbero stati rapiti (Eur., *Suppl.* 501ss. - ἀναρπάζω - e 928ss. - ἀρπάζω - per il caso di Anfiarao) - cioè sottratti alla morte, anima e corpo - dagli dei, confinati in un preciso punto sottoterra e lì divenuti oggetto di culto (1921 I 113-27). A livello di suggestione, ne consegue la possibilità di individuare un riflesso nelle peculiarità rituali che conducono all'incontro con simili demoni, secondo Heininger declinate in senso propriamente incubatorio e quindi convolgenti il sogno (1996, 95-96)

670 Al solito esplicitiva la sintesi di Burkert: «Doch für Menschen, die die Chancen und Risiken persönlicher Freiheit, wie sie die griechische Welt bot, zu ergreifen bereit waren, dürften die Mysterien eine wichtige <Erfindung> gewesen sein: Indem sie der freien Wahloffenständen, versprachen sie doch eine Form persönlicher Sicherung gegenüber Bedrängnissen, denen man nun in der Vereinzelung ausgeliefert war, besonders Krankheits- und Todesfurcht: In den Mysterien fand man sich nicht nur in ein großes Fest eingeschlossen, es bestand die Chance, mit <großen Göttern> in erlebbaren Kontakt zu treten. Als Initiationsrituale freiwilligen, persönlichen, geheimen Charakters waren die antiken Mysterien bestimmt, durch Erfahrung des Heiligen einen neuen Status der Bewußtheit zu vermitteln» (1990, 18)

platonica della separazione di anima e corpo, della fuga dalla materialità.<sup>671</sup> Ma lasciamo un approfondimento del ragionamento a un'altra occasione, toccando qui solo i punti utili a portare a conclusione il nostro discorso.<sup>672</sup>

### *Elio Aristide e Asclepio: il peso del «cultural pattern»*

Alcuni dei tratti sottolineati a partire dal μῦθος plutarcheo non sono infatti unici nel panorama delle forme di contatto con il soprannaturale di quell'epoca. Seppure successive a Paolo, altre testimonianze possono essere ricondotte a un orizzonte culturale a lui vicino e in qualche misura sicuramente noto, dato il suo raggio d'azione. Un primo esempio potrebbe essere quello di Elio Aristide, retore vissuto nel II sec. e.v. e che qui prendiamo in esame per una precisa parte della sua produzione, quella dedicata agli incontri ravvicinati con Asclepio.

---

<sup>671</sup>Alcuni riferimenti testuali alle tematiche qui accennate. Per ciò che riguarda l'insieme degli elementi "nuovi", si vedano il richiamo all'ἀνάγκη in *Orac. Chald.* 142; 143; 189; 190; agli ὀνόματα βάρβαρα in *Orac. Chald.* 150 - per cui si veda anche Giambli., *Myst.* 7,4-5 e *Corp. herm.* 16,2, oltre a *PGM IV*, 607-16; l'insistenza sul ruolo dei φυλακτήρια in *PGM IV*, 659-61; 708; per il complesso rituale, *PGM IV*, 751-829. Continuità rispetto a tratti già in precedenza individuati: digiuno e astinenza - *Orac. Chald.* 15; *PGM IV*, 734-36; 784-85; concentrazione - *Orac. Chald.* 2,4; respirazione affrettata - *Orac. Chald.* 124 e *PGM IV*, 539-41; 629-30; invocazioni anche ripetute - *Orac. Chald.* 146; 147; *PGM IV*, 486-537; 556-66; 574-76; 582; 585-616; 619-20; 624 - per dei suoni che stimolino l'estasi, cf. *PGM IV*, 561-62; 579; 657-59; 704-08; 712. Legame con connotazioni misteriche: riferimenti alla visione in *Orac. Chald.* 55; 101; 137; 142; 148; lessico per definire il teurgo in *Orac. Chald.* 56; 98; richiamo al silenzio in *Orac. Chald.* 132; dimensione del segreto in *PGM IV*, 475-78; 733-51. Separazione tra anima e corpo e fuga dalla materialità: *Orac. Chald.* 97; 103; 104; 113; 120; 134; 164; 185

<sup>672</sup>Non potendo entrare in maniera approfondita nella tematica (primi approcci in Dodds 2009, 345-78), ci limitiamo a fornire un'impressione di carattere generale ricavata dalla lettura dei testi, dalla quale emerge sì una differenza, ma tale da dover essere ricondotta - a nostro avviso - all'aspetto del significato attribuito a tali pratiche. È evidente il fatto che l'iniziativa dell'uomo venga posta maggiormente in risalto, grazie anche a una ricchezza dei particolari descrittivi del rituale atto a farlo entrare in comunicazione con la realtà propria degli dei. Il rilievo appena espresso viene normalmente considerato, dagli studiosi, indizio dell'emergenza di pratiche magiche e/o teurgiche che pongono l'essere umano in un rapporto di forza nei confronti della divinità e del suo mondo. È soprattutto il concetto di «costrizione» a fondare una simile presa di posizione; ma Graf ha dimostrato, con argomenti convincenti, che anche a tal proposito la critica moderna non è meno insensibile ai pregiudizi di quanto lo fosse quella antica. Come si evince dalla lettura analitica dell'*Apologia* di Apuleio, l'insieme di accuse volte a caratterizzare negativamente le pratiche magiche implicano la loro dimensione di alterità rispetto all'insieme dei riti accettati dalla comunità civica; e questa alterità è imputata a quella che Apuleio chiama *communio loquendi cum dis* (2009, 63-87). Ma tale lettura del fenomeno dall'esterno non tiene probabilmente conto di alcuni fattori nell'analisi dei cosiddetti λόγοι ἐπάναγκοι, i quali sono delle invocazioni particolari rivolte alle divinità per sollecitarne l'aiuto (importanti i rilievi di Graf sulle pratiche per assicurarsi l'assistenza di un πάρεδρος o per presentare il mago al dio, σύστασις, di cui i *Papiri Greci Magici* offrono diversi esempi: 97-113) - che solo in determinati casi possono vedere acuito il loro carattere di "provocazione" (cf. il caso del *carmen secundum* di Erito in Luc., 6,711ss.). Secondo Graf, pertanto, il retaggio culturale negativo presente fin da Platone nei confronti di queste pratiche contribuisce in maniera evidente all'immagine che anche gli studi recenti ne restituiscono (29-34; 225); ma già Giamblico aveva fornito una spiegazione degli ἀνάγκαι θεῶν in termini non riconducibili alla nostra concezione di «costrizione» (cf. *Myst.* 1,14), che si possono ricondurre alla gerarchia divina elaborata negli ambienti neoplatonici (199-225, spec. 215-21; cf. *PGM IV*, 639-44). Si veda anche la prospettiva evidenziata da Segal 2004, 348-49. Per il punto di vista di Giamblico, che distingue con insistenza la teurgia dalla magia in un modo che potrebbe essere accostato ad alcune linee della difesa di Apuleio, si veda *Myst.* 1,11-21; 3,17-31; 4,1-3; 10,1-7. Sulle problematiche terminologiche connesse al tema, si vedano le osservazioni di Aune 2007, spec. 229-74; 293-94. Inoltre, si veda il richiamo alle tecniche teurgiche come strumento per indurre uno stato alterato di coscienza in Pilch 2011, 131-32

Come sottolineava molto bene già A.-J. Festugière, infatti, tale figura rappresenta uno dei migliori esempi di quel processo di individualizzazione del rapporto tra la divinità e l'uomo considerato tipico di quest'epoca: attraverso lo strumento del sogno egli apprende quali siano le modalità per lui più adatte per guarire dalle varie malattie che lo perseguitano, ma al tempo stesso restituisce una sensibilità per cui l'essere divino/celeste assume al ruolo di vera e propria guida anche spirituale (1960, 98). Ciò che più ci interessa, all'interno del quadro situazionale brevemente delineato, riguarda la caratterizzazione dell'esperienza religiosa emergente dal testo dei *Discorsi Sacri*. L'altissima frequenza di visioni oniriche testimoniata dal retore viene ricondotta da Festugière nell'ambito di un sistema di valori e credenze tipico della sua età, in cui a un certo punto subentra però una svolta: se all'inizio la fede nel potere curativo di Asclepio era accettata come un dato di fatto culturale, è in seguito a una crisi che Aristide inizia a modellare il proprio rapporto singolare con la divinità (cf. 48,5-7 K.). Essa allora assume una funzione salvifica che orienta la lettura stessa delle proprie esperienze fornite dal retore: vale a dire, l'interpretazione delle prescrizioni che, a vario titolo, gli vengono suggerite poggiano su un sostrato culturale e religioso non indifferente, il quale risente di motivi diffusi ma che si arricchisce di un aspetto - sempre in essi ancorato - restituito in senso profondamente personale (99-101), che J. Harrison intende nel senso di una forte attenzione all'autocelebrazione del retore (2010, 166-69).

A ciò non è sicuramente estraneo - e qui ci ricollegiamo a Trofonio - il contributo fornito dal personale del culto di Asclepio, specie a livello di interpretazione (cf. ad esempio 49,34-35 K.): Aristide frequentava soprattutto il santuario di Pergamo ed è indubbio che avesse avuto lì molte delle esperienze di cui ci parla (ma cf. Harrison 2010, 167-68). L'immaginario restituito dalle sue descrizioni - su cui non ci possiamo soffermare troppo - potrebbe essere stato influenzato dai caratteri rituali tipici di un culto incubatorio; la stessa configurazione architettonica del sito, ancor oggi visibile (si veda Behr 1968, 27-30), restituisce una profonda aura di suggestione - incrementata dall'alta concentrazione di cerimonie (purificazione, vestizione, accensioni di ceri e quant'altro: cf. Behr 1968, 32-35) il cui effetto suggestionante in funzione preparatoria non può essere negato (cf. l'immagine di Asclepio in trono a 50,55-56). Se si aggiunge il particolare della numerosa frequentazione di simili luoghi sacri, l'aspetto della configurazione di un'aspettativa secondo

modelli fissi e ripetuti può rientrare in gioco senza difficoltà (cf. 48,34-35 K.; 50,16 K.),<sup>673</sup> aiutandoci a confermare i tratti che stiamo raccogliendo nel nostro esame delle fonti.

Anche per Elio Aristide, dunque - seppure non vi siano descrizioni di ascese celesti - è possibile rinvenire un sostrato di carattere rituale e pratico dietro alle esperienze oniriche da lui raccontate: tale base influenza e plasma il significato che il retore attribuisce a ciò che sperimenta, restituendo così un quadro interessante in cui l'elemento della cornice letteraria e quello dell'esperienza si intrecciano legittimandosi vicendevolmente (cf. Dodds 2009, 158-62).<sup>674</sup> Il tutto acquista un significato ancora maggiore se si tiene in considerazione la stessa pratica di scrittura dei *Discorsi*, almeno parzialmente avvenuta solamente dopo lungo tempo e rielaborata a partire da una serie di appunti redatti su spinta della divinità stessa (cf. 49,1-4 K. - e Nicosia [ed.] 1984, 37-38, con Harrison 2010, 164-65. Inoltre, significativi i rilievi generali di Taves 2009, 71).<sup>675</sup>

Qualcosa di simile si individua anche nel famoso passo del recupero della condizione umana di Lucio nell'undicesimo libro delle *Metamorfosi* di Apuleio. Sezione conclusiva dell'opera più famosa di questo scrittore latino del II sec. e.v., essa ci restituisce un insieme di immagini molto importanti per il discorso che stiamo affrontando. Non è possibile affrontarle tutte con dovizia di particolari; tuttavia, vedremo di enucleare gli elementi più interessanti a partire da un passo molto contestato, sul quale pesa l'ipoteca del silenzio iniziatico fondante il gioco letterario di Apuleio.

---

673Ciò è chiaramente visibile per ciò che riguarda l'interpretazione delle prescrizioni mediche veicolate dai sogni: «[...] the dream was the vehicle of the cure. The mechanism lay in the dreamer's knowledge of medicine and in autosuggestion as his subconscious alternately conjured up reasonable and fantastic remedies. The expectancy of the incubants and their frequent discussions about cures and medicine would channel their dreams by means of secondary elaboration, if this were needed, into real or pseudo-medical forms» (Behr 1968, 36-37). Si vedano, più in generale, i rilievi di Harris 2009, 60-62, sul peso di queste influenze sulla *forma* in cui il sogno viene restituito; per l'incubazione e l'influsso dei resoconti lasciati dai visitatori precedenti, 39-41. Prospettiva generale sulla fortuna e la diffusione dei culti incubatori in Harrison 2010, 253-68. Interessanti i rilievi di Lietaert Peerbolte 2006, 89-92, sull'ampia diffusione conosciuta dalla venerazione di Asclepio, secondo un modello di «propoganda legata al culto» (92)

674Festugière riassume così il punto dell'argomentazione che anche noi abbiamo qui seguito: «If one takes into consideration all these facts - (1) the unconditional faith in the god, (2) the ancient and common practice of dream interpretation, (3) this rather special society of impressionable patients, living in the constant expectation of some medical order more paradoxical than those that had gone before, and (4) the personnel of the temple accustomed to this clientele of neuropaths, and well-versed in the interpretation of dreams, though there is no reason to accuse them of charlatanry, since, after all, the sacristans and priests of Pergamum could believe in the power of Asclepius as well as anyone else - if one takes all these things into account, Aristides' case seems less extraordinary» (1960, 103; cf. Harris 2009, 118-22). La polemica dello studioso francese trova fondamento nel riconoscimento di una sostanziale differenza di mentalità, tra l'antico e il moderno, concernente il tema della comunicazione tra uomini e divinità, che si riflette spesso nella critica e nello studio delle fonti (103-04): questo richiamo di mezzo secolo fa è tremendamente attuale ancora oggi. Per una panoramica riguardante l'approccio alla veridicità di quanto trasmesso dai sogni, si veda Harris 2009, 123-228, che individua un trend in aumento a partire dall'inizio del II sec. e.v. sulla base delle testimonianze anche di Aristide (202-16): il ruolo svolto dal culto di Asclepio è sicuramente rilevante ed è messo in relazione con una serie di attenzioni lontane da una prospettiva tipicamente moderna (95; 184-85)

675Si noti anche il seguente rilievo di Pilch, sulla scia di Dodds: «Of special significance is the fact that culture pattern dreams and visions are an integral part of the religious experience of a people. The relationship between belief and vision or dream is somewhat circular. What the visionary belief is what the visionary sees or dreams, and what the visionary sees or dreams the visionary automatically believes» (2011, 134-35)

Mentre sta descrivendo i riti necessari alla sua prima fase dell'iniziazione a Iside (11,23), Lucio - l'*alter ego* dello scrittore (cf. 3,15; 11,27), cosa che fa di questo libro l'unico antico «Bericht über eine Mysterieninitiation im Ich-Stil» (Burkert 1990, 23; ma cf. Harrison 2010, 231) - si arresta nel momento in cui il sacerdote lo conduce per mano nella parte più interna del tempio; egli non potrà rivelare al lettore, nei particolari, le azioni svolte in quello spazio inaccessibile ai non iniziati (*dicerem, si dicere liceret, cognosceres, si liceret audire*), tuttavia fornisce alcune informazioni la cui natura rimane ambigua, come ricorda sibillinamente al termine (*Ecce tibi rettuli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est*).<sup>676</sup> Il contenuto di questa rivelazione viene considerato da alcuni un viaggio fra gli elementi comprendente anche una sezione, per così dire, celeste (cf. Wallace 2011, 73); da altri, invece, è considerato un chiaro riflesso delle pratiche iniziatiche proprie del culto di Iside e Osiride, la cui ambientazione mitica e rituale è totalmente da identificarsi in un aldilà sotterraneo (cf. il breve accenno in Culianu 1983, 14).

Il primo elemento da considerare è il testo: *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo* (11,23). Il coinvolgimento di una dimensione infera è innegabile: la menzione di Proserpina, accanto al riferimento alla morte e a quello agli dei inferi non lasciano altra possibilità di lettura. Ma come interpretare il fatto che Lucio/Apuleio affermi di aver viaggiato attraverso tutti gli elementi, di aver visto il sole e di aver adorato direttamente, da vicino, anche gli dei superi? L'accordo tra gli studiosi, come accennato, manca; non è sufficiente la spiegazione per la quale qui si stia alludendo alla fase culminante del processo iniziatico, vale a dire quella della ἐποπτεία, probabilmente messa in scena in qualche modo dal personale addetto al culto negli stessi luoghi più interni del santuario.<sup>677</sup>

<sup>676</sup>Così acutamente commenta Burkert: «Wie die <Schwelle des Todes> erreicht wurde, bleibt der Phantasie überlassen, die um Vorschläge freilich nicht verlegen ist. Im übrigen wollte Apuleius der Neugier ein Schnippchen schlagen, und dies ist ihm gelungen» (1990, 82)

<sup>677</sup>Ciò potrebbe avere un parallelo con quanto avveniva ad Eleusi, sebbene la questione rimanga altamente speculativa (cf. Heininger 1996, 88-90). Ma Burkert sottolinea come il senso delle immagini qui impiegate debba essere considerato simbolico: «Man könnte an eine phantastische Maschinerie denken, um wie auf einer Geisterbahn oder wie in einer Aufführung der <Zauberflöte> Himmel, Unterwelt und alle Elemente vorzuführen; man hat auch für Eleusis an Entsprechendes gedacht, ehe die Ausgrabungen den nackten, geschlossenen Boden unter dem Telesterion ans Licht brachten. Vielleicht ist es richtiger, auch bei Isis eher an schlichte rituelle Symbolik zu denken» (1990, 82). L'ipotesi è sostenuta con vigore da Merkelbach in riferimento a un possibile sostrato isiaco per la favola di Amore e Psiche, specie in relazione alla liberazione della protagonista da parte di Zefiro a 4,35; lo studioso tedesco si basa sulla descrizione liviana dei Baccanali (39 13,13) e chiama in causa l'azione rituale di Lebadea (Paus., *Descr.* 9,39,11) e quella deducibile da *PGM IV*, 539 (1962, 13-14; e 151, per un episodio simile in *Leucippe e Clitofonte* di Achille Tazio). Si veda anche Wallace 2011, 70-71, su Trofonio e Baccanali; e 74, più vicino al significato simbolico-rituale proposto da Burkert che alla possibilità di riconoscere un'esperienza estatica in quanto descritto da Apuleio. Per quanto riguarda la "liturgia mitraica", le descrizioni delle divinità e i frequenti inviti alla contemplazione intensa di ciò che viene visualizzato nel corso dell'esperienza estatica potrebbero suggerire quantomeno uno scenario rituale composto anche da immagini - come del resto testimoniato dai ritrovamenti archeologici dei mitrei (cf. *PGM IV*, 629; 656-57; 694; 712). Si veda anche il rilievo di Koester 2012, 219 e n. 3, su una possibile raffigurazione dei segni dello zodiaco nelle nicchie della Sala rossa di Pergamo, connessa al culto di Iside e, più in generale, delle divinità egiziane

Seguendo J.G. Griffiths, la soluzione migliore sembrerebbe quella di escludere qualsiasi riferimento al viaggio celeste riportando la scena al complesso immaginario mitico relativo alla coppia divina egiziana di Iside e Osiride (1975, 296-306; cf. anche Bergman 1982 e Heininger 1996, 90). Ciononostante, Wallace ritiene sia possibile parlare di ascesa celeste sulla base del confronto con la favola di Amore e Psiche di *Metam.* 5-6, in cui la protagonista intraprende un viaggio simile a quello proprio dell'iniziazione descritta a 11,23 (cf. 6,13-24). Questo rilievo, aggiunto al richiamo all'immaginario nuziale fornito da altre fonti sul culto isiaco, permetterebbe perciò di individuare anche qui la presenza del nostro pattern (2011, 74-76). La suggestione è rinforzata dall'analisi di Tabor, secondo il quale il racconto di Apuleio «illustrates the pattern of proleptic ascent» (1986, 92) in un contesto chiaramente iniziatico: la descrizione di 11,23 conterrebbe il riferimento al cosmo dominato da Iside (*elementorum omnium domina*: 11,5), in cui il mondo sotterraneo è giustapposto a quello celeste nel formare un ciclo di morte e rinascita per l'adepto, al quale a 11,6 è promessa l'immortalità (89-92).

Lungo questa linea, quindi, si coglie come lo scenario misterico complessivo ci aiuti ad ambientare la scena tra finzione e realtà cultural-religiosa, grazie alle dettagliate descrizioni della processione cultuale (11,8-12) e dei vari momenti legati alle graduali introduzioni di Lucio ai segreti delle due divinità egiziane (cf. 11,22-24; 27-30) fornite da Apuleio; ma anche l'incipit del libro conclusivo illumina sulla persistenza culturale di uno schema di contatto con la divinità più volte richiamato, che ci permette di avvicinare la concezione del viaggio celeste. Arrivato a Cencre, nelle vicinanze di Corinto,<sup>678</sup> Lucio - ancora nelle sue vesti asinine - si addormenta sulla spiaggia (10,35); al risveglio, di notte, si rivolge a Iside tra i gemiti per supplicare il suo aiuto nel riguadagnare la forma umana perduta: la preghiera è preceduta da un bagno purificatore, ripetuto sette volte (11,1). Terminata la performance rituale - che rivela la forte mentalità sincretistica del mondo greco-romano, in cui la divinità andava invocata con tutti i suoi nomi e attributi pena il rischio di non vedersi ascoltati<sup>679</sup> - cade il sonno sul nostro protagonista; e qui gli appare in sogno la dea, uscente

---

<sup>678</sup>La collocazione geografica della scena di 10,35-11,25 è di grande importanza perché suggerisce una possibile contiguità culturale con l'ambientazione del nostro testo paolino di riferimento - sebbene la cronologia sembri indicare una forte distanza in merito. La diffusione del culto di Iside tra Corinto e Cencre è testimoniata da Pausania (*Descr.* 2,2,3; 4,6) e si inserisce in un contesto sicuramente composito, da grande città imperiale perlopiù dotata di porto. Da notare anche la menzione di una parodia di Bellerofonte e Pegaso a 11,8 (cf. Gwin Griffiths 1975, 180), per cui si veda il cap. 3. Sulla localizzazione dei santuari dedicati a Iside in quest'area e sul loro significato rispetto all'opera, cf. in generale Griffiths 1975, 14-20; più nel dettaglio, Egelhaaf-Gaiser 2000, 68-70; 164-75. Utili i rilievi sulla diffusione del culto isiaco proposti da Lietaert Peerbolte 2006, 81-89

<sup>679</sup>Si veda la discussione in Nock 1933, 150-52; e fonti e commento in Rossignoli 2004, 226-39; 512-17 - ma anche *PGM* IV, 667-73; 677-93. Sulla questione delle aretalogie, soprattutto in connessione alla figura e al culto di Iside, si veda Jördens 2013, il quale sottolinea le origini egiziane del materiale successivamente sviluppato in età ellenistica accanto al ruolo svolto da alcune particolari figure, gli *aretalogoi*. Questi ultimi costituiscono, secondo lo studioso, dei veri e propri mediatori tra culture, aventi una funzione definita all'interno del complesso santuario delle divinità e probabilmente responsabili del passaggio di nozioni dal retroterra egiziano al mondo greco, che poi conferì loro una veste più adatta

dal mare e acconciata secondo l'abbigliamento tipico delle statue che la raffiguravano (11,2-4).<sup>680</sup> A 11,5-6 viene riportato il discorso di Iside, centrato sull'accoglimento della richiesta di Lucio e sulla promessa dell'iniziazione ai suoi misteri, cui dovrà corrispondere una devozione completa e personale del protagonista alla sua salvatrice (cf. Nock 1933, 152-55; Festugière 1960, 68-84); la metamorfosi avverrà nel corso di un rito ben preciso, dal momento che è un giorno festivo per la divinità (varo di una nuova nave sul mare nuovamente navigabile: cf. 11,16 - e Griffiths 1975, 31-47).

Anche qui sembra impossibile non riconoscere una chiara testimonianza a favore di ciò che Dodds ha chiamato «Dream-Pattern»<sup>681</sup> e che in precedenza abbiamo messo in relazione con i casi di *I En.* 13,7-9 e *T. Levi* 2-5. Di più: in Apuleio, la preghiera è preceduta da un atto di purificazione rituale chiaramente inteso a preparare l'orante all'incontro con quella realtà altra da lui stesso invocata (*meque protinus purificandi studio marino lavacro trado septiesque summerso fluctibus capite ... deam praepotentem lacrimoso vultu sic adprecabar*), la quale si manifesta in sogno fornendo chiare indicazioni di risposta alla richiesta formulata. La differenza, se si vuole, sta nel fatto che Iside sembra apparire uscendo dalle onde - facendosi cioè incontro a Lucio fermo sulla spiaggia - mentre Enoc e Levi ascendono al cielo per un percorso che li conduce davanti alla divinità. Apuleio, pertanto, non sfugge ai canoni culturali propri del suo tempo, fornendoci una testimonianza importante e parzialmente decisiva (per le apparizioni oniriche di Iside, cf. il rilievo di Paus., *Descr.* 10,32,13): sarebbe infatti suggestivo collegare l'ambiguo 11,23 all'ascesa celeste sulla base dell'incontro diretto con gli dei ivi menzionato, come suggerito in precedenza. Tuttavia, si dovrà mantenere un margine di dubbio, fondato sulla concreta possibilità di ricostruire una complessa

---

alla propria mentalità. Tale attenzione si rivela interessante per il punto di vista generale da noi adottato

680L'inizio della descrizione del sogno ci restituisce un'interessante e particolare evidenza rispetto all'argomentazione da noi presentata riguardo 2Cor 12,4b: *Ad istum modum fuis precibus et adstructis miseris lamentationibus rursus mihi marcentem animum in eodem illo cubili sopor circumfusus oppressit. Necdum satis composieram, et ecce pelago medio venerandos diis etiam vultus attollens emergit divina facies; ac dehinc paulatim toto corpore perlucidum simulacrum excusso pelago ante me constitisse visum est. Eius mirandam speciem ad vos etiam referre conitar, si tamen mihi disserendi tribuerit facultatem paupertas oris humani vel ipsum numen eius dapsilem copiam elocutilis facundiae ministraverit* (11,3). La parte conclusiva riecheggia quella dimensione per cui il linguaggio umano non è in grado di rendere la bellezza di un qualcosa che non gli appartiene direttamente che già diverse volte abbiamo incontrato e che potrebbe essere uno dei motivi alla base del lessico paolino relativo al proprio viaggio celeste. Sulla relazione tra il resoconto paolino e il testo di Apuleio, si veda anche il giudizio di Wallace 2011, 76

681Un approccio differente alla dimensione dell'esperienza religiosa testimoniata dalle *Metamorfosi* è invece quello di Gollnick. Questo studioso, partendo dalle valutazioni di James, considera centrale l'elemento della conversione dell'autore-attore a Iside, soprattutto in riferimento al carattere personale della relazione con la divinità che emerge da tali pagine. Quindi, l'approccio di Dodds sembrerebbe sminuire l'apporto di tale dimensione privata nel contesto restituito da Apuleio, in cui il sogno si deve leggere come segno di tale privilegiata possibilità di comunicazione e non solamente come retaggio culturale (1999, 127-52, spec. 146-48). Il punto focale risiede, qui come in altri critici, nella mancanza di enfasi riservata all'aspetto dell'interpretazione di un'esperienza quale quella onirica, che invece Dodds sottolinea - a nostro avviso - giustamente e molto bene (per il culto di Asclepio, cf. 2009, 160-61). Gollnick rileva l'insieme di atti preparatori ai sogni isiaci e all'iniziazione di Lucio-Apuleio, ma attribuisce l'atto decisivo alla volontà della dea (ad esempio, 1999, 144), ponendo l'accento su quella concezione di religione personale tanto cara a Festugière. Sulla questione generale sollevata da tali rilievi, ci siamo soffermati *supra*



sequenza di scene rituali - in cui un ruolo non secondario è svolto dalle prescrizioni concernenti l'astinenza (11,19-23.27.29). Esse ci restituiscono performance di diversa tipologia ma inserite nella medesima cornice misterica di iniziazione, concepita in termini di morte e rinascita (cf. *renatus* a 11,16.21) - cui, ancora una volta, non deve essere considerata estranea la funzione esercitata dal personale sacerdotale, specie per quello che riguarda l'interpretazione delle frequenti apparizioni oniriche della divinità.<sup>682</sup>

### Verso un bilancio "pratico"

Il lungo e forse tortuoso percorso nell'ambito della cultura e mentalità greco-romane restituitoci dalle fonti selezionate ci ha permesso di mettere in evidenza alcuni elementi interessanti. L'accento sulla dimensione della pratica in funzione di un contatto con il soprannaturale ha prodotto una serie molto cospicua di risultati - molti dei quali vanno aldilà dell'obiettivo specifico che ci siamo posti - che forniscono indizi importanti per gettare luce sulla concezione del viaggio celeste come pattern culturale secondo la definizione di Destro e Pesce. I casi degli *iatromanti*, con il loro intreccio di descrizioni dal sapore leggendario e tratti imputabili ad azioni rituali connesse all'iniziazione e alla divinazione; del racconto di Plutarco sull'esperienza di Timarco a Lebadea; e, infine, dei sogni di Elio Aristide e Apuleio nell'ambito della loro devozione rispettivamente ad Asclepio e a Iside, restituiscono un quadro complessivo in cui è possibile riconoscere una forte corrente di continuità fenomenologica.

In altri termini, gli esempi di modalità di contatto con il soprannaturale ricavabili da siffatte testimonianze mostrano un radicamento reale in un insieme di pratiche diffuse e consolidate, riconoscibili da parte del pubblico e associate a tematiche che abbiamo imparato a conoscere durante il nostro lungo percorso. Lo sfondo rituale - evidente negli esempi di Timarco e Pausania oltre che di Apuleio, facilmente ricostruibile per Aristide e per gli *iatromanti* - può così essere inteso come il minimo comun denominatore delle esperienze riportate, intrecciandosi con l'altrettanto ineludibile tratto dell'influenza culturale e religiosa. I resoconti che abbiamo letto e analizzato, infatti, si rivelano preziosi anche per indirizzare nuovamente una questione affrontata in precedenza, quella relativa alla natura fittizia, letteraria, di simili esperienze: basti pensare a Plutarco e alla sua stessa definizione della narrazione di Simmia su Timarco come  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  (589f; ma cf. anche 593a). Ma proprio il passo de *Il demone di Socrate* consente di impostare una risposta al problema: come ricordato, l'appropriazione da parte dello scrittore greco di uno schema rituale dalle

---

<sup>682</sup>Per una panoramica generale di fonti relative al culto di Iside accompagnate da commenti esplicativi, rimandiamo a Rossignoli 2004

basi solide e conosciute per la costruzione di un discorso con finalità epistemologiche conferma la definizione del viaggio celeste in termini di pattern; al tempo stesso sottolinea come, a livello dell'interpretazione di un contatto con il divino, esso si riveli funzionale ad esprimere certe dinamiche, specificandone chiaramente le origini (cf. la lettura di *Corp. herm.* 1,24-26 in Tabor 1986, 92-93).

Queste sono sicuramente l'acquisizione di una conoscenza superiore e la relativa trasformazione che, a livello identitario, ne deriva per il soggetto coinvolto (cf. anche *PGM IV*, 475-85; 502-35; 646-48).<sup>683</sup> Gli *iatromanti* devono al contatto diretto e particolare con la divinità - soprattutto Apollo - le loro facoltà guaritrici e di preveggenza, "sciamanicamente" legate alla capacità di liberare l'anima dal corpo in esperienze di catalessi indotte da una pratica di vita basata sull'astinenza, sulla solitudine e sulla meditazione - quando non anche dall'assunzione di piante dal vago richiamo allucinatorio (forse anche rituale?).<sup>684</sup> Queste istruzioni sono replicate nelle performance proprie dei culti di Trofonio, Asclepio e Iside, cui si connette l'importanza della preghiera e della supplica nei confronti della divinità. Ciò dà luogo a incontri e contatti con una realtà "altra" spesso attraverso il sogno, il quale poi va interpretato per conferirgli significato (sulla diffusione di *ὄνειροκρίται* e *coniectores*, cf. i rilievi di Harris 2009, 134-39). Qui entra in gioco l'aspetto dell'influenza culturale e religiosa: la presenza dei sacerdoti e del personale addetto al culto, unito alla forte carica di aspettativa che animava i soggetti che si recavano in questi luoghi sacri, permette di estrarre significato da queste forme di accesso a una realtà "altra", conferendogli al tempo stesso una forma che Dodds considerava «stilizzata» (2009, 159) e che risponde a dei criteri noti e generalmente comuni (cf. anche *PGM IV*, 729-32, con i rilievi di Wallace 2011, 84).<sup>685</sup> Ecco qui un ragionevole

---

683Così Tabor sottolineando il ruolo della cosiddetta "liturgia mitraica" nell'evidenziare l'importanza della pratica per il fenomeno dell'ascesa celeste: «The "Mithras Liturgy" is a rare witness, not only that ascent was practiced, but what preparations and techniques might have been involved. It reminds us that ritual practices (amulets, potions, secret formulas, sometimes pejoratively termed "magic") can function with personal piety and religious devotion within a highly complex theological system which has as its goal a transforming encounter with the deity» (1986, 96). Si noterà l'importanza di simili rilievi in riferimento al ragionamento da noi accennato in precedenza sullo sviluppo di teurgia e/o magia. Contrario a una lettura di *PGM IV*, 475-829 in termini di ascesa *pre mortem* è invece Culianu 1983, 13

684Tali esperienze hanno anche una ricaduta sociale di un certo rilievo, come sottolinea Guidorizzi: «L'aspetto più culturalmente significativo di questi personaggi è che lo stato di estasi è generalmente impiegato non tanto come esperienza visionaria individuale, quanto per conseguire un bagaglio di conoscenze da trasferire poi nella realtà cosciente. Il viaggio che l'estatico greco compie oltre i confini della realtà viene fruito collettivamente dalla società che si avvale delle sue conquiste spirituali. E', quindi, un estatico al servizio della società» (2010, 181). Si vedano anche le brevi osservazioni di Vernant 2003, 69-70. In maniera simile riteniamo sia possibile leggere i numerosi casi che abbiamo presentato, seppure su livelli specifici differenti. Particolare è poi il caso del sogno di Scipione in Cic., *Rep.* 6,9-29: lo stesso autore ne rivela le cause naturali (6,10) - riprendendo Aristotele e quindi schierandosi con gli scettici nei confronti del valore dei sogni (cf. *div.* 2,128.139-40) - probabilmente fornendo ulteriore materiale per un ritratto dell'Africano conosciuto poi anche a storici come Polibio e Livio (Harris 2009, 175-76)

685Si vedano i seguenti punti proposti da Harris a proposito dell'elaborazione letteraria dei resoconti onirici secondo la mentalità greco-romana: «This chapter has not unearthed many historical ancient dreams, but it may help us to draw some conclusions on a larger scale about the mental and discursive practices of articulate Greeks and Romans. (1) The widespread invention of dreams underlines once again the difference between ancient conceptions of statements about past events and our own. Consciously inventing or improving facts is for us lying and/or diplomacy.

contribuito alla spiegazione del ripetersi di tratti simili in narrazioni apparentemente distanti e non comunicanti (cf. Harris 2009, 52-57, sugli «epiphany dreams»; e Heininger 1996, 83-85 - ma anche Pilch 2011, 133-35).

Anche i testi del versante greco-romano, quindi, confermano le linee base prima indicate al termine della lettura dei testi apocalittici. Il viaggio celeste - in quest'ambito soprattutto dell'anima - è pertanto riconducibile all'insieme più vasto delle esperienze di contatto con il soprannaturale di cui abbiamo notizia: visioni, apparizioni, sogni. Ciò consente quindi di rimarcare una certa fluidità nella categorizzazione propria del mondo antico; insieme, inoltre, è possibile evidenziare la persistenza di elementi comuni che trovano la propria base nella pratica religiosa e nel significato che gli uomini vi attribuiscono. Tale dimensione trova ulteriore slancio anche in testi come gli *Oracoli Caldaici* e i *Papiri Magici*, sebbene forse con modalità differenti; ma il richiamo alla tradizione è continuo, e si segnala nella ripetizione delle tecniche che già più volte abbiamo incontrato (e nell'influsso sulla lettura di alcuni tratti dell'esperienza: cf. *PGM IV*, 624-26; 635-38; 694-703). Per mettersi in comunicazione con la divinità, in conclusione, la preghiera anche ripetuta, la concentrazione, il digiuno e l'astinenza sessuale - accanto alle formule contenenti i cosiddetti *nomina barbara* - giocano sempre un ruolo fondamentale, specie nella loro concatenazione rituale (si veda una sintetica panoramica in Segal 2004, 330-33).<sup>686</sup> Proprio essa, poi, contribuisce a plasmare una lettura di quanto avvenuto che assuma valore significativo per l'interessato - si tratti di guarigioni, prescrizioni, squarci di conoscenza sul futuro o raggiungimento dell'immortalità.

Seppure non affrontati qui nei dettagli, le considerazioni finali sul versante greco-romano mostrano la loro applicabilità anche alle complessità restituite dai testi ermetici. Il dibattito sul loro carattere maggiormente

---

Such activities may be perfectly justified, but only by some supposedly higher interest. Antiquity was less severe, especially but not only with regard to the murky world of dreams. (2) Greek and Roman taste strongly disliked stories with loose ends or incoherencies, and so was predisposed to distort dream-descriptions. (3) The people who were said to have received significant dreams tended - though there were exceptions - to be the great: it was a mark of their greatness that they dreamt wonderful dreams, as Alexander of Macedon dreamt of a vital antidote and Constantine of how to win the battle that gave him Rome. (4) Since many Greeks and Romans had at least an uneasy suspicion that dreams, at least on some occasions and to some people, might reveal a hidden truth or even bring an important instruction from above, they had a powerful incentive to invent or embellish» (2009, 122)

<sup>686</sup>Per una declinazione di questi motivi in senso più propriamente filosofico, si vedano i rilievi di Tripaldi 2011, 103-05, concernenti un ampio insieme di testi della tarda antichità (trattati gnostici, Plotino e altri). Inoltre, riteniamo utile un richiamo all'analisi del concetto di «ridondanza» nel rituale sviluppata da Tambiah 1995, spec. 150-60, di cui riportiamo alcuni passaggi significativi: «I mezzi di comunicazione possono, specialmente nel loro uso ripetitivo e/o punteggiato, servire per dare inizio o abbandonare il tempo sacro o per entrare e abbandonare stati soprannormali. [...] il primo valore di queste frasi ripetute è il loro valore terapeutico come meccanismo di "focalizzazione". Ma la loro efficacia è di un genere molto intrigante. Mi sono precedentemente riferito al formalismo del rituale come a qualcosa capace di produrre il "distanziamento" degli attori, la partecipazione ad esso non come a qualcosa che sollecita le emozioni brute, ma dei sentimenti e una mimica "articolata". In un filone simile, ha senso suggerire che le formule verbali ripetute, come "supporti alla contemplazione" o come veicoli per uno stato di trance, adempiono queste funzioni non per assalto diretto ai sensi degli attori o infliggendo loro un pesante pedaggio psichico, ma attraverso un loro più indiretto uso illocutorio esorcistico come strumenti di passaggio e meccanismi di selezione» (159-60 e n. 76)

filosofico - e quindi puramente letterario - oppure più riconducibile a un sostrato di pratica rituale è molto ampio, e trova una sua breve sintesi ad esempio in Wallace 2011, 64-65 n. 105. Un contributo che sentiamo vicino alle posizioni da noi sostenute è quello recente di W.J. Hanegraaff, il quale mette in evidenza i pregiudizi esegetici legati all'interpretazione di Festugière (2008, 159-60) proponendo invece una lettura di tre testi (*Corp. herm.* 1; 13; e *Disc. 8-9* [NHC VI,6]) in termini di percorso graduale di ottenimento di una conoscenza (γνώσις) superiore e distaccata dalla materialità (136-58). Questo processo comporta delle esperienze di tipo chiaramente estatico, tanto che lo studioso parla di stati alterati di coscienza molto probabilmente indotti; essi trovano conferma nei dettagli concernenti la preparazione meditativa e scritturale, la preghiera e la postura con cui essa va eseguita soprattutto in *Corp. herm.* 13 e *Disc. 8-9*, quasi ai vertici del cammino conoscitivo dell'adepto ermetico, concepito all'interno di una veste compiutamente didattica. Queste le sue conclusioni, che citiamo per esteso in quanto confermano l'intreccio di elementi da noi sottolineato: «It seems most plausible to me that the Hermetic treatises originated in loosely organized circles or networks of people in the educated milieu of Hellenistic Egypt who were convinced that experiences like these were possible, and which almost certainly included at least a few people who had had them themselves, or were having them on a regular basis. Their altered states may well have been spontaneous, like the one described in the *Poimandres*, but could also be facilitated or induced by "triggers" of various kinds; and undoubtedly the contents of their experiences were strongly conditioned by their prior beliefs. The various contents as well as the internal logic of their belief system allowed them to define quite precisely what one could expect to happen during the higher and ultimate stages of the progress towards *gnōsis*, to which they must all have aspired. [...] Among the members of such circles or networks, various kinds of texts must have circulated: not only those that answered all kinds of questions of a doctrinal, theological or philosophical nature (the "General Discourses" and perhaps "Further Discourses"), but also *Lese-Mysterien* that provided an idealized description of the successful attainment of *gnōsis*. Even as "fictions" read by individuals, such texts would have functioned as ideal models and sources of inspiration for their readers, who must have hoped that what had happened to Hermes and Tat might happen to them one day - if only they persisted in their spiritual practice of diligent study and steeling themselves against "the deceit of the cosmos"» (160-61).

Si confronti l'incidenza di simili riflessioni anche con quanto riportato *supra* in merito alla letteratura delle *hekhalot*, con i rilievi di Arbel e Dennis; inoltre, per la letteratura ermetica - come più volte segnalato - la presenza di pratiche rituali preparatorie può essere suggestivamente allusa anche dal rimando a un'immersione presente a *Corp. herm.* 4,4-6.

Ed è dopo aver messo in rilievo tali dinamiche che torniamo, infine, a Paolo.

### *Paolo, il viaggio celeste, la preghiera: elementi per una valutazione*

La carrellata di testi proposta in questo capitolo ha avuto il pregio di mettere in evidenza come la possibilità di rintracciare una base concreta per le varie forme di contatto con il soprannaturale che essi ci propongono non è così remota o astratta come molti studiosi ancora millantano. Le fonti,

infatti, seppur dietro procedimenti narrativi differenti e magari complicati, possono contenere dei richiami a un insieme di azioni finalizzate a preparare il soggetto a un incontro con una realtà "altra", solitamente concepita come inaccessibile. Questa sua categorizzazione riveste un ruolo non secondario nelle modalità descrittive utilizzate dai vari autori, i quali per lo più si fondano su materiale tradizionale rielaborandolo sulla base di criteri variabili, i cui confini possono essere approcciati in termini di dinamiche e interessi comunitari - per quanto simili riferimenti rimangano in molti casi labili e perciò meramente ipotizzabili.

Tuttavia, dalla nostra analisi emerge un quadro complesso, rinforzando l'ipotesi di conferma dell'intuizione di Destro e Pesce sulla natura pratica del fenomeno chiamato viaggio celeste (2011, 197). La traiettoria elaborata fin dallo scorso capitolo ci ricorda che esso non può essere compreso in isolamento, al di fuori di un confronto costante con altre tipologie di esperienze (quali sogni, visioni, apparizioni, voci). Aldilà del richiamo alla maggiore fluidità classificatoria del mondo antico, sono gli stessi resoconti che abbiamo presentato a sostanziare simile affermazione: i casi di Enoc e Levi, ma ancora quelli di Baruc e degli *iatromanti*, per tacere di Er e Scipione, presentano un'ambientazione onirica chiara e (quasi) inequivocabile; ma non per questo essi sono da ritenere totalmente differenti dagli esempi di Filone o dell'*Ascensione di Isaia*, in cui l'elemento del sogno è del tutto assente.

Si potrà allora parlare di un pattern i cui tratti distintivi non sono da considerarsi così unici e distinti rispetto a quanto noto; piuttosto, il motivo dell'ascesa celeste si configura come uno degli strumenti interpretativi a disposizione di coloro che vogliono conferire senso a un'esperienza di carattere religioso, di incontro e comunicazione con una realtà "altra" identificata secondo forme ben precise e modelli conosciuti e comprensibili nella propria società di riferimento.

E Paolo quindi? Come si può inserire in un contesto di tal genere? Abbiamo già tentato di illustrare le linee portanti del nostro ragionamento in proposito al cap. 3, nell'esame del passo di 2Cor 12,1-10; qui sarà però necessario riprendere alcuni indirizzi critici alla luce di quanto emerso successivamente. In particolare, l'insistenza sul ruolo della preghiera riscontrato nelle testimonianze presentate in questo capitolo ci consente di apprezzare con maggior cognizione di causa l'episodio di 2Cor 12,7b-9a, al cui interno la supplica dell'apostolo svolge un ruolo fondamentale.

Si è in precedenza ricordato come la volontà di essere liberato dall'*ἄγγελος σατανᾶ* fornisca un chiaro esempio - nella rilettura che Paolo ne offre - di una modalità di contatto con il soprannaturale, espressa nei suoi termini fondamentali e sostanzialmente diffusa nel mondo culturale mediterraneo (cf. Betz 1969; Aune 1996, 464-66). La sua eccezionalità all'interno dell'epistolario dell'apostolo è declinabile dal punto di vista della diretta invocazione a Gesù in

quanto κύριος, quando sembrerebbe che Paolo fosse più incline a rivolgersi a Dio in contesti simili. Ma quello che più interessa è sottolineare come egli faccia uso consapevole di un motivo diffuso per chiedere l'aiuto della creatura divina con cui è in rapporto privilegiato, ottenendone in cambio una risposta il cui valore autorevole è riflesso nell'adozione di una pratica missionaria oggetto di difesa nel contesto situazionale immediato. Per concludere: la supplica di 2Cor 12,8 deve essere considerata come una modalità di contatto con il divino nota all'apostolo, da lui impiegata per ricercare la comunicazione con colui che l'aveva investito di un compito così importante e per ricavarne parole di conforto, istruzioni sulla via da seguire e sulle norme da adottare (cf. Destro-Pesce 2007b, spec. 86).

Il passo successivo, a nostro avviso, consiste nel valutare attentamente i diversi livelli distinguibili nella ripresa di un simile motivo in una diatriba polemica condotta a distanza (cf. 2Cor 10,1.10-11; 13,1-2.10). Il ruolo delle parole che Paolo attribuisce direttamente al «Gesù celeste» hanno una chiara funzione di *ipse dixit*: egli, cioè, cita l'*auctoritas* per eccellenza a giustificazione di una condotta di vita contestata e che - a quel punto - gli aveva fatto perdere consensi all'interno della comunità da lui stesso fondata (cf. 11,1-6; 16-20; 12,11-13,4). Il fine ultimo dell'apostolo emerge con evidenza, contribuendo in tal senso a fornire elementi preziosi per ciò che riguarda la questione della presunta finzione letteraria di simili resoconti. Sarebbe infatti semplice sminuire la portata di tale "citazione" autobiografica chiamando in causa il suo consapevole utilizzo a fini politici, per la rivendicazione di un'autorità messa in discussione e che rischia di venire definitivamente estromessa da un orizzonte di gruppo che lei stessa ha provveduto a fondare.<sup>687</sup>

Ma questa strada conduce in una direzione sbagliata, che non tiene conto cioè della sottile ambiguità propria dell'intero ragionamento paolino. Ciò che già al cap. 3 si è voluto evidenziare, infatti, è che l'alternanza tra un'esaltazione della sofferenza e una - apparente - presa di distanza dal vanto relativo a visioni e rivelazioni non comporta l'automatico deprezzamento del valore di questi ultimi fenomeni; anzi, 12,5-6a sottolinea come Paolo fosse ben consapevole del significato veicolato da tali rivendicazioni. Egli stesso non ne è immune: il suo punto di forza, in discussioni

---

<sup>687</sup>E' interessante notare come, nella sua recentissima riedizione della sinossi paolina, Pitta non faccia riferimento al detto gesuano di 12,9a nella sezione dedicata alle *auctoritates* chiamate in causa da Paolo nelle sue argomentazioni (2013, 136-39). La lettura che qui si sta perseguendo mira invece a riconoscere, nelle pieghe della citazione di alcune parole del Gesù celeste, un richiamo diretto a quel particolare tipo di autorità divina che si può riconoscere anche a 11,31 per la formula del giuramento oppure a 11,10-11 per certificare la propria disposizione d'animo nei confronti dei Corinzi. Appare significativa la classificazione di 10,8, con il riferimento alla ἐξουσία, in termini di «Appello all'autorità paolina» (138), quando essa è fatta chiaramente derivare dall'azione della divinità (cf. il nostro cap. 3); qui si è tentati di riconoscere un procedimento simile, secondo il quale si arriva a certificare la legittimità della propria posizione attraverso il ricorso a un'approvazione insindacabile, che costruisce su basi comuni agli interlocutori e perciò mira al riconoscimento delle rivendicazioni di conseguenza avanzate. Discorso simile per 1Cor 14,37-38, per cui si veda *infra*. Interessante anche la prospettiva elaborata da Arcari 2012, 229-85, in merito al fondamento di un'autorità connesso al ricordo delle esperienze di contatto con il soprannaturale nelle tradizioni protocristiane, elemento che si avvicina al caso paolino che stiamo trattando

simili, rimane il richiamo all'incontro visionario con il Risorto (1Cor 9,1; 15,8; Gal 1,11-17), che ne legittima l'esercizio apostolico e la funzione di fondatore. Quindi, la preghiera di 12,8 riflette non solo (o non tanto) una implicita volontà di potere da parte sua; bensì, essa costituisce un'esperienza di contatto con il soprannaturale da lui considerata centrale nello sviluppo della propria identità apostolica.

Date queste basi, un primo punto fermo consiste pertanto nel rilevare una traccia concreta di pratica religiosa nel contesto di 2Cor 12; anzi, il fatto che si tratti di un avvenimento messo in stretta relazione con la narrazione dell'ascesa ne aumenta l'importanza ai fini dell'interpretazione complessiva del nostro brano di riferimento. L'informazione che se ne ricava è che Paolo conosce la possibilità di porsi in contatto con il divino attraverso la preghiera, ripetuta (τῆς); inoltre, il fatto che egli la associ all'esplicitazione di una risposta diretta del κύριος sottolinea l'aspetto della lettura secondaria imposta all'episodio nel contesto in cui esso è inserito. Ciò viene suffragato dal richiamo di un episodio del passato cui si conferisce valore decisivo nell'attualità, come sembra essere messo in luce dal perfetto εἶρηκεν che introduce la risposta gesuana (cf. Zmijewski 1978, 378) - di per sé sviluppata al presente. Siamo quindi di fronte a una vera e propria esperienza religiosa, la cui base pratica è indubbia; d'altro lato, non si può comunque far passare sottotraccia il processo di elaborazione da parte dell'apostolo, il quale ri-contestualizza un momento personale dotandolo di un peso autoritativo consistente e retoricamente finalizzato a sigillare il proprio discorso (cf. anche Meier 1998, 113-17).

Richiamati questi punti, il resoconto del viaggio celeste può ora essere approcciato in maniera più diretta, tenendo in considerazione gli elementi raccolti fin qui. Dal punto di vista della pratica, bisogna innanzitutto riconoscere che Paolo non fornisce informazioni dirette quanto ad ambientazione e possibili azioni preparatorie, lasciandoci una narrazione scarna della sua esperienza di ascesa. Il rilievo sulla preghiera di 12,8, però, accanto a ciò che si è messo in luce grazie all'analisi delle numerose fonti, ci consente di ipotizzare che l'apostolo si inserisca consapevolmente in un filone culturale ben delineato di forme di contatto con il soprannaturale. A ricordarcelo sono gli accenni all'incertezza sul coinvolgimento del corpo; la caratterizzazione dell'episodio in termini di passività; la specificazione dei luoghi visitati nell'ascesa; e la sottolineatura sull'ineffabilità di quanto udito. Si tratta, perciò, di tratti riconducibili a un bagaglio comune, diffuso, di cui l'apostolo era ben consapevole e che sfrutta per obiettivi altrettanto chiari (cf. Segal 1980, 1387; Destro-Pesce 2011, 197) - al cui interno è possibile comprendere anche l'aspetto delle tecniche per ottenere risultati simili.

A nostro avviso, le linee che stiamo tracciando puntano a delineare un determinato quadro critico, i cui contorni rimangono comunque non del tutto intellegibili a causa della mancanza di alcuni dati specifici. Ma se si riprendono le osservazioni sulla memoria timidamente avanzate in sede di commento al cap. 3, la situazione pare assumere un'aria differente. Il preciso riferimento cronologico di 12,2 - πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων - potrebbe sicuramente essere letto come uno stilema profetico (già Plummer 1915, 341; Furnish 1984, 524) e quindi rientrare nel novero delle argomentazioni di chi sostiene il carattere fittizio di una simile rappresentazione, specie se destinata a far cadere ironicamente le pretese avanzate da un gruppo di missionari rivali (Betz). Ma, d'altro lato, passi come Gal 1,11-17; 1Cor 9,1 e 15,8 ci hanno insegnato che l'appropriazione di lessico e immagini risalenti alle Scritture - radicato quindi nella tradizione - fa parte di una seconda fase di approccio a un evento straordinario vissuto dal soggetto Paolo: il primo incontro con il Risorto è per noi accessibile solamente attraverso la mediazione di un testo scritto a sua volta frutto di un'attenta elaborazione da parte di colui che l'ha sperimentato personalmente e gli ha attribuito significato sulla base dell'influenza culturale per lui più forte in quel momento (cf. Segal 1990, 25-27; 37-38; Heininger 1996, 185-201 *passim*). Dovremmo forse per questo concludere che, nei tre passi di cui sopra, si tratti di semplice finzione letteraria perché riconosciamo l'importanza di tale operazione interpretativa su avvenimenti risalenti al passato personale?

La domanda è ovviamente retorica. E allo stesso modo lo è - lo deve essere - la risposta. L'esame del lessico paolino di 2Cor 12,2-4; la carrellata di testi presentata al cap. 4; e la panoramica più ridotta di questo capitolo contribuiscono a far venire alla luce, ancora una volta, le dinamiche proprie di un universo culturale per certi versi agli antipodi rispetto al nostro. La trasversalità di certi elementi e di certe condizioni, in altre parole, testimonia l'esistenza di una convinzione diffusa sulla possibilità per l'uomo di mettersi in comunicazione con il divino e sulle modalità per ottenere un simile risultato. Anche le finalità attribuite a tali incontri collidono, riassumibili nella volontà di acquisizione di un grado ulteriore di conoscenza e di ciò che questo comporta in termini di definizione di ruoli nella società e/o nel gruppo di appartenenza.<sup>688</sup> Ciò vale per gli *iatromanti* e le capacità da loro assunte grazie al rapporto con Apollo come per Enoc e Levi e per le pretese avanzate da chi a loro si richiamava nell'ambito di polemiche di carattere sacerdotale e/o templare.

---

<sup>688</sup>Destro e Pesce mettono in evidenza singolarmente queste due concezioni nelle loro considerazioni finali sul fenomeno «viaggio celeste», specificando le dinamiche identitarie in termini di iniziazione: «The object of the displacement is to attain knowledge of hidden fundamental truths, a kind of knowledge that cannot be understood or expressed in any other way. It can only be obtained by reaching inaccessible places in the cosmos. [...] A further aspect concerns initiation. In a number of cases the journey has the function of introducing the person into a group that possesses [*sic*] distinctive characteristics. [...] In other texts, the journey has also a function of legitimation. For instance, in Paul, it constitutes a basis of "pride". This may mean that for the group to which he belongs, authority depends on heavenly revelations. The organization of their human world is based on supernatural knowledge attained through the journey» (2011, 199)



Ma il discorso si estende alla rivendicazione dell'autorità profetica di Giovanni nell'*Apocalisse* e alla conferma di un'identità particolare e unica emergente dai manoscritti di Qumran, fino al versante filosofico e alle sue differenti diramazioni, da Platone agli scritti ermetici passando per i miti plutarchei.

Senza allontanarci troppo dal nostro percorso principale, è possibile pertanto affermare che il caso di Paolo, all'interno di un quadro culturale composito e sfaccettato, si trova non isolato e distinto come alcuni studiosi sostengono (cf. Gooder 2006, 151-57); piuttosto, nelle sue peculiarità e diversità, esso mostra di condividere il tratto dell'utilizzo personale di un motivo conosciuto, le cui basi risiedono nella pratica ma - in un certo senso - non si esauriscono in essa. Qui il vantaggio di un approccio che prenda le proprie mosse dalla concezione di esperienza religiosa si rivela in modo abbastanza nitido: Paolo non evidenzia l'aspetto pratico connesso alla propria ascesa, in quanto non lo ritiene fondamentale per la propria argomentazione;<sup>689</sup> esso invece emerge in occasione della risposta ottenuta da Gesù, provocata da una supplica insistente e dai (possibili) contorni rituali. Nell'operazione di rilettura di un episodio avvenuto quattordici anni prima, molti sono gli elementi che possono aver interagito nell'orientare l'apostolo verso una sua lettura in termini di ascesa al terzo cielo e/o al paradiso; forse lo stesso vanto dei suoi oppositori potrebbe aver avuto un certo peso, se ci si vuole attenere al ritratto che sembra emergere da 2Cor 10-13 (cf. la costrizione - ἀναγκάζω - di cui a 12,11). L'aspetto esplicito della pratica, della preparazione a un contatto con il soprannaturale, può così essere considerato come elemento di secondo piano rispetto a ciò che più si vuole evidenziare: vale a dire, l'esperienza stessa.

E' possibile che lo sfondo di riferimento comune con il proprio uditorio comprendesse anche dei tratti che ora ci sfuggono, ma al tempo stesso recuperabili allargando lo sguardo in direzione di quanto lo stesso Paolo afferma altrove oppure di ciò che emerge da altre fonti.<sup>690</sup> Non riteniamo opportuno soffermarci su un tentativo di speculazione rivolto ad individuare la possibile pratica

---

<sup>689</sup>Così giustamente Czachesz: «Note that the passage can be a highly stylized version of what Paul experienced originally» (2012, 89 n. 39). Si veda anche Rowland 1982, 381. Implica un approccio parzialmente differente invece la seguente considerazione di Segal: «Second Corinthians 12 is so abstruse and esoteric that it must be teased from context and combined with our meager knowledge of apocalypticism and Jewish mysticism. Techniques of theurgy and heavenly ascent were secret lore in rabbinic literature (see b. Hagiga 13a-15b), which dates from the third century. Paul alone demonstrates that such traditions existed as early as the first century» (1990, 36)

<sup>690</sup>Sulla stessa linea anche Lietaert Peerbolte: «Since the structure of Paul's thought, the vocabulary he uses, and the eschatological expectations that permeate his letters all indicate that Paul was, to say the least, profoundly influenced by apocalyptic ideas, his remark on the "abundance of revelations" he experienced (2 Cor 12:7) and his interpretation of the rapture experience he offers in 2 Cor 12:2-4 suggest that Paul not only shared the language of apocalyptic Judaism, but also its practice of *ecstasis*. This practice of *ecstasis* was of course not limited to Judaism - it was part and parcel of the ancient world» (2008, 167-68; ma cf. anche 170). Si veda anche il quadro sintetico di Heininger 1996, 301-02. Tuttavia, la nostra analisi suggerisce la necessità di allargare i possibili referenti culturali sulla cui base comprendere il significato dell'episodio paolino, cioè in direzione di un sostrato quantomeno mediterraneo - in senso lato - che sembra non voler essere riconosciuto dalla gran parte degli esegeti (come confermano i recenti rilievi di Bausch 2012, 320, peraltro sulla scia di Segal e Lietaert Peerbolte qui citati)

utilizzata dall'apostolo in preparazione all'ascesa: l'intreccio mostrato in precedenza ha dimostrato sia che (1) le tecniche per il contatto con il soprannaturale coprono un vasto insieme di possibili applicazioni dalle modalità poi non così dissimili sia che (2) la differenziazione netta tra visioni, sogni, apparizioni, viaggi celesti e quant'altro è tipica della nostra mentalità, attenta a incasellare strettamente gli elementi restituitici dalle fonti a volte senza prestare attenzione alla fluidità che le caratterizza. E Paolo proprio questo ci insegna con l'utilizzo variabile del lessico della rivelazione, come abbiamo visto nel cap. 4.

Dunque, l'aspetto principale rimane - a nostro modo di vedere - quello dell'interpretazione conferita a una certa esperienza di carattere straordinario. Quali possono essere stati i motivi che hanno spinto l'apostolo a servirsi del pattern dell'ascesa celeste per leggere un avvenimento simile? Ci rendiamo conto che la domanda, così posta, corre il rischio di aprire innumerevoli altre porte, allungando di conseguenza ancor di più un percorso di ricerca già di per sé impegnativo. Tuttavia, un breve tentativo deve essere fatto, per far volgere a conclusione la nostra analisi.

Paolo dichiara apertamente di aver visto il κύριος (1Cor 9,1; 15,8), di averne udito le parole (2Cor 12,8-9a) e gli insegnamenti (ἐντολή: 1Cor 14,37), di esserne stato illuminato (2Cor 4,6); inoltre, si presenta come capace di parlare in lingue e di essere profeta, cioè di saper parlare a Dio πνεύματι per la propria edificazione (1Cor 14,2-3.18) e di ricevere rivelazioni dirette invece alla crescita dell'intera comunità (1Cor 14,19.30-31). Anche un tale, brevissimo, quadro, può dar ragione di un'affermazione molto semplice: egli si concepisce in una relazione particolare con la divinità, con la quale ritiene di poter comunicare sia a livello personale sia con lo scopo di ottenere un miglioramento riguardante le ἐκκλησίαι da lui fondate (cf. 2Cor 12,7a). Da qui, neppure troppo velatamente, discende la sua pretesa autoritaria, di cui le lettere riecheggiano in maniera chiara e distinta, dato soprattutto il carattere polemico di molte loro sezioni (ad esempio, si veda 1Cor 1-4 in termini di σοφία e γνῶσις con Nasrallah 2003, 70-76). Non è un caso che l'intervento della divinità sia chiamato in causa per legittimarne l'ufficio apostolico o per giustificare dei movimenti a questo legati (Gal 2,2), fino anche a costituire il sigillo sull'organizzazione pratica delle assemblee di culto (1Cor 14,37; cf. c. 1) e sul richiamo all'osservanza di determinate norme (se si segue Benz 1952, 37-38, su 1Cor 7,10-11; *contra* Pesce 2004, 502-04 - cf. Rm 14,14; 1Cor 2,16; 7,40).<sup>691</sup>

---

<sup>691</sup>Si veda la concisa affermazione di Lietaert Peerbolte a partire dal testo di 2Cor 12: «The two things that we can learn from this are that Paul regularly had experiences he labeled as "revelations" - probably similar to the altered state of consciousness experience he refers to in verses 2-4 - and that for Paul this "abundance of revelations" was proof of the fact that Christ was active in and through him. In that sense Paul considered these revelations proof of his own status» (2008, 174). Così anche Destro-Pesce 2007a, 51: «This confirms that contact with the heavenly Jesus is fundamental, and probably constitutes the apex of the experience in this type of religion». L'intera argomentazione potrebbe estendersi anche al caso del μυστήριον di 1Cor 15,51: sempre secondo lo studioso olandese, si tratta di una delle rivelazioni ricevute in maniera privilegiata - perché garantite dalla divinità - da Paolo, il quale così «here positions himself as such a privileged visionary to whom God has granted secret knowledge» (2012, 185; similmente già Hurtado 2000, 196-99 - per un esame del passo, cf. Aune 1996, 466-69). Lo sfondo sarebbe quello

Se si tiene presente questa ricostruzione, la situazione delineata da 2Cor 12,1-10 può essere letta in maniera più lineare: in un contesto di leadership contestata, da una posizione di relativa inferiorità data anche dalla lontananza fisica dal luogo concreto dello scontro (e 2Cor 10,1-11, sottolinea quanto fosse un tratto importante), Paolo si serve di un procedimento già in precedenza sperimentato per portare a compimento il proprio discorso. Egli si erge ad esempio attraverso il ricorso a due avvenimenti autobiografici: l'ascesa celeste e la risposta rivelatagli da Gesù; di nessuno dei due, a ben guardare, ci viene restituita l'ambientazione in tutti i suoi dettagli, se non gli indizi relativi a uno schema che possiamo ricavare per la seconda. L'elemento importante è ciò che essi veicolano da un punto di vista della loro ricezione: il resoconto di un uomo asceso al terzo cielo e al paradiso si inserisce infatti in un filone di rivendicazioni ben conosciuto e che implica il riconoscimento di una superiorità reclamata anche a livello identitario (cf. Destro-Pesce 2007b, 87; 2011, 199); d'altro lato, la supplica e la risposta ottenuta ne giustificano una particolare modalità di pensiero e di azione, in cui anche il primo riferimento deve essere compreso.

In sostanza, l'apostolo afferma la propria superiorità sugli avversari<sup>692</sup> dettando al contempo le regole che ne stabiliscono il confronto, similmente a quanto suggerito per 1Cor 2,6-16 (cf. cap. 4): esse risiedono proprio nella lettura incrociata dei due episodi da lui richiamati, mirante non a svalutare le esperienze di contatto con il soprannaturale in quanto tali, bensì a ricalibrarne il peso all'interno di un'ottica più ampia, in cui esse diventano segno distinguibile di una certa personalità

---

proprio dell'apocalittica giudaica, come rimarca Gladd, il quale però sottolinea un ulteriore elemento utile per la nostra analisi: il ricorso a tale conoscenza ricevuta per rivelazione è finalizzato a sostanziare il ragionamento sulla resurrezione in un contesto di polemica con almeno una parte della comunità di Corinto (cf. 15,12; 2008, spec. 223-24; 245-49). Similmente anche Bockmuehl 1990, 172-73, il quale così ne definisce la possibile origine, dato il silenzio dell'apostolo in merito: «It seems likely, therefore, that we are dealing with "revelation by exegesis": a dynamic inter-reaction of Scripture, [exegetical] tradition, and religious experience (which may or may not include a vision). The catalyst (as in many Jewish examples) is a Biblical meditation sparked by a problem of current concern: and the answer thus obtained is described as a mystery, i.e. a gift of revelation» (174-75)

<sup>692</sup>In tal senso, la prospettiva delineata recentemente da Arcari può essere chiamata qui in causa estesamente e interrogata per la sua possibile applicazione al contesto paolino (2011b, 26-28). Lo studioso italiano, infatti, sottolinea la natura intrinsecamente polemica di quello che lui definisce «viaggio nell'oltre-mondo», in virtù di una sua concezione antagonista rispetto a un modello di contatto con il divino e di acquisizione di conoscenza tradizionale, dal quale si vogliono prendere le distanze per affermare la propria particolarità e, quindi, superiorità. Per questo si può parlare di pratica culturale e non di mera finzione letteraria, in quanto simili rivendicazioni si accompagnano a elementi di definizione dell'identità ben codificati. Ne consegue una contrapposizione di modelli che potrebbe essere avvicinata a quella in atto a Corinto, se si presuppone un quadro come quello cui si farà riferimento *infra* - al cui interno è compresa la questione stessa relativa al ruolo del corpo in senso lato: «Dichiarare di aver visto con il proprio corpo, non semplicemente di parlare per, può contribuire a determinare lo status eccezionale di un veggente in seno al suo contesto socio-culturale. Tale status può essere ulteriormente amplificato se l'ambiente in cui si dipana il discorso visionario riconosce come *solite*, o *normative*, altre modalità estatiche, *in primis* la provenienza del discorso del veggente da un contatto *interno* e/o meramente *recettivo* con la divinità. In altri termini, dichiarare di aver parlato *in terra* con il dio, o di essere da lui posseduto nell'al di qua, può rappresentare un motivo di conflitto all'interno di alcuni sistemi religiosi e culturali; tale conflitto si concretizza nella pretesa di altri, i quali dichiarano di essere asceti direttamente nell'al di là e di aver visto *in prima persona* l'oltre-mondo. In tale quadro, il corpo rappresenta il luogo che contende il primato dell'autorità visionaria, il recesso che lo custodisce e lo evidenzia, quel microcosmo simbolico in cui la capacità del visionario è testata e grazie al quale attende il riconoscimento *dovuto*» (27-28)

non separatamente da una loro declinazione attenta al συμφέρον collettivo (cf. 12,1a). In tal senso, riprendendo una formulazione già presentata al cap. 3, esse possono a ragione divenire oggetto di vanto ἐν κυρίῳ, in maniera corrispondente al motivo principale della polemica di 2Cor 10-13 - ma non solo (cf. 1Cor 1,29-31; Rm 2,17-29).

Qui probabilmente risiede l'elemento distintivo nell'uso che Paolo propone del motivo dell'ascesa celeste: il legame intrinseco di una simile rivendicazione con un ritratto di figura autorevole, di guida - e padre (cf. 1Cor 4,14-15; 2Cor 6,13; 12,14b-15) - di una comunità, si declina nel senso di una differente concezione dell'autorità, secondo la quale chi si trova in una posizione di spicco non per questo deve comportarsi risultando d'ostacolo agli altri (per richiamare il tenore della discussione di 1Cor 8-10). Ciò non significa, pertanto, svalutare le esperienze di visione e di rivelazione: Paolo non afferma in nessun luogo qualcosa di simile (anche Morray-Jones 1993, 273); semmai, come in 1Cor 14,18-19, relativizza qualche forma particolare di comunicazione con il soprannaturale, proponendo una tassonomia dove a cambiare sono i criteri regolativi sulla cui base determinarne il valore. E' questo appunto il caso di profezia e glossolalia: 1Cor 14,37 suggerisce che tale pretesa normativa potrebbe derivare da un insegnamento del κύριος, ricevuto direttamente o meno.<sup>693</sup> Abbiamo pertanto una conferma dell'esistenza di una doppia dimensione dell'esperienza di rivelazione, con una di respiro pubblico accanto a una privata (cf. anche 2Cor 5,13): come sottolineato da Destro e Pesce (2007a, 51-52), esse coesistono in Paolo ma non possono essere considerate in competizione (*contra* Käsemann 1942, 69-70), dal momento che sono messe ambiguamente sullo stesso piano nel fatto stesso di fare riferimento all'una accanto all'altra.

Rileggendo quanto afferma Nasrallah (2003, 83-87) secondo la prospettiva delineata da Czachesz, si potrebbe allora dire che l'apostolo propone una nuova classificazione relativa delle esperienze

---

<sup>693</sup>Secondo Benz, il richiamo paolino di 1Cor 14,37 può essere fatto risalire a una delle numerose esperienze di rivelazione avute dall'apostolo, di cui anzi metterebbe in evidenza il formale carattere profetico: «Offenbar hat Paulus nach Art vieler christlichen Propheten im Verlauf seiner visionären Erfahrungen zahlreiche Anweisungen, die Ordnung des Gemeindelebens betreffend, in Form solcher direkter Befehle des Herrn empfangen. [...] Ein Herrnwort über das Verhalten der Propheten in der Gemeinde, auf das sich der Apostel hätte beziehen können, lag in der Tradition der Logia nicht vor - es kann sich hier nun um eine Offenbarung handeln. Die Tatsache, daß sich Anklänge an solche Worte, die der Apostel als Befehle des Herrn bezeichnet, in der mündlichen, uns später schriftlich fixierten Gemeindefradition vorfinden, ist kein Beweis dafür, daß ihm solche Worte nicht in der Form von "Offenbarungen" als visionärer Abschluß eines Gebettragens zukamen» (1952, 39-40). Le argomentazioni dello studioso tedesco sembrano discutibili per ciò che concerne le motivazioni addotte a loro difesa; il richiamo a quanto sotteso da siffatte dichiarazioni dell'apostolo potrebbe essere maggiormente convincente, specie se si considera la sezione 2,6-3,4 della medesima lettera. Si veda anche l'analisi di Pesce 2004, 526, secondo il quale è più probabile che Paolo faccia riferimento a dei precetti gesuani «emanati da Gesù quando era in vita», cioè disponibili ai profeti per tramite di una tradizione orale. Ci si potrebbe chiedere se tale richiamo non possa alludere alla modalità stessa con cui l'apostolo è venuto a conoscenza di queste norme: i profeti dovrebbero riconoscerla come simile a ciò che il πνεῦμα può loro garantire tramite rivelazione, confermandone la validità (come si legge in Destro-Pesce 2007b, 85). Oppure, il riferimento è da intendersi in senso polemico, da ricondurre a quella pretesa di incontestabilità propria di simili rivendicazioni cui 14,38 potrebbe alludere: ciò si scoprirebbe in linea con un conflitto in termini di validità delle esperienze religiose cui ora si farà accenno (cf. Grudem 1982, 50-53; 72; Pesce 1994, 146-47; Destro-Pesce 2007b, 87). Su linee simili, associate ad una rivendicazione dell'origine gesuana di simili pratiche, anche Smith 1973, 242. Si vedano anche le pertinenti osservazioni teoriche di Rappaport 1999, 32-33

religiose in ottica comunitaria, all'interno di un contesto ben preciso che abbisogna di regole fisse per riportare quell'ordine che si confà ad una divinità di pace (οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης, 14,33; ma cf. anche 14,40). In tale quadro, la glossolalia non viene esclusa dal novero delle pratiche ammesse in occasione delle riunioni culturali; piuttosto, essa viene circoscritta secondo il criterio dell'utile e dell'edificazione collettiva, sulla cui base la profezia - anch'essa oggetto di nuova interpretazione - si dimostra essere maggiormente pertinente.<sup>694</sup>

La lettura dell'apostolo è provocata dalla necessità di riportare l'unità all'interno di un gruppo eterogeneo e da poco formatosi anche da un punto di vista della pratica rituale connessa alle manifestazioni dello spirito (cf. 12,1-11) probabilmente risalente alla sua prima visita (cf. Pesce 1994, 161), mantenendo al tempo stesso forte e vivo il legame con la figura fondatrice - cioè lui stesso (3,10-15; cf. Czachesz 2012, 83) - secondo un modo di procedere correttivo che Pesce ha dimostrato essere tipico della seconda fase dell'attività apostolica paolina (1994, 127-29; ma spec. 14-34). Qui egli si dimostra capace di legare una rivendicazione autoritaria in un contesto polemico (facilmente rinvenibile nel lessico di 14,37-38) apparentemente declinando la possibilità di basarsi sull'argomento forte che il tema gli proponeva; il movimento dialettico di 14,18-19 dimostra ancora una volta come egli sia ben consapevole dell'esistenza di due differenti sfere d'azione, da lui stesso sperimentate in prima persona (si veda il rilievo di Czachesz 2012, 90 – oltre a Shantz 2009, 181).<sup>695</sup>

---

<sup>694</sup>L'approccio cognitivo di Czachesz non può essere qui indirizzato nei dettagli per ragioni di spazio. La sua analisi, ad ogni modo, prende le mosse da una distinzione interna alle esperienze religiose, per cui a un tipo definito «*volitional*» se ne contrappone uno chiamato «*resonant*», sulla base delle attività cerebrali connesse. Il primo tipo sembra essere accompagnato da manifestazioni di perdita del controllo di sé, mentre il secondo è più incline a privilegiare dei processi di integrazione cognitiva degli stimoli all'interno di un quadro già esistente (2012, 77). Questo conduce anche a proporre una distinzione dei gruppi religiosi sulla base delle esperienze da essi accettate, consentendo di configurare un quadro interessante ai fini della valutazione delle attività rituali e alla loro eventuale discriminazione, oltre che della classificazione dei suddetti gruppi su simili basi (77-81; cf. 2013, spec. 575-76). L'esempio di Paolo si inserisce in questo quadro proprio per ciò che concerne profezia e glossolalia: affrontando una situazione in cui il parlare in lingue rappresentava la forma dominante di contatto con il divino, egli si impegna a ridefinire i contorni pneumatici del fenomeno attraverso lo sviluppo di una concezione differente del πνεῦμα e delle sue relative manifestazioni (cf. anche Theissen 2010, 125-30). L'obiettivo finale è quello di favorire un cambio di paradigma riguardante l'esperienza religiosa a Corinto, da «*resonant*» a «*volitional*», cioè maggiormente controllata e ordinata. Ma la prospettiva riguarda entrambi i fenomeni, di cui egli offre una rilettura a tutto tondo secondo questi nuovi criteri (81-85); non solo, essa trova un interessante riscontro nella sezione dedicata alla cena del Signore di 11,17-22 (85-89). Così, seppure all'interno di un ragionamento differente, anche Theissen 2010, 166-67: «Il conflitto tra Paolo e gli entusiasti di Corinto sarebbe allora motivato dal fatto che qui entrarono in collisione fra di loro due diversi tipi di religiosità entusiastica» (167). Utile accostare a tale prospettiva i rilievi più generali di Segal 2011, 375; e quelli di Taves 2009, 54-55, sul rapporto tra rivendicazioni individuali e raggiunta coesione di gruppo in merito al senso di determinate esperienze considerate «speciali». Si veda l'argomentazione di Fabbro 2010, 412-14. Su linee simili già il ragionamento di Heininger 1996, 301, svolto secondo la prospettiva di una distanza di comprensione relativa al mezzo visionario di comunicazione

<sup>695</sup>Riteniamo utile riportare qui per esteso le considerazioni di Nasrallah sull'argomentazione paolina in 1Cor 14, a partire da una critica di quelle posizioni che invocano una dicotomia tra razionale e irrazionale: «He does not argue for rationality [...] In fact, Paul argues for the opposite: he claims to stand on the side of folly, and challenges human pretensions to wisdom. He toys with the very definitions of folly and wisdom or knowledge. [...] Indeed, his approach to tongues and prophecy is very complex, sometimes acknowledging the importance of tongues, sometimes resisting and downgrading glossolalia. Paul's argument is launched in a very specific rhetorical situation, and is not meant to be a broad philosophical pronouncement or the foundation for a systematic theology. The dichotomy which Paul sets up between wisdom/knowledge and

Allargando simili considerazioni al viaggio celeste e alla sua collocazione in 2Cor, è possibile quindi attribuirgli il giusto valore, non dimenticando la presenza di un ulteriore elemento che Paolo sembra però introdurre in maniera velata:<sup>696</sup> il resoconto dell'ascesa rappresenta probabilmente un'esperienza personale, privata, il cui valore in termini di legittimazione di un'autorità (cf. Destro-Pesce 2007a, 52) è giocato sul doppio livello del confronto diretto - e quindi pubblico (secondo le linee di Taves 2009, 70) - con i rivali e del messaggio che si vuole far cogliere alla comunità. Da un lato, quindi, relativizzazione di pericolose derive comportamentali esagerate sulla base di un insegnamento ottenuto comunque per rivelazione; dall'altro, richiamo alla sua capacità di avere incontri straordinari con il κύριος per sostenere e difendere il proprio ministero apostolico.<sup>697</sup>

Seguendo le linee così tracciate, si può notare come la possibilità di leggere in 12,7b-9a un riferimento al processo di crescita e maturazione spirituale dell'apostolo nella sua interpretazione della malattia (cioè lo σκόλοψ) riceva ulteriore sostegno nell'ambito di una sua più ampia applicazione. Ciò che poteva essere considerato un freno al proseguimento dell'attività missionaria e anche un segno di contraddizione rispetto ai pretesi legami con la divinità millantati da Paolo si rivela in realtà la base per un'interpretazione differente della propria condizione. La vicinanza con la divinità si fonda esattamente su una concezione della debolezza come luogo della sua manifestazione (12,9a), permettendo pertanto all'apostolo di difendere le proprie prerogative rovesciando i normali canoni di riferimento (12,10); tutto ciò è ulteriormente confermato dai σημεία τοῦ ἀποστόλου visibili agli occhi degli stessi Corinzi (12,12). Allo stesso modo, il ragionamento

---

folly cascades into other analogous distinctions: prophecy versus tongues, community versus individual benefit, intelligibility versus unintelligibility. These distinctions are directed against Corinthians practices and against their interest in developing an identity as spiritual, completed persons. Paul's championing of divine folly and his downgrading of human wisdom are part of a discourse of madness and rationality, deployed in a context of struggle» (2003, 93). Pesce aveva a sua volta parlato di necessità di regolare la crescita spirituale della comunità, contrastandone le pretese di essere giunti a uno stadio di perfezione (1994, 150-59, in parallelo con Fil 3,15 e con l'argomentazione di 1Cor 1-4 in generale)

696«Even though Paul downplays his experience and only refers to it as part of his "fool's speech", between the lines he points out that the direct experience of the divine was fundamental to his understanding of his ministry. [...] He indicates that the practice of (visionary) religious experience was an important characteristic of this context [*i.e.*, apocalyptic] as well as of his own ministry» (Lietaert Peerbolte 2008, 175-76)

697Interessante la prospettiva suggerita dal seguente rilievo di Segal in termini di caratterizzazione di una costante dell'operato apostolico di Paolo: «In a ploy that has been repeated throughout the history of religion, Paul opposed the apostolic claim by a claim of direct revelation. He also includes in his claim for legitimacy his gentile converts, for they are his letter from Christ. There is ample evidence that this is one of the basic sociological conflicts that has been played out time and time again in world religion: the opposition of traditional authority to claims of direct, ecstatic revelation, though the conflict can take several forms, depending on the opinion of central authority about ecstatic knowledge of God» (1990, 70). Linee differenti quelle seguite da Pesce, che si richiama al concetto della discontinuità rispetto alla pratica di contatto con il soprannaturale propria di Gesù per spiegare i conflitti interni ai primi gruppi di suoi seguaci: «Ciò che è infatti tipico di ogni rapporto con il soprannaturale mediante lo Spirito è che ciascuno ha un rapporto personale diretto con il mondo del divino. Gesù trovava in questo rapporto la propria legittimazione e così fecero anche i profeti protocristiani. Ma il fatto che la loro legittimazione derivasse direttamente da un contatto con il divino li portava necessariamente a contrapporsi e a differenziarsi. La prassi comune creava la diversità teologica» (2011b, 171; si veda già Destro-Pesce 2007a, spec. 53-55, in sintesi; e, sulla profezia in ambiente giovanista, Destro-Pesce 2003, spec. 91; 104-05)

può valere per l'esperienza di ascesa, che ne conferma il carattere eccezionale inserendosi però in un contesto di interpretazione differente rispetto a ciò che il pubblico può attendersi.<sup>698</sup>

Dunque, la considerazione di 12,2-4 in termini di forma di contatto con il soprannaturale consente di rileggere alcuni degli elementi portanti del ragionamento di Paolo per individuarne la funzione nel contesto in cui sono inseriti. Ambientare l'avvenimento nel passato significa, in tal modo, fissarne l'importanza ma al tempo stesso confermare che esso è stato oggetto di acute riflessioni, probabilmente in virtù di altri eventi simili che ne segnano la centralità (Segal 1990, 36-38; Lietaert Peerbolte 2008, 174-75). La nuova concezione di un potere che trova il proprio luogo ideale nella debolezza (12,9-10) risponde esattamente a simili requisiti, contribuendo a forgiare il ritratto di un apostolo che si pone come esempio di crescita spirituale per la propria comunità, senza rinunciare a riconoscere il proprio rapporto privilegiato con la realtà in cui si ritiene dimori la divinità. E' grazie ai frequenti contatti con essa - ottenuti forse tramite la preghiera, o probabilmente anche attraverso pratiche di meditazione testuale (cf. Bowker 1971; Czachesz 2012) - che Paolo sviluppa una prospettiva differente rispetto alla situazione che deve fronteggiare: le comunicazioni con il κύριος, nella loro veste comunque tradizionale, sono portatrici di una legittimazione certificata, la quale però si esercita concretamente in un quadro che nobilita la ἀσθένεια dell'apostolo come frutto di una condotta indicata direttamente dalla divinità e ad essa in senso lato ispirata (cf. 1Cor 4,16; 11,1 - e Fil 3,17; 1Ts 1,6-7).<sup>699</sup>

---

<sup>698</sup>Si veda anche il ragionamento proposto da Mount 2005, spec. 316-30, che differisce da quanto da noi sottolineato: lo studioso, infatti, insiste sulla necessità che Paolo avrebbe di legittimare l'autorità che gli deriva in quanto «io» posseduto dalla divinità, reclamando il proprio potere di fronte a un uditorio che si erge a giudice delle pretese avanzate, in tal senso, da diverse figure che rivendicano un contatto privilegiato con il soprannaturale. Qui la situazione di 2Cor 10-13 è legata a quella di 1Cor 12-14, sulla base di un continuo riferimento alle osservazioni antropologiche sull'autorità legata alle esperienze di trance e possessione rinvenibili in Lewis 2003, spec. 90-113. Le regolamentazioni individuate da Paolo nella discussione su glossolalia e profezia rientrerebbero nel novero delle attività tipiche di uno «spirit master» (328), equiparabile allo sciamano. Sull'accostamento di tale categoria alla figura dell'apostolo, cf. soprattutto Ashton 2002, 57-92; e la rilettura complessiva proposta da Shantz 2009, 165-84, spec. 184: «At the same time, the bumpiness of Paul's discussion in 2 Corinthians 12 is noteworthy: Paul both asserts his superlative ecstatic feats (2 Cor 12:1-4, 7, and 12) and tries to offer weakness as the truer measure of his character. This is not to say that his ecstatic experience was unimportant to him or that ecstatic feats and knowledge played no role in his apostleship; rather it is to say that the complexity of the interplay between Paul's social role and his ecstatic abilities seems to have required negotiation from time to time. [...] The partial fit between Paul's ecstatic practice and the social anthropology of shamanism helps to explain both how someone with Paul's *charismata* might have come to gain influence in founding christian communities and why his leadership might have been problematic after those communities were established». Utile, infine, accostare al quadro interpretativo proposto le osservazioni di Theissen 2010, 421-22, sulle prerogative proprie del modo d'agire e di rappresentarsi del carismatico

<sup>699</sup>In questo senso è possibile motivare una precisazione ulteriore rispetto al ragionamento di Nasrallah riportato in precedenza. La discussione di 1Cor 12-14, infatti, prova l'esistenza di un conflitto di prospettive riguardante le esperienze religiose protagoniste della vita rituale della comunità, con implicazioni a livello di autorità e legittimazione delle figure che si fanno portatrici di simili manifestazioni spirituali. Il ruolo che l'apostolo ritaglia per sé («He describes himself as founder and father of the community, and in so doing authorizes himself to correct the Corinthians» [2003, 94]) è chiaramente da intendersi come riaffermazione di un'autorità superiore, che in ultima istanza gli deriva proprio da quelle esperienze di contatto e comunicazione con il divino spesso da lui ricordate (1Cor 2,6ss.; 9,1; 14,18-19; 15,8); da simile prospettiva egli riprende le pretese elevate della comunità per ri-orientarle in maniera differente, come si è tentato di dimostrare. Ma ciò non significa, con Nasrallah, che «Paul posits a current epistemic chasm between realms of human knowledge and realms of divine knowledge so deep that humans

Per riassumere il nostro lungo discorso, sarà opportuno richiamare i punti fondamentali sui quali esso è costruito. (1) Riconoscimento del valore attribuito da Paolo all'episodio del viaggio celeste; (2) suo inserimento in un contesto fortemente polemico, in cui è in gioco la leadership della comunità; (3) giusta lettura della pretesa legittimazione veicolata dal richiamo al pungolo nella carne e alla risposta gesuana sulla nobiltà della debolezza; (4) applicazione dei criteri propri della concezione dell'esperienza religiosa per sottolineare la dimensione di interpretazione associata a questi episodi da parte di Paolo; (5) mettere in luce il valore che, date simili basi, la riproposizione di un avvenimento del passato assume nel quadro concettuale elaborato dall'apostolo; (6) confronto interno all'epistolario ed esterno ad esso per rilevare elementi comuni allo scenario delineato.

L'ultimo punto, parzialmente indagato in precedenza, richiede un piccolo approfondimento sui risultati ottenuti dall'analisi delle numerose testimonianze presentate negli ultimi due capitoli. Il riferimento a un viaggio celeste è spesso da considerarsi all'interno di un quadro teso a fornire la legittimazione di una determinata rivendicazione polemica: si pensi al caso di Enoc in *I En.* 14-16, ad esempio, oppure a quello di Levi in *T. Levi* 2-5. Ma la pretesa autoritativa si gioca anche su livelli differenti: il contatto con il soprannaturale alla base dell'esegesi allegorica degli scritti mosaici in Filone (*Spec.* 3,6); l'aspetto epistemologico connesso alle avventure di Er e Timarco in Platone e Plutarco, o anche degli *iatromanti*; la dimensione dell'acquisizione di una nuova percezione di sé veicolata da Apuleio e dai testi di Qumran; ancora, la rivendicazione della superiorità di un determinato insegnamento da ascrivere al proemio parmenideo o ai diversi casi di ambiente gnostico, dall'*Apocrifo di Giacomo* (NHC I,2) a Shem (NHC VII,1) e Zostriano (NHC VIII,1), per non dimenticare la possibilità di leggere lungo queste linee i tratti propri degli scritti ermetici. Inoltre, l'accostamento di esperienze di questo genere a figure profetiche bibliche - come Isaia e Ezechiele - anche a un livello pseudepigrafico rinforza il concetto che stiamo illustrando: l'ascesa è concepita in termini di acquisizione di una conoscenza superiore che trova il proprio corrispettivo nell'attribuzione di un ruolo differente al soggetto che ne è protagonista, il quale

---

only dimly see the possibility of being spiritual, so deep that folly and wisdom are inverted» (94); né tantomeno che simile finalità venga ritrattata dall'apostolo in 2Cor per una mutata situazione retorica (94 n. 95). A nostro avviso, gli elementi di continuità possono essere individuati prestando attenzione al complessivo processo di rielaborazione che Paolo invoca per le esperienze proprie della pratica comunitaria a partire dal proprio esempio personale, di uomo guidato da una particolare relazione con la divinità e che da essa ha ricevuto le chiavi per offrire una nuova valutazione del peso specifico da assegnare a visioni, rivelazioni, profezia e glossolalia - tra le altre. Il tutto in linea con la caratterizzazione stessa di Gesù emergente dall'inno di Fil 2,6-11, materiale prepaolino e che quindi può rientrare nell'insieme dell'influenza culturale che plasma le attese e l'immaginario relativi al contatto con il soprannaturale. Si accosti alle nostre riflessioni la prospettiva delineata da Schütz 1975, spec. 226-38, sebbene non direttamente concernente la dimensione delle esperienze religiose. Per una prospettiva di carattere antropologico relativa al conflitto che può essere applicata al caso di Paolo, si vedano i rilievi di Destro-Pesce 2005a, 153-59 (spec. 157), con la seguente esemplificazione "concreta" nell'analisi del *Vangelo di Giovanni* (159-73)



assume una nuova identità - con tutte le sfumature che simile espressione porta con sé - e ne reclama il riconoscimento (Giovanni nell'*Apocalisse*).<sup>700</sup>

In tale quadro, la testimonianza di Paolo può essere compresa senza alcuna difficoltà; anzi, essa consente di sostanziare quanto già in precedenza proposto sulla fluidità tipica delle rappresentazioni di simili fenomeni. Il fatto che il viaggio celeste costituisca un pattern interpretativo emerge con vigore se si considerano i numerosi casi in cui esso si intreccia con il sogno e la visione, oltre che con le tecniche atte a provarli. L'importanza della preghiera, della meditazione, della riflessione sui testi e l'uso consapevole di una determinata tradizione sono i tratti costitutivi di un processo di preparazione del soggetto a un incontro con il soprannaturale, in parte già plasmato secondo attese comuni e derivate dalle nozioni proprie dell'ambiente circostante. Simile costruzione, che agisce tanto prima quanto dopo l'esperienza, non rappresenta di per sé un ostacolo al riconoscimento dell'esistenza di pratiche culturali e religiose cui si attribuisce la capacità di favorire un contatto con una realtà altra. La preghiera è chiaramente una di queste, ma si intreccia con altri elementi - alcuni dei quali prima elencati; ma si vedano anche il digiuno, il sacrificio, il canto (come per i Terapeuti; ma cf. 1Cor 14,15.26), la danza - il cui peso non può venire negato perché vi manca un riferimento concreto. Non che si stia procedendo dai cosiddetti *argumenta ex silentio*: al contrario, il nostro obiettivo è quello di evidenziare il complesso intreccio alla base di tali resoconti, ponendo in risalto l'aspetto dell'interpretazione di un certo fenomeno senza dimenticare il suo possibile radicamento in un sostrato di pratiche conosciute e diffuse.<sup>701</sup>

2Cor 12, in altri termini, rappresenta un ulteriore esempio di ciò che finora è stato più volte sottolineato: anche Paolo presenta letterariamente un avvenimento del passato estrapolandolo dal

---

<sup>700</sup>Per quanto riguarda *Zostriano* (NHC VIII,1), interessanti le considerazioni di Tripaldi 2011, 99-100, su una possibile base rituale - connessa al battesimo - come cornice dell'ascesa intrapresa dal protagonista: «Proiettato sull'ascensione celeste dell'antico sapiente, il rito sembra cioè riconfigurare esperienze interiori di trascendimento dei livelli dell'io e della realtà, e di contemplazione della sostanza e della vita stessa di Dio, segnate dalla progressiva trasformazione del visionario in un essere glorioso non più umano e culminanti nella percezione del proprio sé all'interno del Pensiero divino e nell'unione con quest'ultimo e con le pure Forme che ha generato: cosmologia, processo iniziatico ed esperienza mistica si integrano qui perfettamente, ma lasciano tuttavia intuire una prassi rituale comunitaria che potrebbe avere incluso anche vestizione, sigillatura e incoronamento» (100). Ma si veda anche il legame che Batsch 2012, 321-24, riscontra tra il «Self-Glorification Hymn» di Qumran e 2Cor 12 sulla base dell'individuazione di una struttura simile composta di tre elementi: «1. Gloire du mystique ayant eu accès au monde céleste. 2. Humilité de l'homme en butte à l'hostilité. 3. Importance essentielle de la révélation et de sa transmission, l'une et l'autre validées par l'expérience mystique» (321). Il parallelo suggerisce la possibilità di un confronto su più ampia scala, sebbene le implicazioni dell'analisi di Batsch sembrano essere troppo ristrette

<sup>701</sup>Specie la prima di queste considerazioni è alla base del ragionamento sviluppato da Lietaert Peerbolte, molto vicino alle linee seguite dalla nostra ricerca; rispetto alle parole che ora saranno riportate, ci sentiamo di sottolineare ulteriormente il carattere largamente diffuso di simili esperienze nell'ambiente mediterraneo in cui Paolo visse e operò: «One of the major insights of psychology is that it is impossible to separate images and words used to interpret an experience from that experience itself. The one is closely connected to the other, and any attempt to reconstruct the "experience *an sich*" by removing the interpreting words is doomed to fail. In light of this, the discourse Paul uses to describe his experience should be analyzed by situating it in its social context. This means we have to compare Paul with the Jewish mystical movement in which he was rooted» (2008, 170)

suo contesto d'origine, per illuminarne quei tratti che reputa più importanti ai fini della costruzione complessiva del proprio discorso. Anzi, egli fa di più, accostando due esempi di incontro con la realtà divina in quanto paradigmatici di una nuova modalità di vedere le cose e di valutarne l'importanza. Questo non significa sminuire l'incidenza di tali esperienze nella biografia dell'apostolo: esse sono invece importanti, in quanto ne segnano l'inizio dell'attività e ne marcano alcuni passaggi fondamentali, in termini di crescita spirituale di una guida che non si stanca di proporsi come esempio da imitare ai gruppi da lei stessa fondati.

Rimarcare l'attenzione sull'assenza di certi dettagli - oltre a rasentare l'ovvietà - non impedisce di ipotizzare un quadro della realtà che tenga in considerazione gli spunti provenienti dall'esterno: le fonti testimoniano la diffusione di determinati modelli culturali nell'area mediterranea - associati anche a delle pratiche religiose - spesso veicolo di determinate rivendicazioni identitarie e sociali. In una città come Corinto, poi, la stessa archeologia ha dimostrato l'incidenza del mito della cattura di Bellerofonte da parte di Pegaso (cf. Robinson 2005, 118-20), figure che poi la tradizione letteraria greca ha associato al tentativo dell'uomo di ascendere al cielo per acquisire una conoscenza di per sé inattuabile. D'altro lato, la contemporanea presenza di altri culti in cui il contatto con il divino giocava un ruolo centrale (Asclepio, Serapide e Iside, Demetra, forse Dioniso - e i riti misterici connessi alla figura di Melicerta-Palemone secondo Koester 2012, 223-35) fornisce un ulteriore tassello a favore dell'ipotesi che stiamo perseguendo (cf. Bookidis 2005, spec. 151-63).<sup>702</sup>

E' pertanto possibile confermare l'assunto di Destro e Pesce sulla natura del viaggio celeste come pratica culturale e religiosa? Queste le loro parole: «Our hypothesis is that the "heavenly journey" corresponds to a religious practice. For this reason our approach stresses the primacy of the experience and of the ritual practice. In our perspective, the heavenly journey must be analyzed as a performance that cannot take place without formally predetermined expressions of the body, defined within a particular environment» (2011, 197). In linea generale, a nostro avviso, si tratta di un'ipotesi che trova ampio riscontro. Ma ciò deve essere accompagnato da una precisazione: l'ascesa celeste si configura come una forma di contatto con il soprannaturale, plasmata

---

<sup>702</sup>E' opportuno segnalare che un'interessante e documentata panoramica sui culti di matrice egiziana diffusi in Asia Minore si deve a Koester, che di recente ha riunito diversi suoi contributi in un'unico volume (2012, 183-220). Gli elementi che vengono così messi in luce si rivelano utili per delineare un quadro del mondo in cui lo stesso Paolo era inserito, sebbene molte delle testimonianze si collochino intorno all'inizio del II sec. e.v. Questo restituisce, ad ogni modo, la possibilità di non escludere a priori un fertile dialogo dell'apostolo con un universo religioso composito e al quale non poteva essere certamente insensibile, pur affermando in diversi luoghi una "distanza" da alcune sue tipiche concezioni. Importanti, sebbene non direttamente collegati alla nostra prospettiva, i recenti contributi sulle modalità paoline di affrontare il culto di Artemide ad Efeso di Hooker 2013 e Frayer-Griggs 2013

dall'interpretazione del soggetto sulla base dell'influenza culturale di riferimento e ricondotta ad un insieme di tecniche di preparazione che ne facilitano il raggiungimento.<sup>703</sup>

Sulla base delle descrizioni a noi giunte, l'orizzonte pratico consiste per lo più nel ruolo assegnato alla preghiera, alla meditazione e ad altre modalità di produrre stati alterati di coscienza, grazie alle quali entrare in comunicazione con una realtà "altra" e normalmente distante. In questo, non vi è una differenza così marcata rispetto a contesti che invece restituiscono resoconti di visioni o sogni privi di un movimento ascendente da parte del soggetto protagonista; anzi, il viaggio celeste è formato di tali elementi e si costruisce in dialogo con essi, sottolineando la fluidità categoriale del mondo antico. Pertanto, il fenomeno che qui ci interessa è più facilmente definibile in termini di pattern per l'interpretazione di un contatto con il soprannaturale (quello che giustamente Lietaert Peerbolte descrive in termini di «rapture»; cf. 2008, 170; 174), la cui base pratica risiede nella preghiera, nella riflessione meditata, nelle pratiche liturgiche e/o rituali. Ragionando in un'ottica simile si può confermare l'assunto dei due studiosi italiani dal quale ha preso le mosse il nostro lavoro.<sup>704</sup>

Ciò è tanto più vero nel caso di Paolo. Se si presuppone che la preghiera rappresenti la sua pratica religiosa di riferimento per comunicare con la divinità, non è da escludere che l'esperienza di ascesa affondi in essa le proprie radici; ma la sua veste letteraria - data dall'insistenza sul verbo ἀρπάζω al passivo a 2Cor 12,2-4 - sembra essere distinta dalla rivelazione della parola di Gesù di 12,8-9a e dalle apparizioni di Gal 1,11-17 e 1Cor 9,1; 15,8. In verità, l'analisi lessicale concernente ὀπτασία e ἀποκάλυψις ha dimostrato la concreta possibilità di intendere soprattutto il secondo come termine

---

703 Similmente gli stessi Destro e Pesce: «This performance was widespread in different cultures and groups. The different groups interpreted the same religious-cultural pattern in their own way, while "preserving" some of its characteristics and recognizable traits (in spite of the changes brought by mutating situations and times)» (2011, 197). Assume così ulteriore rilievo la precisazione relativa alle dinamiche di «cultural traffic or (crossing) exchanges» (197) alla base della diffusione di tale motivo. Il modello si rivela in linea con i processi legati ai culti ellenistico-imperiali e alle correnti filosofiche dell'epoca, come evidenziato ad esempio da Lietaert Peerbolte 2006, 79-105

704 A ulteriore conferma di quanto argomentato, si riportano le seguenti osservazioni: «This religious practice should be viewed together or on the same level as other very widespread practices (like prayer, or sacrifice), none of which is exclusive to a single religion or religious group. It is one of the complex range of means available to the men and women of antiquity to achieve their religious goals. In each culture, each religion and each group (along with prayer and sacrifice), it was a practice that assumed different contents, forms, functions, and purposes. What we are trying to say is that men and women of the ancient world tried constantly to place themselves in a particular bodily and psychic disposition. They tried to be open to a kind of bodily-mental scission that could produce and lead to the "heavenly journey". All this may be considered as an ordinary and widespread religious experience» (Destro-Pesce 2011, 200). Sulla linea del commento di Lietaert Peerbolte sopra citato anche Batsch, il quale così argomenta richiamando la vicinanza del caso paolino ai frammenti qumranici del cosiddetto «Self-Glorification Hymn»: «la similitudine structurelle de ces trois textes tend à établir l'existence d'un protocole mystique du ravissement dans le judaïsme de la fin de l'époque du deuxième Temple et de l'époque tannaitique. Je choisis d'utiliser ce terme de "protocole" mystique plutôt que de "rite" parce qu'il me semble que l'on a affaire ici à un fonctionnement individuel et apparemment exceptionnel. Cependant la similitude des expériences et de leurs récits donne à penser qu'on est en présence d'une pratique mystique identifiée et reproductible. Il doit exister dans le judaïsme de cette époque quelque chose comme un *ars mystica*, dont certains au moins connaissaient l'usage. Le fait que les uns et les autres tirent d'argument de leur ravissement pour fonder l'autorité de leur enseignement, est peut-être l'indication que cet *ars mystica* était propre à une catégorie de savants ou de maîtres de la tradition» (2012, 324)

"contenitore", cioè capace di raccogliere in sé un'ampia fenomenologia senza sottolinearne nel dettaglio i tratti costitutivi. Così, l'esperienza profetica che si indica come normativa a livello comunitario (1Cor 14,32-33) è definita lungo le stesse linee del viaggio celeste e, probabilmente, della risposta gesuana sulla debolezza (2Cor 12,1-10); oppure, è accostabile a ciò che ha spinto l'apostolo a muovere verso Gerusalemme dopo i primi anni di missione (Gal 2,2) e alla conoscenza che si riceve dalla divinità per il tramite del πνεῦμα (1Cor 2,10). Infine, richiama l'atto di grazia con il quale Dio ha permesso a Paolo di conoscere il κύριος e di farne l'oggetto unico della propria esistenza (Gal 1,11-17). Del resto, è lo stesso apostolo a ricordarci della ὑπερβολή τῶν ἀποκαλύψεων di cui viene fatto partecipe (2Cor 12,7a).

Diverse dimensioni coesistono qui: ascolto e visione, singolare e plurale, pubblico e privato (si veda anche la ἀποκάλυψις come carisma a 1Cor 14,6.26). Il minimo comun denominatore sembra essere la loro rappresentazione come elementi garantiti da una forza esterna, in cui l'uomo è privo di un ruolo attivo e viene passivamente investito di una conoscenza cui altrimenti non avrebbe accesso (cf. anche il passivo δίδοται per le manifestazioni dello spirito a 1Cor 12,7-8). Ma, come si è ricordato più volte, proprio questo è un tratto distintivo tipico di gran parte delle fonti sul viaggio celeste - e non solo: le descrizioni sottolineano come l'azione principale che permette l'ascesa sia quella compiuta dalla divinità, direttamente o meno, mentre l'uomo pare rimanere sempre in secondo piano, come ricevente di un beneficio straordinario.<sup>705</sup> E' in questi termini che si sottolinea il privilegio proprio di alcune figure: per Paolo, la sua vicinanza al κύριος si esprime lungo queste linee, che Lietaert Peerbolte riconduce a un lessico mistico legato al battesimo (2008, 174; cf. poi 2012, 190-203).

Andando più in profondità, si scopre però come ciò che Paolo rappresenta in termini di χάρις (specie in relazione alla sua chiamata: 1Cor 15,10-11; Gal 1,15; 2,9)<sup>706</sup> venga accompagnato da un insieme di elementi miranti a riconoscere il grado di preparazione del soggetto: la condotta di vita,

---

<sup>705</sup>Così anche Smart a proposito della difficoltà critica di appropiare i resoconti di esperienze religiose: «And the fact that something is a divine gift should not lead to human paralysis. The account in terms of grace may simple be superimposed upon an account in terms of human effort (the effort itself is a gift of God!» (1978, 17). Si è fatto riferimento a simile dimensione anche nella critica all'impostazione analitica di Himmelfarb sviluppata al cap. 2. Ma tale aspetto si deve tenere in considerazione a un livello culturale più ampio, rinvenibile nella concezione greco-romana del sogno e ripresa anche dall'autore di *Atti* (un esempio è dato dalla descrizione della chiamata paolina in At 9, per cui si veda Pilch 2004, 73)

<sup>706</sup>Risulterà opportuno far notare, in questa sede, che Pitta - nella sua sinossi paolina - sembra considerare il concetto di χάρις come elemento unificante le diverse esperienze di «visioni e rivelazioni» rintracciabili nell'epistolario dell'apostolo (2013, 288-89). Oltre ai passi che si sono richiamati qui e già al cap. 4 - e cioè 1Cor 9,1; 15,8.10; 2Cor 12,1-4; Gal 1,11-12.15-16a; 2,9 - lo studioso italiano indica 1Cor 3,10 e Rm 12,3a. Nel primo caso, si tratta di un brano a nostro avviso centrale per cogliere le modalità paoline di affermazione della propria identità apostolica, spesso ricordato nella nostra argomentazione; il secondo, invece, si propone di ancorare a ciò che egli ha ricevuto dalla divinità un particolare tipo di insegnamento, segnatamente quello concernente l'unità della ἐκκλησία (12,3-8) - che segue l'esortazione centrata sulla λογική λατρεία (12,1-2, sulle cui implicazioni si veda Pesce 2012, 41-62). Interessante rilevare l'operazione implicita nello sforzo classificatorio di Pitta, vale a dire il concreto richiamo alla originaria legittimazione della propria autorità, su linee che sembrano debitorie - almeno parzialmente - dell'impostazione analitica di Kim e che, in ultima analisi, si dimostrano vicine a quanto più volte qui osservato

la preghiera, la meditazione, l'esecuzione di azioni rituali, la scelta dello spazio sacro e/o templare, lo studio dei testi contribuiscono a creare le condizioni adatte all'intervento della divinità. Per questo si è osservato come sia in realtà relativa la distanza rispetto alle cosiddette istruzioni teurgiche dei *Papiri Magici* (cf. IV, 475-86) e degli *Oracoli Caldaici*, in quanto sviluppo a partire da un sostrato già ricco e di cui si condivide gran parte degli assunti fondamentali. E' quindi la dimensione dell'interpretazione a giocare il ruolo principale: Paolo raffigura di essere stato scelto dalla divinità per esserne l'inviato agli ἔθνη (Gal 1,15-16); mostra che la sua condotta anche normativa è conforme alle istruzioni da essa ricevute più o meno direttamente (1Cor 14,37-38; 2Cor 12,8-9a); e legittima la propria posizione in contesti polemiaci ricorrendo a esperienze di contatto con il soprannaturale che confermino tale relazione particolare e quindi ne giustifichino, di nuovo, il comportamento e la funzione di apostolo nelle comunità (1Cor 2,6-16; 9,1; 15,8; 2Cor 4,6; 12,1-4; Gal 1,11-12 – cf. anche Lietaert Peerbolte 2012, 183).

In merito al riferimento a una dimensione pubblica della rivelazione, riteniamo sia utile una breve puntualizzazione. Il contesto comunitario delineato dalla descrizione paolina è indubbio, così come il fatto che profezia e glossolalia rientrino nel novero di quelle manifestazioni dello spirito che consentono un contatto con il divino e l'acquisizione di una particolare forma di conoscenza superiore (per il parlare in lingue in quest'ottica, cf. soprattutto Forbes 1995, 91-99). Tuttavia, l'applicazione del concetto di «democratizzazione» all'esperienza religiosa in tale ambito deve essere attentamente soppesato; Paolo evidenzia chiaramente una divisione dei *χαρίσματα*, puntando specie sulla loro unica origine all'interno di un argomento volto a ricomporre le fazioni interne alla ἐκκλησία. Ciò però non significa affermare la possibilità di un accesso indiscriminato da parte di tutti al contatto con il soprannaturale.<sup>707</sup> esso è circoscritto a dei gruppi ben delimitati, tra i quali spicca quello dei profeti - ma neppure i glossolali sono esclusi da un simile orizzonte. Se si segue questa linea, si corre il rischio di minare i fondamenti stessi sui quali l'apostolo costruisce la propria autorità di fondatore e padre: sostenendo che tutti hanno accesso alla rivelazione, diventa difficile poi reclamare la legittimità del proprio ruolo sulle stesse basi (in questa direzione sembrano muoversi Destro-Pesce 2007b, 85). Inoltre, rinvenire un'apertura sul fronte di una

---

<sup>707</sup>A favore di questa tesi si schiera invece Koester 2012, spec. 253-59 in riferimento alle lettere paoline. Secondo lo studioso, infatti, con l'immersione rituale del battesimo «ogni nuovo adepto della comunità riceveva lo spirito»; ne consegue, sulla base di 1Cor 12,7-10, che «poiché lo spirito veniva concepito come un possesso condiviso da tutti i membri della comunità, non era più possibile organizzare quest'ultima sulla base di strutture gerarchiche. Il possesso dello spirito non poteva essere vantato come privilegio di una particolare casta di sacerdoti o profeti. Che il dono dello spirito fosse un'esperienza condivisa da tutti diede allo spirito la funzione di avviare un processo di democratizzazione» (254). La stessa funzione svolta dallo scritto epistolare non si deve concepire in senso autoritario: esso è veicolo di «elaborate giustificazioni e argomentazioni di carattere teologico», ma non si fa latore di ordini. La comunità ha la responsabilità di pensare alla propria organizzazione, in quanto «l'apostolo poteva influenzare questo processo solo con la forza delle argomentazioni e della persuasione» (258), motivo per cui impiega l'armamentario retorico greco-romano. Uno sviluppo in senso contrario può essere riscontrato solo in una fase successiva, a partire dal II sec. e.v. avanzato (cf. 264-72). *Contra* Pesce 1994, 127: «Quando Paolo lascia la comunità fondata per rivolgersi ad altri obiettivi, la sua attività apostolica non termina, ma entra in una nuova fase. La comunità ormai nata vive di vita propria, ma rimane sotto la sua responsabilità». Si veda anche la prospettiva analitica di uno sviluppo graduale di compiti interni alla comunità suggerita da Lampe 2006, 127-28

fruibilità allargata di fenomeni come quello del viaggio celeste si scontra con quanto apprendiamo dalle stesse fonti anche in termini di dinamiche interne ai singoli gruppi e/o movimenti.

Ne consegue che rileggere l'argomentazione paolina di 1Cor 12-14 (e poi, allargando la prospettiva, di 2Cor 12) in termini di conflitto per la definizione e la valutazione delle esperienze religiose secondo il criterio del *συμφέρον* significa da un lato sottolineare lo stacco rispetto a una pretesa autoritativa ad esse legata dai membri della comunità, la quale va edificata tramite l'esplicitazione di quanto così appreso; dall'altro, riconoscere che chi ritiene di poter regolare tale situazione si pone a un livello diverso rispetto ai suoi interlocutori, chiamati a comprendere e accettare simile dialettica proprio in virtù della particolare relazione del loro leader con la divinità cui essi prestano culto (cf. Pesce 1994, 162, in relazione al già discusso 1Cor 14,37-38 - sulla cui forma oracolare si veda Aune 1996, 482-83). La prospettiva paradigmatica messa in evidenza qui e anche da Wallace 2011, 282-86, può rappresentare una buona appropriazione di simile concetto anche alla luce di quanto descritto in Rm 8, ad esempio. Un ulteriore caso è quello di Giovanni nell'*Apocalisse* (anche Nogueira 2002, 169), da cui emerge l'importanza assunta da simili figure di mediazione anche in rapporto a una concezione di partecipazione alla liturgia celeste dell'intero gruppo di fedeli (per cui si veda Qumran e il ruolo del *maškil*).

A tal proposito è utile infine richiamare alcuni rilievi di Arcari. Lo studioso italiano, in un suo contributo di qualche anno fa, sottolinea la specificità della figura del mediatore all'interno di un confronto tra la realtà dell'apocalittica giudaica e quella dello sciamanesimo, spesso accostata alla prima. Questi i termini della sua argomentazione: «In altri termini, è possibile definire una tipologia sociale di mediatori tra il mondo umano e quello *altro*, caratteristica *anche* dell'attività cosiddetta *sciamanica*, connessa alla gestione di una vera e propria autorità competitiva, una autorità che viene riconosciuta, in alcuni gruppi, come supporto e rimedio contro i pericoli e le difficoltà di un particolare momento storico. È possibile vedere nel mediatore estatico la testimonianza di una funzione sociale di relazione con l'invisibile, non nel senso che è l'unico a potervi accedere, perché spesso nelle società in cui esistono forme di sciamanesimo le modalità di interazione con l'invisibile sono diffuse e accessibili, ma nel senso che colui (o colei) che ha acquisito una maggiore familiarità con questa dimensione è in grado di trarne una forma di conoscenza da trasmettere a beneficio degli altri membri della comunità in competizione con altre forme di conoscenza *non ordinaria*» (2010, 527). Il ragionamento sviluppato da Paolo in 1Cor 12-14 può essere perciò riletto lungo tali coordinate; inoltre, a nostro parere, la pretesa autoritativa intrinseca all'utilizzo del viaggio celeste (su cui Arcari è tornato molte volte; qui, cf. 523-24, per un apprezzamento della diffusione di siffatta concezione) permette di allargare anche al contesto di 2Cor - altamente delicato in termini di leadership - le linee sulle quali già Nasrallah e poi Czachesz hanno riportato l'attenzione.

La funzionalità è quindi l'aspetto principale su cui insistere per comprendere la natura del riferimento al viaggio celeste in Paolo. Il richiamo di Destro e Pesce a una lettura del fenomeno in termini di performance sembra poter trovare un riscontro effettivo in altre fonti che abbiamo in precedenza presentato; tuttavia, la possibilità di riconoscerne l'applicabilità anche al caso dell'apostolo è alta in virtù del ragionamento espresso fino a questo punto. In particolare, i due studiosi italiani fanno uso di tale concezione a proposito delle condizioni dell'ascesa, nello specifico

a una dissociazione fra le componenti del soggetto coinvolto nell'esperienza di contatto con il soprannaturale (2011, 197-98). Sottolineando la possibile perdita, da parte dell'individuo, delle normali funzioni vitali, essi suppongono che «the "traveller" is subject to states of marginality and powerlessness, either due to his own inactivity or because of external forces (the so-called *other-than-human persons*)» (198).

Gli esempi sopra illustrati facendo riferimento alle teorie di Turner sulla performance rivelano l'importanza rivestita da un approccio che si serva di tali concezioni per lo studio dei fenomeni di contatto con una realtà "altra", soprattutto dal punto di vista delle pratiche atte a provarli. Il caso di Paolo sfugge, come detto, a un'immediata applicazione di questa prospettiva, anche se i riferimenti esterni possono consigliare di considerarla quantomeno probabile e non sconosciuta all'interno del composito orizzonte culturale di riferimento. E' su linee simili che si potrà rileggere allora il tentativo di identificare l'episodio di 2Cor 12,2-4 con quello narrato in At 22,17-22, proposto e difeso da Morray-Jones (1993, 285-92), apprezzato con riserva da Lietaert Peerbolte (2008, 173), rigettato da Harris (2005, 837) e Gooder (2006, 7-8).<sup>708</sup> Per quello che concerne noi, è sufficiente indicare la plausibilità della proposta interpretativa delineata da Destro e Pesce anche a questo proposito: essa, insieme ai rilievi enunciati nel corso dell'analisi fin qui condotta, possono ancora una volta mettere in risalto la necessità di indagare la dimensione estatica (del contatto con il divino) nell'elaborazione del pensiero dell'apostolo, insistendo sulla sua decisiva funzione per la definizione della propria identità e di ciò che ne consegue in termini di autorevolezza e legittimazione nel proporsi come fondatore, guida e padre di diverse comunità.

---

<sup>708</sup>Si vedano anche i rilievi critici di Meier 1998, 121-22. La possibile correlazione non è presa in considerazione da Heininger, il quale invece si rivela più attento a sottolineare gli elementi tipicamente lucani della pericope e a inserirla nel ritratto di Paolo come *Supervisionär* proposto dall'autore di *Atti* (1996, 267-73). Tuttavia, è possibile trovare dei punti di contatto tra le argomentazioni proposte dallo studioso tedesco e quelle che, anche più recentemente, Morray-Jones ha evidenziato per rispondere alle critiche ricevute (2009b, 414-15). Entrambi, infatti, sostengono la forte influenza della tradizione profetica - specialmente Is 6 - sulla creazione lucana dell'episodio, ma presentano alcune differenze: secondo Morray-Jones, infatti, l'ambientazione dell'incontro visionario con il Risorto nel tempio di Gerusalemme corrisponderebbe a una rilettura lucana di un episodio risalente sostanzialmente a Paolo (1993, 288), da identificare appunto con l'ascesa celeste sulla base dei paralleli con il misticismo della *merkabah*, che inducono a leggerla come ascesa al santuario celeste (cf. 283); ciò troverebbe una corrispondenza nella sequenza di eventi presentata da 2Cor 11-12 (288-89). Di conseguenza, lo studioso afferma che l'invio ai gentili dell'apostolo si debba distinguere dalla sua chiamata proprio date le evidenze testuali dell'epistolario, il quale fornirebbe pertanto le informazioni necessarie per una sistemazione più efficiente della cronologia relativa agli snodi della sua missione: il punto decisivo sarebbe cioè da ambientare a Gerusalemme (289-91). La suggestione è forte, anche se presenta alcuni elementi dubbi sui cui sarà utile ritornare in futuro (ad esempio per ciò che concerne i rilievi sull'ambientazione dell'episodio di ascesa, specie alla luce del ragionamento da noi proposto *supra*); in questa sede, preferiamo rimanere più neutrali riguardo a una possibile identificazione stretta tra i due episodi





## CONCLUSIONI

Al termine di questo lungo percorso è opportuno cercare di tirare le fila dei numerosi ragionamenti che sono stati proposti, con l'obiettivo di ricapitolare in forma sintetica i risultati cui siamo giunti. Questo aiuterà anche a formare uno sguardo retrospettivo sulla mole di materiale con cui abbiamo interagito nel corso dei nostri cinque capitoli, individuando quegli snodi principali che ci hanno accompagnato nello sviluppo delle singole argomentazioni.

In primo luogo, la problematica terminologica. Come anticipato sia nell'introduzione sia al termine del primo capitolo, la nostra scelta è caduta sull'espressione «forma di contatto con il soprannaturale» sulla base dell'analisi di un buon numero di testi relativi a particolari fenomeni sperimentati dall'uomo, quali sogni, visioni, apparizioni - oltre che glossolalia, profezia e preghiera. Tuttavia, l'approfondimento dedicato ai tratti essenziali della concezione di «esperienza religiosa» aveva già a suo tempo messo in luce l'ineludibile presenza di una forte componente interpretativa nell'approccio del soggetto a simili contatti con una realtà "altra". Da qui è derivata l'adozione di entrambe queste forme terminologiche nella discussione elaborata nei successivi quattro capitoli del presente lavoro.

Arrivati alla conclusione, quello che a tal proposito si può aggiungere consiste da un lato nel riconoscimento della bontà dell'esame svolto nella fase iniziale, dal momento che esso ci ha consentito un approccio più deciso a determinate questioni sollevate dal nostro testo paolino di riferimento e dai paralleli indagati. D'altro lato, la qualità sinonimica di «forma di contatto con il soprannaturale» e «esperienza religiosa» esce rafforzata dalla lunga indagine cui si è sottoposta la pericope di 2Cor, soprattutto dal punto di vista del confronto culturale. In altre parole: il riconoscimento della funzione primaria svolta da un'operazione di carattere interpretativo da parte del soggetto su qualcosa da lui vissuto e sperimentato si accompagna ad entrambe le espressioni di cui ci siamo serviti.

Il viaggio di Paolo al terzo cielo e al paradiso, di conseguenza, rappresenta un evento che il suo protagonista - vale a dire l'apostolo - è profondamente convinto di aver vissuto in prima persona in un momento preciso della sua esistenza; esso assume valore religioso in quanto il soprannaturale, la realtà "altra" cui egli afferma di aver avuto accesso, è intesa come sede della divinità e di quel Gesù da essa esaltato e promosso al rango di κύριος. Quello stesso «Signore» con il quale l'apostolo ritiene di essere in stretto e continuo contatto, dal quale dice di essere guidato e in nome del quale viaggia fra i Gentili predicando un messaggio tanto affascinante quanto problematico.

L'insistenza sull'aspetto dell'interpretazione porta con sé un corollario molto importante. Essa, infatti, pone al centro dell'attenzione l'ambiente culturale al cui interno l'uomo è inserito e con il quale interagisce. Sono i valori diffusi in tale spazio sociale a influenzare, a diversi livelli, lo sviluppo di determinate concezioni personali. Ciò è valido per quello che concerne la dimensione identitaria, innanzitutto; ma non può essere considerato di secondo piano il suo influsso anche sulla percezione, da parte del singolo, del proprio ruolo all'interno del gruppo, della comunità. Nel caso di Paolo - ma si potrebbe benissimo estendere questo nostro rilievo al mondo antico in modo più complessivo - simili osservazioni comportano una serie di conseguenze di primo piano relativamente al significato da attribuire all'episodio di 2Cor 12,1-10.

Reclamare un'ascesa al terzo cielo e al paradiso, specificarla con una determinazione di dubbio quanto alle sue condizioni basilari e infine certificarla con un segreto dal sapore misterico (e non troppo vagamente iniziatico): tali gli ingredienti compositivi del resoconto paolino. A fronte di numerose "lamentele" da parte degli esegeti a proposito della scarsità delle informazioni restituite dall'apostolo, ci si deve chiedere in quali termini una simile ricostruzione fosse comprensibile al pubblico di fronte al quale la lettera di Paolo venne declamata. Nel corso dei capitoli 3 e 5 abbiamo richiamato la possibilità di rintracciare una certa dimestichezza con uno scenario simile finanche nella stessa città di Corinto; allargando ulteriormente l'orizzonte, l'ambiguo riferimento di Lucio-Apuleio in *Metam.* 11,23 nel contesto di un culto isiaco potrebbe suggerire un riferimento alla realtà cultural-religiosa di Cencre - vicina alla suddetta πόλις - e sede di una comunità di seguaci gesuani nota all'apostolo (Rm 16,1-2; ma anche le precisazioni di 2Cor 1,1; e 9,1, potrebbero contenere degli indizi in tal senso).

Dunque: prendere in esame anche l'aspetto della possibile ricezione del discorso paolino aiuta a sostanziare un'ipotesi come quella proposta dal nostro lavoro e che qui stiamo riassumendo. Il pubblico di Corinto, di composizione mista e quindi dal sostrato culturale sicuramente non limitato, è a nostro avviso senza dubbio in grado di cogliere le dinamiche di significato sottese a tale riferimento da parte di Paolo. Di più: è lo stesso apostolo a confermare la nostra supposizione nella sua articolazione del motivo del vanto, *leitmotiv* di 2Cor 10-13. Nella nostra ricostruzione, la scelta di parlare di se stesso in terza persona può essere interpretata anche secondo delle linee che emergono da 12,5: di quel tale asceso al terzo cielo e al paradiso lui potrebbe anche e a ragione vantarsi; ma sceglie di non farlo perché ritiene che le prerogative legate alla missione da lui ricevuta si fondino su una base differente.

Il motivo del viaggio celeste risulta pertanto - nella consapevolezza dello stesso Paolo - legato quantomeno a un vanto giustificato, da connettere con molta probabilità alle rivendicazioni

avanzate dai suoi oppositori e ritenuto segno di una relazione particolare e privilegiata con la divinità. Si può in conclusione cogliere un primo insieme di elementi caratterizzanti il pattern dell'ascesa: essa contiene in sé un riferimento a delle pretese autoritarie, di legittimazione; inoltre, si affaccia la possibilità di connetterne l'utilizzo a contesti polemici, vale a dire in cui è in atto un conflitto concernente la leadership su un gruppo sociale e religioso di costituzione relativamente recente.

A un livello di confronto più ampio, gli elementi appena evidenziati possono essere con facilità rinvenuti anche in numerose fonti da noi accostate all'esempio paolino. Senza alcuna pretesa di esaustività, il caso di Levi (*T. Levi* 2-5) sembra poter fornire una conferma di quanto stiamo argomentando, seppure nell'ambito di circostanze differenti e all'interno di un'operazione il cui carattere letterario deve essere giocoforza tenuto in seria considerazione - come si è arguito al capitolo 2. Ma una rimodulazione del motivo secondo linee più indirettamente collegate a pretese di autorità su un gruppo consentono di avvicinare ulteriori esempi a quello di Paolo: Enoc nelle differenti versioni delle sue ascese, Abramo sia nel *Testamento* che nell'*Apocalisse* che portano il suo nome, Parmenide nel suo viaggio verso la dea della giustizia, gli *iatromanti*, Timarco nell'antro di Trofonio, Er e Tespesio in stati di morte apparente - ma l'elenco potrebbe continuare - testimoniano tutti lo stretto legame tra l'ingresso nella realtà celeste/divina e l'acquisizione di una conoscenza di ordine superiore, dalla quale deriva molto spesso una ridefinizione del ruolo del soggetto all'interno del proprio gruppo sociale.

La sostanziale diffusione di simile motivo è certificata dal suo impiego molto variegato in diversi testi di Filone d'Alessandria, presi in esame al capitolo 4: egli lo utilizza in riferimento sia a episodi autobiografici di illuminazione esegetica sia a letture di passi biblici riguardanti soprattutto la figura di Mosè, all'interno di un quadro concettuale che risente fortemente dell'influsso platonico e che privilegia un'accessibilità ai luoghi celesti per la sola anima e/o il solo intelletto, escludendo di fatto il corpo da qualsiasi forma di coinvolgimento. Anche tale tratto si configura come essenziale alla concezione culturale dell'ascesa: il dubbio paolino di 2Cor 12,2-4a, infatti, trova delle corrispondenze all'interno dei due maggiori filoni culturali propri del suo orizzonte di pensiero, vale a dire quelli giudaico e greco-romano. Si assiste a un'interessante compenetrazione di caratteristiche, che dimostra come non sia semplice parlare dell'esistenza di versioni culturalmente differenti del medesimo motivo, in quanto l'incertezza che troviamo esplicitata in Paolo è rinvenibile nelle descrizioni di una percezione a dir poco "confusa" propria di molte fra le figure che abbiamo imparato a conoscere grazie alle fonti raccolte - oltre che a porsi come elemento proprio di esperienze di trance, legate a stati alterati di coscienza.

È necessario qui riprendere un punto cui si è accennato poco fa. Gran parte dei resoconti presentati ai capitoli 4 e 5 del nostro lavoro vede come protagonisti dei personaggi fittizi o appartenenti alla tradizione religiosa giudaica, facendo così nascere il sospetto che le avventure loro attribuite non siano altro che mere finzioni letterarie. Indirizzando soprattutto la posizione sostenuta da Himmelfarb, fin dal secondo capitolo si è cercato di richiamare l'attenzione sulla possibilità che alla base di tali narrazioni ci sia un fondamento reale, legato al sistema di valori e credenze di un gruppo o una comunità - in questo esprimendo la necessità di andare oltre alla funzionalità del viaggio celeste all'interno delle «apocalissi» intese come genere letterario delineata da Collins.

Ciò che si attribuisce a Levi può rappresentare una situazione sintomatica di quanto andiamo dicendo. La costruzione di un complesso apparato di visioni, con annessa ascesa al cielo, che vedono come protagonista il figlio di Giacobbe - cui si fa risalire l'origine della classe sacerdotale ufficiale d'Israele - può essere riflesso di un insieme di pratiche (probabilmente alluse a *T. Levi* 2,3-4) ritenute tipiche di determinate figure, da cui può poi derivare una loro significazione in senso legittimante (si veda anche Zaccaria secondo Lc 1,8-22). L'investitura sacerdotale è ricevuta direttamente dalla divinità, perciò non può essere messa in discussione e legittima l'intera tradizione che su di essa è fondata. Con un simile esempio non bisogna intendere che alle spalle di ogni resoconto pseudepigrafico sia da riconoscere un evento reale; il nostro interesse non è mirato alla dimostrazione della veridicità delle esperienze restituite dalle fonti, quanto piuttosto alla volontà di riconoscere i tratti che ne stanno alla base.

La lettura del viaggio celeste come pattern, accanto all'impiego delle categorie connesse alla concezione di «esperienza religiosa» (o di «forma di contatto con il soprannaturale»), implica che al centro della scena stia l'operazione d'interpretazione del soggetto resa possibile da canoni culturali diffusi e associati a determinate matrici di senso a livello sociale. Ciò appare più semplice nel momento in cui si abbia a che fare con resoconti la cui natura personale e autobiografica è indubbia; ma qualcosa di analogo deve essere esteso, a nostro avviso, anche ai testi della letteratura apocalittica e ai trattati gnostici di Nag Hammadi, fino a riconoscerne l'influenza nei procedimenti più espliciti suggeriti dai *Papiri Magici*, dagli scritti ermetici e dalla letteratura delle *hekhalot* (dove comunque, per certi versi, i due aspetti coesistono) - fonti dalle quali sembra possibile dedurre uno sviluppo dell'aspetto delle pratiche atte a provocare siffatti contatti con il soprannaturale.

Il ragionamento che abbiamo ricostruito fin qui permette quindi di reclamare un'attenzione maggiore alla dimensione di una pratica di contatto con il soprannaturale, consistente nell'esistenza di un certo numero di azioni la cui esecuzione - a livello di singolo oppure anche di comunità, come negli esempi di Qumran e dei Terapeuti esaminati al capitolo 5 - è intesa creare le condizioni adatte

a una comunicazione con la realtà in cui si ritiene abbia sede la (o le) divinità. Specie nell'ultima sezione del nostro lavoro si è cercato di raccogliere le informazioni fornite dai testi a questo proposito, a partire da una suggestiva connessione tra preghiera ripetuta sogno e visione in *1 En.* 13,7-9 per arrivare a contesti più complicati di esecuzioni liturgiche (i *Canti per l'olocausto del sabato* di Qumran, ad esempio) dove nella performance la preghiera si intreccia a un'operazione di riappropriazione di tratti tradizionali desunti dall'esegesi del e dalla meditazione sul testo, creando così le condizioni adatte a colmare le distanze esistenti tra due dimensioni normalmente estranee l'una all'altra.

Ma ciò può essere messo in luce anche grazie alle testimonianze relative alle straordinarie capacità degli *iatromanti* greci o a quelle sull'incubazione onirica legata ai culti di Asclepio e forse Iside; specie questi ultimi consentono di confermare l'assunto - molto prezioso - di Dodds a proposito dell'esistenza di un «culture-pattern» di matrice onirica, riconosciuto in grado di plasmare secondo attese culturalmente condivise i contenuti dei sogni dei singoli. Ritorniamo così al peso dell'elemento culturale presente nell'ambiente sociale in cui vive e opera l'essere umano, capace di formare attese e di fornire gli strumenti utili a una successiva interpretazione di certi fenomeni.

L'applicazione delle nostre linee di ricerca al caso concreto di Paolo è già stata esplicitata e poi elaborata nella fase finale dell'ultimo capitolo. Nel contesto di una verifica dell'assunto di Destro e Pesce - i quali hanno definito il viaggio celeste in termini di «religious practice» (2011, 197) - 2Cor 12,1-10 si segnala per l'assenza di qualsiasi riferimento esplicito alle condizioni a partire dalle quali sarebbe stato possibile a Paolo sperimentare ciò che poi descrive in termini di ascesa. Tuttavia, l'unicità del resoconto dell'apostolo (peraltro già attenuata dalle considerazioni riportate al termine del capitolo 4) può ricevere nuova luce se indagata dal punto di vista *emico*. La pluralità di ἀποκαλύψεις segnalata da 12,1 e 12,7a, infatti, sembra costituire un indizio utile per comprendere nello studio la consequenzialità tra supplica rivolta da Paolo a Gesù a 12,8 e la conseguente risposta del v. 9a. Come sottolineato da altri studiosi, anche qui si può *eticamente* parlare di rivelazione, la quale sembra raggiungibile attraverso il ricorso alla preghiera - cui si aggiunga la possibilità di una lettura sia letterale che metaforica della specificazione numerale τρις che la accompagna.

Ma c'è di più: anche questo è un caso di esperienza religiosa, o di contatto con il soprannaturale. Ancora: anche la successione di preghiera e risposta richiama un evento del passato, di cui però si sottolinea la validità per il presente. Cioè, l'apostolo estrapola l'avvenimento dal suo proprio contesto evenemenziale per inserirlo nella discussione in quanto funzionale all'argomentazione che sta perseguendo. Il medesimo rilievo si può muovere anche al resoconto dell'ascesa. Ne consegue che siamo in presenza di una costruzione di carattere letterario priva di qualsiasi vincolo con una

realtà pratica dal punto di vista religioso? La risposta non può che essere negativa. A nostro avviso, si colgono qui in azione i tratti tipici dell'interpretazione su cui a lungo abbiamo insistito nel corso del lavoro: per la preghiera, essa è funzionale a sottolineare il cambiamento di lettura della propria malattia da parte di Paolo, da ostacolo alla realizzazione del suo compito a segno del suo legame "dinamico" (nel senso di δύναμις) con il κύριος Gesù. Per il viaggio al terzo cielo e al paradiso, l'importanza dell'avvenimento - rivelata dalla precisa indicazione cronologica, altro possibile elemento *tematico* - viene indirizzata dall'apostolo a partire dalle concezioni condivise, ma in direzione di un rovesciamento della prospettiva reso possibile da quanto appreso grazie alla risposta gesuana alla sua supplica e perciò richiamato all'interno di una discussione mirante a dimostrare la validità della propria concezione apostolica che mette al centro la dimensione della ἁσθένεια.

Si può perciò dedurre che anche noi, come tanti altri esegeti, sosteniamo una rilettura delle esperienze estatiche di Paolo in senso negativo? Avendo fatto più volte riferimento alla sottile ambiguità che pervade il ragionamento dell'apostolo si è voluto mettere in evidenza come non sia possibile attribuirgli una coerenza in senso assoluto, da pensatore sistematico. La lunga - e probabilmente estenuante - serie di discussioni con la comunità di Corinto mostra il ritratto di un Paolo attento a rimarcare in più occasioni il proprio status di padre fondatore del gruppo di seguaci di Gesù, secondo un'autorità che gli deriva direttamente dall'incontro con il Risorto e che si ritiene in linea (seppure da una prospettiva particolare; cf. Gal 2, ad esempio) con le tradizioni dei gruppi protocristiani. Passi come 1Cor 9,1; 15,8; e 2Cor 3-4 articolano questa dimensione in una maniera ribadita con veemente chiarezza da Gal 1,11-17.

La visione del κύριος è all'origine del suo mandato, ma non rappresenta un fatto isolato; ai suoi incontri con Gesù devono essere con ogni probabilità fatte risalire anche istruzioni da trasmettere alla comunità, come certe norme comportamentali atte a regolare la vita quotidiana dei fedeli. Inoltre, ciò potrebbe costituire una spiegazione alla passività che caratterizza l'apostolo sia in occasione del viaggio celeste sia nelle narrazioni relative alla sua chiamata, in cui l'azione è sempre attribuita all'iniziativa della χάρις divina, per sottolineare un aspetto che si rivela in linea con la definizione del giusto vanto secondo 2Cor 10,12-18.

Simile quadro tende a riconoscere l'importanza che la dimensione del contatto con il divino assume per Paolo; il contesto polemico in cui è inserito il richiamo al viaggio celeste lo conferma, grazie anche al riferimento ai σημεῖα τοῦ ἀποστόλου rivendicati a 12,12 (e cf. già 1Cor 2,1-5). Ma è la discussione sui carismi di 1Cor 12-14 a offrire, in definitiva, il sostegno decisivo alla nostra argomentazione: nell'ambito di un contesto culturale in cui il parlare in lingue svolge un ruolo di primo piano, Paolo - su spinta di una comunicazione ricevuta dalla divinità? - interviene per

regolamentare le differenti manifestazioni dello spirito, ponendo come criterio discriminante l'edificazione collettiva della comunità. Egli non vieta la glossolalia in quanto irrazionale a favore di un fenomeno maggiormente razionale; come mostrato da Nasrallah, l'apostolo non impiega simili categorie nel suo intervento. Piuttosto, Paolo ha intenzione di circoscrivere le riunioni della comunità a partire da indicazioni che ne consentano lo svolgimento ordinato, in cui però l'elemento della comunicazione estatica gioca un ruolo non secondario: se colui che parla in lingue deve essere accompagnato da un interprete (più che non lo sia egli stesso) che ne renda accessibili a tutti i contenuti - che secondo 1Cor 14,2 sono comunque *μυστήρια* - i profeti possono parlare in assemblea perché ricevono una *ἀποκάλυψις*. Dal punto di vista *emico*, la condizione necessaria perché ci sia profezia è descritta secondo le stesse linee del viaggio celeste e, potremmo dire, della risposta ricevuta da Gesù in seguito alla sua supplica.

L'apostolo, pertanto, non sminuisce il valore di questa particolare tipologia di esperienze: semmai, le inserisce all'interno di un discorso differente, in cui esse però non perdono il proprio valore fondamentale. Questo è presente implicitamente tanto nella stessa rappresentazione di Paolo come inviato e profeta quanto nel momento in cui egli comunica alla comunità istruzioni e norme da seguire. Crediamo cioè che rivolgendo maggior attenzione allo scenario conflittuale in cui la gran parte di questi riferimenti è inserita possa consentire, secondo le linee che recentemente anche Chachesz ha perseguito, di rivalutare la dibattuta questione sull'importanza assegnata dall'apostolo alla propria dimensione mistico-estatica: essa assume valore positivo esattamente a partire dalla sua personale esperienza, plasmata dal sostrato culturale composito cui attinge e capace di ancorare ad esso le pretese relative all'autorità connessa al proprio ruolo di fondatore.

### *Per una definizione di viaggio celeste: oltre Paolo e in Paolo*

Il viaggio celeste si può definire, ricapitolando, come una forma di contatto con il soprannaturale diffusa in tutto il bacino del Mediterraneo e conosciuta nei contesti al cui interno si muove l'apostolo, che trova la propria origine nella concezione dell'ascensione dell'anima dopo la morte, di cui costituisce probabilmente l'anticipazione esclusiva. La sua ulteriore specificazione in termini di pattern comporta che esso non ricorra nelle fonti secondo una medesima e fissa caratterizzazione: gli elementi variano a seconda delle esigenze e delle finalità proprie degli autori e delle opere che se ne servono - come il caso paolino permette di constatare. Alcuni punti fondamentali possono essere indicati:

- (1) la presenza solitamente di un singolo protagonista, che riveste una funzione particolare - nei casi di racconti sia autobiografici che pseudepigrafici - nei confronti del pubblico cui il testo si rivolge;
- (2) una differente concezione relativa al rispettivo ruolo del corpo e dell'anima, cui si accompagna una sottile ambiguità nella resa delle sensazioni che accompagnano l'attore principale nel corso della sua ascesa - finanche a coinvolgere un diverso grado di trasformazione angelica, il più delle volte prolettico rispetto a quanto accadrà nell'ambito dell'ascesa definitiva dopo la morte;
- (3) l'attraversamento di diversi livelli celesti - reso in maniera più o meno esplicita - e la collocazione dell'apice dell'ascesa in un punto preciso di una realtà chiaramente altra e concepita come sede del divino (nelle sue diverse concezioni);
- (4) la presenza di una guida per lo più angelica e in alcuni casi di un mezzo per l'ascesa (carro, uccello o animale alato);
- (5) la lettura dell'evento in termini di passività, con l'attribuzione dell'iniziativa a una forza esterna (tratto che sembra venir meno solo nei contesti *hekhalotici* e della "liturgia mitraica");
- (6) un'ambientazione che denota, nella maggior parte dei casi, condizioni "particolari" (sogno, lamento e/o preghiera, meditazione e lettura di testi sacri, liturgie);
- (7) l'esplicitazione - quasi sempre presente - dell'incontro ravvicinato con una/la divinità, in molti casi accompagnata da un dialogo;
- (8) il ritorno, a volte implicito, a una condizione di "normalità", che si può presumere come originaria;
- (9) le conseguenze dell'ascesa, rintracciabili nella trasmissione di un contenuto preciso ma anche a livello di azioni concrete denotanti leadership oppure rivendicazioni relative all'acquisizione di conoscenze extra-ordinarie.

L'approccio a tale dimensione secondo i criteri dell'esperienza religiosa permette di dare un senso ai tratti elencati, sottolineandone il legame con un'operazione interpretativa tesa a conferire un significato - anche da un punto di vista linguistico - che possa essere fruibile al e nel contesto in cui vive il singolo. Tale procedimento si rivela necessario per rendere ragione di un qualcosa che è di per sé al di là dei normali schemi di comprensione.

A questo punto è possibile inserire Paolo: le peculiarità offerte dal suo resoconto sono riconducibili alle linee generali prima indicate, secondo quanto dimostrato con l'analisi e i confronti svolti ai capitoli 3 e 4; pertanto, il suo ricorso al modello del viaggio celeste implica la sua diffusione e la consapevolezza della sua ricezione da parte di un pubblico sicuramente composito. La funzionalità nell'utilizzo di tale pattern emerge dal contesto di 2Cor 12 come parte di una discussione più ampia, avente matrice conflittuale e relativa alla leadership sulla comunità di Corinto, da comprendersi



nell'ambito di una valutazione positiva delle esperienze religiose da parte dell'apostolo. A ciò non è estraneo un sottile velo d'ambiguità, determinato - a nostro avviso - dalle dinamiche che caratterizzano la concezione paolina del ruolo di guida in riferimento ai gruppi di seguaci di Gesù. Il lessico impiegato si caratterizza in senso più generale, includendo un insieme di elementi che formano la convinzione di Paolo di avere un rapporto privilegiato e continuativo con la divinità che lo ha chiamato. Soprattutto per quello che riguarda la sfera di ἀποκάλυψις, essa non si riferisce in maniera esclusiva all'apostolo, dal momento che denota anche le condizioni alla base della capacità profetica dei membri della ἐκκλησία; ciò costituisce un ulteriore elemento utile per dimostrare la valutazione positiva dei fenomeni che Paolo comprende all'interno di tale "termine contenitore" (ted. *Oberbegriff*).

Infine, la conferma di un sostrato di pratica alla base della concezione del viaggio celeste come pattern per l'interpretazione di un'esperienza trova sostegno a livello generale dalle testimonianze analizzate ai capitoli 4 e 5, da cui emerge in particolar modo la funzione della preghiera e quella dell'esegesi e della meditazione sulle Scritture (mentre non sembra trovare paralleli la proposta di Widengren sulle cerimonie di incoronazione e di elezione sacerdotale in ambito mesopotamico). Su simili basi, è possibile affermarne la plausibilità anche per 2Cor 12,1-4, nonostante l'assenza di riferimenti peculiari. Ma l'esempio della supplica a Gesù κύριος di 12,8 seguita dalla sua risposta/rivelazione del v. 9a contribuisce a indicare come la preghiera potesse aver svolto un ruolo non secondario anche per quello che concerne l'asceta paolina, specie se si considera l'inclusione di entrambi gli episodi nella categoria *emica* delle ἀποκαλύψεις.

Lo spunto esegetico di Destro-Pesce può pertanto considerarsi verificato, alla luce dell'esame di una buona quantità di fonti provenienti da differenti ambienti culturali. Allo stato attuale, l'insistenza della loro definizione sulla trasversalità di simile concezione e sul suo sostrato pratico veicolato dalla performance costituisce un'ottima base per la comprensione del fenomeno su linee generali; a ciò riteniamo sia da affiancare il carattere imprescindibile del processo interpretativo svolto - a livello appunto culturale - dal singolo o dal gruppo che rivendicano simile esperienza, arrivando a comprendere anche l'asceta celeste nell'ambito del quadro che così ha recentemente delineato Czachesz: «Religious experience seldom occurs spontaneously. A look at real-life religious systems shows that they induce as well as explain subjective experience. They elicit experience using techniques such as fasting, deprivation, music, dance, prayer, meditation, mass events, pilgrimage, architecture, art, and drugs. They also provide means to interpret (as well as anticipate) such experience, for example, as spiritual possession, journey of the soul, conversion, or works of the Holy Spirit. One component of the success of early Christianity was probably the efficiency with

which it engaged religious experience and interpreted it, for example, as gifts of the Spirit, conversion, or dying and rising with Christ» (2007d, 78).

## APPENDICE

### Le fonti sul viaggio celeste

L'insieme di testi qui raccolti e presentati ha lo scopo di offrire al lettore uno strumento di consultazione più veloce delle fonti sulle quali si è fondata la nostra analisi. Abbiamo ritenuto che una loro suddivisione in termini di aree geografico-culturali potesse rispecchiare i criteri adottati nel corso dell'intero lavoro, anche se anche in questa occasione è da rimarcare il carattere trasversale di molti degli elementi che essi ci restituiscono.

L'unico accorgimento, in sede di schematizzazione, è stato quello di inserire i riferimenti a Filone di Alessandria fra i testi del versante giudaico e protocristiano - non replicando, cioè, la scelta di dedicare loro uno spazio esclusivo come nella ricapitolazione che si trova al termine del cap. 4.

Riteniamo, in ogni caso, che le difficoltà di collocazione incontrate nel classificare l'ampio ventaglio di testi esaminati non si limitino al solo caso di questo autore; come emerso in sede di più puntuale commento, molte sono le fonti che si prestano a lunghe discussioni quanto a una loro precisa catalogazione secondo una tale prospettiva.

Infine, i punti di domanda spesso ricorrenti segnalano dubbi relativi tanto alla cronologia dei singoli testi quanto alla loro stessa pertinenza nell'ambito di una ricerca dedicata al viaggio celeste - secondo linee che abbiamo articolato a più riprese nell'argomentazione. Si è inoltre scelto di riportare, tra parentesi quadre [], i richiami ad alcune fonti importanti da un punto di vista teorico, che rispecchia cioè le riflessioni degli stessi autori sul tema dell'ascesa dell'anima, sia *pre* che *post mortem*.

- Area greco-romana:

<b>TESTO</b>	<b>PROTAGONISTA DELL'ASCESA</b>	<b>CRONOLOGIA</b>
Parmenide, <i>fr.</i> 1B D.-K.	Parmenide	inizio V sec. a.e.v.
Erodoto 4,13-16	Aristea di Proconneso	V sec. a.e.v.
Massimo di Tiro 10,2f; 38,3c-f	Aristea di Proconneso	seconda metà II sec. e.v.
Plinio il Vecchio, <i>Storia Naturale</i> 7,174	Aristea di Proconneso; Ermotimo di Clazomene	I sec. e.v.
Apollonio Paradossografo, <i>Storie memorabili</i> 2	Aristea di Proconneso	II sec. a.e.v. (?)

Suda s.v. Ἀριστέας	Aristea di Proconneso	X sec. e.v.
Massimo di Tiro 10,1; 16	Epimenide	seconda metà II sec. e.v.
Plutarco, <i>Solone</i> 12,7	Epimenide	I-II sec. e.v.
Suda s.v. Ἐπιμενίδης	Epimenide	X sec. e.v.
Apollonio Paradossografo, <i>Storie memorabili</i> 3	Epimenide; Ermotimo di Clazomene	II sec. a.e.v. (?)
Varrone, in Servio, <i>Commentario sulle Georgiche di Virgilio</i> 1,34	Empedotimo	fine IV sec. e.v.
Proclo, <i>Commentario sulla Repubblica di Platone</i> 2,119	Empedotimo	V sec. e.v.
Clearco di Soli, <i>fr.</i> 8 Wehrli	Cleonimo di Atene	IV-III sec. a.e.v.
Proclo, <i>Commentario alla Repubblica di Platone</i> 2,113	Cleonimo di Atene	IV sec. e.v.
Cornelio Labeone, in Agostino, <i>La città di Dio</i> 22,28	Cleonimo di Atene	V sec. e.v.
Euripide, <i>fr.</i> 771-86 Nauck <sup>2</sup>	Fetonte	V sec. a.e.v.
Lucrezio, <i>Nat.</i> 5,396-405	Fetonte	I sec. a.e.v.
Ovidio, <i>Metam.</i> 1,750-2,400	Fetonte	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Nonno di Panopoli, <i>D.</i> 38,105-434	Fetonte	V sec. e.v.
Pindaro, <i>Ist.</i> 7,43-48	Bellerofonte	VI-V sec. a.e.v.
Euripide, <i>fr.</i> 285-312 Nauck <sup>2</sup>	Bellerofonte	V sec. a.e.v.
Platone, <i>Fedro</i> 246a-250c	anima	prima metà IV sec. a.e.v.
Platone, <i>Repubblica</i> 614b-621b	Er	prima metà IV sec. a.e.v.
Platone, <i>Simposio</i> 211c	anima	prima metà IV sec. a.e.v.
Aristofane, <i>Pace</i> 69-181	Trigeo	IV sec. a.e.v.
Cicerone, <i>Repubblica</i> VI 9-29	Scipione Africano	I sec. a.e.v.
[Seneca, <i>Apokolokyntosis</i> ]	[Claudio ( <i>post mortem</i> )]	[I sec. e.v.]
[Plutarco, <i>Romolo</i> 27-28]	[anima ( <i>post mortem</i> )]	[I-II sec. e.v.]
Plutarco, <i>Il demone di Socrate</i> 590a-592f	Timarco	I-II sec. e.v.
Plutarco, <i>I ritardi della punizione divina</i> 563e-568a	Arideo/Tespesio	I-II sec. e.v.
Luciano, <i>Icaromenippo</i>	Menippo	II sec. e.v.
Luciano, <i>Storia Vera</i> 1,9-30	narratore e compagni	II sec. e.v.
Apuleio, <i>Metamorfosi</i> 11,23	Lucio	II sec. e.v.

<i>Papiri Greci Magici</i> 4, 475-829 ("Liturgia Mitraica")	iniziando	II sec. e.v. (prima metà?)
<i>Corpus Hermeticum</i> 4,4-6a	Tat (iniziando)	I-IV sec. e.v.
<i>Corpus Hermeticum</i> 10,4-6	iniziando	I-IV sec. e.v.
<i>Corpus Hermeticum</i> 11,20-21 (?)	Ermete (iniziando)	I-IV sec. e.v.
<i>Corpus Hermeticum</i> 13,2-6.10-14	Ermete e Tat	I-IV sec. e.v.
<i>Corpus Hermeticum</i> 1,24-26 (?) [1,1-3]	anima ( <i>post mortem</i> ) Ermete Trismegisto	II sec. e.v.
<i>Romanzo di Alessandro</i> 2,41	Alessandro	III-IV sec. e.v.

- Area giudaica e protocristiana:

<b>TESTO</b>	<b>PROTAGONISTA DELL'ASCESA</b>	<b>CRONOLOGIA</b>
Is 6	Isaia	VIII-VII sec. a.e.v.
[Gn 5,24]	[Enoch]	[VIII-VII sec. a.e.v.]
[2Re 2,11]	[Elia]	[VI-V sec. a.e.v.]
Ez 1-3 (?; cf. 4Q385 4,5-14)	Ezechiele	VI-V sec. a.e.v.
<i>I Enoc</i> 14,8-25	Enoc	III-II sec. a.e.v.
4Q204 6,19-30	Enoc	III-II sec. a.e.v.?
<i>I Enoch</i> 39,3; 70; 71	Enoc	pre-70 e.v.
<i>I En.</i> 106 (?) - 1QApGen 2,23-26 - 4Q534 1,6 (?)	Lamec	II sec. e.v.?
Dn 7-8 (?)	Daniele	prima metà II sec. a.e.v.
<i>Testamento di Levi</i> 2-5 (8?)	Levi	II sec. a.e.v.
4Q213a 1 2,15-18 (4Q213b 2-4?)	Levi	II sec. a.e.v.
Ezechiele Tragico, <i>Exagoge</i> 68-82	Mosè	prima metà II sec. a.e.v.
<i>Apocalisse di Sofonia</i>	Sofonia	100 a.e.v.-175 e.v.
4Q491c//4Q471b//4Q427 7//1QH <sup>a</sup> 26 <i>top</i> (« <i>Self-glorification Hymn</i> »)	Maestro di Giustizia? <i>maškil?</i> ogni membro della comunità?	I sec. a.e.v.?
<i>Canti per l'olocausto del sabato</i> (4Q400-407; 11Q17; Mas1k)	l'intera comunità?	II-I sec. a.e.v. (forse III sec. a.e.v.?)

Filone, <i>La creazione del mondo</i> 69-71	intelletto	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Filone, <i>Le leggi speciali</i> 1,37	filosofi	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Filone, <i>Le leggi speciali</i> 1,207	uomo	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Filone, <i>Le leggi speciali</i> 2,45	sapienti	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Filone, <i>Le leggi speciali</i> 2,229-30	figli (grazie all'educazione dei genitori)	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Filone, <i>Le leggi speciali</i> 3,1-6	Filone	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Filone, <i>La vita di Mosè</i> 1,158 (?)	Mosè (anima)	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Filone, <i>La confusione delle lingue</i> 95-97	Mosè e filosofi	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Filone, <i>La migrazione di Abramo</i> 34-35; 168-75	Filone; Mosè	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Filone, <i>La vita contemplativa</i> 11-12	Terapeuti	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Filone, <i>Questioni sull'Esodo</i> 2,29; 40	Mosè; filosofi	I sec. a.e.v. - I sec. e.v.
Pseudo-Filone, <i>Libro delle Antichità Bibliche</i> 28,6-10 (?)	Kenaz	I sec. e.v.
<i>Ap</i> 1,9-10; 4,1ss.	Giovanni	metà/fine I sec. e.v.
<i>2 Enoc</i>	Enoc	I sec. e.v.
<i>Testamento di Abramo</i> 7,18-12,14 B; 9,6-15,1-2 L	Abramo	I sec. e.v.
<i>Vita di Adamo e Eva</i> 25-29,1-3/ <i>Apocalisse di Mosè</i> 37-39	Adamo	fine I sec. e.v.
<i>Apocalisse di Abramo</i> 9-32	Abramo	I sec./inizio II sec. e.v.
<i>Ascensione d'Isaia</i> (6-11)	Isaia	I-II sec. e.v.
<i>3 Baruc</i>	Baruc	II sec. e.v.
<i>Apocalisse di Sadrac</i> 2,4-5ss.	Sadrac	II-VI sec. e.v.
<i>Storia dei Recabiti</i>	Zosimo	I-IV sec. e.v.
<i>Testamento di Giacomo</i>	Giacomo	II-III sec. e.v. (?)
<i>Testamento di Isacco</i>	Isacco	II sec. e.v.
<i>Odi di Salomone</i> 11	profeta	I-II sec. e.v.
<i>Odi di Salomone</i> 21	profeta	I-II sec. e.v.
<i>Odi di Salomone</i> 36	profeta	I-II sec. e.v.
<i>Odi di Salomone</i> 38	profeta	I-II sec. e.v.
<i>Apocrifo di Giacomo</i> (NHC I,2) 15,6-34	Giacomo e Pietro	II-III sec. e.v.
<i>Dialogo del Salvatore</i> (NHC III,5)	Giuda, Matteo e Maria	II sec. e.v.

<i>Apocalisse copta di Paolo</i> (NHC V,2)	Paolo	II sec. e.v.?
<i>Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade</i> (NHC VI,6)	Ermete Trismegisto e iniziato	II sec. e.v.
<i>Parafrasi di Shem</i> (NHC VII,1) 1,7- 41,21-22	Shem	tardo II-III sec. e.v.
<i>Zostriano</i> (NHC VIII,1) 3,23-130,5-9	Zostriano	II-III sec. e.v.
<i>Marsane</i> (NHC X) 4,24-5,26; 8,16-29	Marsane	fine II-III sec. e.v.
<i>Allogene</i> (NHC XI,3)	Allogene	(fine) III sec. e.v.
<i>Vangelo del Salvatore</i> (99,33-100,51; 113,1-115,32; fr. 14FH; 107,1-108,64?)	Gesù e i discepoli	tardo II - dal III sec. e.v.
<i>Apocalisse di Paolo</i>	Paolo	dal IV sec. e.v. (?)
<i>Apocalisse di Esdra</i>	Esdra	II-IX sec. e.v.
<i>Hekh. Rab.</i> § 198-237	R. Nehunya	dal III sec. e.v.?
<i>t. Hag.</i> 2,1; <i>y. Hag.</i> 77b; <i>b. Hag.</i> 14b- 15b; <i>Cant. R.</i> 1,28; <i>m. Meg</i> 4,10; <i>Hekh.</i> <i>Zut.</i> § 344-46 (//338-39)	quattro saggi	dal II-III sec. e.v.?





## BIBLIOGRAFIA

- Abegg jr., Martin G. 1997. *Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427, and the Teacher of Righteousness*, in Craig A. Evans-Peter W. Flint (eds.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Erdmans
- Abernathy, David. 2001. *Paul's Thorn in the Flesh: A Messenger of Satan?*, *Neotestamentica* 35, 69-79
- Aernie, Jeffrey W. 2012. *Is Paul also among the Prophets? An Examination of the Relationship between Paul and the Old Testament Prophetic Tradition in 2 Corinthians*, London, T&T Clark
- Alexander, Philip S. 2006. *The Mystical Texts. Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, New York/London, T&T Clark International
- Allison, Dale C. 1988. *The Silence of Angels: Reflections on the Songs of the Sabbath Sacrifice*, *Revue de Qumran* 13, 189-97
- Aloni, Antonio. 1982. *Il demone di Socrate. Traduzione e note*, in Dario del Corno (ed.), *Plutarco. Il demone di Socrate, I ritardi della punizione divina*, Milano, Adelphi, 61-124; 179-201
- Angel, Joseph L. 2012. *Maskil, Community, and Religious Experience in the Songs of the Sages (4Q510-511)*, *Dead Sea Discoveries* 19, 1-27
- Arbel, Daphna V. 2003. *Beholders of Divine Secrets. Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*, Albany, State University of New York Press
- . 2011. *"A Chariot of Light Borne by Four Bright Eagles": Eve's Vision of the Chariot in the Greek Life of Adam and Eve*, in in Daphna V. Arbel-Andrei A. Orlov (eds.), *With Letters of Light. Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism in Honor of Rachel Elior*, Berlin/New York, De Gruyter, 267-84
- Arcari, Luca. 2001. *La titolatura dell'Apocalisse di Giovanni: "apocalisse" o "profezia"? Appunti per una ri-definizione del genere apocalittico sulla scorta di quello profetico*, *Henoch* 23/2-3, 243-65
- . 2004. *Sui rapporti tra apocalissi "con viaggio ultraterreno e senza viaggio ultraterreno". Indagine per una "storia del genere apocalittico"*, *Henoch* 26, 63-85
- . 2008. *Enochic Texts and the Enochic Movement: Observations for the Sociology of the Enochic Movement*, *Henoch* 30/1, 27-30
- . 2010. *L'apocalittica giudaica e proto cristiana tra «crisi della presenza» e «crisi percepita»*. Il testo apocalittico e la pratica visionaria, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 76/2, 480-533

- . 2011a. *L'Apocalisse di Giovanni nel quadro di alcune dinamiche gruppali proto-cristiane: elementi per una (ri-)contestualizzazione*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 28/1, 137-83
- . 2011b. *Corpo rituale/Corpo visionario. Soggiorni nell'aldilà e autorità competitive nel mondo antico*, in Vincenzo Bochicchio (ed.), *Dal corpo al simbolo: ermeneutica della corporeità*, Milano, Franco Angeli, 17-42 (riferimenti alla versione disponibile su academia.edu)
- . 2012. *Visioni del figlio dell'uomo nel Libro delle Parabole e nell'Apocalisse*, Brescia, Morcelliana
- Arnold, Russell C.D. 2006. *The Social Role of Liturgy in the Religion of the Qumran Community*, Leiden/Boston, Brill
- Arzt-Grabner, Peter. 2014. *2. Korinther* (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht
- Ashton, John. 1991. *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford, Clarendon Press
- . 2002. *La religione dell'apostolo Paolo*, Brescia, Paideia (or. *The Religion of Paul the Apostle*, New Haven/London, Yale University Press, 2000)
- Assmann, Jan. 2009. *Dio e gli Dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Bologna, Il Mulino (or.: *Of God and Gods. Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison, University of Wisconsin Press, 2008)
- Aune, David E. 1972. *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden, Brill
- . 1982. *The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy*, *New Testament Studies* 28, 435-60
- . 1996. *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia, Paideia (ed. or., *Prophecy in early christianity and the ancient Mediterranean world*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983)
- . 2007. *"Magic" in Early Christianity and Its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 24/2, 229-94
- Austin, J.L. 1962. *How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press
- Baird, William. 1985. *Visions, Revelations and Ministry: Reflections on 2 Cor 12:1-5 and Gal 1:11-17*, *Journal of Biblical Literature* 104/4, 651-62
- Banks, Robert. 2004. *The Role of Charismatic and Noncharismatic Factors in Determining Paul's Movements in Acts*, in Graham N. Stanton-Bruce W. Longenecker-Stephen C. Barton (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins. Essays in Honor of James D.G. Dunn*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 117-30

- Barbaglio, Giuseppe. 1990. *Le lettere di Paolo*, Roma, Borla
- . 1996. *Prima lettera ai Corinzi*, Bologna, EDB
- Barclay, John M.G. 2004. *Πνευματικός in the Social Dialect of Pauline Christianity*, in Graham N. Stanton-Bruce W. Longenecker-Stephen C. Barton (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins. Essays in Honor of James D.G. Dunn*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 157-67
- Barnett, Paul. 1997. *The Second Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans
- Barré, Michael L. 1980. *Qumran and the "Weakness" of Paul*, *Catholic Biblical Quarterly* 42, 216-27
- Barrett, Charles K. 1982. *Paul's Opponents in 2 Corinthians*, in Id., *Essays on Paul*, London, SCM Press, 60-86
- Batluck, Mark. 2011. *Religious Experience in New Testament Research, Currents in Biblical Research* 9/3, 339-63
- Batsch, Christophe. 2012. *Les Cantiques d'Ascension de Qumrân (4QSelf-Glorification) et le Ravissement de Paul (2 Cor 12)*, *Henoch* 34/2, 313-29
- Bauckham, Richard. 2010. *Paradise in the Biblical Antiquities of Pseudo-Philo*, in Markus N.A. Bockmuehl-Guy G. Stroumsa (eds.), *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*, Cambridge, Cambridge University Press, 43-56
- Baumgarten, Jörg. 1975. *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferung in den echten Paulusbriefen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag
- Baumgarten, Joseph M. 1988. *The Qumran Shabbat Shirot and Rabbinic Merkabah Traditions*, *Revue de Qumran* 13, 199-213
- Bautch, Kelley Coblentz. 2003. *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19: "No One Has Seen What I Have Seen"*, Leiden/Boston, Brill
- . 2006. *Situating the Afterlife*, in April D. DeConick (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 249-64
- Becker, Eve-Marie. 2012. *2 Corinthians 3:14, 18 as Pauline Allusions to a narrative Jesus Tradition*, in Craig A. Evans-H. Daniel Zacharias (eds.), *'What does the Scripture Say?'. Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity. Volume 2: The Letters and Liturgical Traditions*, London, T&T Clark, 121-33
- Bedenbender, Andreas. 2008. *The Enochic and the Zadokite Approach to the Heavenly World*, *Henoch* 30/1, 30-33
- Behr, Charles A. 1968. *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, Hakkert

- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press
- Benz, Ernst. 1952. *Paulus als Visionär. Eine vergleichende Untersuchung der Visionsberichte des Paulus in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen*, Weisbaden, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur im Mainz
- Berger, Klaus. 1978. *Zur Diskussion über die Herkunft von I Kor. II. 9*, *New Testament Studies* 24, 271-83
- . 1992. *Visionsberichte. Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texte und ihre frühchristlichen Analogien*, in Klaus Berger-François Vouga-Michael Wolter-Dieter Zeller (eds.), *Studien und Texte zur Formgeschichte*, Tübingen, Francke, 177-225
- Bergman, Jan. 1982. *Per omnia vectus elementa remeavi. Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque*, in Ugo Bianchi-Maarten J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979*, Leiden, Brill, 671-708
- Betz, Hans D. 1961. *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen*, Berlin, Akademie Verlag
- . 1969. *Eine Christus-Aretalogie bei Paulus (2 Kor 12,7-10)*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 66, 288-305
- . 1972. *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Kor 10-13*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- . 1979. *Galatians. A Commentary on Paul's letter to the churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press
- . 1989. *The Problem of the Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature: The Case of the Oracle of Trophonius*, in David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 577-97
- . 1995. *Transferring a Ritual: Paul's Interpretation of Baptism in Romans 6*, in Troels Engberg-Pedersen (ed.), *Paul and His Hellenistic Context*, Minneapolis, Fortress Press, 84-118
- Betz, Otto. 1970. *Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem - Apg 22,17-21 als Beitrag zur Deutung des Damaskuserlebnisse*, in Otto Böcher-Klaus Haacker (eds.), *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*, Wuppertal, Rolf Brockhaus, 113-23
- Bieringer, Raimund. 1994a. *Teilungshypothesen zum 2.Korintherbrief. Ein Forschungsüberblick*, in Raimund Bieringer-Jan Lambrecht (eds.), *Studies on 2 Corinthians*, Leuven, Leuven University Press, 67-105

- . 1994b. *Der 2. Korintherbrief als ursprüngliche Einheit. Ein Forschungsüberblick*, in Raimund Bieringer-Jan Lambrecht (eds.), *Studies on 2 Corinthians*, Leuven, Leuven University Press, 107-30
- . 1994c. *Plädoyer für die Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefes. Literarkritische und inhaltliche Argumente*, in Raimund Bieringer-Jan Lambrecht (eds.), *Studies on 2 Corinthians*, Leuven, Leuven University Press, 131-79
- . 1994d. *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, in Raimund Bieringer-Jan Lambrecht (eds.), *Studies on 2 Corinthians*, Leuven, Leuven University Press, 181-221
- Black, Matthew. 1976. *The Throne-Theophany Prophetic Commission and the "Son of Man". A Study in Tradition-History*, in Robert Hamerton-Kelly-Robin J. Scroggs (eds.), *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davies*, Leiden, Brill, 57-73
- . 1985. *The Book of Enoch or I Enoch. A new English Translation*, Leiden, Brill
- Blanton IV, Thomas R. 2010. *Spirit and Covenant Renewal: A Theologoumenon of Paul's Opponent in 2 Corinthians*, *Journal of Biblical Literature* 129, 129-51
- Boccaccini, Gabriele. 2008. *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, Brescia, Morcelliana (or.: *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2002)
- Bockmuehl, Markus N.A. 1988. *Das Verb φανερώω im Neuen Testament. Versuch einer Neuauswertung*, *Biblische Zeitschrift* 32, 88-99
- . 1990. *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- de Boer, Martinus C. 2011. *Galatians. A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press
- Bolton, James David P. 1962. *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, Clarendon Press
- Bonnechere, Pierre. 1998. *La scène d'initiation des Nuées d'Aristophane et Trophonios: nouvelles lumières sur le culte lébadéen*, *Revue des Études Grecques* 111, 436-80
- . 2003. *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden/Boston, Brill
- Bookidis, Nancy. 2005. *Religion in Corinth: 146 B.C.E. to 100 C.E.*, in Daniel N. Schowalter-Steven J. Friesen (eds.), *Urban religion in roman Corinth. Interdisciplinary approaches*, Cambridge, Harvard University Press, 141-64
- Borgen, Peder. 1987. *The Son of Man Saying in John 3:13-14*, in Id., *Philo, John, and Paul: new Perspectives on Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Scholars Press, 103-20

1993. *Heavenly Ascent in Philo: An Examination of Selected Passages*, in James H. Charlesworth-Craig A. Evans (eds.), *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 246-68
- . 1996a, *Illegitimate Invasion and Proper Ascent*, in Id., *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh, T&T Clark, 293-308
- . 1996b. *Autobiographical Ascent Reports: Philo and John the Seer*, in Id., *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh, T&T Clark, 309-20
- . 1997. *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden, Brill
- Bori, Pier Cesare. 1980. *L'estasi del profeta: «Ascensio Isaia» 6 e l'antico profetismo cristiano*, *Cristianesimo nella Storia* 1, 367-89
- . 1983. *L'esperienza profetica nell'Ascensione di Isaia*, in Mauro Pesce (ed.), *Isaia, il diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia*, Brescia, Paideia, 133-45
- Bousset, Wilhelm. 1901. *Die Himmelsreise der Seele*, *Archiv für Religionswissenschaft* 4, 136-69; 229-73
- Bowker, John W. 1971. "Merkabah" *Visions and the Visions of Paul*, *Journal of Semitic Studies* 16, 157-73
- Bremmer, Jan N. 1983. *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, University Press
- . 2013. *The Domestication of Early Christian Prophecy and the Ascension of Isaiah*, contributo presentato al convegno "The Ascension of Isaiah" tenutosi a Regensburg (Germania), 14-16 marzo 2013
- Brooke, George J. 2012. *Aspects of the Theological Significance of Prayer and Worship in the Qumran Scrolls*, in Jeremy Penner-Ken M. Penner-Cecilia Wassen (eds.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, Leiden/Boston, Brill, 35-54
- Brown, Derek R. 2011. *The Devil in Details: A Survey of Research on Satan in Biblical Studies*, *Currents in Biblical Research* 9, 200-27
- Brown, Raymond E. 1966. *The Gospel According to John*, New York, Doubleday, Vol. 1
- Bruce, Frederik F. 1982. *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text* (The new International Commentary on the New Testament), Exeter/Grand Rapids, Paternoster Press/Eerdmans
- . 1988. *The Book of Acts* (The new International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans

- Bunta, Silviu N. 2005. *Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian: on the Roots of a Merkabah Text*, Ph.D. diss., Marquette University
- . 2011. *In Heaven or on Earth: A Misplaced Temple Question about Ezekiel's Visions*, in Daphna V. Arbel-Andrei A. Orlov (eds.), *With Letters of Light. Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism in Honor of Rachel Elijor*, Berlin/New York, De Gruyter, 28-44
- Burkert, Walter. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Harvard University Press (or.: *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, Hans Carl, 1962)
- . 1989. *Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen*, in David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 235-54
- . 1990. *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München, Beck (or. *Ancient Mystery Cults*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1987)
- Burton, Ernest De Witt. 1921. *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Galatians* (The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edinburgh, T&T Clark
- Cambier, Jules. 1962. *Le critère paulinien de l'apostolat en 2 Cor. 12,6 s.*, *Biblica* 43, 481-518
- Carlsson, Leif. 2004. *Round Trips to Heaven. Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International
- Chaniotis, Angelos. 1995. *Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia*, in Philip J. van der Eijk-Herman F.J. Horstmanshoff-Peter H. Schrijvers (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 323-44
- Charlesworth, James H. 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1, Apocalyptic Literature and Testaments*, New York, Doubleday
- . 1985. *History of the Rechabites*, in Id. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 2, Expansion of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New York, Doubleday, 443-61
- . 1992. *Paradise*, in David N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, 6 voll., New York, Doubleday, Vol. 5, 154-55

- Charlesworth, James H.-Newsom, Carol A. (eds.). 1999. *Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 4B: Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice*, Tübingen/Louisville, Mohr Siebeck/Westminster John Knox Press
- Chazon, Esther G. 2003. *Human and Angelic Prayer in Light of the Dead Sea Scrolls*, in Esther G. Chazon-Ruth Clements-Avital Pinnick (eds.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and associated Literature, 19-23 January, 2000*, Leiden/Boston, Brill, 35-47
- Clark, Raymond J. 1968. *Trophonios: the Manner of His Revelation, Transaction and Proceedings of the American Philological Association* 99, 63-75
- Collins, Adela Y. 1986. *Introduction: Early Christian Apocalypticism*, in Ead. (ed.), *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, *Semeia* 36, 1-11
- . 1995. *The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses*, in John J. Collins-Michael Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany, State University of New York Press, 59-93
- . 2011. *Apocalypse Now: The State of the Apocalyptic Studies Near the End of the First Decade of the Twenty-First Century*, *Harvard Theological Review* 104, 447-57
- Collins, John J. 1979. *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, in Id. (ed.), *Apocalypse: the Morphology of a Genre*, *Semeia* 14, 1-20
- . 1984. *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Eerdmans
- . 1995. *A Throne in Heaven: Apotheosis in Pre-Christian Judaism*, in John J. Collins-Michael Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany, State University of New York Press, 43-58
- . 2010. *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans
- . 2012. *Prayer and the Meaning of Ritual in the Dead Sea Scrolls*, in Jeremy Penner-Ken M. Penner-Cecilia Wassen (eds.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, Leiden/Boston, Brill, 69-85
- Collins, John J.-Dimant, Devorah. 1994. *A Thrice-Told Hymn: A Response to Eileen Schuller*, *The Jewish Quarterly Review* 85, 151-55



- Colpe, Carsten. 1967a. *Die "Himmelsreise der Seele" als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem*, in Erich Freis (ed.), *Festschrift für Joseph Klein zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 85-104
- . 1967b. *Die Himmelsreise der Seele innerhalb und ausserhalb der Gnosis*, in Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden, Brill, 429-47
- Conzelmann, Hans. 1975. *1 Corinthians: a commentary on the First epistle to the Corinthians* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press (or.: *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1969)
- Coulot, Claude. 1996. *L'Esprit Saint et la Connaissance*, in Jacques Schlosser (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 207-21
- Culianu, Ioan P. 1980. *Iatroi kai Manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco*, *Studi Storico Religiosi* 4/2, 287-303
- . 1983. *Psychanodia: a Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leuven, Brill
- . 1986. *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*, Roma-Bari, Laterza (or.: *Expériences de l'exstase: extase, ascension et récit visionnaire de l'hellenisme au moyen age*, Paris, Payot, 1984)
- . 1991. *I viaggi dell'anima: sogni, visioni, estasi*, Milano, Mondadori
- Cullmann, Oscar. 1994. *Das Gebet in Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- Cumont, Franz. 1949. *Lux Perpetua*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner
- Czachesz, István. 2007a. *The Transmission of Early Christian Thought. Toward a Cognitive Psychological Model*, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 36/1, 65-84
- . 2007b. *Commission Narratives. A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts*, Leuven, Peeters
- . 2007c. *Early Christian Views on Jesus' Resurrection. Toward a Cognitive Psychological Interpretation*, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 61/1, 47-59
- . 2007d. *The Emergence of Early Christian Religion: A Naturalistic Approach*, in Petri Luomanen-Illka Pyysiäinen-Risto Uro (eds.), *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Sciences*, Leiden/Boston, Brill, 73-94
- . 2010. *Long-Term, Explicit Memory in Rituals*, *Journal of Cognition and Culture* 10, 327-39

- . 2012. *Filled with New Wine? Religious Experience and Social Dynamics in the Corinthian Church*, in Colleen Shantz-Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 2. Linking Text and Experience*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 71-90
- . 2013. *Jesus' Religious Experience in the Gospels: Toward a Cognitive Neuroscience Approach*, in Petra von Gemünden-David G. Horrell-Max Küchler (eds.), *Jesus. Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Gerd Theissen zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 569-96
- Dan, Joseph. 1986. *The Religious Experience of the Merkavah*, in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality. From the Bible through the Middle Ages*, London, Routledge & Kegan Paul, 289-307
- Dauer, A. 1984. *Johannes und Lukas. Untersuchungen zu den johanneisch-lukanischen Parallelperikopen Joh 4,46-54/Lk 7,1-10 - Joh 12,1-8/Lk 7,36-50; 10,38-42 - Joh 20,19-29/Lk 24,36-49*, Würzburg, Echter
- Dautzenberg, Gerhard. 1977. *Botschaft und Bedeutung der urchristlichen Prophetie nach dem ersten Korintherbrief (2:6-16; 12-14)*, in Johannes Panagopoulos (ed.), *Prophetic vocation in the New Testament and today*, Leiden, Brill, 131-61
- Davila, James R. 1996. *The Hodayot Hymnist and the Four who entered Paradise*, *Revue de Qumran* 17, 457-78
- . 1999. *Heavenly Ascents in the Dead Sea Scrolls*, in Peter W. Flint-James C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A comprehensive Assessment*, Leiden/Boston/Köln, Brill, Vol. 2, 460-85
- . 2000. *Liturgical Works*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans
- Dean-Otting, Mary. 1984. *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, Frankfurt, Peter Lang
- DeConick, April D. 1996a. *Seek to see him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden, Brill
- . 1996b. *The Dialogue of the Savior and the Mystical Sayings of Jesus*, *Vigiliae Christianae* 50, 178-99
- . 2001. *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospel of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*, London, T & T Clark
- . 2006. *What Is Early Jewish and Christian Mysticism?*, in Ead. (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1-24
- . 2011. *Jesus Revealed: The Dynamics of Early Christian Mysticism*, in Daphna V. Arbel-Andrei A. Orlov (eds.), *With Letters of Light. Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish*

- Apocalypticism, Magic, and Mysticism in Honor of Rachel Elior*, Berlin/New York, De Gruyter, 299-324
- DeConick, April D.-Fossum, Jarl E. 1991. *Stripped before God. A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas*, *Vigiliae Christianae* 45, 123-50
- Dehandschutter, Boudewijn. 2010. *Himmlischer Aufstieg im Apokryphon des Jakobus (NHC I,2)*, in Tobias Nicklas-Joseph Verheyden-Erik M.M. Eynikel-Florentino Garcia Martinez (eds.), *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions*, Boston/Leiden, Brill, 343-53
- Deissmann, Adolf. 1923. *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-romischen Welt*, Tübingen, Mohr, 4. ed. (1909, 2-3 ed.)
- Denis, Albert-Marie. 1957. *L'investiture de la fonction apostolique par «apocalypse»*. *Étude thématique de Gal., i, 16*, *Revue Biblique* 64, 335-62; 492-515
- Dennis, Geoffrey W. 2008. *The Use of Water as Medium for Altered States of Consciousness in Early Jewish Mysticism: A Cross-Disciplinary Analysis*, *Anthropology of Consciousness* 19/1, 84-106
- Destro, Adriana-Pesce, Mauro. 1995. *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari, Laterza
- . 2000. *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma-Bari, Laterza
- . 2003. *Il profetismo e la nascita di una religione: il caso del Giovannismo*, in Giovanni Filoramo (ed.), *Carisma profetico, fattore di innovazione religiosa*, Brescia, Morcelliana, 87-106
- . 2005a. *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Brescia, Morcelliana
- . 2005b. *Constellation of texts in Early Christianity. The Gospel of the Savior and Johannist Writings*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 22/2, 337-53
- . 2007a. *Continuity or Discontinuity Between Jesus and Groups of his Followers? Practices of Contact with the Supernatural*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 24/1, 37-58
- . 2007b. *La funzione delle "parole". Rivelazioni dopo l'ascensione di Gesù*, in L. Padovese (ed.), *Atti del Decimo Simposio Paolino. Paolo tra Tarso e Antiochia. Antropologia, Storia, Religione*, Roma, Pontificia Università Antonianum, 79-94
- . 2008. *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano, Mondadori
- . 2011. *The Heavenly Journey in Paul: Tradition of a Jewish Apocalyptic Literary Genre or Cultural Practice in a Hellenistic-Roman Context?*, in Thomas G. Casey-Justin Taylor (eds.), *Paul's Jewish Matrix*, Roma-Mahwah, Gregorian & Biblical Press-Stimulus Book, 167-200

- Deutsch, Celia. 2006. *The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience*, in April D. DeConick (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 287-311
- . 2008. *Visions, Mysteries, and the Interpretative Task: Text Work and Religious Experience in Philo and Clement*, in Frances Flannery-Colleen Shantz-Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 83-103
- Dewey, Arthur T. 1985. *A Matter of Honor: A Social-Historical Analysis of 2 Corinthians 10*, *Harvard Theological Review* 78/1-2, 209-17
- Diels, Hermann. 1922. *Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante*, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 49, 239-53
- Dieterich, Albrecht. 1893. *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, Teubner
- Dimant, Devorah. 1994. *A Synoptic Comparison of Parallel Sections in 4Q427 7, 4Q491 11 and 4Q471B*, *The Jewish Quarterly Review* 85, 157-61
- Dimant, Devorah-Strugnell, John. 1990. *The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q385 4)*, *Revue de Qumran* 14, 331-48
- Dodds, Eric Robertson. 2009. *I Greci e l'irrazionale*, Milano, Rizzoli (or.: *The Greek and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951)
- Dorandi, Tiziano. 2006. *Le Trait  sur le Sommeil de Cl arque de Soles: catalepsie et immortalità de l' me*, *Exemplaria Classica* 10, 31-52
- Dowd, Sharin E. 1988. *Prayer, Power, and the Problem of Suffering. Mark 11:22-25 in the Context of Markan Theology*, Atlanta, Scholars Press
- Dunn, James D.G. 1975. *Jesus and the Spirit. A study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christian as Reflected in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans
- . 1993. *The Epistle to the Galatians*, London, Hendrickson
- . 1998. *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh, T&T Clark
- Dupont, Jacques. 1949. *Gnosis. La Conossaince Religieuse dans les  p tres de Saint Paul*, Paris, Gabalda
- Egelhaaf-Gaiser, Ulrike. 2000. *Kultraume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag
- Eisenbaum, Pamela. 2009. *Paul was not a Christian. The original Message of a misunderstood Apostle*, New York, HarperOne

- Eliade, Mircea. 1958. *Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Culture*, New York, Harper&Brothers
- Ellington, Dustin W. 2012. *Not Applicable to Believers? The Aims and Basis of Paul's "I" in 2 Corinthians 10-13*, *Journal of Biblical Literature* 131, 325-40
- Ellis, E. Earle. 1977. *Prophecy in the New Testament Church - and Today*, in Johannes Panagopoulos (ed.), *Prophetic vocation in the New Testament and today*, Leiden, Brill, 46-57
- . 1978. *'Spiritual' Gifts in the Pauline Community*, in Id., *Prophecy and Hermeneutic. New Testament Essays*, Tübingen, Mohr, 23-44
- Emmel, Stephen. 2002. *The Recently Published Gospel of the Savior ("Unbekanntes Berliner Evangelium"): Righting the Order of Pages and Events*, *Harvard Theological Review* 95, 45-72
- Engberg-Pedersen, Troels. 2008. *The Construction of Religious Experience in Paul*, in Frances Flannery-Colleen Shantz-Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 147-57
- . 2009. *The Material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul*, *New Testament Studies* 55/2, 179-97
- Eschel, Ester. 1996. 4Q471B: *A Self-Glorification Hymn*, *Revue de Qumran* 17, 175-203
- . 2003. *Apotropaic Prayers in the Second Temple Period*, in Esther G. Chazon-Ruth Clements-Avital Pinnick (eds.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and associated Literature, 19-23 January, 2000*, Leiden/Boston, Brill, 69-88
- Esler, Philip F. 1992. *Glossolalia and the Admission of Gentiles into the Early Christian Community*, *Biblical Theological Bulletin* 22, 136-42
- Evans, Craig A. 2005. *Ancient Texts for New Testament Studies: a Guide to the Background Literature*, Peabody, Hendrickson
- Fabbro, Franco. 2010. *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Roma, Astrolabio
- Ferrari, Franco. 2007. *Una mitra per Kleis. Saffo e il suo pubblico*, Pisa, Giardini
- Festugière, André-Jean. 1960. *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press
- . 1967. *Hermétisme et Mystique Païenne*, Paris, Aubier-Montaigne
- Fitzmyer, Joseph A. 1981. *Glory reflected on the Face of Christ (2 Cor 3:7-4:6) and a Palestinian Jewish Motif*, *Theological Studies* 42, 630-44
- . 1998. *The Acts of the Apostles* (The Anchor Bible), New York, Doubleday
- Flannery, Frances-Roddy, Nicolae-Shantz, Colleen-Werline, Rodney A. 2008. *Introduction: Religious Experience, Past and Present*, in Frances Flannery-Colleen Shantz-Rodney A. Werline

- (eds.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1-10
- Fletcher-Louis, Crispin H.T. 1996. *4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: the Deification of Moses and Early Christology*, *Dead Sea Discoveries* 3, 236-52
- . 2002. *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*, Leiden/Boston/Köln, Brill
- . 2008. *Religious Experience and the Apocalypses*, in Frances Flannery-Colleen Shantz-Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 125-44
- . 2011. *The Book of Watchers and the Cycle of New Year Festivals*, in Daphna V. Arbel-Andrei A. Orlov (eds.), *With Letters of Light. Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism in Honor of Rachel Elior*, Berlin/New York, De Gruyter, 159-68
- Forbes, Christopher. 1986. *Comparison, Self-Praise, and Irony: Paul's Boasting and the Convention of Hellenistic Rhetoric*, *New Testament Studies* 32, 1-30
- . 1995. *Prophecy and inspired speech in early Christianity and its Hellenistic environment*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- Fossum, Jarl E. 1995. *Ascensio, Metamorphosis. The "Transfiguration" of Jesus in the Synoptic Gospel*, in Id., *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 72-94
- France, Richard T. 2002. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans
- . 2007. *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans
- Franks Davis, Caroline. 1989. *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford, Clarendon Press
- Frasson, Martina. 1999. *Apocalisse greca di Baruc (Terzo libro di Baruc)*, in Paolo Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 5 voll., Brescia, Paideia, Vol. 3, 185-233
- Freyer-Griggs, Daniel. 2013. *The Beasts at Ephesus and the Cult of Artemis*, *Harvard Theological Review* 106/4, 459-77
- Frenschkowski, Marco. 2005. *Offenbarung und Epiphanie. Band 1: Grundlagen des spätantike und frühchristlichen Offenbarungsglaubens*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- Furnish, Victor P. 1984. *II Corinthians* (The Anchor Bible), New York, Doubleday

- Garcia Martinez, Florentino. 1992. *The «New Jerusalem» and the Future Temple of the Manuscripts from Qumran*, in Id., *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Leiden/Boston, Brill, 180-213
- Garrett, Susan R. 1995. *Paul's Thorn and Cultural Models of Affliction*, in L. Michael White-O. Larry Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis, Fortress Press, 82-99
- Gathercole, Simon. 2010. *Quis et unde? Heavenly Obstacles in Gos. Thom. 50 and related literature*, in Markus N.A. Bockmuehl-Guy G. Stroumsa (eds.), *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*, Cambridge, Cambridge University Press, 82-99
- Georgi, Dieter. 1987. *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Edinburgh, T&T Clark (or.: *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, Neukirchen-Vluyn, Neukircherer Verlag, 1964)
- Gianotto, Claudio. 2008. *Da "segreto" a "proibito": evoluzione del termine "apocrifo" nel cristianesimo antico*, *Henoch* 30/1, 41-44
- . 2011. *Il Vangelo del Salvatore copto: introduzione e traduzione*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 28/2, 25-37
- Gillespie, Thomas W. 1994. *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids, Eerdmans
- Giulea, Dragoş A. 2011. *The Noetic Turn in Jewish Thought*, *Journal for the Study of Judaism* 42, 23-57
- Giuntoli, Federico. 2013. *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, Alba, San Paolo
- Gladd, Benjamin L. 2008. *Revealing the Mysterion. The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*, Berlin/New York, de Gruyter
- Gollnick, James. 1999. *The Religious Dreamworld of Apuleius' Metamorphoses: Recovering a Forgotten Hermeneutic*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press
- Goodenough, Erwin R. 1935. *By Light, Light. The Mystic Gospel of the Hellenistic Judaism*, New Haven/London, Yale University Press/Milford
- Gooder, Paula R. 2006. *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12:1-10 and Heavenly Ascent*, London, T&T Clark
- Goodman, Martin. 2010. *Paradise, gardens, and the afterlife in the first century CE*, in Markus N.A. Bockmuehl-Guy G. Stroumsa (eds.), *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*, Cambridge, Cambridge University Press, 57-63

- Goulder, Michael D. 1994. *Vision and Knowledge*, *Journal for the Study of the New Testament* 56, 53-71
- . 2003. *Visions and Revelations of the Lord (2 Corinthians 12:1-10)*, in J. Keith Elliott-Trevor J. Burke (eds.), *Paul and the Corinthians. Studies on a Community in Conflict. Essays in Honor of Margaret Thrall*, Leuven, Brill, 303-12
- Graf, Fritz. 2009. *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari, Laterza (or.: *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Société d'édition des Belles Lettres, 1994)
- Green, Joel B. 1997. *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans
- Greenfield, Jonas C.-Stone, Michael E. 1990. *Two Notes on Aramaic Levi*, in Harold W. Attridge-John J. Collins-Thomas H. Tobin (eds.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins*, Lanham/New York/London, University Press of America, 153-61
- Grese, William C. 1988. "Unless one is born again": *The Use of a Heavenly Journey in John 3*, *Journal of Biblical Literature* 107/4, 677-93
- Griffiths, J. Gwin. 1975. *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leiden, Brill
- Griffith-Jones, Robin. 2008. *Transformation by a Text: The Gospel of John*, in Frances Flannery-Colleen Shantz-Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 105-23
- Grindheim, Sigurd. 2002. *Wisdom for the Perfect: Paul's Challenge to the Corinthian Church (1 Corinthians 2:6-16)*, *Journal of Biblical Literature* 121/4, 689-709
- Grosso, Matteo. 2011a. *Norme etiche e formazione comunitaria nel Vangelo secondo Tommaso*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 28/1, 59-76
- . 2011b. *Vangelo secondo Tommaso*, Roma, Carocci
- Grözinger, Karl-Erich. 1980. *Singen und ekstatische Sprache in der frühen jüdischen Mystik*, *Journal for the Study of Judaism* 11/1, 66-77
- Grudem, Wayne A. 1982. *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Washington, University Press of America
- Gruenwald, Ithamar. 1980. *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Leiden/Köln, Brill
- . 1988. *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt am Main, Peter Lang



- Guidorizzi, Giulio. 2010. *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano, Raffaello Cortina Editore
- Gundel, Wilhelm-Gundel, Hans G. 1966. *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, Steiner
- Gunderson, Lloyd L. 1980. *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim am Glan, Anton Hein
- Güttgemanns, Erhardt. 1966. *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinische Christologie*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht
- Hafemann, Scott. 1990. "Self-Commendation" and Apostolic Legitimacy in 2 Corinthians: A Pauline Dialectic?, *New Testament Studies* 36/1, 66-88
- Halperin, Daniel J. 1988a. *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- . 1988b. *Ascension or Invasion: Implications of the Heavenly Journey in Ancient Judaism*, *Religion* 18, 47-67
- Hanegraaff, Wouter J. 2008. *Altered States of Knowledge: The Attainment of Gnōsis in the Hermetica*, *The International Journal of Platonic Tradition* 2, 128-63
- Hani, Jean. 1975. *Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'exstase*, *Revue des Études Grecques* 88, 105-20
- Hanson, John S. 1980. *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, in Hildegard Temporini-Wolfgang Haase (eds.), *ANRW II.23.2. Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischen Staat und heidnischer Religion)*, Berlin/New York, De Gruyter, 1395-1427
- Harmon, Matthew S. 2010. *She Must and Shall Go Free. Paul's Isaianic Gospel in Galatians*, Berlin/New York, De Gruyter
- Harris, Murray J. 2005. *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, Eerdmans
- Harris, William V. 2009. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge/London, Harvard University Press
- Harrison, James R. *In Quest of the Third Heaven: Paul & his Apocalyptic Imitators*, *Vigiliae Christianae* 58, 24-55
- Harrison, Juliette G. 2010. *Cultural Memory and Imagination: Dreams and Dreaming in the Roman Empire, 31 BC-AD 200*, Ph.D. thesis, University of Birmingham

- Heckel, Ulrich. 1993a. *Der Dorn in Fleisch. Die Krankheit des Paulus in 2Kor 12,7 und Gal 4,13f.*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 84, 65-92
- . 1993b. *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10-13*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- Hedrick, Charles W. 1981. *Paul's Conversion/Call: a Comparative Analysis of the Three Reports in Acts*, *Journal of Biblical Literature* 100/3, 415-32
- Hedrick, Charles W.-Mirecki, Paul A. 1999. *Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel*, Santa Rosa, Polebridge Press
- Heininger, Bernhard. 1996. *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Freiburg, Herder
- . 2004. *Paulus und Philo als Mystiker? Himmelsreisen in Vergleich (2Kor 12:2-4; SpecLeg III 1-6)*, in Roland Deines-Karl-Wilhelm Niebuhr (eds.), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 189-204
- Hellholm, David. 2008. *Moses as διάκονος of the παλαιὰ διαθήκη - Paul as διάκονος of the καινή διαθήκη. Argumenta amplificationis in 2 Cor 2,14-4,6*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 99, 247-89
- Herrmann, Leon. 1976. *Apollos*, *Revue des Sciences Religieuses* 50, 330-36
- Hezser, Catherine. 2013. *Ancient "Science Fiction": Journeys into Space and Visions of the World in Jewish, Christian, and Greco-Roman Literature of Antiquity*, in Stanley E. Porter-Andrew W. Pitts (eds.), *Christian Origins and Hellenistic Judaism. Social and Literary Context for the New Testament: Early Christianity in its Hellenistic Context*, Vol. 2, Leuven, Brill, 397-438
- Hill, David. 1979. *New Testament Prophecy*, Atlanta, John Knox
- Himmelfarb, Martha. 1986. *From Prophecy to Apocalypse: The Book of the Watchers and Tours of Heaven*, in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality I. From the Bible to the Middle Ages*, London, Routledge&Kegan Paul, 145-65
- . 1988. *Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature*, *Hebrew Union College Annual* 59, 73-100
- . 1991. *Revelation and Rapture: the Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses*, in John J. Collins-James H. Charlesworth (eds.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield, JSOT Press, 79-90
- . 1993. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York/Oxford, Oxford University Press

- . 1995. *The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World*, in John J. Collins-Michael Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany, State University of New York Press, 123-37
- Hiu, Elim. 2010. *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40. Relevance Beyond the Corinthian Church*, London, T&T Clark International
- Hogeterp, Albert L.A. 2007. *The Relation between Body and Soul in the Apocalypse of Paul*, in Jan N. Bremmer-István Czachesz (eds.), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Leuven, Peeters, 105-29
- Holladay, Carl R. 1977. *Theios Aner in Hellenistic-Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, Missoula, Scholars Press
- Holtzmann, Oskar. 1911. *Die täglichen Gebetsstunden in Judentum und Urchristentum*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 12, 90-107
- Hood, Jason B. 2011. *The Temple and the Thorn: 2 Corinthians 12 and Paul's Heavenly Ecclesiology*, *Bulletin for Biblical Research* 21/3, 357-70
- Hooker, Morna D. 2013. *Artemis of Ephesus*, *Journal of Theological Studies* 64/1, 37-46
- Hubbard, Moyer. 1998. *Was Paul out of his Mind? Re-reading 2 Corinthians 5.13*, *Journal for the Study of the New Testament* 70, 39-64
- Hurtado, Larry W. 2000. *Religious Experience and Religious Innovation in the New Testament*, *Journal of Religion* 80, 183-205
- . 2003. *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans
- Ibba, Giovanni. 2008. *Enoch at Qumran: The Enochic Roots of the Qumran Community*, *Henoch* 30/1, 44-48
- Idel, Moshe. 2005. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest/New York, Central European University Press
- Inkelaar, Harm-Jan. 2011. *Conflict over Wisdom. The Theme of 1 Corinthians 1-4 Rooted in Scripture*, Leuven/Paris/Walpole, Peeters
- Isaac, Ephraim. 1983. *1 (Ethiopic Apocalypse of) ENOCH*, in James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1, Apocalyptic Literature and Testaments*, New York, Doubleday, 5-89
- Jacobson, Howard. 1983. *The Exagoge of Ezechiel*, Cambridge, Cambridge University Press
- James, William. 1998. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Brescia, Morcelliana (or.: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, 1902)

- Janowitz, Naomi. 1989. *The Poetics of Ascent. Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, Albany, State University of New York Press
- Jegher-Bucher, Verena. 1997. 'The Thorn in the Flesh'/'Der Pfahl im Fleisch': Considerations about 2 Corinthians 12:7-10 in Connection with 12:1-3, in Stanley E. Porter-Thomas H. Olbricht (eds.), *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 388-97
- Jeremias, Joachim. 1965. *Gli Agrapha di Gesù*, Brescia, Paideia (or.: *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963<sup>3</sup>)
- . 1971. *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, Gerd Mohn
- Jervell, Jacob. 1976. *Der schwache Charismatiker*, in Johannes Friedrich-Wolfgang Pöhlmann-Peter Stuhlmacher (eds.), *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen/Göttingen, Mohr (Siebeck)/Vandenhoeck&Ruprecht, 185-98
- Johnson, Luke T. 1998. *Religious Experience in Earliest Christianity*, Minneapolis, Fortress Press
- Jördens, Andrea. 2013. *Aretalogies*, in Eftychia Stavrianopoulou (ed.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images*, Leiden, Brill, 143-76
- Kaler, Michael-Painchaud, Louis-Bussièrès, Marie-Pierre. 2004. *The Coptic Apocalypse of Paul, Irenaeus' Adversus Haereses 2.30.7, and the Second-Century Battle for Paul's Legacy*, *Journal of Early Christian Studies* 12/2, 173-93
- Kanagaraj, J. Joseph. 1998. *Mysticism in the Gospel of John. An Inquiry into its Background*, Sheffield, Sheffield Academic Press
- Käsemann, Ernst. 1942. *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu 2 Korinther 10-13*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 41, 33-71
- Katz, Steven T. 1978. *Language, Epistemology, and Mysticism*, in Id. (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 22-74
- . 1992. *Mystical Speech and Mystical Meaning*, in Id. (ed.), *Mysticism and Language*, New York, Oxford University Press, 3-41
- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press
- Kertelge, Karl. 1974. *Apokalypsis Jesou Christou (Gal 1,12)*, in Joachim Gnllka (ed.), *Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 266-81
- Ketola, Kimmo. 2007. *A Cognitive Approach to Ritual Systems in First-Century Judaism*, in Petri Luomanen-Illka Pyysiäinen-Risto Uro (eds.), *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Sciences*, Leiden/Boston, Brill, 95-114

- Kim, Seyoon. 1982. *The Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids, Eerdmans
- . 2011. *Paul as an Eschatological Herald*, in Trevor J. Burke-Brian S. Rosner (eds.), *Paul as Missionary. Identity, Activity, Theology, and Practice*, London, T&T Clark International, 9-24
- Klauck, Hans-Josef. *La lettera antica e il Nuovo Testamento. Guida al contesto e all'esegesi*, Brescia, Paideia, 2011 (or.: *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*, Waco, Baylor University Press, 2006)
- Klein, Hans. 2008. *Die Apologie des apostolischen Amtes innerhalb des zweiten Korintherbriefes*, in David C. Bienert-Joachim Jeska-Thomas Witulski (eds.), *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 99-111
- Knibb, Michael A. 2007. *The Book of Enoch or Books of Enoch? The Textual Evidence for 1 Enoch*, in Gabriele Boccaccini-John J. Collins (eds.), *The Early Enoch Literature*, Leiden/Boston, Brill, 21-40
- Knox, John. 1939. *The Pauline Chronology*, *Journal of Biblical Literature* 58, 15-29
- . 1950. *Chapters in a Life of Paul*, New York/Nashville, Abingdon-Cokesbury
- Koester, Helmut. 2005. *The Silence of the Apostle*, in Daniel N. Schowalter-Sтивен J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*, Cambridge, Harvard University Press, 339-49
- . 2012. *Paolo e il suo mondo*, Brescia, Paideia (or.: *Paul & His World. Interpreting the New Testament in Its Context*, Minneapolis, Fortress, 2007)
- Koskenniemi, Erkki. 1998. *Apollonius of Tyana: a Typical ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ?*, *Journal of Biblical Literature* 117, 455-67
- Kowalski, Marcin. 2010. *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord. The Development of the Pauline Periautologia in 2 Cor 10-13 in Light of the Programmatic Introduction of 2 Cor 10*, Ph.D. thesis, Pontificium Institutum Biblicum
- Kraus, Thomas J. 2007. Recensione a Leif Carlsson, *Round Trips to Heaven. Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2004, *Bryn Mawr Classical Review* 36.1 (disponibile su internet: <http://bmcr.brynmawr.edu/2007/2007-01-36.html>)
- Krishna Matilal, Bimal. (1992). *Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language*, in Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 143-57

- Kugel, James. 1993. *Levi's Elevation to the Priesthood in Second Temple Writings*, *Harvard Theological Review* 86/1, 1-64
- Kvanvig, Helge S. 1988. *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag
- Kwon, Oh-Young. 2010. *A Critical Review of Recent Scholarship on the Pauline Opposition and the Nature of its Wisdom (σοφία) in 1 Corinthians 1-4*, *Currents in Biblical Research* 8/3, 386-427
- Lambrecht, Jan. 1994. *Philological and Exegetical Notes on 2 Corinthians 13,4*, in Raimund Bieringer-Jan Lambrecht (eds.), *Studies on 2 Corinthians*, Leuven, Leuven University Press, 589-96 (or.: *Bijdragen* 46 [1985], 261-69)
- . 1996. *Dangerous Boasting. Paul's Self-Commendation in 2 Corinthians 10-13*, in R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence*, Leuven, Leuven University Press, 325-46
- Lampe, Peter. 1990. *Theological Wisdom and the "Word About the Cross". The Rhetorical Scheme in 1 Corinthians 1-4*, *Interpretation* 44, 117-31
- . 2002. *Paul's Concept of a Spiritual Body*, in Ted Peters-Robert J. Russell-Michael Welker (eds.), *Resurrection. Theological and Scientific Assessment*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans
- . 2003. *Paul, Patrons, and Clients*, in J. Paul Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, Harrisburg/London/New York, Trinity Press International, 488-523
- . 2006. *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Licht konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Vorlag
- . 2010. *Can Words Be Violent or Do They Only Sound That Way? Second Corinthians: Verbal Warfare from Afar as a Complement to a Placid Personal Presence*, in J. Paul Sampley-Peter Lampe (eds.), *Paul and Rhetoric*, T&T Clark International, New York/London, 223-39
- Lanfranchi, Pierluigi. 2006. *L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique. Introduction, Texte, traduction et commentaire*, Leiden/Boston, Brill
- Leary, T.J. 1992. *'A Thorn in the Flesh'. 2 Corinthians 12:7*, *Journal of Theological Studies* 43, 520-22
- Lesses, Rebecca. 1995. *The Adjuration of the Prince of the Presence: Performative Utterance in a Jewish Ritual*, in Marvin Meyer-Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston/Leiden, Brill, 185-206
- . 1998. *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harrisburg, Trinity Press International

- . 2011. *"They Revealed Secrets to their Wives": The Transmission of Magical Knowledge in 1 Enoch*, in Daphna V. Arbel-Andrei A. Orlov (eds.), *With Letters of Light. Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism in Honor of Rachel Elijor*, Berlin/New York, De Gruyter, 196-222
- Levison, John R. 1995. *Inspiration and the Divine Spirit in the Writings of Philo Judaeus*, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 26/3, 271-323
- . 1997. *The Spirit in First-Century Judaism*, Boston/Leiden, Brill
- Lewis, Ioan M. 2003. *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London, Routledge (1971<sup>1</sup>)
- Lichtenberger, Hermann. 2009. *Demonology in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, in Ruth A. Clements-Daniel R. Schwartz (eds.), *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11-13 January, 2004*, Leiden/Boston, Brill, 267-80
- Lieber, Andrea. 2004. *Voice and Vision: Song as a Vehicle for Ecstatic Experience in Songs of the Sabbath Sacrifice*, in Craig A. Evans (ed.), *Of Scribes and Sages. Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, London, T&T Clark, 51-58
- . 2006. *Jewish and Christian Heavenly Meal Traditions*, in April D. DeConick (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 313-39
- Lieberman, Saul. 1980. *The Knowledge of Halakha by the Author (or Authors) of the Heikhaloth*, in Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Leiden/Köln, Brill, 241-44
- Lietaert Peerbolte, Bert J. 2006. *Paolo il Missionario. Alle origini della missione cristiana*, Cinisello Balsamo, San Paolo (or.: *Paul the Missionary*, Leuven, Peeters, 2003)
- . 2008. *Paul's Rapture: 2 Corinthians 12:2-4 and the Language of the Mystics*, in Flannery-Shantz-Werline (eds.) 2008, 159-76
- . 2012. *Paul, Baptism, and Religious Experience*, in Colleen Shantz-Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 2. Linking Text and Experience*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 181-204
- Lincoln, Andrew T. 1979. *"Paul the Visionary": The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in II Corinthians XII.1-10*, *New Testament Studies* 25, 204-20
- Lindblom, Johannes. 1963. *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, Blackwell

- . 1968. *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Lund, CWK Gleerup
- Lindemann, Andreas. 2012. "...an die Kirche in Korinth samt allen Heiligen in ganz Achaja". *Zu Entstehung und Redaktion des "2. Korintherbriefs"*, in Dieter Sänger (ed.), *Der zweite Korintherbrief: Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation. Festschrift zum 70. Geburtstag von Dietrich-Alex Koch*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 131-59
- Litwa, M. David. 2011. *Paul's Mosaic Ascent: An Interpretation of 2 Corinthians 12.7-9*, *New Testament Studies* 57, 238-57
- . 2012. *Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3.18*, *Journal for the Study of the New Testament* 34, 286-97
- Lohfink, Gerhard. 1971. *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München, Kösel-Verlag
- Löhr, Hermut. 2009. *Formen und Traditionen des Gebets bei Paulus*, in Hans Klein-Vasile Mihoc-Karl-Wilhelm Niebuhr (eds.), *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.-8. August 2007*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 115-32
- Longenecker, Richard N. 1990. *Galatians*, Dallas, Word books
- Lüdemann, Gerd. 1994. *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Stuttgart, Radius-Verlag GmbH
- Lührmann, Dieter. 1965. *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag
- Luz, Ulrich. 2010. *Stages of Early Christian Prophetism*, in Joseph Verheyden-Korinna Zamfir-Tobias Nicklas (eds.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 57-75
- Macaskill, Grant. 2010. *Paradise in the New Testament*, in Markus N.A. Bockmuehl-Guy G. Stroumsa (eds.), *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*, Cambridge, Cambridge University Press, 64-81
- Machiela, Daniel A. 2012. *Prayer in the Aramaic Dead Sea Scrolls: A Catalogue and Overview*, in Jeremy Penner-Ken M. Penner-Cecilia Wassen (eds.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, Leiden/Boston, Brill, 285-305
- Mackie, Scott D. 2012. *Seeing God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism*, *Journal for the Study of Judaism* 43, 147-79



- Mahieu, Bieke. 2012. *Between Rome and Jerusalem. Herod the Great and His Sons in Their Struggle for Recognition: A Chronological Investigation of the Period 40 BC-39 AD With a Time Setting of New Testament Events*, Leuven/Paris/Walpole, Peeters
- Maier, Johann. 1963. *Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und "Gnosis"*, *Kairos* 5, 18-40
- . 1964. *Vom Kultus zur Gnosis. Bundeslade, Gottesthron und Märkābāh*, Salzburg, Otto Müller Verlag
- . 1990. *Zu Kult und Liturgie der Qumran Gemeinde*, *Revue de Qumran* 14, 543-86
- Malina, Bruce J.-Pilch, John J. 2006. *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis, Fortress Press
- Manning jr., Gary T. 2004. *Echoes of a Prophet. The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*, London/New York, T&T Clark International
- Marshall, Ian H. 1978. *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Exeter, Paternoster Press
- Martin, Ralph P. 1986. *2 Corinthians* (Word Biblical Commentary), Dallas, Word books
- Martyn, J. Louis. 1998. *Galatians. A new translation with introduction and commentary* (The Anchor Bible), New York, Doubleday
- Matera, Frank J. 2003. *2 Corinthians* (The New Testament Library), Louisville, Westminster John Knox Press
- McCant, Jerry W. 1988. *Paul's Thorn of Rejected Apostleship*, *New Testament Studies* 34, 550-72
- Meeks, Wayne. 1967. *The Prophet-King. Moses Traditions and Johannine Christology*, Leiden, Brill
- . 1983. *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven/London, Yale University Press
- Meier, Hans-Christoph. 1998. *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, Tübingen, Francke
- Merkelbach, Reinhold. 1954. *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München, Beck
- . 1962. *Roman und Mysterium in der Antike*, München/Berlin, Beck
- Merkur, Dan. 1989. *The Visionary Practices of Jewish Apocalyptists*, in L. Bryce Boyer-Simon A. Grolnick (eds.), *The Psychoanalytic Study of Society* 14. *Essays in Honor of Paul Parin*, Hillsdale, The Analytic Press, 119-48

- . 2011. *Cultivating Visions through Exegetical Meditations*, in Daphna V. Arbel-Andrei A. Orlov (eds.), *With Letters of Light. Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism in Honor of Rachel Elijor*, Berlin/New York, De Gruyter, 62-91
- Mette, Hans Joachim. *Zwei Fahrten über die Grenzen des sichtbaren Kosmos hinaus*, in Id., *Kleine Schriften* (Adelheid Mette-Bernd Seidensticker eds.), Frankfurt am Main, athenäum, 1988, 340-49
- Metzger, Bruce M. 1994. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft (1971<sup>1</sup>)
- Meuli, Karl. 1935. *Scythica*, *Hermes* 70/2, 121-76
- Miller, Eric. 2009. *The Self-Glorification Hymn Reexamined*, *Henoch* 31/2, 307-24
- Miller, John B.F. 2007. *Convinced that God had called us. Dreams, Visions, and Perception of God's Will in Luke-Acts*, Leiden/Boston, Brill
- . 2008. *Dreams/Visions and the Experience of God in Luke-Acts*, in Frances Flannery-Colleen Shantz-Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 177-92
- Mitchell, Margaret M. 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- . 2005. *Paul's Letters to Corinth: The Interpretive Intertwining of Literary and Historical Reconstruction*, in Daniel N. Schowalter-Sтивен J. Friesen (eds.), *Urban religion in roman Corinth. Interdisciplinary approaches*, Cambridge, Harvard University Press, 306-38
- Moffitt, David M. 2008. *Affirming the "Creed": The Extent of Paul's Citation of an Early Christian Formula in 1 Cor 15,3b-7*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 99, 49-73
- Morales, Rodrigo J. 2010. *The Spirit, the Righteous Sufferer, and the Mysteries of God. Echoes of Wisdom in 1 Corinthians?*, *Biblische Zeitschrift* 54/1, 54-72
- Murray-Jones, Christopher R.A. 1993. *Paradise Revisited (2 Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources; Part 2: Paul's Heavenly Ascent and its Significance*, *Harvard Theological Review* 86, 177-217; 265-92
- . 2006. *The Temple Within*, in April D. DeConick (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 145-78
- . 2009a. *Merkava Mysticism in Rabbinic and Hekhalot Literature*, in Christopher Rowland-Christopher R.A. Murray-Jones (eds.), *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Leiden/Boston, Brill, 219-64

- . 2009b. *The Ascent into Paradise: Paul's Apostolic Calling and its Background*, in Christopher Rowland-Christopher R.A. Morray-Jones (eds.), *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Leiden/Boston, Brill, 341-419
- Mount, Christopher. 2005. *1 Corinthians 11:3-16: Spirit Possession and Authority in a non-Pauline Interpolation*, *Journal of Biblical Literature* 124/2, 313-40
- Müller, Ulrich B. 2012. *Die Lebenswende des Apostels Paulus und seine bleibende Orientierung am Kyrios Jesus*, *Biblische Zeitschrift* 56, 161-87
- Murphy-O'Connor, Jerome. 2003. *Vita di Paolo*, Brescia, Paideia (or.: *Paul. A Critical Life*, Oxford, Oxford University Press, 1996)
- Nasrallah, Laura. 2003. *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press
- Nathan, Emmanuel-Bieringer, Reimund. 2011. *Paul, Moses, and the Veil: Paul's Perspective on Judaism in Light of 2 Corinthians 3*, in Thomas G. Casey-Justin Taylor (eds.), *Paul's Jewish Matrix*, Roma-Mahwah, Gregorian & Biblical Press-Stimulus Book, 201-28
- Newman, Carey C. 2002. *Paul's Glory-Christology. Tradition and Rhetoric*, Leiden/Köln, Brill
- Neyrey, Jerome H. 2012. *Rendere gloria a Dio. Preghiera e culto nell'antichità in prospettiva culturale*, Brescia, Paideia (or.: *Give God the Glory. Ancient Prayer and Worship in Cultural Perspective*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007)
- Nickelsburg, George W.E. 1981. *Enoch, Levi, and Peter: Recipient of Revelation in Upper Galilee*, *Journal of Biblical Literature* 100/4, 575-600
- . 2001. *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press
- Nicosia, Salvatore (ed.). 1984. *Elio Aristide. Discorsi Sacri*, Milano, Adelphi
- Niditch, Susan. 1980. *The Visionary*, in George W.E. Nickelsburg-John J. Collins (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms*, Chico, Scholars Press, 153-79
- Niklas, Tobias. 2010. *Paulus - der Apostel als Prophet*, in Joseph Verheyden-Korinna Zamfir-Tobias Nicklas (eds.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 77-104
- Nilsson, Martin P. 1969. *Greek Piety*, New York, Norton
- Nitzan, Bilhah. 1992. *Hymns from Qumran - 4Q510-4Q511*, in Devorah Dimant-Uriel Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, Leiden, Brill, 53-63
- . 1994. *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Leiden/New York/Köln, Brill

- Nock, Arthur D. 1933. *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, University Press (rist. 1988, Lanham/London, University Press of America)
- Nogueira, Paulo Augusto de Souza. 2002. *Celestial Worship and Ecstatic-Visionary Experience*, *Journal for the Study of the New Testament* 25/2, 165-84
- Nolland, John. 2005. *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, Eerdmans
- Norden, Eduard. 1913. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin, Teubner
- von Nordheim, Eckhard. 1974. *Das Zitat des Paulus in 1 Kor 2,9 und seine Beziehung zum koptischen Testament Jakobs*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 65, 112-20
- Norelli, Enrico. 1994. *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna, EDB
- . 1995. *Ascensio Isaiae. Commentarius*, Turnhout, Brepols
- Nusca, A. Robert. 2005. *Liturgia e Apocalisse. Alcuni aspetti della questione*, in Elena Bosetti-Angelo Colacrai (eds.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Assisi, Cittadella Editrice, 459-78
- O'Collins, Gerald G. 1971. *Power Made Perfect in Weakness: 2 Cor 12:9-10*, *Catholic Biblical Quarterly* 33, 528-37
- Orlov, Andrei. 2005. *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen, Mohr Siebeck
- . 2006. *God's Face in the Enochic Tradition*, in April D. DeConick (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 179-93
- von der Osten-Sacken, Peter. 1973. *Die Apologie des paulinischen Apostolats in 1 Kor 15 1-11*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 64, 245-62
- Otzen, Benedikt. 1984. *Heavenly Visions in Early Judaism: Origin and Function*, in W. Boyd Barrick-John R. Spencer (eds.), *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Ahlström*, Sheffield, JSOT Press, 199-215
- Pagels, Elaine H. 1978. *Visions, Apparances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions*, in Barbara Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 415-30
- Park, David M. 1980. *Paul's SKOLOY TH SARKI: Thorn or Stake?*, *Novum Testamentum* 22, 179-83

- Pearson, Birger A. 1973. *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*, Scholars Press, Missoula
- . 1975. *Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul*, in Robert L. Wilken (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christian*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 43-66
- Penna, Romano. 1978. *Il «Mysterion» paolino*, Brescia, Paideia
- . 1991. *La presenza degli avversari di Paolo in 2Cor 10-13: esame letterario*, in Id., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Alba (Cuneo), Edizioni paoline, 299-331
- Penner, Jeremy. 2010. *Patterns of daily prayer in Second Temple Judaism*, Ph.D. Thesis, McMaster University
- Pervo, Richard I. 2009. *Acts. A Commentary* (Hermeneia - a critical and historical commentary on the Bible), Minneapolis, Fortress Press
- Pesce, Mauro. 1977. *Paolo e gli Arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di 1 Cor. 2,6.8*, Brescia, Paideia
- . 1985. *La profezia cristiana come anticipazione del giudizio escatologico in 1Cor 14,24-25*, in *Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont*, Brescia, Paideia, 379-438
- . 1994. *Le due fasi della predicazione di Paolo*, Bologna, Edizioni Dehoniane
- . 2003. *"Isaia disse queste cose perchè vide la sua gloria e parlò di lui" (Gv 12,41): il Vangelo di Giovanni e l'Ascensione di Isaia*, *Studia Patavina* 50/3, 649-66
- . 2004. *Le parole dimenticate di Gesù*, Roma, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori
- . 2011a. *Gesù mistico?*, contributo presentato alla conferenza internazionale UMR «La mystique théorique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romain», Parigi, gennaio 2011
- . 2011b. *Da Gesù al Cristianesimo*, Brescia, Morcelliana
- . 2012. *L'esperienza religiosa di Paolo. La conversione, il culto, la politica*, Brescia, Morcelliana
- Pfann, Stephen. 2011. *Abducted by God? The Process of Heavenly Ascent in Jewish Tradition, from Enoch to Paul, from Paul to Akiva*, *Henoch* 33, 113-28
- Pilch, John J. 2004. *Visions and Healing in the Acts of the Apostles. How the Early Believers Experienced God*, Collegeville, Liturgical Press
- . 2011. *Flight of the Soul. Visions, Heavenly Journeys, and Peak Experiences in the Biblical World*, Grand Rapids, Eerdmans

- Piovanelli, Pierluigi. 2007a. *The Miraculous Discovery of the Hidden Manuscript, or the Paratextual Function of the Prologue to the Apocalypse of Paul*, in Jan N. Bremmer-István Czachesz (eds.), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Leuven, Peeters, 23-49
- . 2007b. "Sitting by the Waters of Dan", or the "Tricky Business" of Tracing the Social Profile of the Communities that Produced the Earliest Enochic Texts, in Gabriele Boccaccini-John J. Collins (eds.), *The Early Enoch Literature*, Leiden/Boston, Brill, 257-81
- . 2012. *Thursday Night Fever: Dancing and Singing with Jesus in the Gospel of the Savior and the Dance of the Savior around the Cross*, *Early Christianity* 3, 229-48
- Pitta, Antonio. 1996. *Lettera ai Galati*, Bologna, EDB
- . 2006. *La seconda lettera ai Corinzi* (Commenti biblici), Roma, Borla
- (con la collaborazione di F. Filannino e A. Landi). 2013. *Sinossi paolina bilingue*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo
- Plummer, Alfred. 1915. *A critical and exegetical commentary on the Second epistle of St Paul to the Corinthians* (The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edinburgh, T&T Clark
- Price, Robert M. 1980. *Punished in Paradise (An Exegetical Theory of II Corinthians 12:1-10)*, *Journal for the Study of the New Testament* 7, 33-40
- Quarles, Charles L. 2005. *Jesus as Merkabah Mystic*, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3/1, 5-22
- Radice, Roberto (ed.). 2005. *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commento allegorico alla Bibbia*, Milano, Bompiani
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, University Press
- Reed, Annette Yoshiko. 2004. *Heavenly Ascent, Angelic Descent, and the Transmission of Knowledge in 1 Enoch 6-16*, in Ra'anan S. Boustani-Annette Yoshiko Reed (eds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, University Press, 47-66
- . 2005. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, University Press
- Reiling, Jannes. 1977. *Prophecy, the Spirit and the Church*, in Johannes Panagopoulos (ed.), *Prophetic vocation in the New Testament and today*, Leiden, Brill, 58-76
- Reitzenstein, Richard. 1927. *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihrer Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, Teubner

- Riley, Gregory J. 1995. *Resurrection Reconsidered. Thomas and John in Controversy*, Fortress Press, Minneapolis
- Robertson, Archibald-Plummer, Alfred. 1914. *A critical and exegetical commentary on the First epistle of St Paul to the Corinthians* (The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edinburgh, T&T Clark
- Robinson, Betsey Ann. 2005. *Fountains and the formation of cultural identity at Roman Corinth*, in Daniel N. Schowalter-Steven J. Friesen (eds.), *Urban religion in roman Corinth. Interdisciplinary approaches*, Cambridge, Harvard University Press, 111-40
- Rohde, Erwin. 1921. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 voll., Tübingen, Mohr (Siebeck)
- Rossignoli, Benedetta. 2004. *Iside*, in Paolo Scarpi (ed.), *Le religioni dei misteri. Volume II: Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Roma, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 157-257; 468-532 (2002<sup>1</sup>)
- Rouget, Gilbert. 1986. *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Torino, Einaudi (or.: *La musique et la trance*, Paris, Gallimard, 1980)
- Rowland, Christopher. 1982. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York, Crossroads
- (con Patricia Gibbons e Vicente Dobroruka). 2006. *Visionary Experience in Ancient Judaism and Christianity*, in April D. DeConick (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 41-56
- . 2009. *Paul and the Apocalypse of Jesus Christ*, in Christopher Rowland-Christopher R.A. Morray-Jones (eds.), *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Leiden/Boston, Brill, 137-65
- Ruiz, Jean-Pierre. 2006. *Hearing and Seeing but not Saying: a Rhetoric of Authority in Revelation 10:4 and 2 Corinthians 12:4*, in David L. Barr (ed.), *The Reality of the Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 91-111
- Ruffatto, Kristine J. 2008. *Raguel as Interpreter of Moses' Throne-Vision: The Transcendent Identity of Raguel in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17/2, 121-39
- . 2010. *Visionary Ascents of Moses in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: Apocalyptic Motifs and the Growth of Visionary Moses Traditions*, Ph.D. thesis, Marquette University

- Saake, Helmut. 1973. *Paulus als Ekstatiker: Pneumatologische Beobachtungen zu 2 Kor. XII 1-10*, *Novum Testamentum* 15, 153-60
- Sacchi, Paolo. 1990. *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia
- . 1994. *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino, Società Editrice Internazionale
- . 2008a. *The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text*, *Henoch* 30/1, 9-26
- . 2008b. *Enochism as Secret Revelation: Some Final Remarks*, *Henoch* 30/1, 66-79
- Sacks, Oliver W. 2013. *Allucinazioni*, Milano, Adelphi (or.: *Hallucinations*, New York, Knopf, 2012)
- Sampley, J. Paul. 1988. *Paul, His Opponents in 2 Corinthians 10-13, and the Rhetorical Handbooks*, in Jacob Neusner-Ernest S. Frerichs-Peder Borgen-Richard Horsley (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia, Fortress Press, 162-77
- Sanders, Ed P. 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia, Fortress Press
- . 1999. *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)*, Brescia, Morcelliana (or.: *Judaism. Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*, London, Trinity Press International, 1992)
- . 2011. *Paul's Jewishness*, in Thomas G. Casey-Justin Taylor (eds.), *Paul's Jewish Matrix*, Roma-Mahwah, Gregorian & Biblical Press-Stimulus Book, 51-73
- Sanders, Seth L. 2006. *Performative Exegesis*, in April D. DeConick (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 57-79
- Sandmel, Samuel. 1962. *Parallelomania*, *Journal of Biblical Literature* 81, 1-13
- Sandnes, Karl O. 1991. *Paul, One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- Satake, Akira. 2012. *Schritt für Schritt. Die Argumentation des Paulus in 2Kor 10-13*, in Dieter Sänger (ed.), *Der zweite Korintherbrief: Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation. Festschrift zum 70. Geburtstag von Dietrich-Alex Koch*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 283-99
- Schäfer, Peter. 1988a. *New Testament and Hekhalot Literature. The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism*, in Id., *Hekhalot-Studien*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 234-49
- . 1988b. *The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism*, in Id., *Hekhalot-Studien*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 277-95
- Schellenberg, Ryan S. 2013. *Rhetorical Terminology in Paul: A Critical Reappraisal*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 104, 177-91



- Schimanovski, Gottfried. 2004. "Connecting Heaven and Earth": *The Function of the Hymns in Revelation 4-5*, in Ra'anan S. Boustan-Annette Yoshiko Reed (eds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, University Press, 67-84
- Schmeller, Thomas. 2013. *No Bridge over Troubled Water? The Gap between 2 Corinthians 1-9 and 10-13 Revisited*, *Journal for the Study of the New Testament* 36/1, 73-84
- Schmithals, Walther. 1971. *Gnosticism in Corinth. An investigation of the letters to the Corinthians*, Nashville, Abingdon Press (or.: *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1969)
- Schmitt, Armin 1973. *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk
- Schnelle, Udo. 2012. *Der 2. Korintherbrief und die Mission gegen Paulus*, in Dieter Sänger (ed.), *Der zweite Korintherbrief: Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation. Festschrift zum 70. Geburtstag von Dietrich-Alex Koch*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 300-22
- Scholem, Gershom. 1960. *The Four who entered Paradise and Paul's Ascension to Paradise*, in Id., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, The Jewish Theological Seminar of America, 14-19
- . 1993. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi (or.: *Die jüdische Mystik in ihre Hauptströmungen*, Frankfurt, Metzner, 1957)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1980. *Apokalyptis and Propheteia. The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy*, in Jan Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Leuven, University Press, 105-28
- Schütz, John H. 1975. *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, Cambridge, Cambridge University Press
- Schwartz, Daniel R. 2009. *Philo, His Family, and His Times*, in Adam Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, University Press
- Schweitzer, Albert. 1931. *The Mysticism of Paul the Apostle*, New York, H. Holt and Company (or.: *Die Mystik des Apostel Paulus*, Tübingen, Mohr, 1930)
- Segal, Alan F. 1980. *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, in Hildegard Temporini-Wolfgang Haase (eds.), *ANRW II.23.2. Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischen Staat und heidnischer Religion)*, Berlin/New York, De Gruyter, 1333-94
- . 1990. *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, Yale University Press

- . 2004. *Life After Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West*, New York, Doubleday
- . 2006. *Religious Experience and the Construction of the Transcendent Self*, in April D. DeConick (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 27-40
- . 2008. *The Afterlife as Mirror of the Self*, in Frances Flannery-Colleen Shantz-Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 19-40
- . 2011. *Transcribing Experience*, in Daphna V. Arbel-Andrei A. Orlov (eds.), *With Letters of Light. Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism in Honor of Rachel Elijor*, Berlin/New York, De Gruyter, 365-82
- Selby, Gary S. 1997. *Paul, the Seer: The Rhetorical Persona in 1 Corinthians 2.1-16*, in Stanley E. Porter-Thomas H. Olbricht (eds.), *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 351-73
- Shantz, Colleen. 2008. *The Confluence of Trauma and Transcendence in the Pauline Corpus*, in Frances Flannery-Colleen Shantz-Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 193-205
- . 2009. *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press
- Skinner, Christopher W. 2011. *The Gospel of Thomas's Rejection of Paul's Theological Ideas*, in Michael F. Bird-Joel Willits (eds.), *Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts, and Convergencies*, T&T Clark International, New York/London, 220-41
- Smart, Ninian. 1978. *Understanding Religious Experience*, in Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 10-21
- Smith, Morton. 1973. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Harvard University Press
- . 1989. *On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ*, in David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 9-19
- . 1996a. *Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity*, in Shaye J.D. Cohen (ed.), *Studies in the Cult of Yahweh, Volume Two: New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leiden, Brill, 47-67 (or.: *Eranos* 50 [1981], 403-29)

- . 1996b. *Two Ascended to Heaven: Jesus and the Author of 4Q491.11.1*, in Shaye J.D. Cohen (ed.), *Studies in the Cult of Yahweh, Volume Two: New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leiden, Brill, 68-78 (or.: in James H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York, Doubleday, 1992, 290-301)
- . 1996c. *The Origin and History of the Transfiguration Story*, in Shaye J.D. Cohen (ed.), *Studies in the Cult of Yahweh, Volume Two: New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leiden, Brill, 79-86
- . 1996d. *On the History of the "Divine Man"*, in Shaye J.D. Cohen (ed.), *Studies in the Cult of Yahweh, Volume Two: New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leiden, Brill, 28-38
- Soury, Guy. 1942. *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres»
- Sterling, Gregory E. 1995. *"Wisdom among the Perfect": Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity*, *Novum Testamentum* 37/4, 355-84
- Stokes, Ryan E. 2008. *The Throne Vision of Daniel 7, 1 Enoch 14, and the Qumran Book of Giants (4Q530): An Analysis of Their Literary Relationship*, *Dead Sea Discoveries* 15, 340-58
- Stone, Michael E. 1991a. *On reading an Apocalypses*, in John J. Collins-James H. Charlesworth (eds.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield, JSOT Press, 65-78
- . 1991b. *Apocalyptic-Vision or Hallucination?*, in Id. (ed.), *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha. With Special Reference to the Armenian Tradition*, Leiden/New York/København/Köln, Brill, 419-28 (or.: *Milla wa-Milla* 14 [1974], 47-56)
- . 2003. *A Reconsideration of Apocalyptic Visions*, *Harvard Theological Review* 96, 167-80
- Stone, Michael E.-Greenfield, Jonas C. 1993. *The Prayer of Levi*, *Journal of Biblical Literature* 112, 247-66
- Stoneman, Richard. 2007. *Il Romanzo di Alessandro. Vol. 1*, Roma, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore
- Strack, Hermann L.-Billerbeck, Paul. 1926. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3 voll., München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
- Strecker, Christian. 1999. *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht
- Strelan, Rick. 2004. *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*, Berlin/New York, De Gruyter

- Strugnell, John. 1960. *The Angelic Liturgy at Qumran - 4Q Serek Šīrôt 'Ólat Haššabāt*, *Supplements to Vetus Testamentum* 7, 318-45
- Stuhlmacher, Peter. 1987. *The Hermeneutical Significance of 1 Cor 2:6-16*, in Gerald F. Hawthorne-Otto Betz (eds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. Earle Ellis*, Grand Rapids/Tübingen, Eerdmans/Mohr (Siebeck), 328-47
- Sulzbach, Carla. 2010. *When Going on a Heavenly Journey, Travel Light and Dress Appropriately*, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 19/3, 163-93
- Sumney, Jerry L. 1993. *Paul's "Weakness": an Integral Part of His Conception of Apostleship*, *Journal for the Study of the New Testament* 16, 71-91
- . 2005. *Studying Paul's Opponents: Advances and Challenges*, in Stanley E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents*, Leiden, Brill, 7-58
- Suter, David W. 2003. *Why Galilee? Galilean Regionalism in the Interpretation of 1 Enoch 6-16*, *Henoch* 25/2, 167-212
- . 2007. *Temples and Temple in the Early Enoch tradition: Memory, Vision, and Expectation*, in Gabriele Boccaccini-John J. Collins (eds.), *The Early Enoch Literature*, Leiden/Boston, Brill, 195-218
- Swartz, Michael D. 1992. *Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'aseh Merkavah*, Tübingen, Mohr (Siebeck)
- Tabor, James D. 1986. *Things Unutterable. Paul's ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and early Christian contexts*, Lanham, University Press of America
- . 1992. *Heaven, Ascent to*, in Daniel N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, 6 voll., New York, Doubleday, Vol. 3, 91-94
- Talbert, Charles H. 1976. *The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity*, *New Testament Studies* 22, 418-40
- Tambiah, Stanley J. 1995. *Rituali e cultura*, Bologna, il Mulino (or.: *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1985)
- Tarán, Leonardo. 1965. *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton, Princeton University Press
- Taves, Ann. 2009. *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton/Oxford, Princeton University Press
- Taylor, Nicolas H. 2005. *Apostolic Identity and the Conflicts in Corinth and Galatia*, in Stanley E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents*, Leiden, Brill, 99-127
- Theissen, Gerd. 1982. *The Social Setting of Pauline Christianity*, Edinburgh, T&T Clark

- . 1983. *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht
- . 2010. *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini*, Brescia, Queriniana (or.: *Erleben und Verhalten den ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh, Gütersloh Verlag-Haus, 2007)
- Thiselton, Anthony C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek text* (The New international Greek Testament Commentary), Grand Rapids, Eerdmans
- Thrall, Margaret E. 1994. *A Critical and Exegetical Commentary on The Second Epistle to the Corinthians* (International Biblical Commentary), Vol. 1, Edinburgh, T&T Clark
- . 2000. *A Critical and Exegetical Commentary on The Second Epistle to the Corinthians* (International Biblical Commentary), Vol. 2, Edinburgh, T&T Clark
- Tibbs, Clint. 2007. *Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*, Tübingen, Mohr Siebeck
- Tripaldi, Daniele. 2008. *Per una definizione del genere letterario dell'Apocalisse di Giovanni: appunti sul testo*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 25/1, 75-116
- . 2010. *Gesù di Nazareth nell'Apocalisse di Giovanni. Spirito, profezia e memoria*, Brescia, Morcelliana
- . 2011. *Narrazione cosmogonica e forme comunitarie nell'Apocrifo di Giovanni*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 28/1, 77-116
- . 2012. *Apocalisse di Giovanni*, Roma, Carocci
- Triplet-Hitoto, Valérie. 2012. *The Hidden Things and the Revealed Things. The Qumranic Interpretation of Dt 29,28, Henoch 34/2*, 289-312
- Trotter, Jonathan R. 2012. *The Tradition of the Throne Vision in the Second Temple Period: Daniel 7:9-10, 1 Enoch 14:18-23, and The Book of Giants (4Q530)*, *Revue de Qumran* 25, 451-66
- Turner, Victor W. 1993. *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino (or.: *The Anthropology of Performance*, New York, Paj Publications, 1986)
- Vaughn, William J. 1980. *The Concept of seeing God in the Gospel of John*, Ann Arbor, University Microfilms International
- Vernant, Jean-Pierre. 2003. *Mito e Religione in Grecia Antica*, Roma, Donzelli (or.: *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1990)
- Vollenweider, Samuel. 2007. *Außergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese*, in Gerd Theissen-Petra von Gemünden (eds.), *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 73-90

- Wallace, James B. 2011. *Snatched into Paradise (2Cor 12:1-10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*, Berlin/New York, de Gruyter
- Walt, Luigi. 2008. *A non-canonical Jesus in Paul? 1Corinthians 1-4 as a Test Case*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 25/2, 55-74
- . 2013. *Paolo e le parole di Gesù. Frammenti di un insegnamento orale*, Brescia, Morcelliana
- Wan, Sze-Kar. 1994. *Charismatic Exegesis: Philo and Paul Compared*, *The Studia Philonica Annual* 6, 55-82
- Watson, Duane F. 2003. *Paul and Boasting*, in J. Paul Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, Harrisburg/London/New York, Trinity Press International, 77-100
- Weinfeld, Moshe. 1992. *Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect*, in Devorah Dimant-Uriel Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, Leiden, Brill, 241-58
- Weissenrieder, Annette. 2012. *Contested Spaces in 1 Corinthians 11:17-33 and 14:30: Sitting or Reclining in Ancient Houses*, in *Associations and in the Space of ekklēsia*, in David L. Balch-Annette Weissenrieder (eds.), *Contested Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 59-107
- Welborne, Laurence L. 1999. *The Runaway Paul*, *The Harvard Theological Review* 92, 115-63
- . 2009. *Paul's Caricature of his Chief Rival as a Pompous Parasite in 2 Corinthians 11.20*, *Journal for the Study of the New Testament* 32/1, 39-56
- Werline, Rodney A. 2008. *The Experience of Prayer and Resistance to Demonic Powers in the Gospel of Mark*, in Frances Flannery-Colleen Shantz-Rodney A. Werline (eds.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 59-71
- Werman, Cana. 2009. *A Messiah in Heaven? A Re-Evaluation of Jewish and Christian Apocalyptic Tradition*, in Ruth A. Clements-Daniel R. Schwartz (eds.), *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11-13 January, 2004*, Leiden/Boston, Brill, 281-99
- Widengren, Geo. 1950. *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala, Lundequistska
- Wiles, Gordon P. 1974. *Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul*, Cambridge, Cambridge University Press
- Windisch, Hans 1924. *Der zweite Korintherbrief* (Kritisch-exegetisch Kommentar über das Neue Testament), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht

- Winston, David. 1986. *Philo and the Contemplative Life*, in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality. From the Bible through the Middle Ages*, London, Routledge & Kegan Paul, 198-231
- Winter, Bruce W. 1997. *Paul and Philo among the Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press
- Wintermute, Orval S. 1983. *Apocalypse of Zephaniah*, in James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1, Apocalyptic Literature and Testaments*, New York, Doubleday, 497-515
- Wischmeyer, Oda. 2004. *2 Korinther 12,1-10. Ein autobiographisch-theologischer Text des Paulus*, in Eve-Marie Becker (ed.), *Von Ben Sira zu Paulus. Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 277-88
- Wolfson, Elliot R. 1994. *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, University Press
- Woschitz, Karl M. 2005. *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche. Tradierung-Vermittlung-Wandlung*, Wien/Münster, LIT-Verlag
- Wright, Nicholas T. 1996. *Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1:17)*, *Journal of Biblical Literature* 115/4, 683-92
- Young, Brad H. 1988. *The Ascension Motif of 2 Corinthians 12 in Jewish, Christian and Gnostic Texts*, *Grace Theological Journal* 9, 73-103
- Zmijewski, Joseph. 1978. *Der Stil der paulinischen "Narrenrede". Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1-12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte*, Köln/Bonn, Peter Hanstein