

ENRICO NORELLI  
INTRODUZIONE\*

Il dibattito su di un genere letterario cui appartenerebbero scritti designati come apocalissi dai loro autori o dai loro lettori tra l'antichità e i nostri giorni si è fortemente sviluppato in questi ultimi decenni, ma – se ci limitiamo a quello che si situa sul piano del metodo storico e critico – conta ormai due secoli. Per introdurre ai cinque contributi del presente fascicolo, dedicati a discutere aspetti del problema nell'ambito dell'impostazione problematica attuale, non è inutile ricordare alcuni dati della documentazione e alcuni momenti della ricerca, che hanno condotto all'impostazione odierna. Quest'ultima ha introdotto una certa proliferazione terminologica, della quale è opportuno ricordare la genesi.

*La nascita della coscienza dell'apocalisse come genere letterario*

Un solo termine ha un'attestazione antica. Ci sono giunti scritti designati sin dall'antichità con il sostantivo ἀποκάλυψις oppure, in latino, la sua trascrizione *apocalypsis* o il suo equivalente *revelatio*. Nelle fonti antiche, questo nome d'azione – connesso con il verbo greco ἀποκαλύπτω, il quale esprime l'idea del togliere un oggetto che nasconde qualche cosa, rendendo così questa visibile, «svelata» o rivelata – quando designa uno scritto può trovarsi con esso in rapporti diversi.

Può appartenere alla sua redazione originale, come avviene nell'*Apocalisse* di Giovanni divenuta canonica, dove il termine costituisce la prima parola del libro e non è sintatticamente separato da quanto lo segue. È peraltro la sua unica occorrenza nell'opera, in cui non compare nemmeno il verbo ἀποκαλύπτω; ciò ha fatto talora pensare che i vv. 1-3 del primo capitolo siano stati aggiunti nell'ultima fase redazionale, ma l'ipotesi appare dubbia perché sono ricchi di motivi presenti nel seguito dell'opera (μαρτυρία, προφήτεια, τηρέω) e in particolare nella finale (22,6-20). In ogni caso, non si tratta di un titolo propriamente detto, ma di una indicazione del fatto che l'opera è la trascrizione di una rivelazione, ottenuta, come mostrerà il libro, mediante un'esperienza estatica. Probabilmente, questo autore non intende designare la propria opera come appartenente a un tipo di testo definibile

---

\* Ringrazio l'amico e collega Antonio Rigo, professore all'Università Ca' Foscari di Venezia, per la collaborazione e i consigli nell'ambito della preparazione di questo numero monografico, che ha letto per intero con acribia e per il quale ha procurato uno dei contributi.

come ἀποκάλυψις, sia perché per indicare questo aspetto generico del suo scritto usa προφήτεια (1,3; 22,7.10.18-19), sia perché non presenta il libro come «rivelazione di Giovanni» – cioè come esempio di una forma letteraria detta «rivelazione», redatto in questo caso da Giovanni – bensì come «rivelazione di Gesù Cristo», per cui il termine non designa il libro o il suo genere, ma lo statuto di ciò che esso contiene, e che attraverso una catena di tradenti giunge a Giovanni e mediante lui ai membri della chiesa. Questa è comunque la prima volta a noi nota in cui un autore designa la propria opera come ἀποκάλυψις.

Un secondo caso è quello in cui il termine appare come titolo nei manoscritti, in una posizione paratestuale, ad esempio nel colophon: ciò avviene, ad esempio, per l'*Apocalisse di Paolo* ritrovata a Nag Hammadi (NHC V 2), in cui il titolo *L'Apocalisse di Paolo* (ΤΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΝΠΑΥΛΟΣ) compare nella *subscriptio* (24,9), ma forse anche all'inizio, dove, alla fine della prima riga leggibile (17,19), è conservato ]ΛΟC. Anche lo scritto che lo segue nel codice V (V 3) reca il titolo sia nella *superscriptio*, secondaria<sup>1</sup>, (24,10: ΤΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΝΙΑΚΩΒΟC) che, su due righe, nel colophon (44,9-10: ΤΑΠΟΚΑΛ[ΥΨΙC] / ΝΙΑΚΩ[ΒΟC]). Identico titolo si trova all'inizio (44,11-12) dello scritto successivo nel codice, V 4, oggi designato correntemente come «Seconda apocalisse di Giacomo», mentre la fine è mutila (nell'ultima riga si legge ΠΛΟΓΟC, ma non è chiaro se si riferisca al genere dello scritto – «discorso» – o faccia parte del testo). Nel primo e nel terzo esempio, è difficile dire se il titolo sia un dato autoriale oppure di ricezione; nel secondo, certamente non è autoriale, anzi non possiamo sapere se e quanto sia più antico del codice stesso. In ogni caso, ciò significa che, almeno nell'ambiente in cui il manoscritto fu prodotto, probabilmente nella prima metà del IV secolo, questi scritti venivano designati come apocalissi e identificati connettendo con questa designazione il nome del personaggio al quale la rivelazione era stata concessa.

Infine, un terzo modo di designare uno scritto come apocalisse è costituito dalla tradizione indiretta. Così, alla cerniera tra il secondo e il terzo secolo<sup>2</sup>, il *Frammento di Muratori* menziona le «apocalissi di Giovanni e di Pietro», il che lascia intendere che questi due libri erano designati nell'ambiente dell'autore come apocalisse di Giovanni e apocalisse di Pietro: linee 71-73 «apocalypse etiam iohannis et pe//tri tantum recipimus quam quidam ex nos//tris legi in ecclesia nolunt», «Delle apocalissi, anche, solo quelle di Giovanni e di Pietro accettiamo, la quale (seconda) alcuni dei nostri non vogliono che sia letta nell'assemblea»<sup>3</sup>. Questo passo è interessante anche

<sup>1</sup> Il titolo è inserito in un riquadro connesso con una decorazione a tralci, dunque è chiaramente esterno al testo. Cfr. W.R. Schoedel, *The (First) Apocalypse of James*, in D.M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices v, 2-5 and vi with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, E.J. Brill, Leiden 1979, p. 65 e p. 68, nota a 24,10.

<sup>2</sup> Per ragioni che espongo in una monografia in corso di redazione, non accetto le proposte di datare nel IV secolo lo scritto da cui proviene questo frammento.

<sup>3</sup> Ho riprodotto la trascrizione di H. Lietzmann, *Das muratorische Fragment und die mo-*

perché testimonianza come in questo ambiente e a quest'epoca ἀποκάλυψις sia già usato praticamente come un nome di genere, attribuibile a più opere le quali vengono poi specificate con il nome del percettore (e narratore) della rivelazione; il *tantum*, «solo», lascia vedere che l'autore e i suoi destinatari conoscono anche altri scritti designati in tal modo<sup>4</sup>. Naturalmente il testo non dice quali siano i criteri che consentono di attribuire la stessa designazione a tali scritti; che essi pretendano di trasmettere una conoscenza speciale ricevuta da Dio e altrimenti inattuabile è con ogni probabilità un criterio importante; torneremo su questo punto.

Più o meno alla stessa epoca, Clemente di Alessandria cita due volte l'*Apocalisse di Pietro* introducendo le citazioni rispettivamente con le formule καὶ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησί (*Estratti profetici* 41,1) e ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησὶν (*Estratti profetici* 48,1). Nei passi conservati, Clemente non usa dunque un titolo formale *Apocalisse di Pietro*; tuttavia la sua espressione mostra che presuppone la circolazione di uno scritto di Pietro sotto il nome di ἀποκάλυψις, il riferimento al quale lo distingue da scritti di diverso genere letterario circolanti sotto il nome dello stesso autore<sup>5</sup>. Il termine è dunque qui usato come nome di genere già acquisito per lo scritto in questione. Quando intorno al 325 Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 6,14,1, afferma che nelle *Ipotiposi* Clemente ha composto esposizioni di tutta la Scrittura «testamentaria» (ἐνδιάθηκος), «senza omettere neanche gli (scritti) discussi, dico la lettera di Giuda e le altre lettere cattoliche e quella di Barnaba, e l'apocalisse detta di Pietro (μηδὲ τὰς ἀντιλεγόμενας παρελθόν, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς τὴν τε Βαρναβᾶ, καὶ τὴν Πέτρον λεγομένην Ἀποκάλυψιν)», sta esplicitamente (λέγω) usando i titoli abituali per lui, come conferma, per l'*Apocalisse di Pietro*, Eusebio di

---

*narchianischen Prologe zu den Evangelien*, A. Marcus und E. Weber's Verlag, Bonn<sup>2</sup> 1908, p. 8. Salvo indicazione in contrario, le traduzioni da lingue antiche e moderne nelle presenti pagine sono di Enrico Norelli.

<sup>4</sup> Nel codice Sinaitico del IV secolo, il più antico testimone di questa parte del testo, la quinta visione del *Pastore* di Erma – la quale apre una parte dell'opera nuova e probabilmente composta successivamente rispetto alle visioni 1-4, e comprendente i precetti e le parabole – è intitolata ἀποκάλυψις e non ὄρασις come le visioni precedenti; ὄρασις è invece la lezione del codice greco Athous, importante testimone del XIII/XIV secolo, nonché delle versioni latina Vulgata (verso il 200) ed etiopica (il sostantivo manca nella versione latina Palatina, probabilmente del V secolo e comunque anteriore al 520, che fa iniziare qui i precetti). In quanto disomogenea rispetto ai titoli delle visioni precedenti, la lezione del Sinaitico dev'essere più antica, e poiché ὄρασις al suo posto è già attestato dalla Vulgata verso il 200, risale con ogni probabilità al II secolo. La data di composizione del *Pastore* è incerta, ma la si situa in generale intorno al 140. Sul *Pastore* si veda ancora qui sotto, nota 17.

<sup>5</sup> Cfr., in Clemente, *Stromati* 3,18,110,1 καὶ ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ τὰ ὅμοια λέγει; 4,20,129,3 ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ φησι. Cfr. il framm. 9 di Clemente, in Eusebio, *Storia ecclesiastica* 6,14,6-7: nel sesto libro delle *Ipotiposi* Clemente affermava «che Pietro nella prima lettera menziona Marco (τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ)»; ma qui l'uso del discorso indiretto non garantisce l'esatta corrispondenza al testo di Clemente, e inoltre, come mostra il confronto con i due passi di Clemente in tradizione diretta, la specificazione «prima» non risale con ogni probabilità a quest'ultimo, bensì a Eusebio.

Cesarea, *Storia ecclesiastica* 3,25,4 ἡ Ἀποκάλυψις Πέτρου (qui designata come νόθος, cioè come appartenente alla seconda, e meno autorevole, delle due categorie in cui Eusebio suddivide gli scritti «discussi, ἀντιλεγόμενα»); inoltre, in 6,14,1 la formulazione è evidentemente influenzata dal desiderio di gettare il dubbio sull'autenticità petrina dello scritto, forse con un'allusione alla lettera di Serapione di Antiochia che rifiutava l'autenticità petrina del *Vangelo di Pietro*, lettera di cui Eusebio ha riferito sezioni poco prima, in *Storia ecclesiastica* 6,12,2-6. Tuttavia, al tempo stesso proprio la formulazione τὴν Πέτρου λεγομένην Ἀποκάλυψιν mostra che lo scritto circolava già sotto il nome di *Apocalisse di Pietro*. Autori successivi designano correntemente questo scritto come *Apocalisse di Pietro*: così l'anonomo critico del cristianesimo (forse Porfirio di Tiro nella seconda metà del III secolo) citato da Macario di Magnesia nel suo Ἀποκριτικὸς ἡ Μονογενὴς πρὸς Ἑλληνας (fine IV/ inizio V secolo):

«Per abbondare, sia citato anche quell'enunciato contenuto nell'*Apocalisse di Pietro*: introduce nel discorso l'affermazione che il cielo sarà giudicato insieme con la terra, in questi termini: “La terra” dice “ presenterà tutti a Dio nel giorno del giudizio” (περιουσίας δ' ἔνεκεν λελέχθω κάκεινο τὸ λελεγμένον ἐν τῇ Ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου· εἰσάγει τὸν οὐρανὸν ἅμα τῇ γῇ κριθήσεσθαι οὕτως· Ἡ γῆ, φησί, παραστήσεται πάντας τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως: cfr. la traduzione etiopica dell'*Apocalisse di Pietro* 4,3)».

Così pure Girolamo, *De viris illustribus* 1,5 nell'elenco degli scritti di Pietro: «Libri autem, e quibus unus Actorum eius inscribitur, alius Evangelii, tertius Praedicationis, quartus Ἀποκαλύψεως, quintus Iudicii inter apocryphas scripturas repudiantur»<sup>6</sup>: a quanto pare, Girolamo (che dipende probabilmente da Eusebio, ma è più netto nel rifiuto di questi scritti) li conosce sotto titoli i quali, al termine da lui citato, che indica il genere, aggiungono ogni volta la specificazione «di Pietro», il che, lo abbiamo visto, sembra valere già per l'epoca di Clemente, in ogni caso per l'*Apocalisse* e la prima lettera. Questa terza forma di trasmissione del titolo è dunque quella che abbiamo per l'*Apocalisse di Pietro* greca/etiopica<sup>7</sup>: in effetti, i due più lun-

<sup>6</sup> Edizione A. Ceresa-Gastaldo, *Gerolamo. Gli uomini illustri. De viris illustribus*, Nardini, Firenze 1988, pp. 72 e 74.

<sup>7</sup> La datazione, come la collocazione geografica, di quest'opera è controversa. Condividiamo la posizione adottata e sviluppata da Richard J. Bauckham, secondo la quale l'opera è stata composta in Palestina al tempo della rivolta di Bar Kokhba, dunque tra il 132 e il 135: R.J. Bauckham, *The Apocalypse of Peter: a Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba*, in «Apocrypha» 5(1994), pp. 7-111, ristampato in Id., *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Brill, Leiden 1998, pp. 160-258. Per una discussione di obiezioni opposte a Bauckham e ulteriori argomenti a sostegno della sua tesi, si può vedere E. Norelli, *L'adversaire eschatologique dans l'Apocalypse de Pierre*, in Y.-M. Blanchard - B. Pouderon - M. Scopello (eds.), *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église*, Actes du Colloque de Tours, septembre 2008, Beauchesne, Paris 2011, pp. 291-317. Per una sintesi recente con indicazioni bibliografiche, Enrico Norelli in C. Morenschini - E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*. 1. *Da Paolo all'età*

ghi testimoni dell'opera, il lungo frammento greco ritrovato ad Akhmim in un manoscritto di fine VI-inizio VII secolo (P. Cair. 10759) e la traduzione etiopica inclusa in un più ampio trattato sulla resurrezione dei morti e il giudizio, non contengono il titolo dello scritto: il primo è in ogni caso mutilo e rappresenta inoltre un'elaborazione secondaria, la seconda, almeno quale ci è pervenuta, ha nascosto l'originaria autonomia dell'opera includendola senz'altro in uno scritto più ampio, probabilmente eliminando qualche parola o frase all'inizio.

Torniamo al rapporto tra il racconto scritto della visione di Giovanni a Patmos e la sua ricezione come «apocalisse», che può introdurci alle successive annotazioni sul dibattito moderno intorno al genere letterario delle apocalissi. Come abbiamo ricordato, quest'opera è la più antica a noi nota a presentarsi espressamente come «rivelazione», ma questo fatto non implica che l'autore intendesse segnalare l'appartenenza di essa a un genere letterario già riconosciuto. La situazione tuttavia cambia nel secolo successivo alla sua composizione. La più antica menzione pervenutaci dell'*Apocalisse* di Giovanni è quella di Giustino Martire, *Dialogo con Trifone* 81,4 (verso il 165):

«E in seguito anche presso di noi un uomo di nome Giovanni, uno degli apostoli del Cristo, in una rivelazione che gli fu fatta profetizzò che quanti avessero creduto al nostro Cristo avrebbero trascorso mille anni a Gerusalemme, e che in seguito avrebbero avuto luogo la resurrezione universale e, per dirla in breve, eterna, unanime di tutti allo stesso tempo, nonché il giudizio (καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῶν ἀνὴρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφίτευσσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καὶ, συνελόντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν)»<sup>8</sup>.

Qui il termine ἀποκάλυψις, che non ha nemmeno l'articolo, non è usato come titolo dello scritto, ma per indicare il contenuto di esso, cioè l'esposizione del contenuto di una rivelazione ricevuta da Giovanni. A rigore, un lettore di Giustino non potrebbe escludere una rivelazione trasmessa oralmente, dato che Giustino non attribuisce a Giovanni l'atto dello scrivere, ma quello del profetare, in questo caso da intendere evidentemente come annuncio del futuro (escatologico). Tuttavia, Giustino si riferisce certamente al libro, e il suo uso di προφητεύω è influenzato con ogni probabilità dal fatto, menzionato qui sopra, che l'autore stesso designa il proprio scritto come προφήτεια.

Al tempo stesso, però, la formulazione di Giustino sembra mostrare che, malgrado l'attribuzione della rivelazione e della profezia a un apostolo del

costantiniana. Nuova edizione riveduta e ampliata, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 167-172. Si veda il contributo di Enrico Norelli nel presente fascicolo.

<sup>8</sup> Il riferimento è naturalmente ad *Ap* 20,5-6. Di solito non viene notato il fatto, invece sicuramente significativo, che Giustino non parla, a proposito dei mille anni dei salvati sulla terra, né di «regno», né di «regnare», verbo invece usato in *Ap* 20,5 a questo riguardo. Pare difficile non pensare che Giustino abbia coscientemente evitato di usare il termine. A rigore, non si può parlare per la sua dottrina di *regno* millenario.

messia, egli non è specificamente interessato a mettere in evidenza il carattere scritto di quella profezia; in ciò si scosta dallo stesso Giovanni, che all'inizio dell'opera (1,11) e ancor più insistentemente alla fine (22,7.9.10.18 [2x].19 [2x]) designa la sua comunicazione, incluso l'insieme dei messaggi profetici dei c. 2-3, come βιβλίον, che dev'essere letto e ascoltato, certo nell'assemblea (22,18), e minaccia di castighi divini chiunque vi aggiunga o ne tolga qualunque cosa (22,18-19), evidentemente nel leggerlo ad alta voce o nel copiarlo. Come mostrò Willem Cornelis van Unnik<sup>9</sup>, l'autore sta qui riprendendo un modulo espressivo tradizionale degli scritti di rivelazione, inteso a sottolineare che essi riproducono alla lettera il discorso divino; Giustino, quanto a lui, non sembra interessato, almeno nel contesto in cui lo menziona, a questa forma di sacralità del libro. Va però tenuto presente che, nella finzione del testo, si sta rivolgendo a degli ebrei non credenti in Gesù e che il suo modo di esprimersi suppone che non attribuisca loro una conoscenza previa del libro. Analogamente Giustino parla dei vangeli ai destinatari non cristiani delle sue *Apologie* e del *Dialogo* (anche se le une e l'altro si rivolgono visibilmente anche – e il secondo in prevalenza – a lettori cristiani), usando un termine tecnico che essi possono comprendere, quello di ἀπομνημονεύματα (*I Apologia* 66,3; 67,3; *Dialogo* 100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105,1.5.6; 106,1.3.4; 107,1), spiegando in una sola occasione (*I Apologia* 66,3) che vengono chiamati vangeli. In altri termini, mi pare non si possa escludere che Giustino conosca la designazione del libro in quanto tale come «*Apocalisse* di Giovanni», ma nel *Dialogo* preferisca usare il termine ἀποκάλυψις in senso generale, supposto ben conosciuto dagli interlocutori fittizi del narratore.

Verso il 190, Ireneo usa «*Apocalisse* di Giovanni» come titolo: *Contro le eresie* 1,26,3 a proposito dei nicolaiti: «plenissime autem per Iohannis Apocalypsin manifestantur qui sint» (cfr. *Ap* 2,14-15). Questo passo mostra che Ireneo pensa ἀποκάλυψις come il titolo del libro di Giovanni negli altri passi in cui lo menziona: 4,14,2 «Johannes in Apocalypsi ait»; 4,30,4 «quaecumque Johannes discipulus Domini vidit in Apocalypsi»; 5,30,2 la tribù di Dan non è annoverata in *Apocalypsi* tra quelle che si salvano; 5,30,3 se il nome dell'anticristo avesse dovuto essere fatto conoscere sin d'ora, «per ipsum utique dictum fuisset qui et apocalypsim viderat»<sup>10</sup>; 5,35,2 è la Gerusalemme celeste quella che «descendentem in Apocalypsi vidit Iohannes super terram novam»<sup>11</sup>. Anche le menzioni dell'*Apocalisse* da parte di Tertulliano presuppongono che questi consideri *Apocalypsis Iohannis* come titolo del

<sup>9</sup> W.C. van Unnik, *De la règle Μῆτε προσθεῖναι μῆτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon*, in «*Vigiliae christianae*» 3(1949), pp. 1-36.

<sup>10</sup> Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre v*, Édition critique. Tome II: Texte et traduction, éd. par Adelin Rousseau («*Sources chrétiennes*», 153), Cerf, Paris 1969, p. 384, nel testo latino scrive *apocalypsim* con l'iniziale minuscola, a differenza degli altri casi menzionati, ma, alla luce degli altri passi, mi pare che la parola sia da considerare anche qui come titolo del libro; del resto, Rousseau stesso pare intenderla a questo modo quando traduce «par celui qui a vu l'Apocalypse» (*ibi*, p. 385).

<sup>11</sup> I passi di Ireneo su Giovanni e l'Ap si trovano riuniti ad esempio in T. Zahn, *Geschichte*

libro, cfr. *Contro Marcione* 3,14,3 «nam et apostolus Iohannes in Apocalypsi ensem describit ex ore Dei prodeuntem» (cfr. *Ap* 1,16; 2,12; 19,21); 4,5,2 «habemus et Iohannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin eius Marcion respuit», etc. Secondo Eusebio, *Storia ecclesiastica* 4,26,2, Melitone di Sardi (morto verso il 190) aveva composto un'opera intitolata Περί τοῦ διαβόλου καὶ τῆς Αποκαλύψεως Ἰωάννου. E, come abbiamo visto, il *Frammento di Muratori* presuppone l'esistenza di vari scritti che possono essere designati come ἀποκάλυψις, dei quali il gruppo che si esprime nel *Frammento* accetta l'*Apocalisse* di Giovanni e l'*Apocalisse* di Pietro.

Appare dunque estremamente verisimile che alla fine del II secolo il libro di Giovanni fosse già copiato con il titolo che questi autori presuppongono: ἀποκάλυψις ἰωάννου, dove il primo termine era probabilmente ricavato dalla prima parola del libro. Questa è la forma più semplice possibile e certamente la più antica tra quelle che si trovano nei manoscritti: è quella attestata dal Sinaitico e dall'Alessandrino<sup>12</sup>. Alla stessa epoca, l'*Apocalisse di Pietro* è correntemente citata con questo nome. Come si è accennato, l'inserimento di quest'opera, nella traduzione etiopica, in uno scritto più ampio ha con ogni probabilità fatto cadere le parole iniziali del testo più antico (e l'inizio non figura in nessuno dei frammenti greci a noi pervenuti), così che non sappiamo se il termine ἀποκάλυψις comparisse all'inizio dello scritto. In ogni caso, prima del 200 il sostantivo ἀποκάλυψις veniva usato in ambito cristiano come titolo di almeno due scritti che esponevano entro una cornice narrativa il contenuto di una o più rivelazioni le quali mettevano in rapporto il presente con il tempo della fine e con il mondo invisibile. Poiché l'*Apocalisse di Pietro* non sembra mostrare conoscenza dell'*Apocalisse* di Giovanni, e la sua struttura, il suo contenuto e le sue idee teologiche sono ben diversi da quelli di quest'ultima, è improbabile che la sua denominazione sia dovuta alla percezione, presso i lettori, di una sua dipendenza dall'*Apocalisse* giovannea. Ciò non significa necessariamente che la denominazione di apocalisse, in quella di Pietro, sia originaria, benché ciò sia tutt'altro che impossibile; ma sembra in ogni caso significare che chi la leggeva percepiva elementi comuni ai due scritti, che permettevano d'includerli in una stessa categoria, denominata appunto ἀποκάλυψις. In altri termini, ἀποκάλυψις era già usato da molti cristiani come nome di un genere letterario, comprendente scritti diversi che venivano identificati con l'aggiunta del nome dell'autore/narratore. Come abbiamo visto, lo conferma, intorno alla stessa epoca, il *Frammento di Muratori* 71-72 citato sopra, «apocalapse etiam iohannis et pe/tri tantum recipimus».

---

des neutestamentlichen Kanons, Erster Band: *Das Neue Testament vor Origenes*, Erste Hälfte, Andreas Deichert, Erlangen 1888, p. 202 nota 2.

<sup>12</sup> Per i titoli dell'*Apocalisse* nella tradizione manoscritta si veda Herman Charles Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse. Collations of All Existing Available Greek Documents with the Standard Text of Stephen's Third Edition* [...] 1, Bernard Quaritch, London 1929, pp. 25-27.

*La categoria moderna di «apocalisse» deve tener conto dell'uso antico del termine?*

Osserviamo dunque che l'uso del termine ἀποκάλυψις come nome di quello che chiamiamo un genere letterario è certamente un fatto di ricezione, ma non per questo moderno: nel cristianesimo, è ben individuabile prima della fine del II secolo. Curiosamente, si ha l'impressione che anche i migliori studiosi tendano talora a considerare l'uso di ἀποκάλυψις, o dei suoi equivalenti latini, nell'antichità, essenzialmente come un fatto autoriale, e a restringere all'epoca moderna il suo uso come fatto di ricezione. Già nel 1979, nella sua introduzione al numero 14 di «Semeia» (su cui si veda qui sotto, pp. 35-37), John Joseph Collins scriveva:

«È importante notare che la classificazione “apocalittica” o “apocalisse” è moderna. Alcune antiche opere giudaiche, cristiane e gnostiche sono intitolate *Apokalypsis* nei manoscritti (ad esempio 3 Baruch, l'Apocalisse della Santa Madre di Dio, l'Apocalisse di Adamo). Tuttavia, il titolo non è una guida affidabile al genere. La cosiddetta ‘Apocalisse di Mosè’ (una variante della Vita di Adamo ed Eva) è del tutto diversa dal gruppo principale delle apocalissi. D'altra parte, numerose opere che non sono chiamate ‘apocalissi’ nei manoscritti devono essere incluse in qualunque discussione sul genere» (p. 2).

Come abbiamo appena constatato, non è esatto affermare che la classificazione «apocalissi» è moderna (diverso è naturalmente il caso di «apocalittico/apocalittica», che è termine moderno): al più tardi verso la fine del II secolo dell'era cristiana, l'uso del termine per designare un tipo di scritti è chiaramente attestato. Inoltre, come abbiamo visto, in qualche caso il titolo «apocalisse» attribuito a un'opera nei manoscritti può essere autoriale, e certamente lo diventa sempre di più con il tempo; ma sicuramente in più casi è un fatto di ricezione. Le osservazioni di Collins nella seconda parte della citazione sono giuste, ma non valgono certo solo per indicazioni antiche: dopo tutto, consideriamo romanzi una quantità di scritti contemporanei che non recano nel titolo (né nel sottotitolo) la denominazione «romanzo», e viceversa non consideriamo propriamente tali delle opere che recano «romanzo» nel titolo, come – per prendere due esempi a caso – *Romanzo interno* di Virgilio Lilli (uscito nel 1977), che è una serie di frammenti d'introspezione relativi alla giovinezza dell'autore stesso, o *Romanzo quotidiano* di Giacinto Petrella (2014), che è un plaidoyer in favore della «riconquista» del futuro<sup>13</sup>. E affermare che il titolo «apocalisse» non è una guida affidabile al genere è in fin dei conti una petizione di principio: può darsi che non sia una guida affidabile al genere «apocalisse» come lo intendiamo noi (ammesso che arri-

<sup>13</sup> Certo, in casi come questi l'intenzione dell'autrice o autore è di attirare l'attenzione su analogie tra il contenuto del proprio libro e un genere di testo narrativo riconosciuto e designato correntemente come romanzo, intenzione che entra naturalmente nella costituzione del messaggio dell'opera stessa. Tuttavia, ciò non toglie nulla all'obiezione che si può muovere alle affermazioni di Collins.

viamo a metterci d'accordo), ma apparentemente era considerato tale da chi componeva o faceva circolare un'opera sotto tale titolo. Quando, nel seguito del testo, Collins scriveva: «Un "apocalisse" è semplicemente quello che gli studiosi possono mettersi d'accordo di chiamare un "apocalisse"» (*ibidem*), esprimeva un programma legittimo e anzi salutare per la sua preoccupazione di far chiarezza; ma poiché il termine, come designazione di un tipo di scritti, esisteva già sin dall'inizio di quella che chiamiamo tarda antichità, la chiarezza sarà tanto maggiore quanto più cercheremo di tener conto di quell'antico uso, prolungatosi peraltro attraverso la composizione e circolazione di scritti lungo tutto il medioevo e oltre.

In un rilevante articolo del 2016, John J. Collins discute una critica mossa da Crispin Fletcher-Louis, secondo il quale «il punto di partenza di una ricerca solidamente storica di un genere antico dovrebbero essere le convenzioni, aspettative e intenzioni degli autori antichi, non i giudizi emessi nel ventesimo secolo da studiosi moderni i quali, di fatto, abitano probabilmente una visione del mondo completamente diversa e si rendono responsabili delle loro proprie retroproiezioni sui testi antichi»<sup>14</sup>. Collins risponde che «non c'era una riflessione sistematica sul genere letterario nel giudaismo antico. Le etichette di genere che troviamo sono del tutto incoerenti. Secondo ogni probabilità, le *Parabole di Enoch*, nonostante il loro evidente debito nei confronti di *Daniele*, erano chiamate *meshalim* (o con l'equivalente aramaico), come il *Libro dei Proverbi*, con il quale hanno poco in comune»<sup>15</sup>. Effettivamente, a mia conoscenza, non abbiamo tracce di una riflessione sistematica sui generi nell'antico giudaismo, benché una consapevolezza dei generi non vi mancasse affatto<sup>16</sup>, e benché il mondo ellenico ed ellenistico, dal quale il

<sup>14</sup> C. Fletcher-Louis, *Jewish Apocalyptic and Apocalypticism*, in T. Holmén - S.E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus. 2: The Study of Jesus*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 1569-1607, citazione da p. 1582.

<sup>15</sup> J.J. Collins, *The Genre Apocalypse Reconsidered*, in «Zeitschrift für antikes Christentum» 20(2016), pp. 21-40, su questo punto 23-24.

<sup>16</sup> Per riprendere un suo esempio: se le *Parabole di Enoch* venivano designate come *meshalim*, analogamente al libro dei *Proverbi*, questo suppone un interesse per la connessione di uno scritto con un determinato genere o tipo di testo, nella ricezione ma probabilmente già al livello dell'autore. Il termine *meshalim* aveva una portata molto ampia, ma non era privo di significato, e costituiva un'istruzione di lettura, cosa che fa anche una designazione di genere letterario. Come annota giustamente Collins nello stesso contesto, «genres often take time to crystallize»: la designazione delle *Parabole* era già affermata, ed evidentemente veniva considerata atta a designare lo scritto in questione, semplicemente ne metteva in risalto aspetti (come l'esigenza d'interpretarne un contenuto figurato) che agli occhi dei suoi lettori lo situavano in un medesimo gruppo con i *Proverbi*. Come osserva a giusto titolo Collins, e come ammette oggi la riflessione sui generi, uno scritto può essere messo in rapporto con generi diversi, secondo l'angolo sotto il quale lo si considera; e tale caratteristica in molti casi, nel passato come oggi, è ricercata dall'autore stesso come componente del messaggio del libro. Va peraltro notato che la forma finale del *Libro di Enoch* designa l'insieme dell'opera sia come «parola/discorso di benedizione di Enoch» (1,1 in greco ed etiopico; l'aramaico qui è perduto) che come *meshal*: in 1,2, la versione greca del P. Cair. 10759 reca παραβολή, confermato per il testo aramaico originario dal frammento 4QEn<sup>a</sup> I 1 = 4Q 205 che ha conservato il termine *maṯlā*, equivalente aramaico di *meshal*: si veda qui la nota 32.

giudaismo non era certo separato, praticasse in modo perfettamente consapevole sia la riflessione sui generi, sia la produzione di scritti di determinati generi. Soprattutto, proprio la *reductio ad absurdum* proposta da Collins con la giustapposizione del *Libro delle Parabole* e del *Libro dei Proverbi* può essere mostrata fallace<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Come abbiamo visto sopra (nota 4), nel *Pastore* di Erma, composto probabilmente verso il 140, si trovano, come titoli delle varie parti, i termini ὄρασις, ἀποκάλυψις (nel codice Sinaitico come titolo della quinta visione, dove è lezione probabilmente migliore di ὄρασις degli altri testimoni), ἐντολαί, παραβολαί. Ora, tutti questi termini sono autoriali, perché all'interno del testo designano le varie parti dell'opera (probabilmente composta in due tempi: le visioni 1-4, poi il resto). Le ὄρασις sono accuratamente disposte in ordine cronologico e numerate (cfr. vis. 2,1 = c. 5,1; vis. 2,4,2 = 8,2; etc.); l'ultima occorrenza del termine nell'opera – a parte il titolo della visione 5, dove la lezione probabilmente originaria è ἀποκάλυψις – è in vis. 4,1,1 = 22,1, e chiude il gruppo, situando questa visione venti giorni dopo la prima. L'area testuale in cui compare ἀποκάλυψις è la stessa: la prima occorrenza è in vis. 3,1,2 = 9,2, e la rivelazione di cui qui si tratta è identificata con la terza visione, che viene a completare la seconda (cfr. vis. 2,4,2 = 8,2); l'ultima occorrenza – a parte il titolo della quinta visione nel Sinaitico – è in vis. 4,1,3 = 22,3, dove Erma supplica il Signore «di portare a termine le rivelazioni e le visioni (τὰς ἀποκαλύψεις καὶ τὰ ὁράματα) che mi aveva mostrate per mezzo della sua santa chiesa». Il contenuto delle visioni 1-4 è dunque designato coerentemente sia come ὄρασις (in un caso, ὁράματα) che come ἀποκαλύψεις, due termini qui sostanzialmente equivalenti. La visione 5 serve da introduzione ai precetti e alle parabole, che in essa vengono annunciati: il «pastore» che appare di nuovo a Erma gli annuncia: «Prima di tutto scrivi i miei precetti e le parabole; quanto alle altre cose, le scriverai così come ti mostrerò. Per questo – dice – ti ordino di scrivere per prima cosa i precetti e le parabole, affinché tu li abbia sempre sotto mano per leggerli e possa osservarli» (vis. 5,5 = 25,5). Tutte le occorrenze di ἐντολή (88, compresi i titoli), si trovano tra l'inizio della visione 5 e la fine dell'opera (tranne la prima che è in vis. 3,5,3 = 13,3), e tutte le occorrenze di παραβολή (32) si trovano nella stessa zona testuale, tranne le prime due che sono in vis. 3,3,2 = 11,2 e in vis. 3,12,1 = 20,1. Vi è quindi da una parte una chiara consapevolezza della specificità delle forme. Dall'altra, proprio le due occorrenze di παραβολή nella prima parte dell'opera aiutano a sfumare l'argomento di Collins relativo al *maschal*. In vis. 3,3,2 = 11,2, dopo che Erma ha avuto la visione della costruzione della torre, la signora anziana gli dice: «Ascolta dunque le parabole della torre: ti rivelerò infatti ogni cosa. E non infastidirmi più per avere rivelazione, perché queste rivelazioni hanno fine: sono infatti compiute. Ma tu non cesserai di chiedere rivelazioni, perché sei sfacciato (ἄκουε οὖν τὰς παραβολὰς τοῦ πύργου· ἀποκαλύψω γὰρ σοι πάντα. καὶ μηκέτι μοι κόπους πάρεχε περὶ ἀποκαλύψεως· αἱ γὰρ ἀποκαλύψεις αὐταὶ τέλος ἔχουσιν· πεπληρωμένοι γὰρ εἰσιν. ἀλλ' οὐ παύσῃ αἰτούμενος ἀποκαλύψεις· ἀναίδης γὰρ εἶ)». Qui appare chiaro che la παραβολή è una visione (potrebbe essere un discorso) per immagini o simboli, che ha bisogno di una spiegazione: dunque un *maschal*, il quale, come la visione stessa, non può venire che dalla sfera superiore ed è dunque ἀποκάλυψις. L'altra occorrenza di παραβολή nella prima parte del *Pastore* (vis. 3,12,1 = 20,1) documenta anch'essa, benché in modo meno diretto, la pertinenza di un discorso figurato (qui, di una similitudine) in un testo di rivelazione: la signora anziana usa la similitudine di un vecchio, povero e senza più forze, che da un'eredità inattesa riceve nuovo vigore, per spiegare a Erma la condizione degli umani che hanno ricevuto una rivelazione: «così anche voi, quando avete udito la rivelazione che il Signore vi ha rivelata (...) e per questo vi ha mostrato la costruzione della torre» (§ 2-3). Può essere interessante notare che il Papiro Bodmer 38 reca «per questo vi ha mostrato la parabola della torre», con παραβολή a fronte di οἰκοδομή degli altri testimoni: questa variante, isolata e forse influenzata da vis. 3,3,2 = 11,2, è probabilmente secondaria, ma è un fatto di ricezione non privo d'interesse in questa sede, perché documenta come allo scriba del Papiro Bodmer o di un antenato di quel manoscritto sembrasse normale designare come παραβολή una forma di comunicazione designata poche righe prima come

Ma anche sotto altri aspetti la risposta di Collins non è convincente sino in fondo. Egli fa notare che ἀποκάλυψις come etichetta di genere diviene comune solo nel secondo secolo della nostra era, ma che opere analoghe erano certamente prodotte già da secoli a quell'epoca (p. 24). Con ogni probabilità, egli osserva, gli autori di apocalissi successive, inclusa l'*Apocalisse* di Giovanni, «partecipavano consapevolmente a una tradizione letteraria, ma

---

ἀποκάλυψις. In Erma appare dunque evidente come uno scritto contenente visioni e rivelazioni provenienti dalla sfera divina possa essere designato come παραβολαί, esattamente come il libro dei *Proverbi*; non vi è quindi alcuna contraddizione, nel *Libro delle parabole di Enoch*, tra questa designazione e un testo che si presenta come comunicazione di conoscenze celesti. Al tempo della composizione del *Libro delle parabole*, presumibilmente la prima metà del I secolo avanti la nostra era, «apocalisse» non era ancora in uso – a quanto sappiamo – né come titolo di un'opera, né come designazione di genere, e la comunicazione di insegnamenti divini aveva luogo mediante visioni o parole bisognose d'interpretazione, dunque *mesalim*/ παραβολαί: una simile indicazione era evidentemente percepita come atta a designare sia il libro dei *Proverbi*, sia il *Libro delle parabole di Enoch*, sotto l'angolo che ne valorizzava il contenuto, e probabilmente nessuno era urtato da questa denominazione comune come lo siamo noi che abbiamo costruito due «generi» diversi privilegiando tratti caratteristici, e modalità di diffusione e di uso, effettivamente non comuni alle due opere (del resto, come ha mostrato una linea della storia della ricerca sulle origini dell'apocalisse, i rapporti storici tra sapienza e apocalisse non vanno sottovalutati). Tali trasformazioni naturalmente hanno avuto luogo attraverso processi storici, e differenze di produttori, tradenti e fruitori, che hanno condotto a mettere in evidenza nuove modalità e nuovi attori della comunicazione interna ed esterna ai testi al fine di legittimare validamente il contenuto di questi ultimi nei contesti in cui circolavano. Gli studiosi considerano in generale il *Pastore* di Erma come un'apocalisse, anche se spesso aggiungono precisazioni e limitazioni, colpiti dall'assenza di un certo numero di elementi solitamente considerati componenti essenziali di un'apocalisse, ma queste riserve documentano più i problemi dei tentativi attuali di definire un'apocalisse che non «difetti» del carattere apocalittico del libro, che a me sembra chiaro. Lo stesso si può dire della designazione del *Pastore* come di una «pseudoapocalisse» perché vi mancano «i temi specifici del genere»: P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (de Gruyter Lehrbuch), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975, p. 522. Una discussione equilibrata, favorevole alla designazione del libro come apocalisse, è quella di C. Osiek, *Shepherd of Hermas. A Commentary* (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis 1999, pp. 10-12, che osserva a giusto titolo: «La lunga opera non è di un solo genere, e i generi all'interno di essa non sono confinati a parti con i titoli più probabili. Ci sono visioni, comandamenti e parabole lungo tutto il testo» (p. 10) e, aggiungo, si dovrebbe esaminare più a fondo come si articolino a formare questa specifica apocalisse. Della stessa studiosa si veda anche *The Genre and Function of the Shepherd of Hermas*, in A. Yarbro Collins (ed.), *Early Christian Apocalypticism* = «Semeia» 36 (1986), pp. 113-121. Un impegnato tentativo di caratterizzare la prima parte del *Pastore* (visioni 1-4) come apocalisse, fondato su di una rigorosa analisi in chiave di linguistica testuale, è il libro, credo troppo dimenticato, di D. Hellholm, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse: formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung. 1: Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse*, C.W.K. Gleerup, Lund 1980 (unico volume pubblicato a mia conoscenza). In che modo gli antichi autori cristiani hanno percepito il genere del *Pastore*? Essi lo citano spesso: i passi sono raccolti in A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Erster Theil: Die Überlieferung und der Bestand*, Hinrichs, Leipzig 1893, pp. 51-58; 924; complementi in M. Leutzsch, *Hirt des Hermas*, in U.H.J. Körtner, *Papiasfragmente* - M. Leutzsch, *Hirt des Hermas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, pp. 362-363 nota 43. Tuttavia lo designano in generale come γραφή/scriptura o come βιβλίον/liber, quando non semplicemente come «Il Pastore» o con il nome dell'autore. Da notare che la traduzione etio-

alcune delle apocalissi anteriori, come *Daniele* e il *Libro dei Vigilanti*, sono percepite come appartenenti al genere solo retrospettivamente, a causa delle loro affinità con opere che furono scritte in seguito» (*ibidem*). Ciò è perfettamente vero: ma noi studiosi moderni non facciamo in sostanza la stessa cosa? Chi verso il 200 della nostra era parlava e scriveva di apocalissi come scritti appartenenti a un dato genere disponeva di scritti già esistenti, che erano stati designati come apocalissi sia dai loro autori, sia dalla primissima ricezione, e di scritti, anteriori a quelli, che non erano stati inizialmente designati come apocalissi; alcuni di questi finiscono progressivamente con l'esserlo in età tardoantica, come il *Pastore* di Erma (già in Clemente Alessandrino) e *4 Esdra* (per la prima volta nella *Lista dei 60 libri e di quelli al di fuori di essi*, se si tratta veramente di *4 Esdra*), altri non lo saranno nell'antichità a nostra conoscenza, come appunto quello che i moderni chiamano *1 Enoch* e assumono come uno degli esempi più evidenti di apocalisse<sup>18</sup>. Collins difende l'opportunità di vedere il genere letterario come una categoria *etic*, «fondata sugli elementi in comune che ora percepiamo tra testi antichi, che i loro autori li percepissero o no»<sup>19</sup>. A mio parere ha ragione, tranne che sull'identificazione di *etic* con "moderno" (per es. p. 23: «we viewed the genre as an *etic* category [...] documentato con una citazione secondo cui] the classification "apocalyptic" or "apocalypse" is a modern one» e di *emic* con "risalente agli autori dei testi" (per es. p. 24, dove il riconoscimento del valore della «self-presentation of texts» è equiparato a ciò che «their authors perceived»). Una simile opposizione lascia fuori la ricezione antica dei testi, che può distare anche vari secoli dalla loro composizione. Probabilmente influisce qui il presupposto di una equivalenza *etic* = moderno, *emic* = antico, la quale porta ad appiattire la ricezione antica sull'autorialità, perché entrambe ap-

---

pica lo presenta come «Erma profeta», probabilmente in rapporto con la lettura liturgica, riservata ai libri di apostoli e profeti, cfr. Giustino, *1 Apologia* 67,3; si può ricordare che, viceversa, il *Frammento di Muratori* nega l'appartenenza dell'autore/libro sia ai profeti che agli apostoli, cioè ai due tipi di scritti letti nell'assemblea cultuale, per rifiutarne appunto la lettura pubblica; ciò mostra come anche la designazione generica fosse influenzata da presupposti di dottrina o di prassi liturgica. Fa però eccezione Clemente di Alessandria, *Stromati* 1,29,181,1: «Divinamente dunque la potenza che parla a Erma in forma di rivelazione dice che le visioni e le rivelazioni (hanno luogo) a causa di coloro che hanno l'anima divisa, che discutono nei loro cuori se le tali cose esistano o non esistano (θεῖως τοίνυν ἡ δύναμις ἡ τῷ Ἐρμῇ κατὰ ἀποκάλυψιν λαλοῦσα τὰ ὁράματα φησὶ καὶ τὰ ἀποκαλύμματα διὰ τοὺς διψύχους, τοὺς διαλογιζομένους ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, εἰ ἄρα ἔστι ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν)». Il riferimento è a *vis.* 3,4,3 = 12,3, dove si tratta delle visioni che sono rivelate (ἀποκαλύπτω più volte ripetuto) a Erma. Tra le possibili caratterizzazioni del tipo di discorso e del contenuto del libro, Clemente seleziona dunque il discorso di rivelazione (κατὰ ἀποκάλυψιν λαλοῦσα); si osservi inoltre che mentre il termine ὁράματα è nel passo del *Pastore*, ciò non vale per il termine ἀποκαλύμματα: il *Pastore* ha τὰ ὁράματα ταῦτα (...), σοὶ ἀπεκαλύφθη καὶ ἀποκαλυφθήσεται. È dunque Clemente che, usando il sostantivo con desinenza di risultato dell'atto al posto del verbo, indica come contenuto del libro ὁράματα e ἀποκαλύμματα. Insomma, la sola ricezione antica conservata che usa per il *Pastore* una terminologia atta a indicarne il genere lo presenta come ἀποκάλυψις sia quanto alla modalità, sia quanto al contenuto.

<sup>18</sup> Per il *Pastore* si veda qui la nota 17; per gli altri due la nota 32.

<sup>19</sup> J.J. Collins, *The Genre Apocalypse Reconsidered*, pp. 23-24 (citazione da p. 24).

parterrebbero a un universo culturale «antico» che si oppone a quello degli studiosi moderni. Ma tra la composizione di *4 Esdra* e la sua designazione come apocalisse nella *Lista dei 60 libri* passano almeno quattro secoli, se non di più (la forma originaria della lista è probabilmente del v secolo, ed è verisimile che *4 Esdra* vi sia stato inserito ulteriormente, cfr. qui la nota 32); e l'universo culturale è certo già sensibilmente mutato. Benché non frequentissima e, per quanto sappiamo, non fondata su di una riflessione e discussione sistematica, la designazione di scritti come apocalissi nella tarda antichità è già *etic*, e non si vede perché nello sforzo, necessario, di definire oggi una categoria «apocalisse» accettabile da tutti gli studiosi si debba prescindere non solo dai casi in cui la designazione risale agli autori stessi dei testi (è dunque *emic*), ma anche da quelli in cui essa risale a una ricezione che può estendersi da un'epoca ancora vicina alla composizione fino a una distanza di parecchi secoli da essa (ed è comunque *etic*). Insomma, è singolare voler adottare, per indicare il genere con cui mettere in rapporto una serie di scritti, una categoria usata, sia pure in modo non scientificamente coerente (ma oggi è usata in modo coerente?), per una parte di tali scritti nell'antichità, senza tener conto dei criteri allora usati a questo riguardo, dunque senza tener conto del fatto che i nostri tentativi s'inseriscono – sia pure con esigenze e metodi almeno teoricamente ispirati a un rigore critico non documentabile per quella ricezione passata – in una storia che non comincia con i punti di vista adottati nella prima metà del XIX secolo (si veda oltre), ma che ha influenzato questi ultimi più, forse, di quanto oggi siamo disposti a ricordare.

*Quali elementi potevano caratterizzare un'apocalisse per gli antichi?*

Certo, gli elementi per stabilire quali componenti di uno scritto inducessero a definirlo in tal modo sono purtroppo molto scarsi; a differenza per esempio della lettera, dell'opera storica o della tragedia, non sembra che gli antichi autori si siano preoccupati di riflettere teoricamente su come dovesse essere scritta un'apocalisse per rappresentare degnamente il genere. Eppure non si trattava solo di un uso specifico dei cristiani, e neanche degli ebrei; a una data certo più tarda, ma con ogni probabilità indipendentemente dall'uso cristiano o ebreo, Sinesio di Cirene (morto nel 413), *Epistola* 54, usa ἀποκαλύψις per designare uno scritto contenente rivelazioni: «Mi sembra che molti tra noi, sia privati che sacerdoti, forgiando certi sogni che essi stessi chiamano rivelazioni, procureranno un guaio a me da sveglio, qualora non mi riesca di arrivare al più presto alla sacra Atene (Συχνοὶ παρ' ἡμῖν καὶ ἰδιῶται καὶ ἱερεῖς, πλαττόμενοί τινας ὀνειρώους οὕς αὐτοὶ καλοῦσιν ἀποκαλύψεις, εὐόκασιν ὑπάρχει μοι δώσειν κακόν, ἂν μὴ τάχιστα τὰς ἱερὰς Ἀθήνας καταλαβεῖν μοι γένηται)»<sup>20</sup>. Come testimonianza non cristiana né

<sup>20</sup> Si veda M. Smith, *On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979, Mohr, Tübingen<sup>2</sup>

giudaica della diffusione, in ambiti cristiani e non, di scritti presentati come apocalissi nel III secolo vale naturalmente il celebre passo di Porfirio di Tiro, *Vita di Plotino* 16:

«Vi sono stati al suo (= di Plotino) tempo molti altri tra i cristiani, come pure settari provenienti dall'antica filosofia, i discepoli di Adelfio e Aquilino, i quali, possedendo una gran quantità di scritti di Alessandro di Libia, di Filocomo, di Demostrato e di Lido, e mettendo innanzi apocalissi di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogenes, di Messo e di altri dello stesso genere, ingannavano molti, essendo ingannati essi stessi (Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἡπατημένοι)».

Lo scritto qui designato come apocalisse di Zostriano può ben essere quello ritrovato a Nag Hammadi (NHC VIII,1) con il titolo (nel colophon) «Zostriano. Parole di verità di Zostriano, Dio di verità. Parole di Zoroast[ro]»: ciò ci ricorda che l'assenza di attestazione di un libro come «apocalisse» ha un valore relativo, perché, se si accetta l'identificazione molto verisimile, solo da Porfirio sappiamo che questo scritto veniva anche designato come apocalisse. Ma ciò vale naturalmente per tutti i casi dell'antichità, e noi dobbiamo fondare le nostre considerazioni sulle fonti disponibili; la mancanza di attestazioni della designazione di un libro antico come apocalisse è un *argumentum e silentio*, che tuttavia non è privo di valore quando – a differenza del caso presente – le testimonianze del titolo senza la designazione «apocalisse» sono relativamente numerose<sup>21</sup>.

Presso i manichei, la nozione di «apocalisse» come di una categoria di scritti riceve una forma particolarmente accentuata. Il codice manicheo di Colonia, della fine del IV o degli inizi del V secolo, ha trasmesso sotto il titolo *Sulla nascita del suo corpo* una biografia di Mani realizzata riunendo estratti di suoi discepoli. Nella parte ricavata dall'insegnamento del maestro Baraies (il nome è caduto nelle lacune di questa parte del manoscritto, ma è stato restituito sulla base del confronto con altri passi della stessa opera a lui esplicitamente attribuiti) si narra come «ciascuno dei padri progenitori mostrò la propria rivelazione alla sua Elezione [...] e avendola scritta la lasciò ai posteri (ὥς εἷς ἕκαστος τῶν προγενεστέρων πατέρων τὴν ἰδίαν ἀποκάλυψιν ἔδειξεν τῇ ἑαυτοῦ ἐκλογῇ [...] καὶ γράψας κατέλειπεν τοῖς μεταγενεστέροις)»<sup>22</sup>. Seguono estratti dalle ἀποκαλύψεις di Adamo, Sēthēl suo

1989, pp. 9-20, su questo punto 18. Le conclusioni delle presenti considerazioni circa il periodo in cui si cominciò a parlare di apocalisse come di un tipo di testo convergono con quelle di Smith.

<sup>21</sup> Di conseguenza, il caso di *Zostriano* non infirma l'interesse dei dati menzionati qui nella nota 32 a proposito di *1 Enoch* e *4 Esdra*.

<sup>22</sup> Codice di Colonia, p. 46 linee 3-12; cito e traduco dall'edizione curata da Luigi Cirillo, *La vita di Mani. Il codice greco di Colonia*, in G. Gnoli (ed.), *Il manicheismo*, I: *Mani e il*

figlio, Enosh, Sem, Enoch e Paolo, e ogni volta (la formulazione è diversa per Paolo, di cui si citano brani da 2 *Cor* 12,1-5 e *Gal* 1,11-12) si precisa che quelle cose furono dette o scritte dal tale progenitore ἐν τῇ ἀποκαλύψει αὐτοῦ, esplicitando in più modi il carattere scritto della fonte (per es. 50,6-7 Adamo; 50,8-11 Sēthēl; 54,23-55,8 Enosh; etc.). Si discute se gli scritti in questione siano veramente esistiti<sup>23</sup>, ma quel che qui importa è che il testo può far riferimento all'idea di una serie di scritti di progenitori contenenti rivelazioni da loro ricevute e designati ogni volta come «la sua ἀποκάλυψις», che qui con ogni evidenza designa uno scritto conosciuto come «apocalisse di Adamo», «apocalisse di Seth» e così via. Siamo in presenza di un uso di «apocalisse» per designare un vero e proprio genere letterario. Per poter avanzare un'ipotesi circa i criteri usati dagli antichi per identificarlo (come faremo alle pp. 31-32), dobbiamo prima sviluppare alcune considerazioni sul rapporto tra una visione del mondo e la produzione di scritti nei quali il nesso tra forma, contenuto e funzione è determinato dall'esigenza di comunicare rivelazione.

*Dall'apocalisse all'apocalittica: la ricerca critica sul genere e il suo contesto storico*

Se dunque il termine «apocalisse» risale all'antichità, anche per designare un certo tipo di scritto, quindi un genere letterario, non altrettanto si può dire di altri termini, creati dalla ricerca moderna al fine di comprendere il denominatore comune a tale tipo di scritti e di metterli in rapporto con determinati contesti storici. Nacque dapprima, in tedesco, *Apokalyptik*, che venne proposto dall'esegeta tedesco Friedrich Lücke (1791-1855) nella sua monografia sull'*Apocalisse* di Giovanni apparsa in prima edizione nel 1832<sup>24</sup>, sulla base dell'osservazione che «si è trattata l'*Apocalisse* di Giovanni per lo più in modo troppo isolato. Solo nel contesto dell'intero ambito letterario al quale essa appartiene la sua natura e il suo valore possono essere appro-

---

*manicheismo*, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori editore, Roma-Milano 2003, pp. 3-127 (testo e traduzione); 341-375 (note); citazione da p. 62.

<sup>23</sup> Secondo la plausibile tesi di D. Frankfurter, *Apocalypses Real and Alleged in the Mani Codex*, in «Numen» 44(1997), pp. 60-73, tali scritti non sarebbero realmente esistiti, ma Mani avrebbe costruito egli stesso un florilegio di pretese rivelazioni redatte da personaggi antediluviani per presentarli come predecessori («pre-giudaici») della propria missione ecumenica.

<sup>24</sup> F. Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur* (Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes. Vierter Theil, erster Band. Einleitung in die Offenbarung Johannis), Eduard Weber, Bonn 1832; la parte generale sull'apocalittica, che nel 1832 comprendeva le pagine 22-155, fu molto ampliata nella seconda edizione in due volumi, con il titolo leggermente modificato: *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere*. Zweyte vermehrte und verbesserte Auflage. Des Commentars über die Schriften des Evang. Johannes, Vierter Theil, erster Band, Eduard Weber, Bonn 1852, di cui il I volume, di 342 pagine, s'intitola appunto *Das erste Buch, über den Begriff und die Geschichte der apokalyptischen Litteratur überhaupt*.

priamente riconosciuti e valutati»<sup>25</sup>. Tale ambito è per lui «la letteratura apocalittica (*die apokalyptische Litteratur*)», che coincide di fatto con l'apocalittica (*Apokalyptik*): l'*Apocalisse* appartiene «a un ramo molto ampio della letteratura sacra giudaica e cristiana, che chiamiamo apocalittica, secondo il nome della maggior parte, e il contenuto della totalità delle opere che ad esso appartengono»<sup>26</sup>. Il contenuto assumeva per lui particolare importanza, ed egli sintetizzava così il rapporto tra contenuto e forma: «in tutte le opere sviluppate di questo genere il contenuto essenziale è il futuro e il compimento del Regno di Dio sulla terra in conflitto con il mondo antiteocratico; la forma riposa sulla coscienza di immediate percezioni e conoscenze di cose future in visioni e apparizioni divine; conformemente a ciò, la presentazione è quella simbolico-prophetica»<sup>27</sup>. Come si vede, non si sfugge al rischio del circolo vizioso, perché si definisce la letteratura apocalittica come il gruppo costituito dalle opere che trattano essenzialmente del futuro messianico, per poi stabilire che l'interesse centrale per il periodo messianico è un tratto distintivo della letteratura apocalittica.

Lo sviluppo della ricerca sul concetto di *Apokalyptik* sino alla fine degli anni 1960 è stato tracciato da Johann Michael Schmidt<sup>28</sup> e non dobbiamo certo ripercorrerlo qui. Ricordiamo invece un libro in cui, nel 1970, il biblista Klaus Koch cercava d'indurre le scienze bibliche a prendere seriamente in considerazione l'*Apokalyptik*, cosa che a suo giudizio non avveniva a causa del carattere enigmatico di quest'ultima, di fronte al quale il biblista rimane «interdetto (*ratlos*)»<sup>29</sup>. Koch si proponeva di delineare «i tratti specifici dell'apocalittica desumendoli da alcuni scritti paradigmatici», i quali sono per lui essenzialmente *Daniele*, *1 Enoch*, *2 Baruch*, *4 Esdra*, *Apocalisse di Abramo*, *Apocalisse di Giovanni*. Tali tratti sono a suo avviso di due tipi: formali, i quali mostrano che l'apocalisse è un genere letterario, sia pure complesso e dotato di sottogeneri; e contenutistici (Koch ne enumera otto), i quali permettono «di supporre anche una corrente letteraria, compresa sotto il termine collettivo di apocalittica»; ne concludeva che l'apocalittica non può essere intesa solo come un prodotto letterario, ma «come la manifestazione di un *fenomeno culturale* particolare», «una corrente tra le tante del

<sup>25</sup> F. Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung*, 1832, p. 22; cito dalla prima edizione perché interessa qui la genesi del concetto. Lücke identificava nel libro di *Daniele* la più antica opera del genere; dopo le scoperte di Qumran, noi sappiamo che fu preceduto da certe parti del pentateuco enochico, in particolare dal *Libro dei Vigilanti* (*Henoch* 6-36) e dal *Libro dell'astronomia* (*Henoch* 72-82), che devono risalire in ogni caso al III secolo prima della nostra era perché ne sono stati ritrovati a Qumran frammenti databili paleograficamente intorno al 200.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 24.

<sup>28</sup> J.M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1969.

<sup>29</sup> K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Mohn, Gütersloh 1970; tr. italiana, da cui cito: *Difficoltà dell'apocalittica. Scritto polemico su d'un settore trascurato della scienza biblica*, Paideia, Brescia 1977.

giudaismo e della letteratura giudaica», che ha molto influenzato l'ambiente in cui sono nati gli scritti protocristiani<sup>30</sup>.

Tuttavia, i tratti elencati non si trovano in tutti gli scritti considerati da Koch come apocalissi, contrariamente a quanto agli affermava almeno per i motivi contenutistici<sup>31</sup>; in più, ancora una volta si genera il circolo vizioso, perché si seleziona un gruppo di scritti, che predefiniamo come apocalissi<sup>32</sup>,

<sup>30</sup> K. Koch, *Difficoltà dell'apocalittica*, p. 23-41.

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 37.

<sup>32</sup> La massima parte di quelli selezionati da Koch non hanno ricevuto dai loro autori il nome di apocalissi; alcuni di essi lo hanno ricevuto nel titolo solo durante la loro trasmissione; di altri ancora non abbiamo attestazioni antiche di una loro designazione come apocalissi. Tra questi ultimi, alcuni scritti universalmente considerati dai moderni come capisaldi del genere: basti qui l'esempio, già anticipato di passaggio qui sopra, del libro di Enoch (*1 Enoch*), dove, nel greco, il termine ἀποκάλυψις è assente sia nel testo di Akhmim (P. Cair. 10759) che nei frammenti trasmessi da Giorgio Sincello e negli altri frammenti in greco e latino, e il verbo ἀποκαλύπτω appare solo una volta in Sincello a 9,6, non in riferimento al libro (qui il *Libro dei vigilanti*) ma allo svelamento delle cose celesti agli umani da parte di Azazel; nel testo di Akhmim il verbo usato è qui δηλώω. L'inizio di *1 Enoch* sia in etiopico che in greco (Akhmim) è «Parola della benedizione di Enoch» (1,1; in 1,2 si parla di παραβολή – così il testo di Akhmim, mal reso in etiopico, e la presenza del termine nel testo aramaico originario è confermata dal frammento aramaico 4QEn<sup>a</sup> 1,1 = 4Q 201, che reca mthwhfy: J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrān Cave 4*, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 142 – e in entrambe le versioni si parla di «visione», in etiopico rā'ay, in greco ὄρασις; la parola è perduta nelle lacune del frammento aramaico); il titolo che si trova nel colophon dell'etiopico (ed è dunque certamente un prodotto di ricezione) è «Visione dei misteri di Enoch (rā'aya ḥabu'at zahēnok)» (se ne vedano le varianti, per lo più derivate da questa, nell'apparato dell'edizione di R.H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Clarendon Press, Oxford, 1906, p. 226). È vero che nella traduzione etiopica del Nuovo Testamento rā'ay traduce lo ἀποκάλυψις iniziale dell'*Apocalisse* di Giovanni: non si può dunque escludere assolutamente che il termine traduca ἀποκάλυψις all'inizio del libro di Enoch, ma ciò è reso improbabile dallo ὄρασις del passo parallelo del frammento di Akhmim, mentre le denominazioni usate dagli antichi autori cristiani greci e latini (qui di seguito) rendono improbabile che il rā'ay del colophon etiopico attesti che il traduttore etiopico abbia ricevuto il libro con il titolo – secondario – ἀποκάλυψις. Gli antichi autori cristiani che si riferiscono esplicitamente all'opera che i moderni hanno battezzata *1 Enoch* la designano difatti come «Enoch», «libro/libri di Enoch», *scriptura Enoch*, *litterae sanctae* (così Tertulliano, *Apologetico* 22, senza il nome di Enoch), «libri recanti il nome di Enoch come autore», «libro apocrifo di Enoch»: cfr. la rassegna delle testimonianze in R.H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch, translated from the Editor's Ethiopic Text [...]*, Clarendon Press, Oxford 1912, p. lxxxi-ciii. Un titolo come quello dell'edizione dei frammenti greci di Matthew Black, in M. Black, *Apocalypsis Enochi Graece*; Albert-Marie Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis*, Brill, Leiden 1970, si fonda dunque più sulla ricezione moderna che sulla testimonianza dell'opera stessa o delle sue più antiche ricezioni. Quanto all'altra grande opera giudaica correntemente considerata come uno dei tipici esempi di apocalisse, il cosiddetto *Quarto libro di Esdra* (= c. 3-14 della versione latina), in due liste greche di libri canonici e apocrifi compare una «Apocalisse di Esdra»: la cosiddetta *Lista dei 60 libri e di quelli al di fuori di essi*, al quattordicesimo posto della lista di ὅσα ἀπόκρυφα, con il nome di Ἑσδρα ἀποκάλυψις (T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Zweiter Band: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. Erste Hälfte*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachfolger [Georg Böhme], Erlangen; Leipzig 1890, p. 292); e i canoni 3 e 4 di Niceforo il Confessore, verso l'850 della nostra era, i quali elencano dapprima come libri da non accogliere perché profani (βέβηλα) «l'*Apocalisse* di Paolo e i cosiddetti βροντολόγια καὶ

per poi dimostrare, a partire da un gruppo di caratteri che sono (o meglio, si afferma essere) comuni a tutti, che essi permettono di definire non solo un genere letterario, ma anche un movimento culturale o addirittura un ambiente sociale che si può definire come «apocalittica», sostantivo creato e usato come traduzione italiana del tedesco *Apokalyptik*.

Fu in reazione a questa impostazione di Koch che Paolo Sacchi, professore di giudaismo all'Università di Torino, si propose di cogliere la natura dell'apocalittica da un altro punto di vista<sup>33</sup>. Constatando l'impossibilità di definire l'apocalittica, come aveva tentato Koch, seguito da altri, mediante elementi formali o anche mediante un determinato rapporto tra forma e contenuto, Sacchi si volse alla più antica apocalisse fino a oggi nota, il *Libro*

σεληνοδόρμια ἢ καλανδολόγια» (cioè libri nei quali si traevano predizioni rispettivamente dai tuoni, dal corso della luna e dai calendari), poi proseguono affermando che non bisogna accogliere τὴν ἀποκάλυψιν Ἑσδρα καὶ Ζωσιμᾶ καὶ τὰ δύο μαρτύρια τοῦ ἁγίου Γεωργίου καὶ τῶν ἁγίων μαρτύρων Κηρίκου καὶ Ἰουλίττης καὶ τὴν βίβλον Μάρκου καὶ Διαδόχου perché sono da rifiutare e da non accettare: ed. Johann Albert Fabricius, *Codex Apocryphus Novi Testamenti* [...], *Editio secunda*, Schiller & Kisner, Hamburgi 1719, p. 952-953. La prima lista è trasmessa anche tra le opere di Anastasio Sinaita (verso il 610-dopo il 701); non è chiaro se abbia un rapporto con la sua polemica teologica in favore del neocalcedonismo. Il secondo testo, del IX secolo, menziona l'*Apocalisse di Esdra* tra scritti con ogni evidenza recenti, così che, mentre Fabricius (p. 952) supposeva trattarsi di *4 Esdra*, l'editore di quest'ultimo, R.L. Bensly, *The Fourth Book of Ezra. The Latin Version edited from the MSS*, University Press, Cambridge 1895, p. xxv, tendeva a identificare l'opera con lo scritto intitolato, nei due manoscritti che ce l'hanno trasmesso, *Discorso e rivelazione (λόγος καὶ ἀποκάλυψις) del santo profeta Esdram* [sic] e *santo profeta di Dio*, correntemente designato dai moderni come «Apocalisse greca di Esdra», edito, dopo Constantin von Tischendorf nel 1866 (sulla base di un solo manoscritto), da O. Wahl, *Apocalypsis Esdrae; Apocalypsis Sedrach; Visio Beati Esdrae*, Brill, Leiden 1977, e su cui si veda Albert-Marie Denis [e collaboratori], *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, Brepols 2000, I, pp. 855-864. Quest'opera, che certamente conosce *4 Esdra*, può essere originariamente non cristiana ed essere passata attraverso una revisione cristiana, ed è di difficilissima datazione: le proposte vanno dal II all'XI secolo. Per il resto, non conosco testimonianze antiche della designazione di *4 Esdra* come «apocalisse di Esdra», ma solo come «Esdra», «Esdra profeta», «libro di Esdra» spesso accompagnato da un numero che doveva identificarlo nell'ambito delle numerazioni, notoriamente diverse, dei libri di Esdra canonizzati e no; per le testimonianze si veda R.L. Bensly, *The Fourth Book of Ezra*, pp. xxiv – xxxviii. «Libro di Ezra (profeta)» si trova anche come titolo, evidentemente secondario, nelle varie versioni conservate: cfr. l'apparato critico a 3,1 (inizio di *4 Esdra* propriamente detto; i c. 1-2 e 15-16, presenti solo nella versione latina, sono scritti cristiani originariamente indipendenti, correntemente indicati oggi come *5 e 6 Esdra*) dell'edizione sinottica di B. Violet, *Die Esra-Apokalyse (iv. Esra). Erster Teil: Die Überlieferung* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 18), Hinrichs, Leipzig 1910, p. 2-3. La prima attestazione del titolo «Apocalisse di Ezra/Esdra» appare dunque – se si riferisce a *4 Esdra* – nella *Lista dei 60 libri*, che Theodor Zahn propose di ricondurre a una lista stilata in Palestina nel V secolo (la quale però, secondo la sua ricostruzione, non menzionava il libro di Esdra): T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, V. Teil*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachfolger (Georg Böhme), Erlangen; Leipzig 1893, pp. 115-148 (p. 143 per l'aggiunta dell'*Apocalisse di Esdra* nella *Lista dei 60 libri*). La (eventuale) attestazione di *4 Esdra* come apocalisse è dunque, nel migliore dei casi, tardiva e marginale.

<sup>33</sup> Si vedano in particolare – ma non sono i soli – gli studi raccolti in Paolo Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990.

*dei Vigilanti* (= *1 Enoch* 6-36), per studiarne la storia della composizione, il funzionamento e il messaggio. Ritenne così d'individuare l'essenza dell'apocalittica nell'ideologia di quel libro, cioè nella concezione di un peccato pre-storico, commesso non da esseri umani, bensì da potenze spirituali, dunque al livello del «mondo di mezzo», ma che, commesso entro il mondo umano, ne provoca una contaminazione tale che il comportamento degli esseri umani non può porvi rimedio. E poiché lo strato più antico del *Libro dei Vigilanti* non inquadra la rivelazione in una visione, generalmente considerata come elemento tipico delle apocalissi, ma al tempo stesso vi è continuità di riflessione tra il primo e il secondo strato, Sacchi concludeva che nemmeno nell'apocalisse più antica abbiamo coincidenza tra forma e contenuto. Pur non arrivando fino a escludere il problema del rapporto tra forma e contenuto, Sacchi decideva di metterlo da parte e identificava nell'ideologia della contaminazione del mondo in seguito al peccato angelico il carattere essenziale dell'apocalittica, che cercava poi di seguire nelle sue trasformazioni in vari scritti giudaici e cristiani. Da parte nostra, riteniamo che il rapporto tra forma e contenuto non sia così inafferrabile, proprio nel *Libro dei Vigilanti*: se infatti il mondo è separato da Dio a partire da un evento pre-storico, come è possibile conoscere questo stesso fatto, anzi Dio stesso e il suo agire, e quindi il messaggio del *Libro dei Vigilanti*, conoscenza per definizione cruciale per la condizione umana? È allora necessario un passaggio tra le due sfere, che naturalmente può aprirsi solo per iniziativa di Dio: una rivelazione, che permetta di descrivere per così dire da un punto di vista esterno la situazione corrotta e disperata di questo mondo. La mediazione di una parola umana è necessaria, ma il mediatore riceve il messaggio in uno spazio sottratto al mondo contaminato, con uno dei due mezzi di *1 Enoch* 14-16: il sogno e il viaggio celeste.

Sacchi riportava così al centro la questione storica, già impostata, come abbiamo visto, da Lücke: le apocalissi possono ricondursi a un complesso di idee, localizzabile all'interno della storia d'Israele, e dunque a un gruppo o ambiente – che si richiamava apparentemente all'autorità dell'antediluviano Enoch fugacemente menzionato in *Gen* 5,24, ma intorno al quale si era chiaramente sviluppata una quantità di tradizione e riflessione teologica rimasta esclusa da quello che sarebbe divenuto il canone rabbinico – di cui possono illuminare l'attività e l'interazione con altri gruppi? Questione tanto più stimolante in quanto viene a convergere con l'affermazione del biblista Ernst Käsemann<sup>34</sup>: l'apocalittica costituisce il vero e proprio inizio della teologia cristiana. In altri termini, situare storicamente l'«apocalittica» come progetto elaborato e perseguito da determinati gruppi, al fine di fornire – come i messaggi delle apocalissi lasciano chiaramente scorgere – a questioni fonda-

<sup>34</sup> E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, pp. 82-104 (prima pubblicazione 1960), in particolare 100-104; cfr. p. 100: l'ultima parte del contributo è dedicata a «die Apokalypik als den eigentlichen Anfang der christlicher Theologie darzustellen». Si veda anche Id., *Zum Thema der urchristlichen Apokalypik*, ibi, pp. 105-131 (prima pubblicazione 1962).

tali nella religione giudaica una risposta, o delle risposte, in concorrenza con le proposte di altri gruppi ma anche in un rapporto di osmosi con esse, non contribuisce forse a comprendere storicamente Gesù di Nazaret, e soprattutto le origini e gli sviluppi del movimento che a lui si richiamava? Non certo a caso, Sacchi ha in più occasioni esplorato la presenza della concezione del male attestata nel *Libro dei Vigilanti* in Paolo di Tarso e in altri autori proto-cristiani, che hanno elaborato le proprie idee cercando di comprendere Cristo come la risposta alla problematicità della condizione d'Israele, ma anche in generale umana, fondata su quella concezione del male.

Al tempo stesso, però, la stretta connessione tra l'apocalittica e la dottrina dell'origine del male dal peccato angelico, la quale toglie necessariamente efficacia all'osservanza della Legge, crea problema in quanto – come a Sacchi non sfuggiva – ci sono opere che hanno la forma di uno scritto di rivelazione, ma non rappresentano tale dottrina, e talora la contraddicono. Così, mentre sin da Lücke il libro di *Daniele* era stato considerato come un esempio fondamentale di apocalisse, un allievo di Sacchi, Gabriele Boccaccini, poté facilmente mostrare che la sua dottrina è incompatibile con quella della tradizione enochica, in particolare con il *Libro dei sogni* (= *1 Enoch* 83-90) che gli è praticamente contemporaneo<sup>35</sup>. Ciò costituiva un esempio della fecondità dell'approccio a testi apocalittici con l'attenzione rivolta ai loro specifici messaggi, e va ricordato che da quell'epoca si è sviluppato un importantissimo filone di ricerca sulla tradizione enochica, che ha ricevuto impulso soprattutto negli Stati Uniti, dove Boccaccini insegna ed è stato tra i fondatori dello *Enoch Seminar*, ancora vivacemente attivo. Tuttavia quella posizione metteva gli studiosi di fronte a un dilemma: se si limitava la designazione di apocalittica agli scritti che riflettono e sviluppano la concezione espressa nel *Libro dei Vigilanti*, era necessario abbandonare ogni idea di un suo nesso con gli scritti di rivelazione già dall'antichità designati come apocalissi, anzi accantonare la questione stessa delle apocalissi? Tale era l'opzione di un Sacchi o di un Boccaccini<sup>36</sup>, il che ha un aspetto paradossale nella misura in cui, come abbiamo visto, la categoria di «apocalittica» è stata elaborata proprio a partire da quelle. Boccaccini vedeva bene la questione: «Gli scrit-

<sup>35</sup> G. Boccaccini, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993, soprattutto pp. 87-121. Il capitolo elabora un articolo pubblicato da Boccaccini nel 1987 sulla rivista «Henoch».

<sup>36</sup> Si veda ad esempio, nella conclusione del saggio citato di G. Boccaccini, *Il medio giudaismo*, p. 120: «L'analisi permette ora di dare una risposta all'interrogativo iniziale: se cioè il *Libro di Daniele* appartenga o meno alla tradizione apocalittica. Date le premesse ermeneutiche, la risposta non può essere che negativa. *Daniele* contiene sì *dal punto di vista formale* sezioni cosiddette "apocalittiche" (e anche il suo patrimonio concettuale, la sua "visione del mondo", è comune a quella che troviamo nel *Libro dei Sogni*), ma l'ideologia che esprime diverge nei suoi tratti essenziali da quei principi che nel pensiero giudaico post-esilico caratterizzano distintamente la tradizione enochiana. [...] E poiché al movimento di pensiero di cui *1 Enoc* è coerente espressione diamo il nome di "apocalittica", non resta che constatare l'estraneità di *Daniele* da tale movimento e contestare la sua tradizionale definizione di testo anche ideologicamente "apocalittico"» (corsivi dell'autore).

ti appartenenti alla tradizione apocalittica non sono tutti né solo apocalissi. Proprio la composita e multiforme struttura del pentateuco enochiano mostra come l'apocalittica si esprima storicamente attraverso generi letterari diversi, né d'altra parte possono essere ad essa ricondotti tutti gli esempi del genere letterario apocalittico, quali troviamo presenti anche in opere appartenenti ad altre correnti ideologiche del medio-giudaismo<sup>37</sup>. E ancora: «Può darsi che chiamare con lo stesso termine un genere letterario, una visione del mondo e una tradizione ideologica (tre categorie distinte e non sovrapponibili) appaia un bisticcio linguistico»<sup>38</sup>. Ma minimizzava il problema terminologico, attirando l'attenzione su quello metodologico ed ermeneutico. Vedendo bene, infatti, l'inadeguatezza degli sforzi di cogliere l'essenza dell'apocalittica a partire da un corpus «“intuitivamente definito”», optava per la definizione del corpus sulla base dell'ideologia che in esso si manifesta<sup>39</sup>; la posizione di Boccaccini si caratterizza dunque per una netta distinzione tra forma letteraria, complesso di idee (che Boccaccini chiama anche «visione del mondo»), e tradizione ideologica (il pensiero specifico degli scritti enochici). Rimane il fatto che tale posizione rinuncia a porre la questione del rapporto tra forma e contenuto in un'opera letteraria, il che non rende giustizia né alle esigenze dello studio della letteratura (dove tale rapporto è considerato essenziale), né a quelle dello studio della storia; a che livello si situa, nelle apocalissi, questo rapporto tra forma e contenuto? In altri termini, quanto ha a che vedere con la «visione del mondo», e quanto con l'ideologia specifica di un determinato gruppo o scritto? E in che rapporto stanno tra loro questi due livelli?

Una soluzione diversa era la scelta di privilegiare l'aspetto della comunicazione di rivelazione come mezzo di conoscenza, anzi come unico mezzo della conoscenza che più di ogni altra è necessaria agli umani, perché sola può far conoscere loro le vere ragioni del male che li attanaglia sotto le forme più diverse, e soprattutto prospettare loro la possibilità di sottrarsi a esso e i mezzi per riuscirci. Così una monografia che ha esercitato vasto influsso, pubblicata da Christopher Rowland nel 1982, assumeva senz'altro la nozione di apocalittica (*apocalyptic* come sostantivo) nel senso di rivelazione di segreti divini, o celesti, inaccessibili agli esseri umani con i loro propri mezzi. L'apocalittica

«si occupa della conoscenza di Dio e dei segreti del mondo di lassù, rivelata in modo diretto mediante sogni, visioni o dichiarazioni angeliche. In quanto tale, differisce nettamente da altri mezzi di accertare la volontà divina che tendono a fondarsi su modi di discernimento più indiretti, come l'interpretazione della Scrittura. Il carattere dei segreti divini non è facile da definire e include quasi ogni cosa che la mente umana non può comprendere. I temi sono vari e includono descrizioni del mondo celeste come pure i progetti per il futuro dell'universo»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> G. Boccaccini, *Il medio giudaismo*, p. 91.

<sup>38</sup> *Ibi*, p. 92.

<sup>39</sup> *Ibidem*; le virgolette sono di Boccaccini, ma scompaiono nell'edizione americana del libro.

<sup>40</sup> C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, SPCK, London 1982, pp. 9-10.

Rowland presuppone senza ulteriore giustificazione l'esistenza di un «movimento apocalittico», espressione che «si riferisce di solito a una corrente religiosa che si trova in testi giudaici e cristiani scritti intorno agli inizi dell'era cristiana, ma questo tipo di religione non è confinato alla tradizione giudeo-cristiana né a un periodo particolare del giudaismo o del cristianesimo» (p. 10); egli si limita tuttavia programmaticamente a un «religious outlook» che si manifesta in certi testi giudaici e cristiani composti all'incirca tra il 300 prima della nostra era e il 300 della nostra era, perché essi testimoniano di «una prospettiva religiosa sufficientemente coerente per essere studiata come un fenomeno religioso entro la tarda antichità» (*ibidem*). Rowland esemplifica questa scelta mediante un confronto tra il libro di *Daniele* e l'*Apocalisse* di Giovanni: il fattore unificante consiste nel fatto che «entrambi sono soprattutto svelamenti dei misteri divini, l'*Apocalisse* in modo esplicito» (p. 11), e più precisamente nella «convinzione che li attraversa entrambi, che l'essere umano può acquisire conoscenza circa i misteri divini per mezzo di rivelazione, così che le intenzioni eterne di Dio possono essere svelate, e l'essere umano, di conseguenza, può vedere la storia in una luce totalmente nuova» (p. 13). Oltre a queste due opere, egli seleziona un gruppo di scritti (elencati a p. 15) che mettono tutti l'accento sul fatto che Dio ha svelato al privilegiato visionario i misteri del cielo e della terra, del passato e del futuro, benché tanto le circostanze in cui le rivelazioni hanno luogo che il contenuto di esse siano diversi. Ad essi aggiunge alcuni scritti ritrovati a Qumran, quali il *Testamento di Amram* (o: *Visioni di Amram*: 4Q 543-548), peraltro molto frammentario, come pure alcuni altri testi giudaici e cristiani; inversamente, il criterio adottato porta a escludere scritti spesso compresi in liste di letteratura apocalittica, come i *Testamenti dei dodici patriarchi* e l'*Assunzione di Mosè*.

Il carattere alternativo di questo approccio rispetto a quello evocato in precedenza è chiaro. L'approccio di Sacchi e Boccaccini non include tra i caratteri distintivi dell'apocalittica quello che Boccaccini nel passo sopra citato chiama «il [...] patrimonio concettuale, la [...] “visione del mondo”», che è comune a *Daniele* e al *Libro dei Sogni* ma non impedisce che l'uno sia un testo apocalittico e l'altro no; per Rowland, ciò che unisce i testi apocalittici, nella diversità dei loro messaggi e delle loro dottrine, è il «religious outlook» che pare molto prossimo – con un'accentuazione del carattere religioso – a ciò che Boccaccini chiama «visione del mondo». Rowland non è affatto insensibile al problema della collocazione e della funzione storica delle apocalissi, e dedica una sezione del libro alle origini dell'apocalittica, ma vede quest'ultima come una sorta di strumento del quale gruppi con ideologie diverse si servono per comunicare i rispettivi, e diversi, messaggi, perché condividono tutti l'idea che *quel* modo di conoscenza garantisca la verità di quei messaggi, sulla base di una concezione generale dell'universo e delle relazioni tra il divino e l'umano nell'ambito di esso.

*Dall'apocalittica all'apocalitticismo: genere letterario e visione del mondo*

Comune a entrambi gli approcci è l'uso del sostantivo «apocalittica», in inglese *apocalyptic*. Per Rowland, esso concerne l'articolazione tra forma letteraria e «religious outlook», ma non l'ideologia specifica dei vari testi; Boccaccini riconosce a giusto titolo il nesso tra «visione del mondo» e genere letterario inteso in senso formale, però non solo rivendica la designazione di apocalittica per «una tradizione apocalittica individuata su basi ideologiche», ma ne fa l'accezione più importante di «apocalittica», perché è solo a questo livello che si può comprendere la portata storica dell'apocalittica in quanto «movimento di pensiero» rappresentato da un gruppo che interagisce concretamente con altri<sup>41</sup>. Di fatto, Boccaccini usa l'aggettivo «apocalittico» a tutti

---

<sup>41</sup> G. Boccaccini, *Il medio giudaismo*, p. 90: «Dalla risposta a questi interrogativi [quelli relativi all'esistenza di una tradizione ideologica apocalittica specifica e alla sua idea generativa, EN] dipende anche la possibilità di un confronto ideologico tra l'apocalittica e i vari movimenti medio-giudaici (essenismo, fariseismo, nascente cristianesimo ecc.). Per essere corretto un simile confronto deve poter essere fatto tra unità commensurabili, tra insiemi cioè definiti secondo criteri omogenei. Se infatti l'apocalittica è solo un genere letterario (sia pure comprensivo di una propria "visione del mondo"), essa può essere confrontata solo con le altre "forme" della letteratura medio-giudaica (ciascuna con la propria definita "visione del mondo"), quali ad esempio la poesia, il *midrash*, l'*halakah*, i testamenti e così via». Questa logica non sembra incontrovertibile. Infatti, si stabilisce previamente di chiamare apocalittica una certa ideologia presente nel medio giudaismo come tipica di un «movimento»: operazione in sé legittima, purché si sia consapevoli che, a differenza delle altre entità elencate qui da Boccaccini come comparabili, essa non si fonda su di un uso antico («emic», appunto; se poi le moderne ricostruzioni di tali gruppi e movimenti siano o meno attendibili, è altra questione). Dopo di che, si deduce che l'apocalittica può essere comparata solo con altri movimenti medio-giudaici. Ma questa è semplicemente una petizione di principio. E il punto problematico è: perché etichettare come «apocalittica» un movimento dichiarando al tempo stesso che tale decisione non si fonda sul fatto che tale movimento si esprime solo o essenzialmente mediante scritti accomunati dal fatto di essere delle apocalissi? In questo modo, chiamarlo «apocalittica» genera fatalmente confusione. Nessuno degli altri movimenti menzionati è o è mai stato definito con un termine derivato da un tipo di testo. Separare la terminologia a radice «apocal-» che ci paia opportuno coniare e usare dall'uso, che può essere multiplo, dal termine «apocalisse» nei contesti nei quali scritti così designati venivano prodotti e circolavano ci pare operazione priva di giustificazione, dubbia dal punto di vista storiografico e fonte inevitabile di malintesi, perché dovremo pur sempre, accanto a quell'operazione, comprendere storicamente gli scritti che circolavano come apocalissi, e difficilmente riusciremo (come la storia della ricerca documenta) a elaborare concetti chiari e distinti. E poiché, secondo quanto le testimonianze antiche ci permettono d'intravedere, «apocalisse» designava con ogni evidenza un tipo di testo, pare molto più appropriato attenersi a questo solo termine e adottare l'altra opzione menzionata da Boccaccini (da lui, più precisamente, per il sostantivo «apocalittica»), cioè usare «apocalisse» per indicare un genere letterario. Ma è necessario – torneremo tra poco su questo punto fondamentale – tener fermo che dire (così Boccaccini nella citazione, ma anche una quantità di altri studiosi) «solo un genere letterario» è già un modo equivoco d'impostare il problema, nella misura in cui questa espressione sottintende che un genere letterario è questione di pura forma. Ora, un genere è una modalità di comunicazione, la quale presuppone una concezione del mondo connessa con determinati problemi, e tenta di fornire a questi ultimi risposte che possono essere molto diverse nelle diverse apocalissi, ma che hanno in comune certe relazioni tra forma, contenuto e funzione, tre dimensioni di qualunque testo, che devono essere distinte quando lo si analizza ma sono presenti in ciascuno scritto solo in rapporto reciproco. In questo modo, un'apocalisse

e tre i livelli (genere letterario, visione del mondo e tradizione ideologica), ma, seguendo Sacchi, usa il sostantivo «apocalittica» praticamente solo per il terzo, e questo non contribuisce alla chiarezza concettuale<sup>42</sup>.

Sofferamoci un momento, a grandi linee, sul livello della «visione del mondo», il cui rapporto con il genere letterario è ammesso da due approcci così diversi quali quelli di Rowland e Boccacini, e delinearne brevemente il rapporto con la forma letteraria dell'apocalisse, che sembra restare uno dei punti nevralgici della questione del genere apocalittico<sup>43</sup>.

Uno scritto di rivelazione presuppone una concezione dell'universo, condivisa nell'ambito di un dato sistema culturale, la quale si rappresenti la totalità dell'esistente come costituita da due livelli: uno è quello della nostra esperienza sensibile ed è popolato dagli esseri umani, l'altro è normalmente inaccessibile ai sensi ed è considerato come popolato da entità più o meno spirituali, dotate di poteri e di conoscenze superiori a quelli degli umani. Al secondo livello appartiene di fatto anche quello che è talora chiamato «mondo di mezzo», popolato da entità spirituali buone o malvagie, che hanno uno statuto sovrumano ma non divino: esse vengono concepite come costantemente in lotta tra di loro, una lotta che realizza in forma drammatica la radicale opposizione tra la divinità propriamente detta e il male. Gli esseri spirituali sono pensati come capaci d'influenzare il comportamento e il destino degli umani, e come suddivisi in due campi: quelli favorevoli agli umani e quelli che si sforzano di far loro del male. Tale rappresentazione, che si esprime molto spesso in ciò che chiamiamo sistemi religiosi, vuol esprimere miticamente aspetti fondamentali e in particolare problematici della condizione umana, quali il senso dell'esistenza entro ciò che è percepito e culturalmente costruito come mondo, l'origine e le cause del male, le strategie che gli umani devono adottare per sfuggire alla perdita d'essere rappresentata dalla sofferenza e dalle minacce che incombono sulla vita, nonché all'annientamento dell'essere rappresentato dalla morte, dunque in sostanza alla finitudine; e in positivo, le strategie per ottenere incremento e potenziamento

---

è, effettivamente, comparabile con altri generi, come quelli elencati nella citazione di Boccacini, nessuno dei quali, salvo errore, è portatore di un'unica e specifica ideologia o espressione di un solo e determinato movimento. E naturalmente, come diremo, l'apocalisse, come gli altri generi, si modifica lungo la storia.

<sup>42</sup> Un confronto tra un passo dell'edizione italiana de *Il medio giudaismo*, pubblicata nel 1993, e lo stesso nell'edizione americana pubblicata nel 1991 (nessuna delle due edizioni figura come traduzione, risalgono dunque entrambe all'autore) può essere indicativo della percezione della problematicità del mantenimento di termini a radice *apocal-* a tutti i livelli. *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis 1991, p. 130: «I do not mean that the apocalyptic literary genre and the apocalyptic tradition are coincident nor that **this apocalyptic** is a sort of subgroup of the apocalyptic literary corpus»; *Il medio giudaismo*, p. 91: «Con ciò non intendiamo affatto stabilire un'identità tra **apocalissi** e **apocalittica**, né suggerire che **la tradizione apocalittica** sia una sorta di sotto-gruppo del *corpus* letterario apocalittico» (sottolineatura e neretto sono nostri, al fine di mettere in evidenza le modifiche nei termini paralleli).

<sup>43</sup> Nelle righe che seguono sintetizzo alcuni enunciati di E. Norelli, *La visionarietà apocalittica*, in «Humanitas» n.s. 73(2018), pp. 536-559, qui pp.536-539, e vi apporto aggiunte.

dell'essere. In linea di principio, tali rappresentazioni, proprio perché hanno la funzione di creare senso capace di organizzare la vita di un gruppo nel modo più vantaggioso possibile, hanno un orientamento ottimista, inteso a condurre gli umani che le condividono verso una «salvezza» concepita in modi diversi<sup>44</sup>; al tempo stesso, devono tener conto delle circostanze che si oppongono a tale salvezza e che, nella misura in cui non appaiono evitabili con le forze umane, vengono ricondotte all'azione di potenze spirituali ostili. L'esistenza umana è così compresa come una sorta di campo di battaglia tra le diverse potenze, e le istituzioni umane, con i loro conflitti e le loro alleanze, sono concepite come gli strumenti visibili della strategia di quelle. Entro le collettività che condividono questa rappresentazione del mondo, i gruppi al potere cercano di esercitare il controllo su tale narrazione, collegando sé stessi con le potenze spirituali «buone» e i propri avversari con quelle «maligne»: tassonomie alternative, con le relative strategie politiche, sono create dai loro concorrenti.

Poiché in condizioni «normali» le potenze spirituali per definizione sfuggono ai sensi, e poiché il risultato del conflitto, con la «vera» appartenenza delle diverse istituzioni terrene a uno dei due campi invisibili in competizione, sarà conosciuto solo alla fine del conflitto stesso, cioè alla fine della storia, gli esseri umani, per poter agire in modi che realizzino positivamente la loro esistenza (cioè che portino loro «salvezza») invece di annientarla (cioè di portar loro «perdizione»), hanno bisogno di sapere come queste potenze agiscono dietro le quinte, come hanno agito in un'origine mitica che determina la condizione umana presente, e soprattutto come agiranno in futuro. Tali informazioni non possono provenire dall'esperienza sensibile (né da un'elaborazione razionale dei dati di questa), ma solo da quella dimensione «altra» in cui si situano le potenze superiori. Poiché tale necessaria conoscenza è per definizione destinata al bene degli umani, essa verrà in linea di principio da potenze buone e favorevoli agli umani «retti» (o eletti); peraltro, non potrà rappresentare che un frammento della conoscenza di cui dispongono queste ultime.

Diviene così necessario istituire una comunicazione tra questi due livelli di realtà<sup>45</sup>; la sua forma sarà quella di una comunicazione di conoscenze, e di norme fondate su tali conoscenze, orientata, per definizione, al bene degli umani. In religioni come il giudaismo o il cristianesimo, essa si stabilisce in linea di principio per iniziativa delle potenze superiori, concepite come troppo elevate perché gli umani possano forzarle a trasmettere conoscenza o a compiere qualunque altra azione. Ma questo avviene anche nella maggior

<sup>44</sup> Per panoramiche con ricca documentazione, si veda W. Foerster - G. Fohrer, σωζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος, in G. Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII, Stuttgart, Kohlhammer 1964, VII, pp. 966-1024; Ceslas Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néotestamentaire*, Editions Universitaires-Editions du Cerf, Fribourg-Paris 1991, pp. 1481-1495.

<sup>45</sup> Quello invisibile è, beninteso, «realtà» solo per il gruppo che accetta le convinzioni relative alla sua esistenza e alle sue modalità. Ma anche la «realtà» del livello accessibile all'esperienza sensoriale e alla ragione umana è una costruzione sociale, realizzata mediante una strutturazione condivisa dell'esperienza.

parte dei sistemi religiosi; si pensi ad esempio alla manifestazione delle divinità greche e romane attraverso visioni o audizioni<sup>46</sup>. Tuttavia, tutti questi sistemi possono anche prevedere che le potenze superiori ammettano pratiche rituali atte a creare *a parte hominis* circostanze favorevoli alla rivelazione, pratiche che possono essere legate a località definite nelle quali la divinità ha manifestato, ad esempio attraverso un'epifania, la sua disponibilità a comunicare rivelazione (così nei luoghi degli oracoli greci o latini, o dei santuari dove, anche in ambito cristiano, si praticava l'incubazione). Rituali atti a ottenere rivelazioni, non legati a luoghi specifici, sono poi ben noti a giudaismo e cristianesimo; digiuni, diete particolari, preghiere preparavano la rivelazione<sup>47</sup>. In molti casi, tali pratiche erano reali (non è qui il luogo di soffermarsi su tale aspetto); la loro integrazione nel racconto scritto aveva la funzione di legittimare il messaggio documentando che la comunicazione era stata ottenuta mediante comportamenti culturalmente riconosciuti come atti a realizzare un contatto autentico con il mondo delle potenze invisibili.

La comunicazione può aver luogo in modi diversi, appartenenti a due forme fondamentali, che possono trovarsi combinate, come accade nell'*Apocalisse* di Giovanni divenuta canonica (rispettivamente i capitoli 1-3 e 4-22): (1) un emissario di potenze celesti «passa» nella sfera dell'esperienza umana (per esempio un angelo; una voce proveniente dal cielo può avere la stessa funzione) e comunica la rivelazione, sia pubblicamente sia, più spesso, a un individuo o a un piccolo gruppo privilegiato che, in generale, riceve l'ordine di comunicarla a un insieme più vasto di destinatari<sup>48</sup>; (2) un individuo (talora un piccolo gruppo) privilegiato è ammesso nella sfera divina (per esempio la sala del trono di Dio), dove è possibile vedere e udire cose nascoste agli umani; in seguito, è rimandato in «questo mondo» per comunicare la rivelazione. Nelle apocalissi, tale comunicazione ulteriore ha luogo sotto forma scritta,

<sup>46</sup> Si veda F. Pfister, *Epiphanie*, in *PRE Suppl.* 4 (1924), 277-323. Una vivace presentazione in R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, Penguin Books, London 1988 (prima ed. 1986), c. 4, *Seeing the Gods*, p. 102-167.700-711.

<sup>47</sup> Sulle fonti antiche e soprattutto sui dibattiti moderni si può vedere ora l'aggiornata sintesi, in una prospettiva di scienza cognitiva della religione, di L. Arcari, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (iv sec. a.C. – II sec. d.C.)*, Carocci, Roma 2020, pp. 27-59. Su questo libro si veda oltre, pp. 41-48.

<sup>48</sup> Questa ulteriore comunicazione può venire espressamente riservata a un tempo successivo, spesso molto più tardi, là dove lo scritto è attribuito pseudepigraficamente a un personaggio autorevole di un passato più o meno remoto e si deve giustificare il fatto che sia divenuto noto solo al momento che corrisponde in realtà alla sua effettiva composizione. In simili casi, la redazione per iscritto del contenuto della rivelazione è in genere attribuita direttamente, per evidenti motivi di autenticazione, al percettore della rivelazione o a qualcuno a lui molto vicino, ma lo scritto viene poi nascosto e riscoperto dopo lungo tempo (come nell'*Apocalisse di Paolo*), oppure (come nell'*Ascensione di Isaia*) viene trasmesso in forma esoterica e diffuso molto più tardi; il tempo della diffusione è per lo più presentato come la fase degli «ultimi tempi» prima dell'intervento finale divino, fase caratterizzata da un'intensificazione dell'attività delle potenze malvagie, durante la quale è fondamentale che gli umani che beneficiano delle conoscenze rivelate riconoscano tale situazione per rifiutare le seduzioni o le costrizioni di tali potenze e schierarsi, costi quel che costi, dalla parte «giusta», per poter essere «salvi» nel giudizio finale.

che s'identifica appunto con il libro che chiamiamo apocalisse. Spesso (ma non nell'*Apocalisse* canonizzata), la partecipazione di un mediatore umano alla redazione del libro è minimizzata, perché il libro si presenta come la riproduzione esatta di ciò che è stato comunicato dall'istanza superiore; di qui la menzione, talora, entro il libro stesso, di *topoi* che vanno in questo senso, come l'affermazione che il libro è stato dettato al destinatario della rivelazione, oppure che questi ha ricopiato un libro che gli è stato consegnato dal cielo ed è stato ritirato dopo la copiatura<sup>49</sup> (può accadere anche che un libro contenente una rivelazione sia presentato come caduto dal cielo<sup>50</sup>).

Molto spesso, una rivelazione è legata alla percezione, da parte di un gruppo, di una privazione, di una dissonanza cognitiva, di un problema che richiede una risposta, appunto difficile o impossibile da trovare nell'universo dell'esperienza quotidiana e della razionalità. Va sottolineato che si tratta di percezione: un gruppo che, dall'esterno, può apparire persino privilegiato, può percepire sé stesso come privato della posizione e del riconoscimento sociale ai quali riterrebbe di avere diritto. Se, ad esempio, si considera fedele e particolarmente prossimo alle potenze buone che dovrebbero governare il mondo, ma si sente emarginato dal punto di vista dello statuto sociale, della ricchezza, del potere, etc., o addirittura perseguitato, una simile percezione può minacciare alla radice le convinzioni sulle quali il gruppo si fonda e può trascinarlo in un processo di perdita di senso e di disintegrazione. Per evitare tali esiti, ha bisogno di assicurarsi, facendosi mostrare da un'istanza dotata di conoscenza superiore a quella umana che la situazione attuale è permessa dalle potenze buone per qualche ragione, ma avrà presto fine e i fedeli – cioè il gruppo cui la rivelazione è diretta – riceveranno la ricompensa cui hanno diritto. Questo sentimento di privazione non è il solo elemento generatore di uno scritto di rivelazione (si scrivono apocalissi anche per consolidare poteri già in vigore); certamente, però, è sovente il punto di partenza della produzione di un'apocalisse. In tali casi, per dirlo in linguaggio giudaico e cristiano, lo scritto deve mostrare che, nel conflitto con le potenze avverse, Dio non ha perduto il controllo della situazione e dunque del corso della storia del mondo, considerata, in un monoteismo qual è quello dei gruppi dominanti nel giudaismo postesilico o quello dei cristiani, come necessariamente soggetta alla sua volontà. Per garantire ciò e dunque funzionare in vista del suo scopo, la rivelazione può contenere una rassegna della storia, a partire sia dalle sue origini, sia dal momento in cui la rivelazione appare concessa, sino alla fine del mondo, la quale rappresenta logicamente il punto

<sup>49</sup> Libro consegnato, copiato meccanicamente e poi ritirato: Erma, *Il Pastore*, visione 2,1,3-4; sulla trasmissione della copia eseguita da Erma: *vis.* 2,4,1-3.

<sup>50</sup> Su questo genere di testi si può vedere R.H.K. Stübe, *Der Himmelsbrief. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1918. Un esempio è fornito dalla *Lettera di Gesù Cristo sulla domenica* (non anteriore al VI secolo), di cui si può leggere una buona traduzione, con introduzione, selezione bibliografica e note, a opera di Irena Backus in P. Geoltrain - J.-D. Kaestli (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens* II («Bibliothèque de la Pléiade», 516), Gallimard, Paris 2005, pp. 1101-1119; in italiano: M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento III: Lettere e apocalissi*, Marietti, Casale Monferrato 1969, pp. 113-118.

di arrivo perché è essa che apporta sia la sconfitta delle forze che producono i problemi, sia il riconoscimento e la ricompensa dei giusti. Nel giudaismo non cristiano, la rivelazione si situa di regola in un tempo molto anteriore a quello della reale composizione dell'opera, la quale è dunque pseudépigrafa: può essere attribuita per esempio a Esdra, dunque localizzata poco dopo il ritorno dall'esilio babilonese, oppure a Daniele, durante l'esilio stesso, o all'antediluviano Enoch, o anche ad Adamo; in tal modo, la rassegna della storia sino al tempo della reale composizione dello scritto è presentata come predizione di eventi non ancora compiutisi ma riconoscibili attraverso la loro descrizione simbolica, a garantire che, come la predizione si è realizzata sino al tempo del lettore, così si realizzerà anche per il tempo successivo, sino alla fine del mondo. Così un'apocalisse ristruttura la storia, creando un «tempo della fine» nel quale, o alle soglie del quale, l'autore reale (e nascosto) situa sé stesso e i destinatari; se infatti la fine fosse troppo lontana nel tempo, la rivelazione non conseguirebbe il suo scopo di consolidare l'identità minacciata di un gruppo appartenente alla generazione presente, persuadendolo che vale la pena di resistere ancora un poco fino a che Dio intervenga in suo favore. Là dove la rivelazione deve rispondere a una crisi, il tempo della fine è presentato come un'epoca di sofferenze, in particolare per i giusti, alle quali bisogna trovare una spiegazione, per non rappresentare Dio come ingiusto o debole; una spiegazione diffusa, ad esempio, afferma che si tratta di una prova (πειρασμός) destinata a mettere in evidenza chi è veramente fedele (così in *1 Pt* 1,6-7, o nell'*Apocalisse* di Giovanni 3,10).

Bastino questi sommari cenni a dare un'idea della logica dell'articolazione tra «visione del mondo» e comunicazione in forma di apocalisse. La prima rappresenta la cornice noetica in cui la seconda assume senso e può cercar di far valere il suo specifico messaggio. Quest'ultimo, tuttavia, è diverso nei vari scritti di rivelazione: le cause originarie della situazione percepita come critica, e i mezzi che interverranno per risolverla adeguatamente, sono inevitabilmente diversi. Quel che Sacchi e Boccaccini chiamano il pensiero apocalittico, o la tradizione (di pensiero) apocalittica, cioè l'ideologia che possiamo definire enochica, non è che una (certo complessa nelle sue diverse incarnazioni) delle spiegazioni e soluzioni che vengono proposte; altri scritti di rivelazione ne propongono altre. Ciò è evidente, ed esplicitamente riconosciuto, ad esempio, dall'indagine comparata di Boccaccini su *Daniele* e il *Libro dei sogni*<sup>51</sup>.

*Ancora su «apocalisse» nell'antichità e la sua pertinenza per la ricerca odierna*

Ed è a questo punto che possiamo ricollegarci al problema, lasciato aperto nelle pagine che precedono (pp. 10-17), della pertinenza, per la definizione del genere letterario "apocalisse", delle testimonianze antiche sull'uso del

<sup>51</sup> Qui sopra, p. 22.

termine. Benché gli studiosi moderni abbiano creato l'«apocalittica» partendo dall'*Apocalisse* di Giovanni, la quale appunto con la sua autodesignazione sembrava autorizzare la creazione di quel neologismo, non sono stati loro a chiamare per primi «apocalissi» degli scritti che essi hanno riuniti in quanto simili a quella. Abbiamo infatti constatato che già prima della fine del II secolo era diffuso l'uso del sostantivo ἀποκάλυψις per indicare un certo tipo di scritti, i quali comunicavano rivelazione entro una cornice narrativa, nel quadro della generale visione del mondo di cui abbiamo or ora delineato alcuni presupposti e modi di funzionamento. A quell'epoca, certamente il *Frammento di Muratori* conosce un gruppo di «apocalissi» al quale appartengono, tra altre, l'*Apocalisse* di Giovanni e quella di Pietro: per la prima, l'uso di Apocalisse come titolo è attestato al più tardi da Ireneo; quanto alla seconda, non sappiamo se sia stata chiamata apocalisse dal suo autore, ma certamente circolava largamente sotto questo nome, come mostrano intorno al 200 le testimonianze convergenti del *Frammento* (con ogni probabilità in Italia, forse a Roma) e di Clemente ad Alessandria. Porfirio di Tiro, morto nei primissimi anni del IV secolo, attesta che discepoli di Plotino leggevano e propagandavano delle «apocalissi», le quali (come documenta lo *Zostrianos* ritrovato a Nag Hammadi) almeno in parte circolavano senza portare questo titolo: se la menzione del termine «apocalissi» vale già per il tempo narrato nella *Vita di Plotino*, morto verso il 270, questa «coscienza generica» viene confermata per la metà del III secolo. Tra III e IV secolo si situa la testimonianza del codice manicheo di Colonia.

Alla fine della rassegna delle fonti, abbiamo osservato (sopra, p. 15) che esse non dicono quali criteri permettessero di designare uno scritto come apocalisse; ma, dopo le osservazioni sin qui sviluppate, è possibile proporre alcuni elementi. Alla luce del fatto che sia l'*Apocalisse* di Giovanni che l'*Apocalisse* di Pietro rientravano in tale categoria, non solo possiamo escludere che il pensiero enochico sull'origine del male dalla trasgressione degli angeli fosse tra i criteri<sup>52</sup>, ma anche che l'affinità percepita tra i due scritti (e dunque anche gli altri presupposti dal *tantum* del *Frammento*) si situasse sul piano del sistema di pensiero, data la grande differenza dei due a tale riguardo. Inoltre, la struttura testuale dei due scritti, come pure le modalità della rivelazione, sono molto diverse, al di là dei tratti generali che abbiamo cercato di delineare qui sopra come tipici della «visione del mondo» coerente con l'esigenza della comunicazione apocalittica: non era quindi neanche un'architettura testuale precisa a fondare la loro attribuzione alla categoria di «apocalissi». Quest'ultima si fondava dunque probabilmente sul fatto che

<sup>52</sup> Contatti con la tradizione enochica non mancano nei due scritti; per l'*ApPt*, cfr. ad esempio i riferimenti in G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1* (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis 2001, pp. 12; 87; 103-104; J.L. Lightfoot, *The Sibylline Oracles: With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books*, Oxford UP, Oxford 2007, p. 142. Ma il viaggio di Pietro nei luoghi di pena non può valere come un contatto (pace Nickelsburg), perché nell'*ApPt* questi non sono visitati da Pietro ma descritti da Gesù, e la trasgressione dei Vigilanti non sembra aver lasciato tracce nell'*ApPt*. Torneremo sul tema in altra occasione.

entrambe le opere erano essenzialmente comunicazioni di rivelazioni provenienti dalla sfera «oltremondana», intese a rispondere, mediante conoscenze attingibili solo situandosi in, o comunicando con, un «altrove» nel tempo e nello spazio, a difficoltà percepite dai gruppi destinatari: tali rivelazioni mettevano in evidenza mediante una cornice narrativa tale origine dei loro contenuti, la quale esercitava una funzione legittimante cruciale. Ciò può essere confermato da altri indizi: come abbiamo visto (nota 17), nei primi anni del III secolo Clemente di Alessandria designa almeno la prima parte del *Pastore* di Erma (visioni 1-4) come un discorso κατὰ ἀποκάλυψιν (*Stromati* 1,29,181,1); e nel IV secolo il codice Sinaitico designa come ἀποκάλυψις la quinta visione del *Pastore* – la quale è solidale con quanto la segue, e originariamente costituiva l'inizio di uno scritto separato dalle prime quattro visioni –, documentando così che al più tardi a quell'epoca (ma, lo abbiamo annotato, è probabile che il dato sia anteriore al Sinaitico, e risalga forse alla forma iniziale dell'opera) vi era chi chiamava apocalisse uno scritto di rivelazione dotato delle caratteristiche appena ricordate, ma la cui struttura letteraria e il cui messaggio non avevano praticamente nulla a che vedere né con quelli dell'*Apocalisse* di Giovanni, né con quelli dell'*Apocalisse* di Pietro. Un corollario di ciò è che, nella misura in cui scritti posteriori recano la designazione autoriale di apocalissi, il modello al quale chi li scriveva faceva riferimento si situava con ogni probabilità sul piano della costellazione di elementi fondamentali delineata qui sopra (sintetizzata nella frase in corsivo)<sup>53</sup>.

Insomma, appare difficile usare termini quali «apocalittico» e «apocalitticismo»<sup>54</sup> senza fondarli sulle «apocalissi», che costituiscono il fenomeno storicamente primo a partire dal quale sono stati elaborati quei concetti. Chi

<sup>53</sup> J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. Second Edition*, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K. 1998, p. 4 (non mi è stato possibile vedere la terza edizione, 2016), scrive: «La presenza o assenza di un titolo non può in alcun caso essere considerata come un criterio decisivo per identificare un genere» (e si veda già la citazione da «Semeia» 14[1979], riportata e discussa qui sopra, p. 10). A quanto abbiamo già osservato al riguardo, possiamo ora aggiungere: se varie testimonianze documentano che era più o meno corrente designare un certo numero di scritti come apocalissi, sia chi li designava in questo modo, sia chi ne componeva altri con tale denominazione compiva un atto di comunicazione le cui possibilità di successo erano legate alla possibilità che i destinatari di esso riconoscessero tali scritti come rappresentanti di un determinato tipo di testo o genere letterario, essendo un genere in quanto tale, entro il sistema culturale in cui è usato, già portatore di una parte del messaggio. Naturalmente, in mancanza di teorizzazioni relative all'apocalisse come tipo di testo, non possiamo sapere se tutti i lettori (e nemmeno tutti gli autori) facessero riferimento esattamente allo stesso modello quando chiamavano uno scritto «apocalisse». Tuttavia, dovevano aspettarsi che i lettori dei testi che compivano questa operazione avessero una qualche competenza circa tale termine e fossero disposti ad ammettere che «apocalisse» fosse una designazione corretta, e non abusiva, degli scritti in questione; tanto più in quanto ne andava del successo stesso della comunicazione di chi usava il termine, dato che presentare un'opera come apocalisse significava chiedere che le si riconoscesse autorità. Sia il veggente di Patmos, sia i discepoli di Plotino devono avere avuto questa intenzione riguardo al messaggio degli scritti da loro rispettivamente composti e diffusi.

<sup>54</sup> Su questo termine cfr. qui, nota 74, nonché pp. 49-52 e il contributo di Lorenzo DiTommaso nel presente fascicolo.

ha cercato di definire l'apocalitticismo – o, come si diceva precedentemente, l'apocalittica – a partire dalle apocalissi non poteva fare altrimenti, ma aveva ragione, perché, anche se attualmente si ritrova la «visione del mondo apocalittica» o «apocalitticismo» non solo in scritti definibili nel loro insieme come apocalissi, ma in forme di espressione e comunicazione molto diverse tra di loro, gli studiosi hanno potuto definire quella visione del mondo essenzialmente a partire dalle apocalissi. Non vi è però tra quella e queste un rapporto ontologico, fisso, bensì storico: l'elaborazione progressiva di una visione della condizione umana entro il cosmo e la storia ha avuto luogo entro le forme mitiche dell'apocalisse. Nel giudaismo, ciò è avvenuto nel periodo del Secondo Tempio, in rapporto con i dibattiti sui problemi relativi all'identità d'Israele e al senso della sua vicenda, ormai ritenuta comprensibile solo entro un gioco di relazioni tra «questo mondo», inteso come campo di conflitti, e «il mondo di là». I credenti in Gesù, in quanto originariamente gruppo giudaico, hanno condiviso tale visione del mondo e anche gli scritti nei quali essa si manifestava, ma hanno iniziato a comporre proprie apocalissi verso la fine del I secolo, quando è apparsa la necessità non di abbandonare quella visione del mondo, ma di ristrutturarne componenti essenziali – e dunque l'assetto complessivo – in base alla progressiva tensione che minacciava di mettere in crisi l'identità dei gruppi in questione<sup>55</sup>. Processi storici che qui non è possibile esaminare hanno portato successivamente, nel giudaismo non cristiano e nel cristianesimo con ritmi diversi, alla rarefazione delle apocalissi come scritti autonomi e alla crescente presenza di forme di espressione già sviluppate nella visione del mondo «apocalittica» (del resto non senza modifiche) prevalentemente all'interno di generi diversi<sup>56</sup>; là dove apocalissi vere e proprie hanno continuato o ricominciato a essere composte, bisogna interrogarsi sulle condizioni storiche che hanno prodotto tale risultato.

Riferimento primario sembra dunque restare l'«apocalisse» come genere, intesa non come fatto meramente formale, perché un genere è definito dalle tre dimensioni della forma, del contenuto e della funzione, ovvero dalle tre funzioni di un testo, sintattica, semantica e pragmatica, che sono sempre in relazione tra di loro. In particolare, l'apocalisse, precisamente con la sua enigmaticità, con il suo nesso con eventi extratestuali, sia presenti che imminenti nel futuro, e con il suo chiaro appello al lettore perché assuma un determinato comportamento, tende per eccellenza a istituire un ruolo attivo,

<sup>55</sup> Si può vedere E. Norelli, *Why did Early Believers in Jesus Write Apocalypses?*, in «Zeitschrift für antikes Christentum» 20(2016), pp. 63-83.

<sup>56</sup> Il mutamento dei generi letterari che trasmettono una visione del mondo entro un contesto storico-culturale è spesso un indice significativo di mutamenti istituzionali. Per restare nell'ambito del cristianesimo, basti pensare al modo in cui temi che si sono sviluppati dapprima in «apocrifi», cioè in scritti che si presentavano come accesso diretto alle origini normative (attraverso la pseudepigrafia o l'enunciazione del testo da parte di un narratore impersonale onnisciente), sono stati ripresi in scritti agiografici o in omelie; spesso la ripresa è letterale, ma cambia l'autorità che, introiettata o meno nel testo, ne legittima il contenuto, perché le istanze di autorità anteriori (per esempio l'attribuzione a un apostolo) non sono più spendibili e sono state sostituite dall'istituzione ecclesiastica.

costruttivo, del destinatario. Quanto alla costituzione di un corpus, conviene partire dai testi che sono stati designati sia dai loro autori, sia dai loro antichi lettori, come apocalissi, per poi inserirne altri nei quali si può riconoscere il medesimo denominatore comune. È poi necessario esaminare approfonditamente, per ciascuno scritto, sia il messaggio trasmesso, sia la selezione, nel repertorio sempre in movimento costituitosi attraverso la composizione delle apocalissi, di elementi potenzialmente atti a realizzare le finalità del genere entro la nuova apocalisse. La formazione di un genere avviene infatti a mano a mano che nuovi rappresentanti di esso vengono composti, richiamandosi esplicitamente o implicitamente a testi anteriori e costituendo così ogni volta un sistema di fonti<sup>57</sup>. All'interno di questo vi sono anche altri scritti

---

<sup>57</sup> Un genere esiste perché vi sono opere la cui strategia compositiva implica il ricorso a elementi analoghi sul piano delle relazioni tra funzione sintattica, semantica e pragmatica. Ciò implica che sin dal momento in cui esiste più di un'opera che stabilisce questa analogia, cioè sin dagli «inizi» di un genere, ogni nuova opera che contribuisce a caratterizzare il genere contribuisce al tempo stesso a modificarlo, non solo dal presente verso il futuro in quanto modifica la rete di relazioni costitutive del genere che saranno disponibili a ulteriori opere, ma anche dal presente verso il passato in quanto getta una nuova luce sulla comprensione dell'itinerario del genere che ha condotto a quella specifica opera (ad esempio, introducendo in un genere relazioni con quello che sino a quel momento è apparso un genere separato). In altri termini, (1) un genere esiste concretamente solo nelle opere che nascono dalla scelta autoriale d'interagire con esso, cioè con le opere esistenti che, precedentemente, sono nate dalla medesima scelta (un linguaggio metaforico di questo genere appare più appropriato che non parlare di «appartenenza» di un'opera al genere, come se questo costituisse un'entità autonoma che diviene «padrona» di quell'opera, mentre è vero il contrario, e soprattutto come se un'opera fosse per così dire proprietà di un unico genere; Jacques Derrida ha descritto «la legge della legge del genere» come «un principio di contaminazione, una legge d'impurità, un'economia parassita», parlando di «partecipazione senza appartenenza»: Id., *The Law of Genre* [prima pubblicazione 1980], che cito dalla traduzione inglese in J. Derrida, *Acts of Literature*, ed. D. Attridge, Routledge, New York-London 1992, pp. 221-252, su questo punto pp. 227-228); (2) di conseguenza, un genere semplicemente non esiste come entità statica, ma solo come processo dinamico, e può essere descritto solo nella sua storia, la quale è in rapporto, certo complesso, con la storia delle istituzioni entro le quali, dalle, per o anche contro le quali le varie opere sono prodotte; (3) ciò non impedisce naturalmente che la dinamica di un genere abbia impulsi e modalità propri, che si tratta di esaminare attraverso le relazioni tra le singole opere ad esso afferenti e quelle che si possono istituire tra tali opere e i contesti entro i quali esse devono funzionare: così, per citare un chiaro esempio, formazione e sviluppi del culto della Vergine Maria nelle chiese cristiane devono essere presi in considerazione per capire formazione e trasformazioni dei racconti sulla Dormizione e Assunzione, che da narrazioni pseudepigrave attribuite ad apostoli o ad altre autorità dell'epoca fondatrice o da narrazioni impersonali – in sostanza, apocrifi – divengono omelie, in cui la responsabilità del ruolo del narratore viene presa in carico dall'autorità ecclesiastica attiva nel presente. Lo sforzo di costruire un modello della trasformazione di un genere letterario, che può avvenire – anzi, si dovrebbe dire, avviene sempre – attraverso continuità e discontinuità al tempo stesso, fu perseguito in particolare dai formalisti russi, dai quali (naturalmente, non solo da loro) ha preso le mosse la successiva riflessione sulla dimensione diacronica dei generi stessi. «Ogni opera letteraria cambia il genere con il quale è in rapporto. Ciò è vero non solo per le innovazioni radicali e i prodotti di genio. [...] Di conseguenza, tutti i generi subiscono incessantemente metamorfosi», per formulare con A. Fowler, *Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 23, un'opera che prende molto sul serio questa dimensione. Ad essa, trattando delle apocalissi, si riferisce C.A. Newsom, *Spying out the Land: A Report from Genology*, in R.L. Troxel - K.G.

ascrivibili al medesimo genere, perché i loro rapporti con il nuovo testo si situano al livello della «visione del mondo» e includono la comunicazione per rivelazione. Dagli insiemi così costituiti si possono ricavare, per astrazione, i caratteri appartenenti a un repertorio specifico del genere, naturalmente tenendo presente che i confini di tale repertorio non solo non sono netti, ma sono anche in continua evoluzione via via che nuovi scritti di rivelazione vengono composti.

### *Apocalisse come genere nella definizione dell'Apocalypse Group («Semeia»)*

Uno spartiacque nella discussione sull'apocalisse come genere fu rappresentato dal celebre *Master paradigm* elaborato nel 1979 dallo «Apocalypse Group» del «Genre Project» della Society for Biblical Literature, guidato da John Joseph Collins. Esso fu pubblicato nel n. 14 del periodico «Semeia», intitolato *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Il *Master Paradigm* non elencava semplicemente (supposti) tratti caratteristici delle apocalissi, ma li disponeva nei loro rapporti paradigmatici, che mettono in evidenza le diverse possibilità combinatorie, a partire dalla presenza o l'assenza di determina-

---

Friebel - D.R. Magary (eds.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancients. Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Eisenbrauns, Winona Lake 2005, pp. 437-450, su questo punto 447: ella connette un approccio cognitivo (su cui si veda oltre) con uno storico, collegandosi alla linea che dai formalisti russi passa attraverso Bakhtin e la sua teoria dei testi come enunciati in rapporto dialogico tra di loro. Ma una sintesi di grande valore sui generi e la loro trasformazione lungo linee di questo tipo, nel quadro di un approccio semiotico alla letteratura molto attento alla dimensione sociale e storica, si trova già in M. Corti, *Principi della comunicazione letteraria. Introduzione alla semiotica della letteratura*, Bompiani, Milano 1976, pp. 151-181: il genere letterario vi è esaminato come «il luogo dove un'opera entra in una complessa rete di relazioni con altre opere» (p. 156) e si sottolinea che «a livello tematico, è significativa entro un genere non tanto la presenza di alcuni contenuti, temi o motivi, che come tali possono essere comuni a più generi letterari [...], bensì il rapporto fra l'organizzazione tematica e il piano formale, senza di che non vi è genere. [...] In un genere la tematica è così strettamente legata al piano formale che *solo dalla interdipendenza nasce la codificazione*» (156-157); in ogni genere la codificazione si presenta «come un *programma* costruito su leggi molto generali che riguardano il rapporto dinamico fra certi piani tematico-simbolici e certi piani formali» (pp. 158-159; tutti i corsivi sono dell'autrice); sui processi di trasformazione all'interno di un genere letterario e la loro regolazione, si vedano le pp. 169-181. Attento a evitare una reificazione del genere e a prendere sul serio la storicità delle sue trasformazioni è anche J.-M. Schaeffer, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?*, Seuil, Paris 1989. Purtroppo, la produzione teorica sui generi letterari in lingua italiana e francese non è sufficientemente utilizzata (a eccezione di alcuni autori tradotti in inglese, come nel caso di Derrida) nella riflessione sul genere letterario dell'apocalisse, prevalentemente anglofona. Per un tentativo di comprendere il genere letterario dell'apocalisse in prospettiva diacronica e storica, evitando di ridurre la questione del genere a un fatto di «forma» separata dalle altre dimensioni del testo, si può vedere E. Norelli, *Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?*, in R. Penna (ed.), *Apocalittica e origini cristiane. Atti del V Convegno di studi neotestamentari*, Dehoniane, Bologna 1995, pp. 163-200; questo tentativo andrebbe oggi aggiornato e completato (non teneva conto dell'approccio cognitivo, allora peraltro ai suoi inizi entro le scienze della letteratura e della storia del giudaismo e cristianesimo antichi), ma ne ritengo ancora valide le esigenze; per uno sviluppo di alcuni aspetti, cfr. Id., *Why did Early Believers in Jesus Write Apocalypses?*.

ti tratti (ad esempio, viaggio celeste in alternativa a rivelazione trasmessa all'interno del mondo umano; presenza o assenza di un panorama della storia universale, e così via), e le possibili funzioni di tali combinazioni. Bisogna distinguere il paradigma dalla definizione del genere, che sul paradigma si fondava, e che fu completata, in seguito a ulteriori dibattiti, in un successivo numero di «Semeia» (36, del 1986) diretto da Adela Yarbro Collins. La traduciamo qui, esplicitando la connessione tra la prima forma e l'aggiunta, che non sono state collegate sintatticamente in «Semeia»:

«“Apocalisse” è un genere di letteratura di rivelazione con una cornice narrativa, in cui una rivelazione è mediata da un essere oltremondano a un ricevente umano, schiudendo una realtà trascendente che è sia temporale, nella misura in cui ha in vista la salvezza escatologica, che spaziale, nella misura in cui implica un altro mondo, soprannaturale; [il fine è] d'interpretare presenti circostanze terrene alla luce del mondo soprannaturale e del futuro, e d'influenzare sia la comprensione che il comportamento del pubblico mediante l'autorità divina»<sup>58</sup>.

Per il gruppo di «Semeia» in quella fase del dibattito, una definizione dell'apocalisse in quanto genere letterario prescindeva dalla storia del genere: «Mentre lo studio di un genere coinvolge inevitabilmente una dimensione diacronica, storica (Fowler), la sua identificazione e definizione sono indipendenti da considerazioni storiche. Un genere è identificato dalla somiglianza riconoscibile tra un certo numero di testi» («Semeia» 14, p. 1). In secondo luogo, questa somiglianza non implicava necessariamente relazioni storiche tra i testi. In terzo luogo, «mentre uno studio completo di un genere deve considerare funzione e collocazione sociale, nessuno di questi due fattori può determinare la definizione» (*ibidem*). Quanto abbiamo sinora osservato dovrebbe mostrare come riteniamo che nessuna di queste tre affermazioni possa più essere mantenuta tale e quale. La terza, del resto, divenne caduca, proprio a opera del medesimo gruppo, quando nel 1986 fu aggiunta alla definizione la parte relativa alla funzione del genere (tradotta qui sopra); anche se il termine «funzione» non vi compare, il dibattito testimoniato in «Semeia» 36 attribuisce a questa nozione un'importanza centrale per la definizione del genere.

Ma, come abbiamo accennato, sembra difficile, e soprattutto fuorviante, trattare un genere letterario come un'astrazione atemporale, perché il semplice fatto che cominci a esistere in certe epoche e in certe situazioni, passi attraverso trasformazioni a vari livelli ed eventualmente si rarefaccia e scompaia in altre non può non essere preso in conto nello stabilire la natura del ge-

<sup>58</sup> La definizione del 1979 (che nella traduzione qui proposta arriva fino a «soprannaturale»), contenuta in J.J. Collins, *Introduction. Towards the Morphology of a Genre*, in «Semeia» 14(1979), pp. 1-20, a p. 9, è stata riprodotta in Adela Yarbro Collins, *Introduction*, in «Semeia» 36(1986), pp. 1-11, a p. 2, e poi integrata dall'aggiunta formulata, separatamente, a p. 7. La traduzione è nostra. J.J. Collins, *What is Apocalyptic Literature?*, in Id. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford UP, Oxford 2014, pp. 1-16, rende conto dei dibattiti successivi e fornisce la bibliografia recente.

nere stesso. Infine, è vero che la definizione dei tratti di un genere è concettualmente distinta dalla determinazione di eventuali relazioni tra opere che possiamo mettere in rapporto con il genere (dipendenza diretta, dipendenza mediata o dipendenza da modelli comuni), ma nella misura in cui possiamo stabilire relazioni del genere, esse sono determinanti per valutare, attraverso corrispondenze e differenze, riprese e scarti, le strategie messe in opera dagli autori, le quali rappresentano, nella loro molteplicità, un aspetto del genere che non può essere ignorato nella definizione di quest'ultimo: se lo si facesse, infatti, non si riconoscerebbe un carattere essenziale del genere, il fatto cioè di essere costitutivo di una comunicazione e dunque di una produzione di senso. Ciò vale per i singoli elementi estratti dai testi classificati come apocalissi e organizzati nel paradigma proposto da «Semeia», ma tali elementi non realizzano comunicazione e significato se non nel sistema di relazioni entro il quale figurano (o non figurano) in ciascuno scritto. Difficile, dunque, e soprattutto improduttivo, definire il genere solo attraverso l'analisi: si potrà coglierlo solo in un procedimento che sia da una parte analitico, dall'altra sintetico: il che implica certo una parte di circolarità, limitata però precisamente dall'approccio diacronico al genere, il quale impedisce che il procedimento di analisi e sintesi relativo a ciascuna opera abbia luogo isolatamente da quelli relativi alle altre. Certo, su questa via non si arriva probabilmente a ottenere una definizione chiusa e ben delimitata del genere, ma ciò vale per qualunque fenomeno che si manifesti nella storia: sarà sempre necessario cercar di definirlo, ma nessuna definizione potrà coglierne la pienezza, e i tratti distintivi sui quali sarà fondata non esisteranno mai tutti insieme lungo tutta la durata del fenomeno, così che esisterà sempre un rapporto dialettico tra tentativi di definizione e consapevolezza di una complessità che rende costantemente necessaria la critica e la correzione di tali tentativi. Ciò vale del resto per tutte le categorie relative a fenomeni che hanno uno sviluppo storico, che si tratti del cristianesimo o dello sport.

### *Osservazioni sull'applicazione della teoria dei prototipi alle apocalissi*

L'approccio di «Semeia» 1979 e 1986 rendeva un servizio decisivo agli studiosi con la sua intenzione di mettere a loro disposizione una categoria utilizzabile da tutti, ma, da una parte, nonostante la consapevolezza del rischio e lo sforzo di sfuggirvi, inclinava innegabilmente verso una comprensione sostanzialmente formale del genere letterario, e dell'apocalisse in particolare: comprensione, come abbiamo ricordato, inadeguata, e che il gruppo stesso era costretto a correggere (con ragione e probità) pochi anni dopo aggiungendo la clausola sulla funzione, la quale però entrava in una certa tensione con l'impostazione formale e acronica della definizione precedente. Inoltre, come abbiamo ricordato sopra, sceglieva consapevolmente un approccio «etic» (limitato peraltro agli studiosi moderni e che lasciava da parte la ricezione antica) dichiarando inutilizzabili le testimonianze antiche su di un tipo di scritti designato come apocalissi, e creandosi così le difficoltà che abbia-

mo cercato d'indicare<sup>59</sup>. Nel quadro dei dibattiti suscitati da «Semeia» 14 (e poi da «Semeia» 36), l'articolo già ricordato di Carol A. Newsom del 2005 si è dedicato a fare il punto e a cercare nella ricerca dei decenni precedenti sul genere impulsi e prospettive che possano aiutare a far progredire la ricerca sul genere nell'ambito dei testi giudaici e cristiani antichi e delle apocalissi in particolare. Dopo aver sottolineato, sulla linea della discussione precedente e a nostro avviso con ragione, i limiti dell'approccio fondato sull'idea delle «somiglianze di famiglia» esemplificata da Wittgenstein con il caso dei giochi, ha indicato come particolarmente promettenti le ricerche della scienza cognitiva sul modo in cui le persone elaborano le categorie mentali (tra le quali si annoverano i generi letterari) a partire da esempi concreti ammessi come «prototipi» della categoria e con i quali vengono confrontati altri oggetti che, in base alle somiglianze con quei prototipi, vengono inclusi nella categoria come rappresentanti a pieno titolo di essa (tipici), o come rappresentanti più o meno marginali o atipici, oppure ne vengono esclusi; così, assumendo pettirossi e passeri come prototipi della categoria «uccelli», gli struzzi o i pinguini vi verrebbero ammessi, ma come rappresentanti atipici; un simile approccio accetta consapevolmente che in tal modo i confini della categoria siano sfumati<sup>60</sup>. Tra i vantaggi ci sarebbe il fatto che questo approccio permette di riconoscere che non tutte le somiglianze o differenze hanno uguale portata. La posizione del gruppo di «Semeia», osserva Newsom, si orientava già in questa direzione, nella misura in cui Collins stilava («Semeia» 1979, p. 3) un breve elenco di scritti inclusi in tutte le liste di apocalissi (*Daniele 7-12; 1 Enoch; 4 Ezra; 2 Baruch; Apocalisse* di Giovanni), che dunque funzionavano come prototipi; come pure nella misura in cui offriva una griglia atta a distinguere gli elementi presenti in tutte le opere, quelli che potevano essere o non essere presenti, e quelli specifici di determinate opere, il che va nel senso della posizione più o meno centrale o marginale che un elemento di una categoria ha in essa secondo la teoria dei prototipi. Infine, un aspetto della teoria dei prototipi che rappresenterebbe un chiaro progresso sulle forme tradizionali di definizione delle categorie consiste nel fatto che le categorie non sono semplici raccolte di tratti caratteristici, ma tengono conto di «modelli cognitivi ideali»

<sup>59</sup> Confesso che non mi sono chiari i motivi per i quali C.A. Newsom, *Spying out the Land*, p. 440, nel momento stesso in cui riporta l'affermazione di «Semeia» 14 secondo cui i titoli dei manoscritti contenenti il termine «apocalisse» non sono una guida affidabile al genere (p. 2; cfr. qui sopra, p. 10), dichiara che il tentativo degli autori di quel fascicolo di chiarire il genere «apocalisse» non mirava semplicemente a fornire un pratico strumento ai critici, «ma in certo senso a esplicitare i taciti presupposti coltivati da antichi scrittori su come si compone un'apocalisse», per cui si trattava «non tanto di un atto costruttivo, ma di uno ricostruttivo», e che in questo caso si devono sottolineare i limiti dell'approccio classificatorio. Ha ragione sul fatto che tale approccio non è indicato per mettere in luce le idee degli antichi su come si dovesse scrivere un'apocalisse, ma dubito che questo fosse lo scopo degli autori di «Semeia» 14.

<sup>60</sup> C.A. Newsom, *Spying out the Land*, pp. 442-445. Si veda ad esempio la presentazione sintetica dell'applicazione della teoria dei prototipi (presentata come «un affinamento della teoria delle somiglianze di famiglia») alla problematica del genere in J. Frow, *Genre* (The new critical idiom), Routledge, London-New York 2006, pp. 53-54.

entro i quali la categoria ha un senso, il quale è prodotto non dalla semplice compresenza degli elementi ma dalla rete di relazioni tra di essi che viene a formare una «Gestalt»<sup>61</sup>. In un articolo del 2016, John Joseph Collins ha cercato di approfondire l'utilità della teoria dei prototipi per la determinazione dei generi letterari e dell'apocalisse in particolare<sup>62</sup>.

Non è qui possibile un confronto articolato con questa posizione, anche a causa dei limiti della mia competenza. Osservo però che essa non sembra risolvere il problema, cruciale, dei criteri della determinazione dei prototipi. Assumere un gruppo di testi perché figurano in tutte le liste di apocalissi, senza verificare i criteri in base ai quali essi vi figurano, è un procedimento arbitrario (in senso logico naturalmente, non morale) e condanna sin dall'inizio tutta l'operazione alla petizione di principio: se i tratti caratteristici attribuiti alle apocalissi devono avere come nucleo essenziale un gruppo di essi estratto dagli scritti previamente scelti, questo condiziona completamente la costituzione del genere, la quale non poggerà su alcuna *ratio* di cui si possa render conto altrimenti che richiamandosi alle scelte di precedenti autori. Così, probabilmente, si risalirà a Lücke il quale costituiva la sua selezione a partire dalla sola *Apocalisse* di Giovanni, e si constaterà che nella griglia dei tratti caratteristici delle apocalissi cristiane stabilita con cura da Adela Yarbro Collins in «Semeia» 14, pp. 104-105, proprio l'*Apocalisse* di Giovanni contiene il maggior numero di tratti distintivi del genere delle apocalissi, 20 su 28 (di cui due soggetti a limitazioni o riserve), contro 18 dell'*Apocalisse di Paolo* (2 con riserve), 16 del *Pastore* di Erma, 14 dell'*Apocalisse di Pietro* e così via. Già questo induce a interrogarsi sul procedimento di selezione sia dei prototipi, sia dei tratti caratteristici.

Ulteriori dubbi sorgono se si accoglie il suggerimento di Newsom secondo cui il numero delle caratteristiche presenti nei singoli scritti potrebbe servire a situarli più vicini al centro della categoria oppure ai suoi margini: infatti, nella tabella di Yarbro Collins, a parte le apocalissi di Giovanni e di Paolo, gli scritti con il maggior numero di tratti caratteristici del genere apocalisse sono l'*Apocalisse di San Giovanni il Teologo*, attribuibile al VII/VIII secolo (18 elementi, di cui 1 con riserva); la *Storia di Zosimo*, probabilmente del V/VI secolo (17 elementi); l'*Apocalisse di Esdra* greca (tra il 150 e l'850); l'*Apocalisse greca della Vergine Maria*, forse del IX secolo (15 elementi)<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Per una illuminante applicazione dell'idea del modello generico come «Gestalt», si veda il contributo di John Joseph Collins nel presente fascicolo.

<sup>62</sup> J.J. Collins, *The Genre Apocalypse Reconsidered*.

<sup>63</sup> A. Yarbro Collins, *The Early Christian Apocalypses*, in «Semeia» 14 (1979), pp. 61-121. Il limite cronologico inferiore dei testi considerati dall'autrice dovrebbe essere la fine del III secolo, ma ella include gli scritti che possono contenere parti o materiali di tale epoca anche se la forma finale è chiaramente posteriore, nonché «opere che non hanno chiare indicazioni di una data posteriore al terzo secolo» (p. 61). Mi pare che ai fini di un'indagine come questa, fondata sulla presenza in ciascuna opera di una serie di tratti, dovrebbero essere presi in considerazione solo scritti anteriori, sicuramente o con grande probabilità, alla fine del III secolo nel loro testo complessivo, oppure comprendenti parti che possono essere chiaramente delimitate e ricondotte ai primi III secoli dell'era cristiana (quest'ultimo è ad esempio il caso dell'*Apoca-*

Se ne dovrebbe allora trarre la conclusione abbastanza paradossale che i prototipi di apocalissi cristiane, oltre l'*Apocalisse* di Giovanni e quella di Paolo, sono apocalissi tardive, la cui alta percentuale di tratti caratteristici è probabilmente legata anche al loro carattere poco innovativo. Si ha anche il diritto di chiedersi come si sarebbe configurata la costellazione delle apocalissi cristiane più o meno vicine ai prototipi se, invece che l'*Apocalisse* di Giovanni, si fosse assunto come prototipo in ambito cristiano l'*Apocalisse di Pietro* o l'*Ascensione di Isaia* 6-11, per ciascuna delle quali Yarbrow Collins ha contato solo la metà del totale dei tratti caratteristici (14 su 28): eppure si tratta, insieme con l'*Apocalisse* di Giovanni, delle due più antiche apocalissi cristiane, e in particolare l'*Apocalisse di Pietro*, con le sue predizioni sugli ultimi tempi, la distruzione del mondo e il giudizio finale, nonché con le sue descrizioni delle pene infernali, ha esercitato un considerevole influsso su molte apocalissi successive. Paradossalmente, seguendo il suggerimento di Newsom, questi due scritti risulterebbero più marginali, entro un genere organizzato dai prototipi, di uno scritto tardivo e piuttosto scialbo come l'*Apocalisse di Giovanni il Teologo* (correntemente designata dai moderni come *Prima apocalisse apocrifia di Giovanni*), che probabilmente, senza quel suggerimento, pochi si sognerebbero di assumere come un prototipo del genere apocalisse.

### *Una monografia recentissima e la rilevanza della questione del genere*

Altre osservazioni relative all'applicazione della teoria dei prototipi allo studio del genere dell'apocalisse si troveranno nella parte finale del contributo di Enrico Norelli nel presente fascicolo. Le difficoltà qui sollevate non

---

*lisse di Pietro*, certamente non posteriore al II secolo perché citata da Clemente di Alessandria, ma pervenutaci per intero solo in una traduzione etiopica attraverso l'arabo, inserita dentro un trattato più ampio – si veda il contributo di Enrico Norelli nel presente fascicolo – ma chiaramente delimitabile rispetto alla parte aggiunta posteriormente. Includere invece, nella loro interezza, determinati scritti solo perché contengono probabilmente materiali anteriori al III secolo non è metodologicamente prudente, perché nulla consente di stabilire se i tratti enumerati nella tabella statistica provengano da quei materiali, o da materiali posteriori al III secolo, o dalla redazione finale. Per gli scritti della nostra seconda lista bisogna dunque prendere in considerazione la probabile data di redazione definitiva, che è sempre molto posteriore alla fine del III secolo, con la possibile, ma poco verisimile, eccezione dell'*Apocalisse di Esdra* greca. Per le datazioni qui indicate si veda: *Apocalisse di Giovanni il Teologo*: il contributo di Emanuela Valeriani nel presente volume; *Storia di Zosimo*: M.R. James, *Apocrypha anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments*, University Press, Cambridge 1893, pp. 93-95; *Apocalisse della Vergine Maria* in greco: *ibi*, p. 113 (il IX secolo è una plausibile ipotesi, ma lo scritto è in ogni caso di epoca bizantina; a mio avviso, è chiaramente posteriore ai *Transiti* di Maria, che già recavano la visita di Maria e dei discepoli agli inferi e che non sono anteriori al V secolo); *Apocalisse di Esdra* greca: M.E. Stone, *Greek Apocalypse of Ezra*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I: Apocalyptic Literature and Testaments*, Darton, Longman & Todd, London 1983, pp. 561-579, su questo punto 563; A.-M. Denis [et al.], *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* I, Brepols, Turnhout 2000, pp. 863-864, che pensa a un nucleo giudeo-ellenistico, si limita a indicare l'inizio del II secolo come *terminus post quem* (a causa della dipendenza da 4 *Esdra*), e ricorda altre datazioni proposte tra il V e l'XI secolo, giudicandole difficili per il nucleo giudeo-ellenistico.

significano che tale teoria, e più in generale l'approccio delle scienze cognitive, non possano apportare un contributo alla questione, ma che la discussione deve proseguire. Sia qui permessa qualche osservazione stimolata da una monografia che si propone un'interpretazione complessiva delle apocalissi giudaiche e cristiane antiche mediante l'applicazione di concetti e procedimenti elaborati dalla scienza cognitiva della religione (CSR: «cognitive science of religion»). In questa sede non è possibile rendere giustizia alla complessità dell'opera, a causa non solo dello spazio disponibile, ma soprattutto del fatto che la pubblicazione è recentissima (marzo 2020) ed è troppo presto per una valutazione meditata; e più ancora a causa della competenza molto limitata del sottoscritto relativamente a un campo di studi ormai amplissimo anche solo per quanto riguarda l'applicazione delle scienze cognitive alla religione, anzi anche solo al giudaismo e cristianesimo antichi<sup>64</sup>. Si tratta del libro di Luca Arcari, *Vedere Dio*<sup>65</sup>, che spero di esaminare in modo più sistematico in una prossima occasione.

Qui basterà ricordare che, entro un quadro teorico che si situa al crocevia di approcci e suggestioni molteplici, Arcari si propone d'interpretare i testi visionari come «pratiche discorsive» intese a elaborare costruzioni del reale finalizzate alla produzione o alla modifica di rapporti di potere<sup>66</sup>. Questi specifici testi hanno il loro punto di partenza in esperienze psicotrope, riccamente presenti in ogni sistema culturale, dove sono innescate da sostanze e comportamenti atti ad alterare e amplificare lo stato d'animo attraverso modifiche della chimica interiore del sistema neurologico umano: tali operazioni hanno il compito di fornire scenari entro i quali si organizzano le forme d'interazione umana. Da esperienze psicotrope interpretate come contatti con una dimensione «altra» rispetto a quella dell'esperienza quotidiana, mediante l'amplificazione tecnologica consentita dalla comunicazione scritta, nascono i resoconti di contatto diretto con l'altro mondo, opere di specialisti i quali reinventano la «esperienza psicotropa personale o così come verosimilmente

---

<sup>64</sup> Per queste ragioni mi permetto qui di limitarmi, dal punto di vista delle indicazioni bibliografiche, a un utile, ricco e chiaro volume, con abbondante bibliografia, destinato a introdurre alle scienze cognitive in generale e alla loro applicazione alle origini cristiane: I. Czachesz, *Cognitive Science and the New Testament. A New Approach to Early Christian Research*, University Press, Oxford 2017.

<sup>65</sup> L. Arcari, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane* (sopra, nota 47). Cfr. anche la discussione in Id., *Intorno al concetto di 'genere letterario apocalittico': osservazioni di metodo*, in «Henoch» 24(2002), pp. 343-353.

<sup>66</sup> Basti qui riportare alcune righe programmatiche contenute nelle prime pagine: «L'idea che qui si porterà avanti è che nel mondo giudaico esistevano produttori, ancorché variegati e stratificati al loro interno, statutariamente preposti a riassembleare e riprodurre un ordine sociale, o anche reti di significato tendenti a inglobare qualsiasi manifestazione o azione individuale o collettiva, incluse le reazioni emozionali innescate da pratiche più o meno ritualizzate; questi tecnici del sapere – che in molti casi sono identificabili in veri e propri “prosumatori” (dall'inglese *prosumers*, produttori che a loro volta consumano cultura per poi riprodurla ulteriormente) – intessono elementi presenti nel loro quadro di riferimento in modo da ricreare un universo di senso che dia valore e sostegno a particolari programmi di autodefinizione in chiave giudaica, sempre a uso e consumo delle stesse strutture in cui agiscono» (p. 15).

vissuta da altri per sua natura soggetta ai molteplici processi dell'*agency* individuale, nel terreno di una particolare autodefinizione culturale e religiosa costruita e percepita come propriamente giudaica» (p. 16).

Arcari è ben consapevole che tali resoconti sono prima di tutto testi e come tali devono essere analizzati. Nel libro, le transizioni dalle esperienze psicotrope alle costruzioni testuali, nonché le rielaborazioni ulteriori dei testi, sono oggetto di particolare attenzione, il che è senz'altro condivisibile; si ha tuttavia l'impressione che tali operazioni non siano sempre portate alla luce con il rigore sistematico che sarebbe necessario per consolidare quella che è una delle linee portanti del lavoro, vale a dire il rapporto tra esperienze psicotrope ed elaborazioni testuali. Una simile ricostruzione non può aver luogo che mediante un'analisi attenta dei testi, indagati certo, oltre che con i metodi storiografici e filologici tradizionali (che a nostro avviso nulla hanno perduto della loro attualità, se correttamente praticati), con metodi più nuovi e certamente promettenti, inclusi quelli delle scienze cognitive. Arcari è conscio di questa esigenza, ma si accontenta a mio avviso troppo spesso di postulare processi in base alla teoria più che verificarli mediante l'esame delle fonti. Così, egli dichiara che i resoconti visionari sono certamente testi, ma questo termine va

«inteso, almeno per una prima fase della loro esistenza, in senso altamente fluido, e dunque veri e propri sistemi di simboli e di significati [...] interamente sottoposti a processi di continua manipolazione – riassettraggio sulla scorta di materiali precedenti, esegesi interna di quegli stessi materiali come strumento generativo di nuovi resoconti, riaccorpamento di scritti diversi per dare vita a un prodotto narrativo, costruzione di un mondo ideale perfettamente architettato come unità, raffigurazione di azioni, luoghi e figure ritenute esemplari ed esaustive per l'orientamento di un essere umano in un particolare *hic et nunc*» (p. 16).

Questa sintesi, che Arcari si applica nel libro a illustrare con esempi, è chiaramente destinata a fornire una griglia di comprensione delle operazioni che contribuiscono al passaggio da esperienze psicotrope alla redazione di testi.

Ora, però, una simile descrizione mi pare prestarsi altrettanto, se non più, a caratterizzare – ad esempio – il materiale che chiamiamo evangelico, il quale, pur contenendo unità che risalgono a esperienze psicotrope di vario genere (per esempio la Trasfigurazione, gli incontri con il Risorto, o anche il materiale narrativo sulla Cena, influenzato dal relativo rituale come praticato nei vari gruppi di credenti), non può essere nella sua sostanza ricondotto a esperienze di contatto con l'altro mondo. Ma ciò significa che i processi di modellamento e rimodellamento dei testi quali delineati da Arcari non sono tipici delle apocalissi, bensì delle progressive strutturazioni, in rapporto con gli sviluppi delle istituzioni che li usano, di materiali che rappresentano un riferimento normativo, in situazioni nelle quali non si è ancora consolidato un canone di scritture sacre, oppure parallelamente a tale raccolta normativa una volta che questa si è sviluppata, e limitatamente allora ai testi non inclusi nel canone e quindi non «congelati» da tale inclusione (congelamento peraltro, come si sa, mai integrale). Non a caso, quei processi sono riconosciuti

da tempo come caratteristici degli scritti designati come apocrifi. Certamente essi compaiono anche nelle apocalissi; ma, mentre è sicuramente da approfondire il nesso tra pratiche visionarie di determinati gruppi e scritti apocalittici prodotti in essi, problematico (naturalmente non impossibile *a priori*) mi pare rintracciare ulteriori esperienze psicotrope dietro le «manipolazioni» successive dei medesimi testi, per i quali la caratterizzazione come materiale «altamente fluido» comincia a non essere più del tutto adeguata. Come Arcari stesso correttamente riconosce (cfr. soprattutto il suo c. 2), nelle apocalissi la forma scritta svolge esplicitamente un ruolo centrale; tale insistenza interna ai testi stessi ha ovviamente una funzione retorica e ideologica, ma di fatto le operazioni di smontaggio e rimontaggio, di riscrittura, di amplificazione, estrazione e così via che riusciamo a identificare e descrivere sono operazioni effettuate su testi scritti e proprie del *medium* della scrittura: la «riattivazione visionaria» (così, frequentemente, nel c. 3, ma lungo tutto il libro) o le «rimesse in moto» visionarie (p. 72 e *passim*) che presiederebbero a tali interventi dovrebbero essere più puntualmente dimostrate, nella misura in cui si voglia presentarle come qualcosa di più che interventi letterari – certo da parte di «tecnici», come insiste Arcari, ma non necessariamente veggenti – su di un testo letterario dietro al quale possono esservi state, originariamente, esperienze visionarie. Molte analisi delle combinazioni e trasformazioni di testi presentate nel libro sono convincenti e interessanti, anche se spesso non nuove; ma non sufficientemente fondato, nel libro, mi sembra il modello adottato, fondato sulla fluidità di un materiale magmatico «assemblato» in modi diversi piuttosto che su interventi, anche profondi, su testi letterari.

E qui veniamo a quanto direttamente interessa in questa sede, perché il messaggio di cui il testo di partenza era portatore, come pure quello di cui intende essere portatore il testo di arrivo, è prodotto anche dall'aspetto generico dell'uno e dell'altro. Invece, nella sua intenzione, in sé pienamente condivisibile, di presentare le apocalissi come strumenti di organizzazione del mondo, di propaganda ideologica e di istruzioni di comportamento entro il contesto estremamente mobile e complesso rappresentato dalla pluralità di movimenti in concorrenza per costruire forme di giudaismo in concorrenza ma anche in dialogo tra di loro, Arcari sceglie di minimizzare, se non di evacuare, la questione del genere delle apocalissi, probabilmente perché essa non converge con il suo modello delle innumerevoli «riattivazioni» di un materiale magmatico mediante altrettante «rimesse in moto» visionarie. La lotta contro la rilevanza del problema del genere delle apocalissi è da lui condotta in modo consapevole e informato, come mostra il c. 1 con la polemica nei confronti dell'itinerario dello «Apocalypse Group» della Society for Biblical Literature che ha prodotto tra molto altro «Semeia» 14 e 36. Ravvisando nella definizione prodotta da questo gruppo un'accezione essenzialmente formale del concetto di apocalisse, Arcari opta per una definizione estremamente generale, che ravvisa nell'apocalisse «un qualsiasi resoconto di tipo rivelativo che abbia un impianto descrittivo compiuto e definito, e che sia interamente volto a mostrare aspetti, elementi e figure propri dell'ol-

tremondo» (p. 27). L'ultima frase può sorprendere, perché sembra difficile indicare apocalissi «interamente volte» a descrivere entità dell'oltremondo: queste ultime appaiono, in modo più o meno esplicito e dettagliato, svolgendo la funzione indispensabile di tramiti, condizioni di possibilità e garanti di una conoscenza non ottenibile con strumenti umani, ma le apocalissi trattano abbondantemente di «aspetti, elementi e figure» proprie del mondo umano, dato che il loro messaggio è in sostanza volto a interpretare dati ed esperienze di esso. Mi sembra di poter intendere l'espressione di Arcari nel senso che le apocalissi sono scritti che hanno «l'oltremondo» come cornice di riferimento *nel loro complesso* e non solo in una loro parte: ad esempio, non si può sostenere che *2 Corinzi* sia un'apocalisse fondandosi sul fatto che contiene la notizia di un'esperienza di ascensione celeste di Paolo (12,2-4) o che riporta una frase del Signore risorto rivolta a Paolo stesso (12,9). Se questa interpretazione è corretta – ma ne assumo io la responsabilità – si tratta di una posizione a mio avviso giusta, ma che rimette in campo il problema del genere letterario (il quale, appunto, riguarda l'insieme di uno scritto, o una sua parte ben delimitabile e di una certa ampiezza) nel momento stesso in cui cerca di emarginarlo. E l'intenzione di emarginarlo è dichiarata dall'autore stesso:

«il tentativo di questo libro [...] è stato quello di de-essenzializzare l'apocalittica come specifico e/o autonomo quadro letterario-ideologico e socioculturale del giudaismo del periodo ellenistico-romano e del protocristianesimo. [...] non solo non sembra essere esistito un vero e proprio genere apocalittico distinto dal profetismo, ma non hanno mai neanche agito gruppi che si definivano e si percepivano come apocalittici o come segmenti in-comunicanti rispetto al variegato sistema giudaico. La prospettiva che qui si è inteso portare avanti è quella di considerare l'apocalisse *solo e soltanto* come un mezzo di comunicazione culturale e/o religiosa tipica del giudaismo ma fortemente avvicinabile a *media* incentrati sulla visione diretta del divino attivi e presenti nel più ampio contesto del Mediterraneo antico» (p. 374; corsivi dell'autore).

Condividiamo il rifiuto di ammettere l'esistenza di ambienti portatori di una specifica ideologia apocalittica: le apocalissi sono prodotte da gruppi diversi, produttori e portatori di diverse ideologie e di diversi progetti politico-religiosi. Ciò che mi riesce più difficile comprendere è perché il rifiuto di questa idea debba necessariamente essere legato alla liquidazione dell'idea di un genere delle apocalissi. Ho espresso qui sopra riserve nei confronti del pur imprescindibile lavoro di Collins e dell'«Apocalypse Group» sul genere apocalittico, ma non mi sembra che tale sforzo di definizione e descrizione del genere abbia mai implicato, nell'intenzione di chi lo realizzava, l'ammissione dell'esistenza di un movimento o comunque di gruppi che si definivano apocalittici<sup>67</sup>. Il genere è *precisamente* uno strumento al servizio della comu-

<sup>67</sup> Ma quand'anche si volesse ammettere tale esistenza (il che non è il mio caso), non capisco perché dovrebbero essere stati «in-comunicanti rispetto al variegato sistema giudaico», dato che per Arcari, se lo capisco bene, tutti gli altri gruppi attivi in tale sistema erano, al

nicazione<sup>68</sup>. E se l'apocalisse è un mezzo di comunicazione culturale, può esserlo solo attraverso la concreta relazione tra forma, contenuto e funzione presente negli scritti che si possono designare come apocalissi (il che, lo ripeto ancora, non significa che tali scritti siano portatori di un solo determinato sistema ideologico), perché è tale relazione che presiede al testo e al suo messaggio: ora, come abbiamo visto, essa è un fatto di genere letterario. Confesso che mi riesce difficile concepire il terrore nei confronti del riconoscimento di un genere letterario dell'apocalisse come se esso rinchiudesse inesorabilmente i testi che «dialogano» con quel genere entro uno specifico ambiente o movimento, portatore di una specifica ideologia, e impedisse di mettere a fuoco le interazioni che «tecnici» della scrittura realizzavano mediante la composizione di testi entro la fitta rete di costruzioni del giudaismo messe in opera nell'antichità. Sarebbe in certa misura come affermare che non esiste un genere «vangelo» nel primo cristianesimo perché esso obbligherebbe ad ammettere che tutti gli scritti classificabili (dagli antichi e/o dai moderni) come «vangeli», lungi dall'essere «*solo e soltanto* [...] un mezzo di comunicazione culturale», provengono da specifici gruppi (evangelici? evangelisti?) «in-comunicanti rispetto al variegato sistema [cristiano]»<sup>69</sup>. Viceversa, credo che proprio la tesi complessiva di Arcari guadagnerebbe a prendere in conto la problematica del genere, perché, come ho accennato, essa mira a ben comprendere e valutare i testi come mezzi di comunicazione culturale, e in particolare le strategie implicite nella loro composizione e nelle loro riscritture e trasformazioni di vari tipi. Ma ciò richiede un esame filologicamente preciso dei testi in questione al fine di coglierne, tra gli altri aspetti, proprio il genere, come pure le modifiche di afferenza ai generi che potevano essere operate da quelle che Arcari chiama rimesse in moto o riattivazioni.

Due esempi. Nel caratterizzare l'*Apocalisse di Pietro*, Arcari scrive (p. 183) che il fatto che il discorso di rivelazione di Gesù s'inizi mentre Gesù e i suoi discepoli siedono sul Monte degli Ulivi significa che l'episodio ha luogo nei momenti precedenti la sua cattura. Ora, da una parte, precisamente questo inizio (1,1-2) riprende chiaramente quello del discorso escatologico di Gesù in Mt 24,3-5 e paralleli, per cui non si tratta certamente della notte dell'arresto di Gesù, ma se mai della situazione, anteriore, in cui Gesù, prendendo spunto dal Tempio, annunzia gli eventi della fine, come conferma

---

contrario, vivacemente comunicanti tra di loro, in una rete di scambi, confronti e interazioni che appare evidente dalle fonti.

<sup>68</sup> Su genere e comunicazione si veda ad esempio A. Fowler, *Kinds of Literature*, pp. 20-24.

<sup>69</sup> Sono ben consapevole che il termine, già nell'antichità, ha designato tipi diversi di testo (nella misura in cui designava scritti): racconti dell'attività, passione e morte di Gesù di Nazaret (Marco, Giovanni, probabilmente il *Vangelo secondo gli Ebrei*...), raccolte di detti di Gesù (il *Vangelo secondo Tommaso*), dialoghi del Gesù «terreno» con discepoli (il *Vangelo di Giuda*, probabilmente il *Vangelo degli egiziani*...), narrazioni della Passione e resurrezione (il *Vangelo di Pietro*, per quanto ne sappiamo), omelie (il *Vangelo di verità*); e che in epoca moderna lo si è allargato a includere ancora altri tipi di testo (per esempio storie della nascita e/o dell'infanzia di Gesù). In questa sede, ai fini dell'argomentazione, assumo il termine nel senso corrente di scritti sul Gesù terreno.

l'uso, cruciale, di Mt 24,23-32 nel seguito del discorso; dall'altra parte, non vi è soluzione di continuità cronologica nel racconto tra questo inizio e la fine dello scritto (c. 17) che narra l'ascensione di Gesù, collegandola a una riscrittura del racconto della Trasfigurazione. Ciò significa che il Gesù che parla nell'intera opera non è il Gesù terreno, come afferma Arcari, bensì il Risorto, e lo scritto non appartiene al genere dei detti del Gesù pre-pasquale, soggetto qui a una testualizzazione visionaria che li distacca da una precedente testualizzazione «in una temporalità ormai del tutto esaurita» (p. 184), ma al genere dei colloqui del Risorto con i suoi discepoli, e, come spesso avviene in questi scritti, sembra trattarsi di una interpretazione attualizzante «autentica» di detti di Gesù possibile solo dopo Pasqua e dunque messa in bocca al Risorto<sup>70</sup>. Dunque l'*Apocalisse di Pietro* non «evidenzia un procedimento di attribuzione al Gesù storico di parole segrete che in altri ambiti protocristiani sono ricondotte a un Gesù visionario e che, come tale, nel testo appare nella sua dimensione *post mortem*» (p. 184): sembra trattarsi del contrario, cioè di un discorso attribuito nella tradizione anteriore al Gesù «terreno» e qui trasferito al Risorto. Pare dunque difficile affermare che questo scritto sia legato «a forme di attualizzazione visionaria di flussi di trasmissione piuttosto evanescenti eppure ben presenti tra i vari seguaci di Gesù» (*ibidem*), in quanto ciò che esso riprende e rielabora, o meglio usa come punto di partenza di un discorso nuovo che attualizza le predizioni di falsi messia e falsi profeti, non sono «flussi di trasmissione evanescenti», bensì una composizione letteraria qual è il cosiddetto discorso escatologico di Gesù nel vangelo di Matteo (Paolo Marrassini ha peraltro messo in rilievo elementi di Marco e di Luca<sup>71</sup> che restano da studiare e, comunque, non sembrano rimandare a forme fluide di materiali poi confluiti nella tradizione sinottica, bensì a dipendenza, diretta o mediata, da più d'un vangelo).

Il secondo esempio riguarda l'*Ascensione di Isaia*. Arcari accoglie sostanzialmente la mia ricostruzione della genesi dello scritto, secondo cui la seconda parte (c. 6,1-11,40), la visione di Isaia propriamente detta, sarebbe stata inizialmente uno scritto autonomo, cui sarebbero stati aggiunti in seguito i c. 1-5 (e 11,41-43), contenenti il racconto dell'uccisione di Isaia per opera del re Manasse e una sorta di «supplemento» alla visione preesistente. Tuttavia, a p. 369 scrive: «la sezione che oggi costituisce i capitoli 6-11 rappresenterebbe lo scritto contro cui polemizza la successiva aggiunta di 1-5». Qui sembra esservi un malinteso, perché quel che ho cercato di dimostrare è che 1-5 è una sorta di «rilancio» di 6-11 da parte dello stesso gruppo entro il quale era stata prodotta la *Visione di Isaia* dei c. 6-11, rilancio inteso a difendere la *Visione* stessa, attaccata da gerarchie non carismatiche («presbiteri e pastori») che rifiutano la validità di quello scritto con la sua cristologia e contestano l'autorità del gruppo profetico che ne è portatore e che apparentemente difende la pertinenza della rivelazione estatico-visionaria quale crite-

<sup>70</sup> Si veda il contributo di Enrico Norelli nel presente fascicolo.

<sup>71</sup> P. Marrassini, *L'Apocalisse di Pietro*, pp. 179-185.

rio ermeneutico per l'interpretazione cristologica delle Scritture. Il malinteso si spiega forse leggendo la sintesi fornita da Arcari alle pp. 139-140: le due parti dell'*Ascensione* riflettono «la storia di un gruppo protocristiano che, in una prima fase, appare interamente fondato sull'autorità profetica e che successivamente sembra invece scavalcare tale forma di legittimazione a vantaggio di forme di autorità di natura istituzionale o anche presbiteriale». La formulazione è giusta se si riferisce all'intera chiesa locale in cui è stata prodotta l'*Ascensione*, la quale potrebbe aver dapprima riconosciuto il gruppo di profeti cristiani come massima autorità, mentre in seguito sarebbe venuta a trovarsi controllata da presbiteri e/o episcopi; ma è sfuggito ad Arcari che io ritengo che la parte più recente sia stata scritta non da avversari degli autori della prima, bensì dai profeti stessi, messi ora sulla difensiva, per resistere contro l'attacco da parte dei presbiteri, e quindi non per polemizzare contro la prima parte, ma per difenderne l'autorità, anche se in una diversa e più pessimistica valutazione della condizione della chiesa e del mondo in generale, riprendendo la leggenda dell'uccisione di Isaia (solo rapidamente accennata in 6-11) ed elaborandola al fine di situare i profeti «perseguitati» in linea con il profeta perseguitato e ucciso, e i «pastori e presbiteri iniqui» in linea con i falsi profeti che, per istigazione diabolica, inducono il re Manasse ad arrestare e uccidere Isaia. Questo malinteso, se è tale, genera una valutazione delle modalità di «riattivazione» della visione di 6-11 molto diversa dalla mia, e l'affermazione che la parte 1-5 polemizza con 6-11 (tesi legittima, ma che sarebbe da dimostrare e non da attribuirmi) modifica la percezione del genere letterario dell'intera opera e dunque la valutazione della sua collocazione storica e della sua stessa funzione in quanto apocalisse.

Bastino questi due casi a esemplificare l'esigenza di analizzare accuratamente il genere di ciascuna apocalisse e le modalità della sua composizione a partire da fonti proprio nell'interesse del progetto complessivo del libro di Arcari. Aggiungo che nel suo programma di decostruzione dell'apocalisse come genere rientra evidentemente l'affermazione che la domanda «Perché i seguaci di Gesù hanno scritto apocalissi?» «ha forse oramai poco senso» (p. 185), in quanto i seguaci di Gesù superarono il trauma della sua morte mettendo in atto strategie tra le quali rientrava la convinzione di poter ancora vederlo e ascoltarlo mediante esperienze dirette con un Gesù situato ormai in un mondo altro; questa «rimessa in moto di esperienze di evocazione e/o rievocazione innescate da azioni più o meno ritualizzate» (*ibidem*) avrebbe permesso di superare la perdita. Qui diventa forse particolarmente visibile un problema che mi par di scorgere nel libro. Sappiamo infatti che la comunicazione diretta con il Gesù glorificato era effettivamente praticata nei primi decenni dopo la sua morte: ciò si manifesta già nelle cosiddette manifestazioni iniziali del Risorto, quale che sia il senso esatto dello ὡφθῆ nella formula di fede citata e prolungata da Paolo in 1 Cor 15,5-8, poi – per non menzionare che alcune testimonianze – nelle altre esperienze di Paolo ricordate qui sopra (2 Cor 12,2-4.9) e nella visione di Giovanni in Ap 1. Ma queste esperienze visionarie, appunto, non sono in sé apocalissi: quella di

Giovanni, di cui non vi è motivo di mettere in dubbio che sia avvenuta, è stata elaborata come punto di partenza di un'apocalissi, ma le altre no (benché più tardi esposizioni di rivelazioni siano state innestate su «visioni del Risorto»). Queste esperienze quindi non mi sembrano affatto rispondere alla domanda sulle ragioni per cui credenti in Gesù hanno composto apocalissi: il problema proviene appunto dal fatto che questo genere di scritti ha cominciato a essere praticato da credenti in Gesù relativamente tardi (a quanto ne sappiamo, dagli anni 90 del I secolo), e ben dopo altri generi quali la lettera e il «vangelo». E difficilmente si può affermare che la questione sia indifferente nel quadro del progetto di Arcari; ma per porla in modo che a me pare appropriato, e dunque cercarvi una risposta plausibile, bisogna non solo ben differenziare l'esperienza visionaria dalla scrittura di un'apocalisse – Arcari correttamente lo fa – ma sviluppare, fondandosi su precise analisi dei testi, un modello che articoli i due momenti tra loro e soprattutto riconoscere la specificità dell'apocalisse in quanto testo che assume un certo «genere», interrogandosi sugli impulsi e le esigenze che hanno presieduto agli inizi e ai diversificati sviluppi della composizione di tali scritti. Va da sé che le osservazioni e le domande qui proposte non intendono sminuire l'interesse dell'ambizioso, estremamente stimolante progetto perseguito da Arcari con il suo libro, cui si deve augurare un'ampia ricezione e che ha ormai un suo posto di rilievo nel dibattito sulle apocalissi.

*La categoria di «apocalitticismo» e il problema del suo rapporto con il genere «apocalisse»*

Quanto osservato da ultimo ci riconduce a una questione con la quale concluderemo queste pagine. Se sembra esservi un certo accordo sull'esistenza di un genere «apocalisse» che designa un insieme, dalle frontiere tutt'altro che rigide, di scritti che nel loro complesso assumono un certo modello – senza che questo escluda un'afferenza a, o un «dialogo con», altri generi –, in che misura tale fenomeno, per risultare comprensibile e storiograficamente utilizzabile, ha bisogno di essere messo in rapporto con una categoria più ampia che intrattenga con esso relazioni specifiche?

La definizione proposta in «Semeia» dallo «Apocalypse Group» della SBL usa il termine «apocalisse» per designare il genere letterario, ma include gli elementi di una visione del mondo: tali sono, tra l'altro, la nozione di oltremondano, la sua contrapposizione a umano, il concetto di realtà trascendente e quello di salvezza escatologica. A nostro avviso, se il tipo letterario «apocalisse» non può esistere senza tale visione del mondo, è anche vero che quest'ultima tende a generare delle apocalissi quando una situazione viene percepita come problematica da quanti condividono quella visione del mondo: l'esperienza problematica, infatti, produce una dissonanza cognitiva che minaccia di mettere in crisi la concezione del mondo, e affinché questa possa essere mantenuta diviene necessaria una comunicazione tra le due sfere di realtà che permetta agli umani l'accesso a una conoscenza incomparabilmente più elevata di quella attingibile con i mezzi umani, e sola capace di

prospettare una soluzione al problema. Non si può né si deve parlare di un legame necessario tra quella visione del mondo e la forma dell'apocalisse, perché la prima può esprimersi anche in altri generi di discorso. Né si può affermare che le apocalissi abbiano sempre la funzione di superare una crisi, perché ve ne sono che non sembrano nascere dalla percezione di una crisi: ad esempio, *Ascensione di Isaia* 6-11 (si veda qui sopra, pp. 46-47) non sembra presupporre una rimessa in discussione dell'autorità dei profeti, né delle loro pratiche visionarie come strumento atto ad acquisire gli elementi di una corretta ermeneutica cristologica delle Scritture<sup>72</sup>, e la rivelazione pare destinata a sostenere il manifesto ermeneutico e teologico del gruppo dei profeti. Tuttavia, si può riconoscere che c'è una logica nello sviluppo della produzione di apocalissi allorché si verificano determinate condizioni storiche che un gruppo percepisce come una minaccia alla propria identità o al proprio statuto. Non è certo un caso che, quali che siano le tesi degli studiosi sulle origini della letteratura delle apocalissi, praticamente tutti collochino le prime apparizioni di testi apocalittici – inizialmente in stretto rapporto con le tradizioni legate a profeti, quali Ezechiele e Zaccaria – nel periodo del cosiddetto esilio babilonese e in quello del ritorno e della ricostruzione, e che il libro di Daniele si situi nel 165/164, verso la fine del regno di Antioco iv Epifane, quando lo sforzo di ellenizzazione del giudaismo perseguito da questo sovrano – non senza la collaborazione di gruppi di potere del giudaismo stesso – suscitò la reazione di gruppi intransigenti della popolazione d'Israele. Così pure, nel cristianesimo, la produzione di apocalissi s'iniziò quando il prolungarsi dell'attesa del ritorno di Cristo rese problematica l'attribuzione del ruolo di messia a Gesù nel quadro delle diverse forme di attesa messianica nel giudaismo<sup>73</sup>.

Se «apocalisse» per designare il genere letterario era già l'uso di Koch, la ricerca più recente ha praticamente abbandonato il sostantivo «apocalittica» (*Apokalyptik, apocalyptic*), che risale a Lücke e indica un'ideologia (portata da un movimento sociale) che si esprimerebbe nelle apocalissi. «Apocalittico» dovrebbe quindi venire usato solo come aggettivo. Un'indicazione concisa e chiara della tendenza attuale è formulata da Collins: la ricerca «distingue tra apocalisse come genere letterario, apocalitticismo (*apocalypticism*) come ideologia sociale ed escatologia apocalittica come complesso di idee e

---

<sup>72</sup> Mantengo la posizione che ho cercato di fondare mediante l'analisi del testo in E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius* («Corpus Christianorum. Series Apocryphorum», 8), Brepols, Turnhout 1995, pp. 307-315, secondo la quale la narrazione delle circostanze della visione di Isaia in *Ascensione* 6 permette d'intravedere pratiche estatiche effettivamente in uso nel gruppo profetico cristiano entro il quale è stato probabilmente prodotto il testo. J.N. Bremmer, *The domestication of early Christian Prophecy and the Ascension of Isaiah*, in J.N. Bremmer - T.R. Karmann - T. Nicklas (eds.), *The Ascension of Isaiah*, Peeters, Leuven 2016, pp. 1-23, ha messo in dubbio questa tesi, senza però discutere i miei argomenti. Una conferma è invece addotta da P. Piovaneli, *A door into an alien world: Reading the Ascension of Isaiah as a Jewish mystical text*, ibi, pp. 119-144. Conto di riprendere la discussione in altra sede.

<sup>73</sup> E. Norelli, *Why did Early Believers in Jesus Write Apocalypses?*.

motivi che si può trovare anche in altri generi letterari e contesti sociali»<sup>74</sup>. Su *apocalypticism*, Collins ha considerazioni essenziali ed equilibrate<sup>75</sup>: se esso è un movimento storico, non può essere identico al contenuto delle apocalissi, in quanto vi sono apocalissi che non sono prodotte da un movimento, e viceversa ci sono movimenti che non hanno prodotto apocalissi – Collins cita il gruppo di Qumran e il cristianesimo prima del 70 – ma sono comunemente considerati apocalittici<sup>76</sup>. Ma quando un movimento può essere considerato apocalittico? Alla domanda si può dare una risposta soddisfacente solo se non si separano «apocalittico» e «apocalitticismo» da «apocalisse», altrimenti sarebbe assurdo attribuire a tutte queste entità nomi con la stessa radice. La risposta avanzata da Collins è: «Un movimento potrebbe ragionevolmente essere chiamato apocalittico se condivideva la struttura concettuale del genere, sostenendo una visione del mondo nella quale rivelazione soprannaturale, il mondo celeste e il giudizio escatologico svolgevano ruoli essenziali»<sup>77</sup>.

Come si vede, una formulazione di questo tipo non si sottrae completamente alla circolarità: nella definizione, la «struttura concettuale» caratterizza il genere o la visione del mondo? In fin dei conti, vengono prima le apocalissi o l'apocalitticismo? Come abbiamo già suggerito, uno sforzo di cogliere le logiche che uniscono insieme i diversi elementi di una data visione del mondo tra loro e con la composizione di scritti di rivelazione con cornice narrativa dev'essere effettuato in ciascuna analisi di scritti apocalittici e delle situazioni di comunicazione che da essi si possono indurre: non in una prospettiva determinista per cui una certa visione del mondo produrrebbe necessariamente apocalissi, ma perché visioni del mondo e forme di espressione si sviluppano dinamicamente in reciproca connessione, a seconda delle necessità che determinati gruppi avvertono di agire in determinate situazioni, attraverso una comunicazione intesa a diffondere certe interpretazioni di

<sup>74</sup> J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 2 della ed. 1998. L'uso degli studiosi non è tuttavia ancora uniforme. Secondo P.D. Hanson, *Apocalypse and Apocalypticism: The Genre*, in *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York; London 1992, I, p. 280, *apocalypse* indica il genere letterario usato di preferenza nell'apocalittica giudaica; *apocalyptic* si usa sia come aggettivo, sia come sostantivo per indicare «il fenomeno dello svelamento di segreti celesti in forma visionaria a un veggente a vantaggio di una comunità religiosa che fa l'esperienza di una sofferenza o percepisce sé stessa come vittima di qualche forma di deprivazione»; *apocalypticism* è usato per «una comunità o un movimento che incorpora una prospettiva apocalittica come sua ideologia» e si riferisce al «contesto politico e sociale entro il quale nacque la maggior parte degli scritti apocalittici giudaici»; *apocalyptic eschatology* è una «visione del mondo» la quale «fornisce, più spesso di ogni altra prospettiva, la cornice concettuale al cui interno sono interpretati i materiali diversi contenuti negli scritti apocalittici»; essa rappresenta uno sviluppo dell'escatologia profetica in quanto ha una «più rigida visione dualistica della liberazione divina, che implica distruzione di questo mondo e resurrezione dei fedeli per una beata esistenza celeste». Accogliamo nelle presenti pagine il brutto termine «apocalitticismo», trasferito di peso dall'inglese, in quanto ormai largamente usato anche in italiano; anteriormente, lo si è sovente reso con «apocalittica», il che appare sconsigliabile per motivi di chiarezza terminologica.

<sup>75</sup> J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, pp. 12-14.

<sup>76</sup> Sull'apocalitticismo a Qumran si veda, tra molto altro, J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London, Routledge 1997.

<sup>77</sup> Id., *The Apocalyptic Imagination*, p. 13.

situazioni (per lo più) problematiche, e a suscitare di conseguenza specifici comportamenti. Così, per restare a un livello ancora molto generale, ma imprescindibile, il rafforzamento della fede nel potere universale di un dio unico induce, con tanto maggiore urgenza in caso di rischio di dissonanza cognitiva, a leggere ogni evento relativo a un gruppo di adepti in stretto rapporto con la totalità del tempo e dello spazio della creazione della quale quel dio è considerato responsabile e signore: per constatarlo basta aprire qualunque scritto cristiano delle origini, come le lettere di Paolo in cui ogni evento che tocchi una chiesa locale, o anche solo un membro di essa, per non parlare dell'apostolo stesso, riceve senso mediante l'inquadramento in un progetto di Dio che abbraccia l'insieme della storia e del mondo. Questa tendenza è sottesa in generale all'ebraismo e al cristianesimo, ma quando circostanze storiche rendono urgente la ricerca di tale progetto e al tempo stesso rendono particolarmente difficile scoprirlo mediante i mezzi umani di conoscenza, si ricorre a rivelazioni narrate come accadute in situazioni che ne attestano l'autenticità, cioè ad apocalissi, le quali non a caso, come si è sempre osservato, mobilitano la totalità del tempo e dello spazio dell'universo, costruendola di volta in volta in modi atti a rendere plausibile la rivelazione proposta. Nel nesso tra questa prospettiva «totalizzante», che può essere conosciuta solo per rivelazione, e l'esigenza di connotare positivamente o negativamente, in modo «ultimo», determinate circostanze di «questo mondo», può ravvisarsi un momento fondamentale di articolazione tra ricorso all'apocalisse e «visione del mondo».

Chiamare una data visione del mondo «apocalittica» in modo assoluto può tuttavia apparire fuorviante, nella misura in cui – come abbiamo appena detto – i gruppi che la condividono, o alcuni di essi, attivano quella che potremmo chiamare comunicazione apocalittica in determinate fasi, luoghi, circostanze, nei quali tale forma di comunicazione appaia adeguata agli scopi del gruppo stesso. Nell'attivare questa comunicazione, tali gruppi si servono di strumenti potenzialmente presenti nella «visione del mondo», anzi utilizzabili solo a partire da questa. Infatti, le categorie sono importanti come strumento di conoscenza, ma sono astrazioni applicate a entità in continua trasformazione, e prendere in considerazione le dinamiche di tali entità è indispensabile per la costruzione stessa delle categorie. Per riprendere un esempio già menzionato qui sopra<sup>78</sup>, la descrizione del cristianesimo (o di molte forme di fede in Gesù) di prima del 70 come movimento apocalittico non dovrebbe essere disgiunta dall'interrogativo sulle ragioni per cui verso la fine del I secolo, e non prima, si cominciò a comporre apocalissi cristiane.

In direzione analoga va un problema di fatto aperto dal contributo di Lorenzo DiTommaso in questo fascicolo. Egli descrive l'«apocalitticismo» come una visione del mondo che occupa una durata temporale molto più lunga di quella in cui si sono prodotti in quantità scritti che possiamo designare come apocalissi, e che dunque si è espressa anche – e in lunghi periodi preva-

---

<sup>78</sup> Cfr. qui, pp. 47-48; 50.

lentamente – attraverso altri *media* rispetto alle apocalissi propriamente dette, quelle che definisce «stand-alone apocalypses». Una simile impostazione è non solo legittima, ma feconda. Tuttavia essa torna a proporre la questione del rapporto tra «apocalissi» e «apocalitticismo»: il secondo termine è stato fabbricato a partire dal primo, ma come definire la loro articolazione se l'apocalitticismo esiste e si esprime anche indipendentemente dalle apocalissi?

Riteniamo di poter interrompere qui questa panoramica introduttiva: l'elaborazione del paradigma di «Semeia» 14 e le discussioni che hanno condotto all'integrazione di «Semeia» 36 hanno segnato un punto di svolta che è servito di riferimento alla ricerca successiva, la quale, oltre a riconoscere gli indubbi progressi realizzati dalla definizione e dal paradigma dell'«Apocalypse Group», ha anche indicato i loro limiti e lavorato per superarli. Questo compito è stato recepito da Collins stesso, come attestano le tre edizioni successive di *The Apocalyptic Imagination* (1984, 1998, 2016), oltre a numerosi suoi interventi, sino a quello contenuto nella presente sezione monografica della «Rivista di storia del cristianesimo». Una sintesi dei dibattiti di questa fase, fino al 2013, si legge in John Joseph Collins, *What Is Apocalyptic Literature?*, introduzione a un volume collettivo<sup>79</sup> i cui saggi (con ampie selezioni bibliografiche) fanno il punto sullo stato attuale dei diversi aspetti della problematica, alcuni dei quali sono rimasti totalmente al di fuori della presente introduzione<sup>80</sup>. Nelle pagine precedenti abbiamo voluto solo esporre alcuni dei problemi fondamentali che hanno attraversato la ricerca sulle apocalissi giudaiche e cristiane<sup>81</sup>, in particolare sui tratti distintivi di tali scritti e sul loro rapporto con una serie di categorie denominate a partire dalla radice *apocal-*, ma la cui relazione con le opere antiche ascritte

<sup>79</sup> J.J. Collins (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*; l'introduzione di Collins è alle pp. 1-16.

<sup>80</sup> Una raccolta di contributi relativi allo stato attuale della ricerca sulle apocalissi cristiane antiche, presentati in un convegno berlinese in rapporto con la preparazione dei volumi sulle apocalissi entro l'opera curata da C. Marksches - J. Schröter, *Antike christliche Apokryphen*, Mohr Siebeck, Tübingen, e S. Danner [et al.] (ed.), *Die antiken christlichen Apokalypsen in den Antiken christlichen Apokryphen*, in «Zeitschrift für antikes Christentum» 20, 1(2016), pp. 1-181. Rinunciamo qui a riunire una bibliografia di base sulla problematica del genere apocalittico, che può essere in parte ricavata dalle note alla presente introduzione e dai contributi di questo fascicolo.

<sup>81</sup> Un aspetto cui attualmente si dedica notevole interesse è il rapporto tra apocalissi (o «apocalitticismo») e mistica nel giudaismo e nel cristianesimo antichi; tema importante anche perché fornisce una nuova angolatura alla definizione stessa dell'«apocalitticismo». Si veda in particolare J.J. Collins - P.J.R. de Villiers - A. Yarbro Collins (eds.), *Apocalypticism and Mysticism in Ancient Judaism and Early Christianity*, de Gruyter, Berlin-Boston 2018. Un segno di questo interesse è stato la riedizione riveduta, con due nuovi capitoli come introduzione e conclusione, di un'opera di considerevole rilevanza pubblicata in prima edizione nel 1977: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden 2014. Significativo in questa direzione è stato già l'accento posto sullo stretto rapporto tra una delle prime apocalissi cristiane, l'*Ascensione del profeta Isaia*, e la mistica giudaica, a partire dall'edizione critica con commento: P. Bettiolo [et al.], *Ascensio Isaiae. Textus*; E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, 2 volumi («Corpus Christianorum. Series Apocryphorum» 7-8), Brepols, Turnhout 1995. Al riguardo si veda anche P. Piovanelli, *A door into an alien world*.

usualmente al genere delle apocalissi resta discussa. Abbiamo inteso, a titolo d'introduzione ai saggi che seguono, oltre a presentare qualcuno dei nodi che restano da sciogliere, proporre alcune indicazioni di cui ci sembra importante tener conto: le riassumiamo.

1. In primo luogo, la determinazione di un *corpus* di apocalissi giudaiche e cristiane antiche dovrebbe, a nostro avviso, tenere maggiormente conto di come, sin dalla seconda metà del II secolo della nostra era, si è formata in ambienti cristiani – ma s'intravede un processo analogo anche in ambito non giudaico né cristiano – l'idea dell'esistenza di un gruppo di scritti denominati apocalissi, benché forse nessuno di essi, prima di quell'epoca, sia stato designato come tale dagli autori, tranne l'*Apocalisse* di Giovanni poi divenuta canonica, nella quale del resto è dubbio che il termine intenda designare un tipo di scritto. L'attenzione alle prime opere delle quali sappiamo che furono così chiamate può infatti aiutare, sia pure attraverso ipotesi da verificare con prudenza, a reperire un «denominatore comune» non dipendente solo dalle ricezioni moderne degli scritti antichi, il quale possa servire da catalizzatore per descrivere i caratteri fondamentali delle apocalissi. Del resto, anche tale denominatore percepito dagli antichi, oltre a non essere stato – a nostra conoscenza – oggetto di una teorizzazione, non è certamente stato immutabile attraverso il tempo.

2. In secondo luogo, abbiamo evocato come i diversi termini a radice *apocal-* che sono stati coinvolti nella discussione moderna, anzi creati (tranne «apocalisse») nel corso di essa, intendano designare entità che si situano a livelli diversi: manca però l'accordo su quali siano i livelli davvero pertinenti per illuminare il fenomeno delle apocalissi, che dovrebbe costituire il punto di partenza e di arrivo di tutta la ricerca. Abbiamo anche constatato come in questi ultimi decenni la ricerca si sia orientata largamente a esplorare la connessione tra le apocalissi come rappresentanti di un genere letterario e la «visione del mondo» che esse assumono come proprio punto di partenza, visione che si tende attualmente a designare come *apocalypticism*, trasposto in italiano con «apocalitticismo». Abbiamo cercato quindi di sintetizzare alcuni aspetti della logica di tale connessione.

3. Alcune considerazioni stimulate dal libro di Luca Arcari *Vedere Dio*, del tutto provvisorie data la recentissima pubblicazione dell'opera, hanno permesso d'intravedere la fecondità di un approccio che, aprendo alle scienze cognitive, resta contemporaneamente ancorato a una solida sensibilità storiografica attenta alle articolazioni tra pratiche visionarie, redazione, diffusione e riscritture di opere che agganciandosi a tali pratiche elaboravano e discutevano proposte per la costruzione di forme di giudaismo tra il 300 a.C e il 200 d.C.; al tempo stesso, ci hanno consentito di mettere in discussione il nesso, sotteso al libro, tra un progetto di questo genere e la sostanziale eliminazione della problematica del genere delle apocalissi. Ci sembra che una valutazione delle funzioni delle apocalissi nel periodo in questione possa avvenire in modo adeguato solo se, per ciascuna apocalisse, si tiene seriamente conto del genere letterario come componente imprescindibile del messaggio.

L'attenzione al genere consente anche di valutare al meglio le operazioni compiute da ogni nuova apocalisse sui materiali resi disponibili dagli scritti precedenti che essa «convoca» con la sua presenza.

4. Ci siamo chiesti, infine, se la visione del mondo a partire dalla quale si producono apocalissi si designi senz'altro nel modo migliore come «apocalitticismo», nella misura in cui vi è accordo sul fatto che essa non si esprime solo in apocalissi; se così è, infatti, perché dovrebbe prendere nome da queste? Certo, si risponde che le apocalissi (come scritti autonomi o come parti di scritti più ampi<sup>82</sup>) sono il mezzo di espressione preferito, e più tipico, di quella visione del mondo all'epoca formativa di essa nel giudaismo del Secondo Tempio. Tale affermazione, lo abbiamo visto, non è falsa, ma necessita essa stessa di spiegazione, e soprattutto di essere verificata sulla base della concreta dinamica storica documentata dalle fonti. La concezione del mondo in questione comincia a svilupparsi nel giudaismo, come le ricerche hanno messo in evidenza da tempo, dalla percezione dei limiti della profezia e/o della letteratura sapienziale in nuove circostanze storiche, e proprio nel suo farsi produce sempre più numerose apocalissi; in seguito e in altri contesti tale produzione può affievolirsi, proseguire solo in certi momenti e luoghi, per quanto numerosi, o scomparire magari «occultandosi» come nella letteratura rabbinica<sup>83</sup>, lasciare il posto ad altri generi che continuino a rielaborare la stessa visione del mondo, o assumere nuove forme particolari – e qui effettivamente legate a determinati ambienti – come nella mistica giudaica. Proprio nella sua specificità, che ci è sembrata legata a una forte sottolineatura del potere divino universale in rapporto, e spesso in tensione, con la distribuzione dei poteri nel mondo umano, tale «visione del mondo» contiene in potenza l'esigenza della comunicazione apocalittica, che si attiva in circostanze molto diverse tra loro. Si può dunque, se si vuole, designare tale concezione come apocalitticismo in considerazione del fatto che è essa, a differenza di altre visioni del mondo, a fornire le motivazioni, le basi e gli strumenti per la composizione di apocalissi; ma l'essenziale è studiare – nella misura del possibile – in quali condizioni, per quali motivi, entro quali dinamiche istituzionali, da parte di quali tipi di gruppi essa dia luogo alla produzione di ciascuna apocalisse pervenutaci, nonché quali, tra gli elementi disponibili nella «visione del mondo apocalittica», ogni apocalisse selezioni, e come li combini tra di loro per formare il proprio sistema d'interpretazione del presente, di comunicazione e di persuasione. Una tale prospettiva è necessariamente diacronica, ma non è né dev'essere

<sup>82</sup> Come ricorda il contributo di Lorenzo DiTommaso nel presente fascicolo, l'apocalitticismo può esprimersi anche attraverso altre forme di comunicazione (*media*), quali le arti figurative e, oggi, il cinema o i manga. Ciò è perfettamente vero, ma in questa introduzione, per non complicare troppo le cose, ci siamo attenuti ai testi letterari, che costituiscono un tratto specifico della comunicazione apocalittica dell'antichità rispetto all'oralità (le apocalissi antiche, pur richiamandosi per lo più – anche se non sempre – a comunicazioni orali della rivelazione, sottolineano costantemente la loro qualità di testi scritti).

<sup>83</sup> Per riprendere l'espressione di J. Stiasny, *L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme*, in *Association catholique française pour l'étude de la Bible. Apocalypses et théologie de l'espérance. Congrès de Toulouse (1975)*, Cerf, Paris 1977, pp. 179-203.

teleologica; ed è essa che permette di cogliere le trasformazioni della visione del mondo e dei modelli stessi di apocalissi, nella loro interazione reciproca e in quella con le strutture e i conflitti di potere entro i quali l'una e gli altri sono chiamati a funzionare. E si tratta naturalmente anche di comprendere perché, nell'ipotesi cui ci stiamo riferendo, la visione del mondo battezzata «apocalitticismo» prosegua, per lunghe epoche, senza più produrre, o quasi, scritti afferenti al genere dell'apocalisse<sup>84</sup>.

### *I contributi del presente fascicolo*

I cinque contributi riuniti in questa sezione monografica s'inseriscono dunque consapevolmente nella fase attuale delle discussioni, affrontandone aspetti diversi. Basti qui evocarne temi e indicazioni, dei quali apparirà il rapporto con le questioni di fondo.

John Joseph Collins affronta il problema della coerenza di apocalissi antiche, partendo dalla constatazione che molte di esse includono parti che non sono apocalittiche in senso proprio, come le sezioni narrative di *Daniele* 1-6, il racconto della trasgressione degli angeli nel *Libro dei vigilanti*, o i messaggi alle sette chiese nell'*Apocalisse* di Giovanni. Si tratta semplicemente di una giustapposizione estrinseca di generi diversi, o tutt'al più di elementi narrativi che servono a introdurre la rivelazione vera e propria? Collins esamina il caso del cosiddetto *Quarto libro di Ezra* (o, in greco, *Esdra*), il quale – non si deve tener conto dei capitoli 1-2 e 15-16 della versione latina, che sono chiaramente scritti separati – si compone per la prima metà di dialoghi e per la seconda di visioni. Collins adotta il criterio ermeneutico secondo cui è l'approccio relativo al genere letterario a consentire di comprendere l'opera nel suo insieme, proprio perché il genere non riguarda le forme letterarie presenti in un'opera, bensì la *Gestalt* complessiva di essa, cioè il rapporto tra tutte le sue componenti, il quale conferisce allo scritto la sua coerenza. Così egli mostra che i dialoghi della prima parte servono a esprimere l'aporia in cui Esdra si trova dopo la distruzione di Gerusalemme, allorché la sua teologia del patto confligge con la teologia del giudizio individuale rappresentata dall'angelo, e di conseguenza Esdra soffre perché la maggioranza degli umani va in perdizione. Le

---

<sup>84</sup> M.E. Vines, *The Apocalyptic Chronotope*, in R. Boer (ed.), *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies* (SBL Semeia Studies 63), Society of Biblical Literature, Atlanta 2007, pp. 109-117, riprende da Bakhtin la convinzione che «il genere non riguarda la presenza o assenza di particolari forme letterarie (o dispositivi linguistici). Il genere è invece [...] la struttura formale di un'opera che ne trascende i dispositivi linguistici [...] un'intenzione autoriale più ampia, ciò che Bakhtin chiama la 'forma architettonica' dell'opera o la sua 'ideologia che plasma la forma'» (p. 110). Una delle caratteristiche più specifiche del genere delle apocalissi è «il modo peculiare in cui tempo e spazio sono interpretati entro l'apocalisse» (p. 112), cioè il «cronotopo» di Bakhtin. Vines ne trae la conclusione, che non condivido per le ragioni menzionate nel presente articolo, che Collins ha torto quando afferma che la visione del mondo apocalittica può esprimersi anche in generi diversi dalle apocalissi, perché «il modo particolare in cui un'opera letteraria costruisce il mondo è essenziale al suo genere» (p. 116). Come si vede, la prospettiva di DiTommaso si contrappone a tale conclusione.

visioni che seguono, e che rappresentano l'elemento propriamente apocalittico, non apportano una soluzione razionale, ma sbloccano la situazione del visionario in quanto, proprio con il loro carattere non razionale, lo trasferiscono da un'insolubile opposizione di posizioni teologiche verso un atteggiamento fondato sulla visione del futuro e dunque sulla speranza. Il funzionamento del genere apocalittico appare dunque qui precisamente nell'articolazione tra la parte non rigorosamente apocalittica e quella che lo è in senso più stretto.

In uno studio articolato e di ampio respiro Lorenzo DiTommaso affronta alcune categorie e tendenze fondamentali che dominano attualmente la ricerca sulle apocalissi e su ciò che è «apocalittico», a partire dalla definizione di Collins in «Semeia». Di Collins, DiTommaso accoglie il rifiuto di «apocalittica» come sostantivo, ma non lo studio del genere letterario delle apocalissi come base della ricerca sulla nozione di «apocalittico»: tale approccio è pertinente per le prime apocalissi giudaiche nel periodo del Secondo Tempio, ma non altrettanto per la tarda antichità e il medioevo, durante i quali solo venti o trenta scritti sono attribuibili al genere delle apocalissi, a fronte di migliaia di oracoli, profezie, testamenti, commenti, sermoni e omelie che possono essere designati come apocalittici. Egli rifiuta dunque di identificare le apocalissi con la letteratura apocalittica, della quale quelle sono solo una parte, quantitativamente appunto minima in molte epoche. Al tempo stesso, DiTommaso non accoglie la posizione di Rowland, che identifica apocalittica e rivelazione di misteri celesti, perché non ogni testo che afferma di rivelare misteri celesti può essere considerato allo stesso modo come letteratura apocalittica, e inoltre, dato che i contenuti di quei misteri sono diversissimi, non si vede quale criterio definisca «apocalittico», mentre la distinzione di due tipi di misteri, escatologico e cosmologico, non può coprire tutti gli svariati campi ai quali si estende, secondo i seguaci di Rowland, la rivelazione apocalittica. Per DiTommaso, la sola tassonomia valida per l'insieme degli scritti apocalittici è quella fondata sulle categorie di «storico» e «ultraterreno», con l'avvertenza che queste, applicate ai singoli testi, mostrano che entrambi i tipi rivelano informazione diversa da quella storico-escatologica, ed entrambi hanno un orizzonte escatologico, anche se «escatologico» non è identico ad «apocalittico». Decisiva per la differenza tra i due termini è la «visione del mondo» (*worldview*): quella apocalittica, per la quale si deve adottare il termine «apocalitticismo» (*apocalypticism*), è definita da un insieme interconnesso di proposizioni assiomatiche sulla natura dello spazio, del tempo e dell'esistenza, sulle quali si fondano tutte le affermazioni della visione del mondo relative alla natura di essere, conoscenza, salvezza, giustizia e storia. DiTommaso analizza i concetti apocalittici di spazio, tempo ed esistenza e afferma che la principale *funzione operativa* della speculazione apocalittica è di rivelare la vera natura dello spazio, del tempo e dell'esistenza ai membri del gruppo cui è indirizzata. L'«apocalittico» tardoantico diventa ben distinto quando l'indagine si sposta dal genere letterario alla visione del mondo: a esso, che va dalla seconda metà del II secolo della nostra era fin dentro il V (è dunque più breve della «tarda antichità» come epoca storica), succede la

«tradizione apocalittica medievale comune», che si estende dal v secolo agli albori dell'Illuminismo in Occidente. In quest'ultima fase cessa praticamente il tipo ultraterreno e si sviluppa quello storico-escatologico. DiTommaso esamina i caratteri dell'apocalitticismo tardoantico, compreso il suo rapporto con lo gnosticismo che ha una propria visione del mondo non apocalittica, e confronta la scomparsa di scritti apocalittici autonomi alla fine di tale periodo con i diversi processi che hanno luogo nel giudaismo rabbinico, nello zoroastrismo e nel manicheismo (anch'esso apocalittico). In conclusione, l'apocalitticismo tardoantico si caratterizza per due tratti tra loro connessi: la scomparsa quasi completa della speculazione apocalittica storico-escatologica e il carattere ultraterreno della letteratura apocalittica, con una concentrazione sull'escatologia «personale» in contrasto con quella «corporativa» dei testi apocalittici storici. La conclusione formula l'ipotesi che l'apocalitticismo tardoantico sia un riflesso della società tardoantica nel suo insieme.

Andrei Timotin pone una questione circoscritta, ma di fatto importante anche a proposito della rilevanza della circolazione di apocalissi come scritti appartenenti a un genere riconoscibile nella tarda antichità, anche in ambienti non giudaici né cristiani. Nel *De deo Socratis*, Apuleio di Madaura passa in rassegna i vari tipi di *daemones* e in particolare, oltre al demone «custode», anche quello «testimone», assegnato a ciascuna anima, il quale testimonia al giudizio cui questa è sottoposta dopo la morte del singolo; tale ruolo è nuovo, perché Platone ammetteva un demone personale, ma gli assegnava solo il compito di accompagnare l'anima verso il luogo del giudizio. Ora, la presenza di angeli testimoni nel giudizio individuale è attestata in scritti apocalittici giudaici e cristiani, quali il *Testamento di Abramo*, l'*Apocalisse di Paolo* ritrovata a Nag Hammadi (NHC v,2), l'*Apocalisse di Paolo* greca – giuntaci in varie recensioni in lingue diverse – che tanto successo conobbe nella tarda antichità e nel medioevo; a partire dal III secolo, tale presenza è nota ad autori cristiani tra cui Origene e Atanasio. Gli studiosi si sono talora interrogati sulla conoscenza che Apuleio poteva avere di apocalissi giudaiche e cristiane: il motivo dell'angelo testimone aggiunge un indizio alla discussione.

Enrico Norelli osserva che i più antichi scritti cristiani che designiamo come apocalissi – cioè l'*Apocalisse* di Giovanni della fine del I secolo, l'*Ascensione di Isaia* (composta in due fasi probabilmente intorno al 100), l'*Apocalisse di Pietro* (probabilmente scritta tra il 132 e il 135) e il *Pastore* di Erma (da situare verisimilmente verso il 140) – pur presentando vari tratti caratteristici della definizione di «Semeia» si differenziano profondamente tra loro non solo nella teologia, ma anche nella costruzione del testo, nella «forma» complessiva, il che mostra che le prime apocalissi cristiane, con ogni probabilità indipendenti le une dalle altre, non si attengono, nemmeno in modo generale, a un modello esistente, pur usando temi e motivi già presenti in apocalissi giudaiche. Norelli esamina quindi il modello di apocalisse cristiana costituito dall'*Apocalisse di Pietro*, proponendone una lettura atta a mettere in evidenza il modo particolare in cui essa si è servita di motivi tradizionali, e probabilmente di fonti, per costruire, sotto forma appunto di

rivelazione, un'interpretazione dell'opera di salvezza di Cristo, con un messaggio molto specifico ed estremamente raro. In conclusione, Norelli cerca di mostrare che le profonde differenze tra le prime tre apocalissi cristiane non sembrano favorire l'applicazione della «teoria dei prototipi» alla definizione del *corpus* delle apocalissi, in quanto rendono difficile la selezione di un «prototipo» del genere delle apocalissi cristiane.

Emanuela Valeriani prende in esame un'apocalisse bizantina della quale prepara l'edizione critica con commento, l'*Apocalisse di San Giovanni il Teologo*, comunemente designata dagli studiosi come *Prima apocalisse apocryfa di Giovanni*; la sua composizione sembra da situare nel VII o VIII secolo. Il suo interesse per la discussione sul genere apocalittico è legato in particolare a due aspetti. Il primo è la ricezione dell'*Apocalisse* di Giovanni canonica: questa è certamente presupposta dall'autore dell'apocrifo, il quale ne trae soprattutto le due visioni del libro con i sette sigilli e dell'Agnello che solo può aprire il libro. Queste sono le due sole visioni dell'opera, che per il resto descrive gli eventi della fine del mondo, della resurrezione e del giudizio in forma lineare (contrariamente all'*Apocalisse* canonica), e solo attraverso le parole dette a Giovanni da una voce celeste che è certamente, per la massima parte del testo, quella del Cristo celeste, il quale tuttavia non si mostra direttamente. Altre componenti significative, come la persona e l'attività dell'anticristo, non si collegano invece all'*Apocalisse* canonica, ma a materiale corrente nelle apocalissi bizantine. Riesce difficile stabilire quale risultato l'autore dell'apocalisse apocryfa intendesse produrre rispetto allo statuto dell'*Apocalisse* canonica: era questa accettata nell'ambiente in cui l'apocalisse apocryfa fu redatta? L'autore di quest'ultima intendeva sostituire quella, oppure interpretarla? Il secondo aspetto sta nel fatto che alcune parti dello scritto espongono, in forma di domande del veggente e di risposte della voce celeste, temi e idee discussi in raccolte di domande e risposte (*erotapokriseis*) che circolavano nel mondo bizantino e alcune delle quali sembrano essere servite da fonte all'autore. Si ha dunque qui un esempio d'inserimento nell'apocalisse di un altro genere letterario, il cui contenuto teologico acquisisce così uno statuto di dato rivelato; si tratta di un particolare esempio di combinazione di generi in un'apocalisse, cui si aggiunge la questione del rapporto tra il genere apocalittico come rappresentato in questo scritto e quello dei dialoghi del Risorto con i discepoli. Valeriani segnala inoltre diversi elementi che sembrano rinviare a un ambiente monastico come contesto di composizione.

Il primo e l'ultimo contributo chiudono idealmente un cerchio nella misura in cui si chiedono, mediante lo studio di due casi concreti, in che modo la compresenza, in uno scritto, di componenti proprie del genere apocalittico e di componenti proprie di altri generi letterari contribuisca alla comprensione di un'apocalisse nel suo complesso. Questi *case studies* permettono di esaminare in modo concreto determinati meccanismi di funzionamento di un'apocalisse e di progredire anche sul piano metodologico. Questo è comunque solo uno dei problemi che si pongono nella fase attuale degli studi sulle apocalissi, alla quale il presente numero monografico intende contribuire.