

Endzeitvorstellungen

Die Interkulturalität
des apokalyptischen Mythos
im lateinischen
und germanischen Mittelalter

Herausgegeben von
Elena Di Venosa
Gabriele Pelizzari

Königshausen & Neumann

Die Veröffentlichung wurde von der Universität Mailand
(Forschungsförderung „Seed“ 2019) finanziert.



unter der Schirmherrschaft von



Associazione Italiana
di Filologia Germanica

ISNETS
ITALIAN SOCIETY FOR



NEW TESTAMENT
STUDIES

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2022

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: *Abingdon Apocalypse*, London, British Library, Add MS 42555 (13. Jh.), f. 76v

Die Beiträge sind der Doppelblindbegutachtung unterzogen worden.

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-7547-6

www.koenigshausen-neumann.de

www.ebook.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Vorwort..... | 7 |
| <i>Paola Spazzali</i> Zum Geleit. Mythos im lateinischen und germanischen Mittelalter | 9 |
| <i>Gabriele Pelizzari</i> L'apocalittica cristiana tra genesi letteraria e argomentazione teologica. Per una <i>Formgeschichte</i> del genere Apocalisse | 13 |
| <i>Stefano De Feo</i> Which Kind of 'End'? Second Temple Apocalyptic Literature within Christian Boundaries: Paul as a Cultural Heir | 43 |
| <i>Andrea Riccardo Rossi</i> The Role of the Archangel in the <i>Eschaton</i> . From Second Temple Judaism to 1Thess 4:16 | 63 |
| <i>Irene Barbotti</i> The End of each History. The Apocalyptic Destruction of Gender, Social and Ethnical Identities between Qumran and the Synoptic Tradition | 69 |
| <i>Erica Leonardi</i> Salt and Fire in the Vision(s) of the End from Ezekiel to the Synoptic Tradition. Mk 9:49 as a Case-Study | 91 |
| <i>Martina Vercesi</i> "You will see Heaven Opened, and the Angels of God Ascending and Descending on the Son of Man" (Jn 1:51). Exploring the Jewish Apocalyptic Tradition behind the Johannine Corpus..... | 97 |
| <i>Abd El Kadermaria Aly</i> When was the 'Antichrist' (2Jn 7) Born? A Lexicographic Analysis in Transcultural Perspective | 115 |

| | |
|---|-----|
| <i>Alberto D'Inca</i> "The Demons Believe and Shudder" (Jas 2:19). The Puzzling Relationship between 'Faith' and 'Works' and the Evil's Role in the <i>Letter of James</i> , in Light of Second Temple Jewish Apocalypticism | 121 |
| <i>Marcello Angheben</i> L'Apocalypse de Paul et la représentation des deux jugements aux XI ^e -XII ^e siècles | 135 |
| <i>Priscilla Buongiorno</i> Crossing the Threshold: The Harrowing of Hell within the Icono- graphic Cycle on the Monopoli Cathedral Lintel (11 th -12 th cent.). A Monumental Crossroads between Aquileia, Byzantines and Normans | 161 |
| <i>Federico De Dominicis</i> La lotta contro l'Anticristo nei commenti latini medievali all'Apocalisse..... | 181 |
| <i>Elena Di Venosa</i> Das <i>Muspilli</i> im Zusammenhang mit dem <i>Sermo contra Iudaeos</i> , <i>paganos et Arianos</i> | 199 |
| <i>Claudia Di Sciacca</i> A Little Bird Told me: Imagining the Interim in Ædiluulf's <i>Carmen de abbatibus</i> | 215 |
| <i>Federica Di Giuseppe</i> "Gelome understandan þone mycclan dom, þe we ealle to scylon": The Eschatological Dimension of Wulfstan's Ordered Society..... | 247 |
| <i>Dario Capelli</i> Körper und Seele in Thomasins von Zerclaere <i>Der welsche Gast</i> | 265 |
| <i>Concetta Giliberto</i> I Segni premonitori del Giudizio Universale in un inedito testo tedesco del XV secolo | 283 |

Vorwort

Die in diesem Band versammelten Beiträge sind das Ergebnis der Forschungen, die von der Arbeitsgruppe „IF-Immaginare la Fine“ („Sich die Endzeit vorstellen“) koordiniert wurden. Dieses 2019 von der Mailänder Universität finanzierte Projekt hat die interdisziplinäre Kooperation von Spezialistinnen und Spezialisten der Germanischen Philologie, der Geschichte der altchristlichen Literatur, der Kunstgeschichte und der Mittelalterlichen Philologie ermöglicht.

Der Begriff „Endzeit“ übt in allen Kulturen eine große Anziehungskraft aus, denn „sich das Ende vorzustellen“ ist ein universelles Gedankenspiel, das zur Reflektion sowohl über die individuelle Lebenszeit als auch über den Sinn des menschlichen Daseins anregt. Die Präsenz dieses Themas und seine vielfältigen Ausprägungen in verschiedenen historischen Kontexten haben die Forschergruppe dazu motiviert, die interkulturelle Dimension dieses Phänomens genauer zu untersuchen.

In der Tat kann der Begriff „Endzeit“ nur im Rahmen einer kulturübergreifenden Perspektive verstanden werden. Der Forschungsschwerpunkt konzentriert sich auf die christliche Zeitrechnung, doch wurden auch Quellen aus dem ersten Jahrhundert in den Blick genommen, die aus proto-testamentarischen, jüdischen und weiter zurückliegenden altorientalischen Kulturen sowie aus frühchristlichen Traditionen stammen.

Die eingehende Beschäftigung mit verschiedenen mittelalterlichen Kulturzeugnissen wurde nicht streng chronologisch oder thematisch, sondern anhand von Einzelanalysen durchgeführt, die die interkulturelle Persistenz der Endzeitvorstellungen bestätigen.

Das Thema erweist sich im westeuropäischen christlichen Mittelalter als besonders lebendig: Die kanonische Apokalypse und die vielen der Endzeitprophezeiung gewidmeten Zeugnisse tauchen nicht nur in verschiedenen literarischen Werken, sondern auch in bildlichen Darstellungen auf. Diese Tradition wird nicht durch die ‚normativen‘ biblischen Texte ausgelöst, sondern entfaltet sich, indem sie sich der alt- und neutestamentlichen Quellen bedient. Die Forschergruppe konnte herausarbeiten, dass der apokalyptische Stoff auf ein Netz von mehr oder weniger erkennbaren Zitaten, auf ein Dossier ‚normativer‘ Texte nicht reduziert werden kann.

Im Hinblick auf die umfassende wissenschaftliche Diskussion, die noch heute um apokalyptische Traditionen kreist, möchte der vorliegende Band nicht nur den interkulturellen Charakter des Phänomens und seine zentrale Bedeutung für die Wissenschaft unterstreichen, sondern auch einen nützlichen Ansatz für seine kritische Analyse zur Verfügung stellen.

Die Projektleiterin Elena Di Venosa und der Co-Leiter Gabriele Pelizzari danken von ganzem Herzen all denen, die sich großzügig für den Erfolg des IF-Projekts eingesetzt haben: den Mitgliedern der Forschergruppe Paolo Chiesa, Rossana Guglielmetti, Andrea Meregalli und Paola Spazzali; den Trägerinnen und Trägern zu diesem Band und den Veranstaltern der vorbereitenden Seminare Dario Bullitta, Enrico Norelli und Francesco Santi. Ein freundliches Dankeschön auch an die Gutachter des Peer-Review-Verfahrens und nicht zuletzt an Angelika Arnold für ihre gründliche redaktionelle Betreuung, Thomas Neumann für die Annahme der Veröffentlichung des Bandes und Michael Dallapiazza, der unsere glückliche Zusammenarbeit mit dem Verlag Königshausen & Neumann vermittelt hat.

Mailand, im Juli 2022

Elena Di Venosa
Gabriele Pelizzari

L'apocalittica cristiana tra genesi letteraria e argomentazione teologica. Per una *Formgeschichte* del genere Apocalisse*

Gabriele Pelizzari

1 I 'discorsi di rivelazione' in prospettiva transculturale. Un approccio economico

Scopo di questo convegno è saggiare i caratteri e le modalità della persistenza transculturale dei 'discorsi di svelamento'.¹ Dato l'obiettivo di questa investigazione, per conferire solidità all'analisi si è programmaticamente deciso di aggregare un repertorio di prodotti testuali e visuali quanto più ampio e difforme possibile, differenziandolo per tipologia, per epoca, per contesto culturale e, limitatamente ai documenti testuali, anche per matrice linguistica; si è in tal modo definito un 'dossier' per il quale, se un perimetro può essere riconosciuto, direi che esso non possa che coincidere con la comune matrice cristiana delle fonti qui indagate.

In ragione di tale *fil rouge*, particolarmente feconda mi è apparsa l'intuizione della necessità di premettere all'analisi dei diversi documenti un'indagine sistematica della caratura transculturale già interna ai più antichi 'discorsi di svelamento' cristiani.² Descrivere l'organicità di questo

* Questo contributo, soprattutto per la proposta critica delle forme che in esso si vorrebbe avanzare, è ampiamente debitore del confronto e del dialogo con Emiliano Fiori, che molto ringrazio per avermi aiutato a perfezionare l'impianto di questa ipotesi metodologica.

¹ Declino qui ben volentieri al solo contesto apocalittico la definizione che giustamente Harry Y. Gamble, *Libri e lettori nella chiesa antica. Storia dei primi testi cristiani*, Introduzione allo studio della Bibbia 26. Brescia: Paideia, 2006, p. 38, ha, in relazione alla produzione di testi, proposto per l'intera costellazione di movimenti e gruppi di credenti in Gesù, il Cristo: "Il cristianesimo delle origini fu un movimento transculturale."

² Scopo di questa ampia sezione dei presenti Atti è di integrare, in chiave ancor più scopertamente transculturale, l'importante serie di saggi recentemente raccolta da Benjamin E. Reynolds – Loren T. Stuckenbruck (edd.), *The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of New Testament Thought*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2017, dove si sottolinea la decisiva centralità del pensiero apocalittico – meglio: dell'escatologia apocalittica – nei principali gruppi testuali del Nuovo Testamento (se un limite si può ravvisare in questa pubblicazione è forse proprio quello della sua meccanica suddivisione della materia documentaria): "Part I. Jesus and the

tratto ai prototipi di questa pluriforme tradizione religiosa può costituire in effetti il presupposto critico più efficace per accompagnare la ricostruzione dei molteplici itinerari che le visioni della fine, veicolate elettivamente dai ‘discorsi di svelamento’, hanno percorso – e tutt’ora percorrono – nelle culture cristiane.³

Se, in prima battuta, l’approccio analitico transculturale presenta l’indubbio vantaggio di cogliere la centralità del tema della fine nella costituzione di ‘orizzonti culturali’ che si dimostreranno decisamente longevi, di ampia portata e di vasta risonanza, per altro verso questa prospettiva critica mi pare consistente anche per un secondo motivo: essa, infatti, esclude programmaticamente la possibilità di vagheggiare un’‘apocalittica (peculiarmente) cristiana’ nel senso esclusivo che tale definizione potrebbe assumere. Affermare che, da subito, i ‘discorsi di svelamento’ prodotti entro i movimenti cristiani si connotarono come transiti da tradizioni culturali, religiose e letterarie altre – segnatamente di matrice giudaica – implica infatti di riconoscere in questo argomento della riflessione e della scrittura protocristiane un tratto somatico dell’epigenesi di questo fenomeno religioso: i ‘discorsi di svelamento’ possono essere riguardati insomma “als den eigentlichen Anfang der christlicher Theologie.”⁴ I ‘discorsi di svelamento’⁵ sono matrici, prima ancora che prodotti, del kerygma cristiano.

Gospels” (pp. 15–128); “Part II. Paul and the Pauline Letters” (pp. 129–273); “Part III. Hebrews, the Catholic Epistles, and Revelation” (pp. 275–359).

³ È impossibile ripercorrere la mole di studi, saggi e ricerche dedicati alla longevità del tema apocalittico nelle molte storie cristiane; Lorenzo DiTommaso, “Il genere ‘apocalisse’ e l’‘apocalittico’ nella tarda antichità”. In: *Rivista di Storia del Cristianesimo* 17 (2020), pp. 73–100, qui 73, periodizza la “storia della speculazione apocalittica” in “sei periodi: secondo tempio, tardo-antico, medievale, era dell’Illuminismo, periodo moderno e periodo contemporaneo.” L’autore si è per altro lungamente esercitato sulla vicenda contemporanea di questa speculazione (cfr. almeno il suoi “Apocalypticism in the Contemporary World”. In: Colin McAllister [ed.], *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*. Cambridge et alibi: Cambridge University Press, 2020, pp. 316–342; e “Una coscienza apocalittica senza alcuno spessore nell’era di internet”. In: *Concilium* 3 [2014], pp. 141–152). Sull’ampiezza di questa ‘storia speculativa’ sarebbe però omissivo non menzionare anche le ricerche di Pasquale Arciprete, concretizzate in tre corpose e riccamente documentate monografie (*Apocalittica, terrorismo e rivoluzione: radici religiose della violenza politica*, Società e socialità 26. Roma: Città nuova, 2009; *Apocalittica e violenza politica nelle tre grandi religioni abramitiche*, Oi christianoi. Sezione antica 13. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2011; *Il Regno perfetto e la violenza dei ‘Giusti’: i movimenti apocalittico-millennaristici nella storia dell’Occidente*, Oi christianoi. Sezione antica 16. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2013).

⁴ Ernst Käsemann, “Die Anfänge Christlicher Theologie”. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57/2 (1960), pp. 162–185, qui 162 (cfr. però anche *Id.*, “Zum Thema der christlichen Apokalyptik”. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59/3 [1962], p. 257–284). Di estremo rilievo mi pare in quest’ottica Jörg Frey, “Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus

Il ‘disvelarsi’ della fine, che accompagnò già la formazione di Gesù alla scuola del Battista – del quale il Nazareno si fece missionario profetico, come icasticamente i redattori del primo canonico affermano mediante la replicazione della medesima stringa testuale in Mt 3:2 e 4:17 –, emerse immediatamente quale premessa implicita dello stesso kerygma primigenio, bandito sin da subito, all’indomani della Pasqua di ricapitolazione immolata sul Golgota: “Gesù è il Cristo”, Gesù è il consacrato per il Regno.

| Mt 3:1–2 | Mt 4:17 |
|--|--|
| <i>In quei giorni giunse Giovanni il Battista predicando nel deserto di Giuda e dicendo:</i> | <i>Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire:</i> |
| “Convertitevi, si approssima infatti il Regno dei cieli (μετανοεῖτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)” | “Convertitevi, si approssima infatti il Regno dei cieli (μετανοεῖτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)” |

Il kerygma cristiano si costituì dunque tramite un’ermeneutica attualizzante delle Scritture (l’attore provvidenziale dei ‘tempi della fine’, il Cristo, ha trovato consistenza storica in Gesù, il Nazareno)⁶ e delineò, simul-

und die Apokalyptik”. In: Michael Becker – Markus Öhler (edd.), *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlicher Theologie*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 214. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, pp. 23–94.

- ⁵ Questa formulazione intende offrire un’alternativa concettualmente più capiente al lessico ‘apocalittico’ solitamente impiegato in questo ambito di indagine, eppure investito, nel più recente dibattito, da numerose contestazioni di scarsa efficacia; cfr., in questo contributo, le pagine 16–26.
- ⁶ Cfr. Lc 4:17–18:21: “Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; aprì il rotolo e trovò il passo dove era scritto: ‘Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l’unzione’ [...]. Allora cominciò a dire: ‘Oggi si è adempiuta questa Scrittura (σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη) che voi avete udita con i vostri orecchi.’” Il significato complessivamente politico della citazione di Is 61:1–2 (+ 58:6)^{LXX} e del suo impiego lucano è già stato adeguatamente sottolineato da Richard J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke’s Gospel*. New York (NY): Orbis, 1983, pp. 21–22 (cfr. anche Timothy W. Reardon, *The Politics of Salvation: Lukan Soteriology, Atonement, and the Victory of Christ*, Library of New Testament studies 642. London – New York [NY]: T&T Clark, 2021, pp. 65–97, in part. 96–97); analogamente, anche il carattere marcatamente escatologico della pericope è stato da tempo riconosciuto dalla (buona parte della) critica; cito volentieri ciò che annota François Bovon, *Vangelo di Luca, 1: Introduzione. Commento a 1,1–9,50*, Commentario Paideia, Nuovo Testamento 3,1. Brescia: Paideia, 2013, p. 251: “Per Luca ‘l’anno’ è l’avvento del tempo escatologico, che era stato annunciato dalla ripresa profetica del tema del giubileo (*Lev.* 25,8–54). Il nome dell’Unto del Signore e la menzione dell’anno giubilare annunciano insieme il compimento definitivo della volontà divina.” Cfr. anche Heinz Schürmann, *Il Vangelo di Luca, 1: Parte*

taneamente, un'interpretazione apocalittica di quell'"ebreo marginale"⁷ crocifisso sotto Ponzio Pilato (Gesù il Nazareno è il Cristo delle Scritture).⁸

Volendo tendere il più possibile le maglie concettuali che questo semplice ragionamento predispone, credo si possa giungere ad affermare che il kerygma stesso, nella sua fondamentale costituzione, emerse quale 'assioma di rivelazione'.

L'approccio alla storia dei 'discorsi di svelamento' cristiani tramite la categoria transculturale ha dunque il pregio di cogliere, accanto agli elementi di continuità – formali, contenutistici e ideali di questo fenomeno, già abbondantemente osservati dalla critica –, anche le dinamiche di trasformazione che ne connotarono la vicenda.

2 Il problema dell'"apocalittica"

Sino a questo punto ho preferito adottare la formula – forse debole – di 'discorso di svelamento'⁹ per evitare il lessema apocalittico. Tale scelta si motiva

prima, Commentario Teologico del Nuovo Testamento 3,1. Brescia: Paideia, 1998, pp. 404–409. Cfr. anche Otto Betz, "The Kerygma of Luke". In: *Id.*, *Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie 1*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 42. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, pp. 257–272 (= *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 22 [1968], pp. 131–146).

⁷ La locuzione che qui impiego è ovviamente un omaggio alla monumentale opera di John P. Meier; sulla centralità del tema escatologico nella predicazione di Gesù, cfr. in ogni caso il secondo volume: *Mentore, messaggio e miracoli*. Brescia: Queriniana, 2007³, pp. 287–291. Sulla questione, pur trovando sostanzialmente persuasiva la ricostruzione di Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 1998, volentieri rinvio al dibattito raccolto da Robert J. Miller (ed.), *The Apocalyptic Jesus. A Debate*. Santa Rosa (CA): Polebridge, 2001, pp. 17–105.

⁸ Cfr. Mc 8:29: "E voi chi dite che io sia?". Pietro gli rispose: "Tu sei il Cristo". Di questo passo ha fornito una fondamentale lettura Hubert Frankemölle, "Jüdische Messiaserwartung und christlicher Messiasglaube. Hermeneutische Anmerkungen im Kontext des Petrusbekenntnisses Mk 8,29". In: *Id.*, *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte*, Bonner Biblische Beiträge 116. Bodenheim: PHILO, 1998, pp. 161–175 (= *Kairos* 20 [1978], pp. 97–109). La "Messiasbekenntnis" costituisce la fondamentale affermazione cristologica in Marco; cfr. Detlev Dormeyer, *Das Markusevangelium. Synoptisches Problem, Methoden, Gattung, Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, pp. 188–189.

⁹ La scelta di questa locuzione non è volta a richiamare il nome attribuito alla forma del 'discorso di rivelazione' (cfr.: 'Revelation Discourses', 'Discours de révélation' e, pur se non con identico significato – si tratta di una formula, non di una forma –, 'Offenbarungsformel') il cui impiego è consolidato nella critica alla letteratura giovannea, ove tale espressione viene spesa per indicare i discorsi gesuani – per lo più in "ἐγώ εἰμι" (cfr. almeno Heinrich Zimmermann, "Das absolute ἐγώ εἰμι als die

con la consapevolezza dell'impossibilità d'intersecare quel lessico senza, con esso, dover fronteggiare la fluidità di un dibattito tanto ampio quanto, a me pare, farraginoso, che ha tuttavia largamente interessato, con i suoi insoliti, la moderna cultura critica.

Prima di richiamare alcuni aspetti dei più recenti sviluppi di questa discussione, mi preme segnalare alcuni tratti di efficacia che la soluzione formulare sin qui impiegata credo possa rivendicare. Essa, infatti, benché reticente sotto altri punti di vista, a) impiegando la categoria di 'discorso', è in grado di cogliere tanto la dimensione testuale quanto quella speculativa che connotarono già in antico l'argomentazione apocalittica; d'altra

neutestamentliche Offenbarungsformel". In: *Biblische Zeitschrift* 4 [1960], pp. 54–69; *Id.*, "Das absolute 'Ich bin' in der Redeweise Jesu". In: *Trierer Theologische Zeitschrift* 69 [1960], pp. 1–20; Jürgen Becker, *Das Evangelium des Johannes*, 1: *Kapitel 1–10*, Ökumenischer Taschenbuch – Kommentar zum Neuen Testament 4,1. Gütersloh-Würzburg: Gütersloher Verlagshaus, 1979, pp. 207–210; *Id.*, "Ich bin die Auferstehung und das Leben". In: *Theologische Zeitschrift* 39 [1983], pp. 136–151; Klaus Berger, *Forme e generi nel Nuovo Testamento*, Biblioteca del Commentario Paideia 1. Brescia: Paideia, 2016 [ed. or.: Tübingen, 2005], pp. 373–397; David Mark Ball, *'I am' in John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications*, Journal for the study of the New Testament 124. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996; Brian Neil Peterson, *John's Use of Ezekiel: Understanding the Unique Perspective of the Fourth Gospel*, Minneapolis [MN]: Fortress Press, 2015, pp. 129–164). Si tratta, in quei casi, di auto-rivelazioni che i redattori di Giovanni fanno compiere a Gesù su di sé, riconoscendosi Messia, Cristo (cfr. p. es. Gv 4:25–26) e Figlio dell'uomo (cfr. p. es. 8:24–29:58); il prototipo di questa forma giovannea – lungi dall'essere, a mio avviso, di natura gnostica – proviene dal Primo Testamento e da alcuni decisivi luoghi del Pentateuco in particolare, su tutti Es 3:14. Di contro, con la locuzione 'discorso di svelamento' qui si vorrebbe indicare un'espressione caratteristica del discorso religioso, intendendo con 'discorso' il nesso inscindibile tra il dire la propria fede e la sua prassi (cfr. almeno Jay Johnston – Kocku von Stuckrad [edd.], *Discourse Research and Religion: Disciplinary Use and Interdisciplinary Dialogues*. Berlin, Boston [MA]: de Gruyter, 2020; Stephen Pihlaja [ed.], *Analysing Religious Discourse*. Cambridge et alibi: Cambridge University Press, 2021). Con 'discorso di svelamento', in altri termini, si vuole intendere ciò che un tempo si sarebbe chiamato forse più semplicemente nesso tra *Sitz im Leben* e documento (nel caso, i testi del genere 'apocalisse'), intendendo i due termini come fenomeni inscindibili della medesima evidenza (insieme storica e documentaria). Dunque non soltanto una forma del genere 'apocalisse', ma una circostanza nella quale si intersecavano la riflessione apocalittica, la prassi culturale, l'estensione di scritti di carattere profetico e gli scritti medesimi. In altra accezione Enrico Norrelli, "Introduzione". In: *Rivista di Storia del Cristianesimo* 17 (2020), pp. 3–58, qui 51, impiega la locuzione di "comunicazione apocalittica", intendendo però con essa, mi pare, l'insieme di quei "mezzi non umani di conoscenza" (si prenda il caso delle rivelazioni celesti) necessari ai gruppi che condividono una visione del mondo 'apocalittica' per "connotare positivamente o negativamente, in modo 'ultimo', determinate circostanze di 'questo mondo'" per inquadrare in esso il dipanarsi del "progetto di Dio che abbraccia l'insieme della storia e del mondo" (*ibidem*).

parte b) il tema del ‘disvelamento’, più ancora di quello di ‘fine’, rappresentò il più vistoso tratto qualificante delle apocalissi giudaiche e cristiane.

Come si anticipava, però, pur senza aver la pretesa di ripercorrere il dibattito circa ‘il problema dell’apocalittica’¹⁰ è necessario evocarne alcuni punti qualificanti perché, anche laddove non se ne condividano gli esiti, d’altra parte questi attirano l’attenzione su aspetti peculiari di queste modalità di comunicazione.

2.1 La moltiplicazione dei piani critici

Un elemento caratteristico che ha accompagnato, almeno sin dalla seconda metà del XX secolo, il dibattito circa i ‘discorsi di svelamento’ è stata la tendenza a distinguere tra un piano critico-letterario, per lo più descritto in termini formali(stici) (si pensi al ‘sistema paradigmatico’ quantificato dall’*Apocalypse Group* del *Genre Project* dell’SBL),¹¹ e un piano di conte-

¹⁰ L’urgenza di una simile analisi sistematica è per altro assai meno sensibile dopo la monumentale discussione del tema che Enrico Norelli (“Introduzione”) ha proposto nel numero monografico della Rivista di Storia del Cristianesimo dedicato ad *Apocalisse come genere. Un dibattito ancora attuale?*. Cfr. anche John J. Collins, “What Is Apocalyptic Literature?”. In: *Id.* (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford et alibi: Oxford University Press, 2014, pp. 1–16; Lorenzo DiTommaso, “Il genere ‘apocalisse’ e l’apocalittico”.

¹¹ Cfr. il numero monografico di *Semeia* 14 (1974) dal titolo: *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, curato da John J. Collins, e il successivo *Semeia* 36 (1986), intitolato: *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, curato ora da Adela Yarbro Collins; cfr. anche il più recente John J. Collins, “The Genre Apocalypse Reconsidered”. In: *Zeitschrift für antikes Christentum* 20 (2016), pp. 21–40. Il sistema critico – che, di fatto, mi pare abbia resistito ai diversi incrementi di riflessione che l’*Apocalypse Group* ha di volta in volta rilanciato – che ha così visto la luce partiva da un presupposto critico-letterario di tipo schiettamente formalistico, come già nel 1974 dichiarava John J. Collins, “Introduction. Towards a Morphology of a Genre”, pp. 1–20, qui p. 1: “A genre is identified by the recognizable similarity among a number of texts [...]. It is important to emphasize that when we list a number of texts from diverse sources as ‘apocalypses’ we are not implying that they are all historically related or derived from a common prototype. Our concern [...] is with phenomenological similarity, not historical derivation, although some implications for the history of the genre will emerge from the discussion.” La continuità sostanziale tra i diversi momenti di questo processo di riflessione mi pare documentata dalla prossimità ideale tra la prima definizione di ‘apocalisse’ (a riassunto di una complessa classificazione di elementi relativi al “framework [/manner] of the Revelation” e al suo “Content”, a dare il “Master-Paradigm” del genere [pp. 5–8]: “‘Apocalypse’ is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world”: *ibidem*, p. 9) e la successiva, proposta, con particolare riferimento

nuto, ora colto nei termini di una “corrente letteraria” o di un’intera “corrente storica” (Koch),¹² ora in quelli di una “visione del mondo” (Boccaccini),¹³ ora in quelli di un “movimento apocalittico” vero e proprio (Rowland).¹⁴

Pur trattandosi ancora più di un indirizzo che di una regola critica, la scissione operata tra queste due dimensioni del ‘discorso di svelamento’ ha creato, quale che ne fosse il paradigma interpretativo abbracciato, il cortocircuito tra la dimensione letteraria del fenomeno e quella teoretica, *si licet*. Il circolo vizioso che si anima per il critico, com’è facile immaginare, è innescato appunto dalle circolarità che attivano un genere che attesterebbe un contesto ideale il quale, però, viene a sua volta definito da un dossier documentario dato dagli stessi prodotti letterari che concorrono a definire il genere.

Le soluzioni proposte hanno contemplato, tra le altre strategie, l’abbandono di ciò che il sostantivo ‘apocalittica’¹⁵ – lemma che ormai dovrebbe essere impiegato con esclusiva funzione grammaticale di aggettivo – indicava, rimpiazzato da altri due piani ermeneutici: ‘apocalitticismo’

all’Apocalisse giovannea, da David E. Aune, “The Apocalypse of John and the Problem of Genre”. In: *Semeia* 36 (1986), pp. 65–96, qui 86–87 (“[1] Form: an apocalypse is a prose narrative, in autobiographical form, of revelatory visions experienced by the author, so structured that the central revelatory message constitutes a literary climax, and framed by a narrative of the circumstances surrounding the revelatory experience[s]. [2] Content: the communication of a transcendent, often eschatological, perspective on human experience. [3] Function: [a] to legitimize the transcendent authorization of the message, [b] by mediating a new actualization of the original revelatory experience through literary devices, structures and imagery, which function to ‘conceal’ the message which the text ‘reveals’, so that [c] the recipients of the message will be encouraged to modify their cognitive and behavioral stance in conformity with transcendent perspectives”).

¹² Cfr. Klaus Koch, *Difficoltà dell’apocalittica. Scritto polemico su d’un settore trascurato della scienza biblica*, Biblioteca di cultura religiosa 31. Brescia: Paideia, 1977, in part. pp. 30–38, qui 30. Per descrivere tale ‘corrente’, l’autore elenca poi otto punti che, però, di fatto classificano i contenuti ricorrenti degli scritti apocalittici (“Questi otto motivi da noi evidenziati si trovano [...] in tutte le apocalissi”: p. 37) a riprova della fragilità di questa opzione critica.

¹³ Cfr. Gabriele Boccaccini, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Radici 14. Genova: Marietti, 1993, p. 92.

¹⁴ Cfr. Christopher Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK, 1982, p. 10: “The apocalyptic movement refers to a religious current found in Jewish and Christian texts written round about the beginning of the Christian era, but this type of religion is not confined to the Judaeo-Christian tradition.”

¹⁵ Per un bilancio dei significati attribuiti a questo lemma, cfr. almeno Richard E. Sturm, “Defining the Word ‘Apocalyptic’: A Problem in Biblical Criticism”. In: Joel Marcus – Marion L. Soards (edd.), *Apocalyptic and the New Testament. Essays in Honor of J. Louis Martyn*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement 24. Sheffield: JSOT Press, 1989, pp. 17–48.

(*apocalypticism* nell'originale inglese), inteso come nucleo ideale – anche sociale, politico e religioso –, ed 'escatologia apocalittica', quest'ultima grosso modo coincidente con un sistema di idee organicamente articolato – o complessivamente catalogabile.¹⁶

Dal binomio 'apocalissi(/e)' – 'apocalittiche(/a)' si dovrebbe dunque passare a una sorta di triade: 'apocalissi', 'apocalitticismi' ed 'escatologie apocalittiche'.

Il titolo di questa relazione credo illustri sinteticamente la mia personale valutazione di questa proposta che, a me pare, non solo non risolve affatto il problema del rapporto tra materia testuale e sue matrici ideali, ma neppure introduce categorie critiche economicamente fruibili. Per altro, il tentativo di rilanciare la ricerca moltiplicando i piani ermeneutici temo

¹⁶ Cfr. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2016³, p. 2 dove però si richiamano anche Michael E. Stone, "List of Revealed Things in the Apocalyptic Literature". In: Frank Moore Cross – Werner E. Lemke – Patrick D. Miller Jr. (edd.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*. Garden City (NY): Doubleday, 1976, pp. 414–452, in part. 439–443 (cfr. anche *Id.*, "Apocalyptic Literature". In: *Id.* [ed.], *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section Two, The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud 2. Assen – Philadelphia [PA]: Van Gorcum – Fortress, 1984, pp. 383–441, in part. 392–394), e Michael A. Knibb, "Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses". In: Richard Coggins – Anthony Phillips – Michael A. Knibb (edd.), *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 155–180, entrambi favorevoli a una ripartizione binaria tra apocalissi ed escatologia apocalittica. Cfr. anche Lorenzo DiTommaso, "Il genere 'apocalisse' e l'apocalittico", pp. 74–75, che compendia efficacemente in tre punti le conclusioni cui l'*Apocalypse Group* pervenne con le due uscite di *Semeia* (annate 14 e 36) e che per molti versi si sono costituite come "paradigma critico prevalente": "(i) 'apocalittico (*apocalyptic*)' è un aggettivo, non un sostantivo; (ii) 'apocalisse', 'escatologia apocalittica' e 'apocalitticismo (*apocalypticism*)' sono categorie distinte [...]; (iii) il genere letterario 'apocalisse' è la lente più appropriata attraverso cui andrebbe studiata la letteratura apocalittica." Mi pare necessario tuttavia osservare con David E. Aune, "Understanding Jewish and Christian Apocalyptic". In: *Id.*, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 199. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, pp. 1–12 (= *Word & World* 25 [2005], pp. 233–245), qui p. 1, come un'analoga tripartizione di significato si proietti già sul lessico "apocalyptic or apocalypticism", che lo studioso definisce giustamente di per sé intrinsecamente "slippery" e che di fatto viene fluidamente impiegato "(1) as a type of literature, (2) as a type of eschatology, and (3) as a type of collective behavior." Come rileva Enrico Norelli, "Introduzione", p. 50, nota 74, infatti, pur essendo chiara la distinzione tra i diversi livelli di significato, la letteratura critica non ha di fatto concordato né sull'ampiezza del lessico da impiegare per illustrarli (se binario o ternario, come visto anche in questa nota) né sulla sua lemmatizzazione ('apocalisse', 'apocalittico', 'apocalitticismo', 'escatologia apocalittica' ecc.).

ottenga come unico effetto quello di moltiplicare gli insoluti che tra questi si animeranno, come acutamente rileva Norelli che si chiede, in termini forse ironici: “In fin dei conti, vengono prima le apocalissi o l’apocalitticismo?”.¹⁷ Il che, come si vede, non fa che replicare nuovamente la circolarità che già era animata dal binomio ‘apocalissi’ – ‘apocalittica’.

La speranza rimane quella di non dover presto constatare la nascita di ulteriori piani critici – ‘apocalissismi?’; ‘apocalitticismiche?’ –, le cui mostruose onomastiche sono state qui evocate solo per intestare a questo contributo il merito di aver paventato, certo non suggerito, le probabili ulteriori moltiplicazioni dei piani critici sui quali la letteratura secondaria potrebbe decidere di far transitare gli insoluti ancora posti da queste complesse tradizioni – testuali e religiose.

2.2 Il problema delle linee di transizione

La crisi dei modelli ermeneutici – binari e ternari – sin qui sperimentati si è manifestata a mio avviso a partire dai limiti che questa impostazione critica denuncia sia nella costituzione dei diversi piani ermeneutici (quali sono i caratteri che definiscono il genere delle apocalissi? Quali i tratti propri di un apocalitticismo?¹⁸ Qual è il nucleo ideale che contraddistingue come ‘apocalittico’ un sistema escatologico?)¹⁹ sia nel rapporto stori-

¹⁷ Enrico Norelli, “Introduzione”, p. 50.

¹⁸ David E. Aune, “Understanding Jewish and Christian Apocalyptic”, p. 5, propone in modo sorprendente l’equazione tra ‘apocalypticism’ e ‘millennialism’ (“a term derived from the thousand year reign of Christ described in Rev 20”), salvo poi ridurre quest’ultimo a un “collective religious behavior inspired by the belief that the world as we know it is about to end and drastic steps must be taken by an oppressed minority to prepare for an imminent catastrophe”, il che elimina del tutto gli elementi chiliastici del millenarismo, rendendo poco efficace l’accostamento, e costituisce una definizione di complesso impiego, per esempio, per l’‘apocalitticismo’ dell’Apocalisse giovannea, dove l’elemento ‘reattivo’ della definizione mi pare più complesso da cogliere.

¹⁹ La distinzione solitamente proposta tra escatologia *tout court*, intesa come aspetto della teologia sistematica relativa agli aspetti individuali del futuro ultimo, o a quelli concernenti la sorte del popolo di Dio (Israele o la Chiesa), ed ‘escatologia apocalittica’, quale teologia narrativa caratterizzata 1. da un giudizio severo del tempo presente, considerato culmine dell’iniquità, e 2. dall’aspettativa di un imminente e deciso intervento di YHWH per giudicare la storia e ripristinare l’ordine genesiaco (cfr. ancora David E. Aune, “Understanding Jewish and Christian Apocalyptic”, p. 4), mi pare artificiosa e ricavata allineando elementi attinenti a momenti storici diversi e, in un certo senso, difficilmente accostabili (si pensi soprattutto alla qualifica individualistica dell’escatologia, a mio parere difficilmente coniugabile al primigenio kerygma cristiano). Potrebbe forse essere più utile riformulare in modo da intendere genericamente per ‘escatologia’ l’argomentazione teologica del compimento del disegno providen-

co che tra questi dovrebbe sussistere, in termini di precedenze (come già domandava Norelli) e di produzione (perché un apocalitticismo produce un'apocalisse e quando quest'ultima articola un'escatologia apocalittica? Sempre che non sia da ritenere l'apocalitticismo come l'aggregazione storica nata attorno a un'escatologia apocalittica).

La questione è ovviamente spinosa ma potrebbe essere in parte dipanata, secondo alcuni, cercando di sfruttare il più possibile un approccio emico – non etico – donde riconsiderare la questione. Le categorie antropologiche appena richiamate, che di fatto attirano l'attenzione sulla profonda distanza che separa la prospettiva critica (etica) da quella 'nativa' (emica), mi sembrano di fatto inconcludenti in questo caso perché si limitano a fornire un difforme rivestimento lessicale a un problema che è per l'appunto già del tutto evidente alla critica.

Rimane comunque il tema più generale: è necessario riconoscere che il transito dal complesso delle idee (ai movimenti) ai testi e, parallelamente, i caratteri costitutivi dei diversi gruppi rimangono elementi problematici che la strumentazione critica attualmente disponibile sembra non riuscire a delineare.

2.3 L'atomizzazione del fenomeno

Da qualche tempo è sempre più facile intercettare saggi e ricerche le quali intendono metodologicamente applicare allo studio del fatto religioso un approccio tutto interno alle c.d. 'scienze dure' – dalle neuroscienze alle scienze cognitive, per limitarsi ad alcuni esempi –, ponendo in questo passaggio applicativo il momento critico fondamentale sia per la comprensione del singolo documento sia, più latamente, per la cognizione dell'intero fenomeno (quando non dell'intero 'fatto religioso').²⁰

In più occasioni ho espresso la mia più aperta diffidenza nei confronti di tale approccio che, a mio avviso, implica una confusione sostanziale dell'oggetto critico, per più ragioni.

1. Per la compressione fuorviante del medium letterario, quasi che lo scrivere, il leggere e il trasmettere i testi fossero mere circostanze della circolazione delle idee. Al contrario, si tratta di operazioni che, soprattutto

ziale di YHWH (la teoresi del fine) e per '(escatologia) apocalittica' la descrizione del passaggio traumatico dalla storia agli *eschata* (la descrizione della fine).

²⁰ Cfr. per esempio Anne L.C. Runehov, *Sacred or Neural? The Potential of Neuroscience to Explain Religious Experience*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007; Armin W. Geertz, "Cognitive Approaches to the Study of Religion". In: P. Antes – Armin W. Geertz – R.R. Warne (edd.), *New Approaches to the Study of Religion, 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, Religion and Reason 43. Berlin: de Gruyter, 2004, pp. 347–399.

nelle origini cristiane, potevano rivendicare – e rivendicarono – uno spazio creativo peculiare (indisponibile al tipo di approcci critici da cui qui ci si vorrebbe distaccare), nella cui pronunciata ampiezza si è riconosciuto un carattere antitendenziale rispetto alle coeve culture letterarie. Scrivere non è mai, e a maggior ragione non fu mai per i cristiani, ‘trascrivere’ pensieri, idee ed esperienze né la coscienza del ‘fatto letterario’, del suo potenziale e della sua ampia discrezionalità era preclusa ai redattori cristiani.²¹ Anzi, protagonisti di uno ‘spazio letterario’ peculiare, questi gruppi si rivelarono da subito del tutto interessati quanto spregiudicati nell’impiego di questo medium e della sua strumentazione comunicativa – si pensi al caratteristico impiego delle forme letterarie o alla clamorosa circostanza della tradizione sinottica che, prima di ogni altra considerazione, dovrebbe indurre a riflettere sulle modalità caratteristiche (e quanto ampie) d’impiego dello scrivere nelle più antiche comunità cristiane.²²

²¹ Benché non condivida la prassi di ricondurre alla dicotomia tra ‘letterario’ e ‘non letterario’ (o ‘popolare’ o ‘preletterario’) la discussione circa la natura della prima scrittura cristiana (troverei più adeguato riferirsi ad essa quale spazio *paraletterario*, definito non tanto dalle competenze linguistiche, stilistiche e intellettuali degli scrittori cristiani, quanto piuttosto dalle peculiarità dell’ideale dello scrivere che la loro opera denota, già da 1Tess 1:5; v. *infra*, nota 22), sono d’altra parte persuaso che l’ipotesi di scriventi imperiti, capaci al massimo di un greco dialettale e semitizzante (cfr. Nigel Turner, “Second Thoughts VII. Papyrus Finds”. In: *Expository Times* 76 [1964], pp. 44–48) sia stata non solo superata, ma completamente ribaltata da Lars Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament. Zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch*, Acta Universitatis Upsaliensis 5. Uppsala: S. Academiae Upsaliensis, 1967. Il greco dei primi cristiani era sovrapponibile a quello di Dioscoride Pedanio, di Claudio Tolomeo, di Nicomaco di Gerasa e di Teofrasto; non, dunque, un greco vernacolare ma scolastico, probabilmente non tra i migliori neppure di questa categoria, ma in ogni caso riconducibile a un uso colto della strumentazione linguistica. Nel caso specifico della tradizione apocalittica, per altro, merita di essere ricordato in particolare il macarismo di Ap 1:3: “Beato chi legge [...], è infatti vicino il tempo (Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων [...] ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς).” Credo che almeno tre elementi vadano sottolineati: 1. la chiara valorizzazione religiosa di una funzione letteraria – quella del leggere, che presuppone appunto la presenza di un testo scritto, redatto –; 2. la peculiare motivazione apocalittica di questa beatitudine; 3. la correlazione caratteristica tra testo (apocalisse), fruizione del testo (in una comunità apocalittica) e ideale escatologico (escatologia apocalittica).

²² Ne consegue che, se il fatto religioso e le sue espressioni caratteristiche, tra le quali i ‘discorsi di svelamento’, vengono identificati prioritariamente quali rubriche delle neuroscienze, delle scienze cognitive o addirittura della psicoanalisi (si pensi all’inconcludente tentativo di Marie-Louise von Franz, *Passio Perpetuae: il destino di una donna tra due immagini di Dio. Sogni e visioni di una martire cristiana*. Milano: TEA, 1997 [ed. or.: Irving (TX): Spring, 1980]), tutto l’apporto di contenuto, d’idee e d’ideali introdotto in fase redazionale, veicolato attraverso una strumentazione peculiarmente letteraria, riconducibile, in altri termini, alla dimensione te-

2. Per l'immediatezza con cui un simile approccio recepisce il lessico carismatico della visione, del sogno e del profetare – nel caso specifico della tradizione apocalittica. Tale lessico, se certo voleva indicare esiti concreti (da Paolo in avanti il concetto di carisma, entro cui rientra la profezia (cfr. 1Cor 12:10; 13:2; 14:1.6.22; Rom 12:6; 2Pt 1:21), implica una fenomenologia fattuale, rivendicata nella misura di esperienza concreta, dello Spirito), d'altra parte veniva innanzi tutto impiegato quale sistema semantico e simbolico, vettore di significati codificati e perciò efficace non solo in fase descrittiva ma anche autonomamente, quale strumento teoretico assoluto. La controversa cognizione degli 'stati alterati di coscienza',²³ in

stuale del documento sarà destinato a sfuggire alle maglie analitiche o, peggio ancora, a essere frainteso.

²³ Che la scrittura apocalittica possa essere ri(con)dotta prioritariamente a una verbalizzazione di quanto esperito dal profeta in circostanze che lo portavano a travalicare la sua capacità di razionalizzare (sull'impiego della categoria di 'stati alterati di coscienza', cfr. Pieter F. Craffert, "Alternate States of Consciousness and Biblical Research: The Contribution of John J. Pilch". In: *Biblical Theology Bulletin* 47/2 (2017), pp. 100–110; in generale la sua adozione nella ricerca religionistica, cfr. ancora di recente, Carmine Pisano – Daniele Solvi (curr.), *Stati alterati di coscienza come pratica rituale. Documenti, testimonianze e rappresentazioni*, Speaking souls. Anima loquens 4. Lugano: Agorà, 2018) mi sembra smentito, per via interna, dall'aritmetica della codificazione cui soggiace lo stesso lessico visionario apocalittico. In altri termini, reputo che l'immaginario visionario risponda, sia sul piano argomentativo sia su quello simbolico, *prioritariamente* alla prassi letteraria degli scritti apocalittici. Sulla scorta del quinto "essay" ("A Grammar of Ungrammar") di Edward White Benson, *The Apocalypse. An Introductory Study of the Revelation of St John the Divine*. London – New York (NY): Macmillan, 1900, pp. 131–158 (cfr. però, per la sua ampia diffusione, anche Archibald T. Robertson, "The Grammar of the Apocalypse of John." In: *Id.*, *The Minister and His Greek New Testament*. London: Hodder & Stoughton, 1923, pp. 109–114), Giancarlo Biguzzi, *L'Apocalisse e I suoi enigmi*, Studi Biblici 143. Brescia: Paideia, 2004, pp. 103–126, ha giustamente posto la questione di "una grammatica delle immagini e delle tecniche narrative" dell'Apocalisse giovannea. La proposta di ricondurre le "anomalie delle immagini e delle narrazioni giovannee in una grammatica *sui generis*" si prefiggeva il duplice obiettivo di concorrere alla "conoscenza del particolare linguaggio di Giovanni" e di comprovare l'unicità redazionale di Ap, "mostrando la continuità di quel linguaggio in tutto quel libro" (p. 103). L'incoraggiante risultato di questo tentativo di riordino della prassi argomentativa di Ap è qui utile per sottolineare la parte cospicua giocata dalle esigenze propriamente letterarie del testo: la scrittura, in altri termini, non si limita a una passiva registrazione di immagini visionarie, ma ne genera il profilo attraverso la propria prassi scrittoria, argomentativa e narrativa. Per altra via, anche la codificazione del segno sembra attingere, più che agli esiti alienati di 'stati di coscienza' compromessi, all'adesione a lessici (gematrici; cromatici; genericamente simbolici) ai quali il genere delle apocalissi ricorre ampiamente (complessivamente cfr. Ugo Vanni, *L'Apocalisse. Emeneutica, esegesi, teologia*, Supplementi alla Rivista Biblica 17. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1988, pp. 31–61; George W.E. Nickelsburg, "The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch". In: John J. Collins – James H. Charlesworth (edd.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic*

altri termini, non mi pare giovi considerevolmente alla causa della comprensione del testo o alla decifrazione del suo sistema di significati.

3. Come denuncia anche Enrico Norelli, poi: “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 [...]. 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’ [...] o le ‘rimesse in moto’ visionarie [...] 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’ [...], ma non necessariamente veggenti – su di un testo letterario dietro al quale possono esservi state, originariamente, esperienze visionarie.”²⁴ Aggiungo che l’adozione di categorie – qual è quella di ‘esperienze psicotrope’ – che rinviano necessariamente a prassi efficienti sull’individuo anche se praticate da gruppi, determina in sede critica l’esito di rapportare il testo al nucleo di esperienza che fa capo al singolo, tralasciando la dimensione – a mio avviso qualificante per queste letterature – radicalmente collettiva dell’autorialità di tali scritti:²⁵ accreditare un ‘io

Studies since the Uppsala Colloquium, Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement 9. Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 51–64).

²⁴ Enrico Norelli, “Introduzione”, p. 43.

²⁵ La percezione della singolarità dell’autorialità protocristiana è già stata da tempo rilevata: dal fondamentale saggio di Franz Overbeck, “Über die Anfänge der patristischen Literatur”. In: *Historische Zeitschrift* 48 (1882), pp. 417–472, sino ai più recenti Bruce J. Malina, “Were There ‘Authors’ in New Testament Times?”. In: Stephen K. Black (ed.), *To Set at Liberty: Essays on Early Christianity and its Social World in Honor of John H. Elliott*, Social World of Biblical Antiquity 2,11. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2014, pp. 262–271, in part. 262–265, e Gregory Goswell, “Authorship and Anonymity in the New Testament Writings”. In: *Journal of the Evangelical Theological Society* 60/4 (2017), pp. 733–749, in part. 735–736 (cfr. però anche Pieter J.J. Botha, “Authorship in Historical Perspective and Its Bearing on New Testament and Early Christian Texts and Contexts”. In: *Scriptura* 102 [2009], pp. 495–510, in part. 507, che propende per una equazione sostanziale tra la prassi scrittoria cristiana e quella della koinè imperiale; cfr. anche Robert A. Derrenbacker Jr., *Ancient Compositional Practices and the Synoptic Problem*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 186. Leuven – Paris – Dudley [MA]: Leuven University Press – Peeters, 2005, per l’estensione di questa equazione sino alle implicazioni derivanti dagli aspetti materiali dell’attività scrittoria). Pur archiviata la

profetico, visionario, onirico' per l'origine dei 'discorsi di svelamento' in luogo di un 'noi scrivente riflessivo' – in luogo cioè di una comunità che lucidamente codifica nell'espedito letterario della visione il suo proprio ideale, quando non la sua ideologia del mondo – mi pare scelta rischiosa che, personalmente, sconsiglierei.

4. Reputo infine questo approccio 'unfit to describe' la vicenda ampia – che la radicale transculturale dell'approccio sposato dal presente incontro giustamente enfatizza – della storia dei 'discorsi di svelamento'. È, infatti, possibile ri(con)durre questa intera vicenda di scritti e di ideali rivelati (vi) semplicemente al multiforme prodotto di 'stati alterati di coscienza' indotti su singoli profeti da 'esperienze psicotrope'? Non è forse ingenuo asserire che, pur se nel vorticoso mutare – talora vistoso – degli esiti (letterari e contenutistici) di questa storia plurisecolare, persistette però questa sola stabile esigenza psicotropa, senza la quale il testo, la sua ricezione e la sua circolazione fluida non sarebbe stata possibile? In caso di risposta negativa, si ammetterà dunque che è possibile un 'discorso di svelamento' anche in assenza di alterazioni di coscienza e senza la necessità di esperienze psicotrope.²⁶

meccanica distinzione tra *Hochliteratur* e *Kleinliteratur* a cui è stata giustamente imputata una troppo semplificata classificazione del materiale letterario entro due sole alternative, trovo che viceversa la fondamentale osservazione della *Formgeschichte* di considerare questi testi come prodotti di tradizioni più che come esiti autoriali abbia colto nel segno. Non nel senso di una idealizzata *Volksgemeinde* – per altro delineata sulla base degli studi sul folclore del XIX secolo –, ma nel senso di una produzione testuale entro uno spazio *paraletterario*, caratterizzato dall'identità – quando non dalla coincidenza – delle tre fasi autoriale, di fruizione e di trasmissione. La comune rivendicazione di possedere lo Spirito, ben più consistentemente della sua (eventuale) espressione in fenomeni psicotropi o alteranti la coscienza, legittimando la pretesa dell'accesso all'unica e medesima verità, di fatto annullava la distinzione fra chi costituiva il testo, chi ne fruiva e chi lo trasmetteva. Del resto, anche volendo asserire l'individualità autoriale di *alcuni* testi protocristiani, ha ragione Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge (MA) *et alibi*: Harvard University Press, 2007, p. 46, a ricordare la dimensione 'collettiva' dell'individualità autoriale nelle culture giudaiche: "Let us assume that to the ancients the author is, in principle, an individual. But what does it mean to be an individual? We think of a human person as a unique individual distinct from all other human beings. This view is the outcome of a long historical process. Earlier cultures put much greater emphasis on the social role of the individual. In ancient civilizations, such as Mesopotamia and Israel, the human person is understood as a character (*personnage*) rather than as a personality (*personne*). The individual is indistinguishable from his or her social role and social status. That is why the distinction between the individual and the community he or she belongs to is not as rigid as it seems to be in our modern world."

²⁶ L'osservazione appena sviluppata non mira naturalmente a negare la possibilità (se non la plausibilità) storiografica di tal genere di fenomeni. Più semplicemente, essa vuol prendere le distanze da quella tendenza critica, per il momento più un indirizo che una regola, a riconoscere in queste 'esperienze' l'origine e il momento criti-

3 L'apocalisse come 'genere letterario'

Nella più volte richiamata "Introduzione", "Apocalisse come genere. Un dibattito ancora attuale?", Enrico Norelli attira giustamente l'attenzione sulla fondamentale rilevanza del dato critico-letterario, il quale non può essere sbrigativamente ridotto a una sovrascrittura 'etica' dell'interprete moderno, poiché: "Osserviamo 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."²⁷

La cifra, in un certo senso, 'critico-letteraria' della scrittura apocalittica si configura dunque come un carattere genetico dei 'discorsi di svelamento': è parte della loro vicenda antica, non ne determina una sovrastruttura cognitiva culturalmente incoerente.

Sulla base di questa constatazione, condotta con esemplare lucidità, Norelli propone dapprima di riconoscere per questo genere il corpus che dei testi definiti dai propri autori – o dai propri lettori antichi – in questo modo (apocalissi) per poi dedurre da questo repertorio i caratteri costitutivi di tale genere.²⁸

Norelli dunque prospetta una rifondazione della ricerca a partire dall'unico elemento critico che esplicitamente definisce il lemma 'Apocalisse': il costituire un genere, già in antico.

L'argomentazione di Norelli mi trova pienamente concorde, sul piano metodologico e su quello critico. Reputo che la sua osservazione, stabilendo un criterio ricavato da un carattere interno al fenomeno, costituisca in modo efficace il fondamento obiettivo migliore possibile per studiare gli esordi delle tradizioni apocalittiche cristiane (del resto, come noto, nell'economia della scienza, adeguare il metodo all'oggetto studiato rappresenta il presupposto critico fondamentale di un'epistemologia rigorosa).

L'unico fronte su cui reputo possibile un supplemento di riflessione è il modo di intendere il 'genere'. Lo studioso afferma infatti: "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

co più efficace delle tradizioni apocalittiche, prassi che a giudizio di chi scrive può dischiudersi su distorsioni ermeneutiche di allarmanti proporzioni.

²⁷ Enrico Norelli, "Introduzione", p. 10.

²⁸ *Ibid.*, pp. 33–35.

un determinato comportamento, tende per eccellenza a istituire un ruolo attivo costruttivo, del destinatario.”²⁹

Pur valutando del tutto positivamente l’accezione di ‘genere’ che Enrico Norelli impiega – distante da una critica del documento letterario unicamente formalistica e sincronica –, d’altra parte mi chiedo se sia effettivamente possibile pervenire a una definizione unitaria del genere apocalittico capace di disciplinare efficacemente il variegato repertorio di testi declinato dallo studioso.

Mi chiedo, in altri termini, se la categoria di ‘genere’ non sia di per sé stessa troppo ampia e non induca valutazioni troppo meccaniche per poter essere adeguata, da sola, a descrivere una produzione testuale così differenziata.

4 Verso una *Formgeschichte der apokalyptischen Tradition*?

Di tutti i limiti di cui lo si potrà imputare, quasi certamente questo contributo non dovrà temere l’accusa di simpatizzare per quel bizzarro principio critico che definisce ‘superato’ tutto ciò che è edito da più di dieci anni. D’altra parte la soluzione ‘bultmanniana’ che qui si vorrebbe prospettare non dipende da una pur intensa nostalgia di un passato critico ormai, purtroppo, remoto. La proposta di rilanciare la ricerca sulle letterature apocalittiche a partire da una *Formgeschichte der apokalyptischen Tradition* è motivata piuttosto dalle ragioni profonde che, ad avviso di chi scrive, hanno condotto alla crisi dell’attuale approccio critico a questo genere letterario.

La sostanziale condizione di insoluto nella quale la ricerca sulle tradizioni dei ‘discorsi di svelamento’ si è infine venuta a trovare, infatti, credo dipenda in larga misura da due coordinate:

1. la persistenza transculturale del fenomeno. L’inefficacia che ogni definizione di questo ‘genere’ ha denunciato quando è stata applicata in contesti culturali diversi da quelli per i quali era stata coniata ha determinato la necessità di diversificare tra apocalissi diverse (giudaiche, cristiane, dell’Evo Medio ...).³⁰

2. Il rapporto tra testo e contesto, sia esso ideale e/o storico. La capacità di stabilire una relazione criticamente apprezzabile tra forma, contenuto e circostanze (intese quest’ultime innanzi tutto come matrice autoriale e contesto di redazione) del documento apocalittico ancora oggi rappresenta un insoluto della ricerca al quale si è talora tentato di porre rimedio moltiplicando i piani ermeneutici per la comprensione del feno-

²⁹ *Ibid.*, pp. 33–34.

³⁰ Rinvio nuovamente a Lorenzo DiTommaso, “Il genere ‘apocalisse’ e l’‘apocalittico’”, p. 73.

meno (apocalisse, apocalitticismo, escatologia apocalittica) senza però riuscire convincentemente a stabilire dei rapporti di interdipendenza consolidati tra questi diversi piani ermeneutici.

All'origine di questa inadeguatezza critica credo si debba porre la scelta di assumere il 'genere' come unica dimensione di valutazione critico-letteraria del 'discorso di svelamento'.

Vincolare alla sola dimensione del 'genere' l'onere di definire cosa è e cosa non è 'apocalisse' conduce all'esito paradossale a cui l'*Apocalypse group* è pervenuto, il quale, stilata una ferrea parametratura delle caratteristiche formali del genere apocalisse (teoria dei prototipi), dopo averla sperimentata, è infine giunto alla "conclusione abbastanza paradossale che i prototipi di apocalissi cristiane, oltre l'Apocalisse di Giovanni e quella di Paolo, sono apocalissi tardive"³¹ (l'*Apocalisse di San Giovanni il Teologo*, risalente al VII/VIII secolo e la *Storia di Zosimo*, probabilmente del V/VI secolo) oppure all'altro esito, quello rinunciatario, che, di fatto intreccia maglie così larghe per la definizione di 'apocalisse' per cui circa ogni cosa potrebbe essere classificata così.

Se, dunque, come giustamente Enrico Norelli ha sottolineato, la definizione del 'genere' delle apocalissi deve costituire il fondamento e il vertice di un rinnovato approccio critico ai 'discorsi di svelamento', d'altra parte essa né può rappresentare l'unico livello critico disponibile per l'analisi né potrà essere ricavata immediatamente dal confronto fra raccolte – più o meno estese – di testi (per il rischio di generalizzazioni o di inefficacia).

Dalla collazione dei testi, in altri termini, non si dovrà pretendere immediatamente di desumere la definizione del 'genere', ma di classificare le 'forme'³² in esso ricorrenti, siano esse specifiche delle apocalissi o siano esse già attestate in altri 'generi'.³³ Da tale classificazione delle 'forme' di questi scritti si potrà poi definire il 'genere' delle apocalissi come quello caratterizzato dall'impiego delle 'forme' catalogate.³⁴

³¹ Enrico Norelli, "Introduzione", p. 40.

³² Dato l'uso assai ampio di questo lessico, per evitare fraintendimenti, in questa parte conclusiva del contributo manterrò tra virgolette alte 'forma(/-e)' e 'genere(-i)' quando impiegati in relazione all'approccio critico della *Formgeschichte*.

³³ La distinzione tra 'genere' e 'forma' rimonta ovviamente all'opera di Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr, 1919: con quest'ultimo lemma si intenderà perciò la 'forma propria' nello schema tripartito di 'genere' (come forma estesa), 'forma' e 'formula' (come forma breve, saldamente fissata in locuzione). Cfr. anche Heinrich Zimmermann, *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico*, Collana biblica. Torino: Marietti, 1971, p. 117.

³⁴ Il vantaggio principale di questo approccio critico risiede a mio avviso nella possibilità di svincolare l'affermazione dell'appartenenza di un testo al 'genere' dalla valutazione dell'*intero scritto*, offrendo al critico una strumentazione più sensibile, che passa dalla descrizione dell'unità testuale all'analisi delle sue unità argomentative e formali. Questo, per altro, permetterà anche di riconoscere 'forme' apocalittiche in

In tal modo si potrà forgiare una migliore strumentazione critica, più versatile di fronte alle peculiarità di questa polimorfa tradizione testuale, più accurata per descriverne le transizioni culturali e più adeguata per ricavare un nucleo ermeneutico solidamente ancorato al *Sitz im Leben* di questi scritti.³⁵

Ricuperando il paradigma bultmanniano, dunque, poiché “un genere letterario non si definisce a priori, ma dalle forme del linguaggio a cui esso fa ricorso”,³⁶ il ‘genere’ andrà considerato non tanto come l’insieme degli scritti che denotano alcune costanti formali, ma come il prodotto letterario costituito a partire dall’impiego di alcune ‘forme’ caratteristiche (si pensi alla ‘forma’ dell’indirizzo per il ‘genere’ della lettera) o da caratteristici abbinamenti di ‘forme’.

“La ‘forma’ è ciò per cui un materiale evangelico si riallaccia a un ‘genere’ letterario determinato; sarà quindi precisando le ‘forme’ di un testo che si giungerà a definire il ‘genere letterario’ a cui appartiene.”³⁷

Naturalmente, essendo la ‘forma’ l’unità espressiva letteraria e pre-letteraria fondamentale, essa si costituisce non già come mera porzione testuale ma più ampiamente come strumento espressivo, impiegato in risposta a un contesto ben preciso (il *Sitz im Leben*).

scritti di altri ‘generi’, favorendo il dibattito sull’ampiezza dell’influsso esercitato da questa tradizione.

³⁵ Come si vedrà di seguito, l’adesione al modello ‘classico’ di *Formgeschichte* (vedi *infra*, nota 40), al netto delle diverse necessità di aggiornamento di questa metodologia, dipende anche dal riconoscimento nella ‘forma’ di uno strumento letterario (‘unità minore’ rispetto al ‘genere’, che classifica il testo per intero), storicamente selezionato per far fronte alle esigenze concrete poste alla comunità dal proprio *Sitz im Leben*. La ‘forma’ è perciò quell’unità testuale ‘minore’ che si può cogliere appieno solo in relazione alle istanze poste dal contesto vitale in cui avvenne la redazione del testo. Si tratta perciò di una categoria analitica insieme sincronica – perché descrittiva del testo nel suo apparato formale conclusivamente assunto –, contenutistica – perché coglie il testo come risposta letterariamente formalizzata a istanze ideali, polemiche, teoretiche ecc. dalle quali non può prescindere per definire la ‘forma’ e il ‘genere’ – e diacronica – perché in essa si dovrebbe poter ripercorrere la formazione dell’unità testuale, dalla genesi orale alla determinazione del modello letterario sino alle sue diverse applicazioni.

³⁶ Jacques Dupont, *Le Beatitudini, 1: Il problema letterario. Le due versioni del discorso della montagna e delle beatitudini*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1992 (ed. or.: Paris: Gabalda, 1969²), pp. 38–39.

³⁷ *Ibid.*, p. 38, nota 24. O, ancora: “Una ‘forma’ indica un mezzo di espressione concreto [...], mentre un ‘genere letterario’ è caratterizzato da un certo numero di questi mezzi di espressione” (*ibid.*, pp. 37–38). Del resto, già Overbeck affermava che “Una letteratura ha la sua storia nelle sue forme, quindi ogni reale storia della letteratura sarà una storia delle sue forme.”

4.1 *Formgeschichte* o *Formkritik*?

Prima di avanzare un'ipotesi di classificazione delle principali 'forme' del 'genere' apocalisse, è necessario ricordare che esistono, non coincidenti, un approccio propriamente 'storico delle forme' (a vocazione diacronica) e un altro 'critico delle forme' (a vocazione sincronica).

Il dibattito più recente tende a considerare la 'forma' quale marcatore della descrizione sincronica al testo:³⁸ "Nell'analisi del testo [...] s'intraprende un tipo di trattamento che mira a descriverlo così come si trova in una determinata condizione, relativamente alla coerenza, struttura e funzione, cioè alla sua *forma* – da *distinguere* da un tentativo di chiarificazione che cerca di comprendere lo stato attuale come condizione terminale di un processo storico che conduce ad essa."³⁹ Ne deriva una funzione, principalmente classificatoria, di 'forma' e di 'genere': "'Forma' è l'insieme delle caratteristiche linguistiche del testo [...]. Per 'genere' s'intende una categoria di testi dalle caratteristiche comuni."⁴⁰

La centralità attribuita alla prospettiva sincronica⁴¹ è a mio giudizio responsabile anche della contrazione della 'nuova' *Formgeschichte*⁴² al solo approccio "eidografic[o] del rapporto di forma e contenuto. Il punto di partenza – per dirla tutta – è la forma linguistica, oggettivabile con un

³⁸ Impiego ovviamente la distinzione metodologica introdotta con la linguistica strutturale da Ferdinand de Saussure.

³⁹ Werner Stenger, *Metodologia biblica*, Giornale di Teologia 205. Brescia: Queriniana, 1991, p. 47. I corsivi sono originali.

⁴⁰ Così avvia il suo ragguardevole saggio Klaus Berger, *Forme e generi*, p. 13. Analogamente anche Wilhelm Egger – Peter Wick, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico dei testi biblici*, Collana Studi Biblici 70. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2015, p. 178: "Intendiamo per 'forma' la forma individuale del singolo testo e per 'tipi testuali' la comunanza esistente fra più testi."

⁴¹ Si tratta di un approccio prevalente, per molti versi, che viene non di rado teorizzato come prioritario nell'analisi quando non esclusivo della prospettiva diacronica; cfr. ancora Werner Stenger, *Metodologia biblica*, p. 48: "Il procedimento sincronico, in tutte le sue fasi, viene prima di quello diacronico. Le varie fasi del metodo diacronico, con i loro tentativi di *spiegazione*, devono essere intraprese soltanto quando la *descrizione* sincronica non sia più sufficiente a spiegare il testo in tutti i suoi elementi."

⁴² La distinzione tra una 'nuova' storia delle forme e un'altra 'classica' o 'tradizionale' replica il lessico introdotto dal fondamentale lavoro di Klaus Berger, *Forme e generi* (già anticipato in *Id.*, *Einführung in die Formgeschichte*. UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 1444. Tübingen: Francke, 1987, pp. 13–18). Al di là delle differenze, più o meno vistose, tra i presupposti dell'ipotesi che in queste pagine si formula e il quadro critico definito autorevolmente dallo studioso tedesco, resta innegabile il contributo che la pubblicazione di quel volume ha fornito "all'interpretazione teologica del Nuovo Testamento", ponendo le basi per la trasformazione di un'intuizione critica, induttivamente colta, in "una metodologia elaborata", funzionale a un'indagine deduttiva (*Premessa*).

certo margine di sicurezza.”⁴³ Diversamente dalla *Formgeschichte* ‘classica’, infatti, l’unico indirizzo diacronico proposto da Klaus Berger nella sua istituzione di un ‘nuovo’ approccio storico delle forme è appunto quello della storia dei generi.

Di contro, nella *Formgeschichte* ‘tradizionale’, la prospettiva diacronica è stata assunta come momento critico fondamentale del dettato testuale, perché si postula – in modi non sempre coincidenti, ma affini, a partire dagli studi di Johann Gottfried Herder, Franz Overbeck, Martin Dibelius, Rudolf Bultmann ecc. – che il testo è l’esito e l’espressione di una *tradizione*.

Il prevalente interesse per il passaggio dall’oralità al testo, la classificazione della scrittura cristiana più antica quale *Volksliteratur*, o l’idea stessa di una *Urliteratur* sono naturalmente presupposti critici superati perché dimostratisi inefficaci;⁴⁴ l’utilità globale che un approccio storico

⁴³ Klaus Berger, *Forme e generi*, p. 47. L’autore dichiara esplicitamente (pp. 33–34) di desumere la qualifica eidografica della ‘nuova’ storia delle forme ancora dall’opera di August Boeckh, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*. Leipzig: Teubner, 1877, pp. 708–710. Per cogliere la distinzione tra analisi sincronica e approccio eidografico, considero ancora efficace la formulazione che Vigilio Inama, *Filologia classica greca e latina*. Milano: Hoepli, 1894, p. 110, propone, pur se su scala storico-letteraria: “A due cose vuole soprattutto mirare la storia della letteratura: a dare una notizia compiuta di tutta la operosità intellettuale e artistica di un popolo [...] e a mettere in evidenza nel loro concetto fondamentale e nelle loro successive trasformazioni le diverse forme di componimento [...]. Diremo sincronico il [...] metodo [rivolto a] tutto quanto nel vasto e vario campo della letteratura fu fatto entro un determinato periodo di tempo, in ogni specie di componimento [...]; diremo invece eidografico [ciò che], distinti tra loro i diversi generi di componimento, [...] tratterà separatamente di ognuno, incominciando per ognuno dalle origini e seguendolo fino alle ultime sue produzioni.” Volendo trasferire sul piano critico-letterario questa prospettiva, credo si possa affermare che un approccio sincronico analizza il testo come unità letteraria compiuta in sé, l’approccio eidografico lo considera come espressione caratteristica entro la storia del genere a cui appartiene. Come si osserverà, sia la ‘critica delle forme’ sia la ‘nuova’ storia delle forme vincolano il documento testuale alla sua dimensione letteraria (come unità testuale o come singola espressione d[ella storia d]i un genere) mentre la *Formgeschichte* ‘tradizionale’, pur tra tutte le necessità di aggiornamento critico che essa ormai denuncia, considerava il testo innanzi tutto quale espressione di una tradizione (si pensi alla decisiva intitolazione dell’opera di Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N.F. 12. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921), situando in tal modo il momento critico fondamentale su un piano per lo meno ‘ibrido’: storiografico e critico-letterario.

⁴⁴ Come giustamente osserva Harry Y. Gamble, *Libri e lettori nella chiesa antica*, pp. 61–62, in risposta a questi aspetti pregiudiziali della *Formgeschichte* ‘tradizionale’: “Il carattere peculiare dei vangeli, quello effimero delle lettere personali e il provincialismo delle apocalissi escludevano tutti – si diceva – che gli autori avessero intenti letterari e i testi stessi uno statuto letterario. Questi scritti erano dichiarati

delle forme ‘tradizionale’ può rivestire nel caso dei ‘discorsi di svelamento’ mi pare d’altra parte considerevole.

4.2 ‘Forme’ nel ‘genere’ delle apocalissi

Globalmente è possibile affermare che il tentativo di definire il ‘genere’ delle apocalissi attraverso una classificazione delle ‘forme’ che lo caratterizzano rappresenta, di fatto, un quadrante non ancora percorso dalla ricerca.⁴⁵ Questo si può facilmente comprendere sia per il prevalente – quasi totalizzante – interesse della *Formgeschichte* ‘tradizionale’ al ‘genere’ evangelico sia per la più complessiva marginalizzazione di questo approccio metodologico sia per la dominante attenzione concessa dalla critica all’analisi sincronica della produzione scrittoria protocristiana.

Volendo brevemente ripercorrere la letteratura riconducibile, in tutto o in parte, a un simile approccio ai ‘discorsi di rivelazione’, si dovrà menzionare il primo tentativo compiuto in tal senso, a opera di David Hellholm.⁴⁶ Si tratta, per la verità, di un contributo di tenore prioritariamente metodologico, dedicato, per altro, esclusivamente alle prime quat-

non più che adattamenti ad hoc di forme e non letterarie al servizio di esigenze religiose pratiche. Benché questi testi fossero indiscutibilmente composti per fini pratici, ciò non preclude una seria valutazione dei loro caratteri letterari.” La presa di posizione di Gamble presenta a mio avviso il decisivo vantaggio di mantenere un (probabilmente *il*) punto fondamentale della *Formgeschichte* ‘tradizionale’: la centralità critica della finalizzazione ‘pratica’ della ‘forma’ e dei testi. Il *Sitz im Leben*, in altri termini, diviene il momento critico decisivo per cogliere le ragioni e le tipicità della ‘forma’ che, in tal modo, diviene una categoria di comprensione del testo insieme critico-letteraria e storiografica. Avendo sin qui lamentato le difficoltà che l’attuale assetto critico denuncia nel cogliere l’interazione tra apocalissi e apocalitticismi, direi che lo strumento della ‘forma’ – assunto in questa accezione ‘tradizionale’ – possa essere considerato particolarmente indicato per i ‘discorsi di svelamento’.

⁴⁵ Non è purtroppo un bilancio particolarmente incoraggiante, soprattutto in ragione del suo delta con quanto già constatava Ulrich B. Müller, “Literarische und formgeschichtliche Bestimmung der Apokalypse des Johannes als einem Zeugnis frühchristlicher Apokalyptik”. In: *Id.*, *Christologie und Apokalyptik. Gesammelte Aufsätze, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 12. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003, pp. 291–311 (= David Hellholm [ed.], *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism: Uppsala, August 12–17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983, pp. 599–619), qui 291: “Weithin ist zugestanden, daß vorgeschichtliche Untersuchungen zur apokalyptischen Literatur und der in ihr verwendeten Gattungen rar sind.”

⁴⁶ Cfr. David Hellholm, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse. Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer liturgischen Gattung. Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse*, Coniectanea Biblica New Testament Series 13,1. Lund: Gleerup, 1980.

tro *Visioni del Pastore* di Erma, e che sfortunatamente non si perita di stabilire un elenco di ‘forme’ caratteristiche.

Più rilevante mi sembra il successivo contributo di questa (breve) vicenda di ricerca, firmato da Ulrich B. Müller.⁴⁷ In esso, per la prima volta, viene posta attenzione alla ‘forma’ dei cicli visionari dell’Apocalisse giovannea⁴⁸ come chiave per la comprensione della più antica tradizione apocalittica cristiana. Per la verità l’articolo, che apertamente dichiara di correlare al particolare approccio critico che insiste sul rapporto tra il ‘genere’ delle apocalissi e quello della lettera,⁴⁹ purtroppo incorre nell’esito di enfatizzare – forse eccessivamente – la sola materia visionaria.⁵⁰

In seguito, pur se non con approccio storico delle forme, una monografia di Frederick Mazzaferri ha cercato di riflettere circa la *vexata quaestio* del ‘genere’ dell’Apocalisse giovannea, valutando il testo non alla luce del suo aggregato unitario ma in base a ‘unità minori’.⁵¹ Confrontato ciò che egli definisce “Classical Old Testament Prophecy”⁵² e “Classical Apocalyptic”,⁵³ propende infine per classificare l’Apocalisse giovannea sotto la prima categoria.⁵⁴

⁴⁷ Cfr. Ulrich B. Müller, “Literarische und formgeschichtliche Bestimmung”.

⁴⁸ Cfr. Ulrich B. Müller, “Literarische und formgeschichtliche Bestimmung”, pp. 300–305. Cfr. anche Hans-Peter Müller, “Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung”. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 51 (1960), pp. 268–278.

⁴⁹ Cfr. Ulrich B. Müller, “Literarische und formgeschichtliche Bestimmung”, pp. 292–300. Cfr. già Klaus Berger, “Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlicher Briefe”. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65 (1974), pp. 212–219; Ulrich B. Müller, *Prophezie und Predigt im Neuen Testament: Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophezie*, Studien zum Neuen Testament, 10. Gütersloh: Mohn, 1975, in part. pp. 47–107 (su Ap 2–3; nel testo di Müller si distingue tra forme di discorso profetico: di *metanoia* [*Bußparaklese*]; il più caratteristico del testo Canonico, cfr. Ap 2:1–7:12–17 + 18–29; 3:1–6:14–22] e soteriologico [*Heilspredigt*; cfr. Ap 2:8–11]); David E. Aune, “The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2–3)”. In: *Id.*, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 199. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, pp. 212–232 (= *New Testament Studies* 36 [1990], pp. 182–204).

⁵⁰ In particolare Ap 6:1–8:1; 8:2–11:19; 16. Il testo, per altro, apertamente dichiara di non potersi far carico di una trattazione sistematica della *Formgeschichte* della letteratura apocalittica. In ogni caso credo spetti a questo contributo il merito di aver attirato l’attenzione sulla rilevanza del tema.

⁵¹ Cfr. Frederick D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 54. Berlin – New York (NY): de Gruyter, 1989.

⁵² Cfr. *ibid.*, pp. 84–156, in part. p. 154, dove si tenta una definizione.

⁵³ Cfr. *ibid.*, pp. 157–184, in part. p. 184.

⁵⁴ Una menzione merita di essere riservata anche a David E. Aune, *Revelation, 1: Revelation 1–5*, Word biblical commentary 52. Nashville (TX) *et alibi*: Thomas

Sarà, però, solamente con Klaus Berger che le ‘forme’ caratteristiche del ‘genere’ delle apocalissi diverranno argomento di una classificazione vera e propria.⁵⁵

Tra le ‘forme’ tipicamente apocalittiche lo studioso tedesco distingue due gruppi:

- 1: le ‘forme’ propriamente apocalittiche:
- 1.1: l’ordine apocalittico degli eventi (tagma);⁵⁶
- 1.2: la visione del trono;⁵⁷
- 1.3: il dialogo di rivelazione con l’angelo;⁵⁸
- 1.4: le descrizioni prive di svolgimento;⁵⁹
- 1.5: le descrizioni di guerre (apocalittiche);⁶⁰

Nelson, 1997, pp. LXXXII–LXXXVIII, dove viene rigorosamente applicato ad Ap il “master paradigm” (p. LXXVII) di *Semeia* 14 (John J. Collins, “Introduction”, pp. 6–8). Ne risulterà la presenza di: visioni; epifanie; audizioni; discorsi; dialoghi; viaggi ultraterreni; scritti; mediatori ultramondani; destinatario umano (di visioni); pseudonomia; disposizioni da parte del destinatario; reazioni del destinatario (alle visioni) [sin qui ciò che attiene alle modalità delle visioni]; protologia; cosmogonia; eventi primordiali; una re-visione della storia quale racconto del passato o tramite profezie *ex eventu*; crisi escatologica (con persecuzioni e ulteriori tribolazioni finali); giudizio ultimo (con la presenza dell’avversario, la visione di un mondo nuovo e di creature ultramondane); soteriologia escatologica (sino alla catarsi cosmica) e individuale (tramite risurrezione e altre forme di esistenza oltre la morte) [sin qui ciò che riguarda la descrizione dell’“asse temporale”]; luoghi ultraterreni (regioni e creature) [sin qui ciò che riguarda la descrizione dell’“asse spaziale”]; parenesi declinate dal rivelatore [il che costituisce insieme autonomo]; istruzioni date al destinatario (delle visioni) [come elemento conclusivo].

⁵⁵ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, pp. 418–429; 443–445. Le ‘forme’ catalogate in queste pagine sono considerate *esplicitamente* apocalittiche, ciò naturalmente non implica che i testi di questo ‘genere’ non possano impiegare anche altre ‘forme’, non caratteristiche (cfr. le numerose occorrenze di scritti apocalittici che Berger elenca nell’*Indice dei passi citati* fuori dagli intervalli di pagine riportati in questa nota). Berger, per altro, contesta la tripartizione (‘genere’, ‘forma’ e ‘formula’) teorizzata da Martin Dibelius, *Die Formgeschichte*, indirizzandosi di fatto verso un sostanziale abbandono della classificazione per ‘generi’ delle unità testuali nella loro intierezza.

⁵⁶ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, pp. 419–421; cfr. p. es. 1Tess 4:13–18; 1Cor 15:23–28; Mc 13:5–27; Ap 6:1–9:21; 11:1–19; 16:1–21. Cfr. anche Hans-Peter Müller, “Die Plagen der Apokalypse”, a cui esplicitamente Berger si richiama.

⁵⁷ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, pp. 421–422; cfr. p. es. *Enoc etiopico* 14:8–16:4; 71:1–17; *Enoc slavo* 20ss.; *Ascensione di Isaia* 7–11; 2Cor 12:2–4; At 7:55; Ap 4:2–6:1.3.5.7.9–11; 7:9–8:5; 9:13–14; 11:15–19; 15:5–16:1; 19:1–10; 20:11–15; 21:3–8.

⁵⁸ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, p. 423; cfr. p. es. *4Esdra*; Lc 24:3–6; Ap 7 (in part. 7:13–17); 17 (in part. 17:7.15–18); 19:9–10; 22:8–9.

⁵⁹ Cfr. Berger, *Forme e generi*, pp. 33–334; 423; cfr. p. es. 1Q32; 2Q24; 5Q15; Ap 1:12b–16; 2:18b; 4:2–11; 5:1.6; 6:2a.4a.5b.8a; 7:1.9; 9:7–11.17.19; 10:1–2a; 13:1b–2a; 12:1.3; 14:1–5.14; 15:2; 17:2–6; 19:11–13.15°–16; 19:14; 21:2.10–14.16a.18–23; 22:1–2.9–27; cfr. anche Ap 18–21.

- 1.6: le successioni di imperi e dominazioni come allegorie;⁶¹
- 1.7: le Apocalissi come lettere;⁶²
- 1.8: le descrizioni di successioni di eoni;⁶³
- 1.9: i vaticini;⁶⁴
- 1.10: i racconti apocalittici di martiri;⁶⁵
- 1.11: le rappresentazioni del giudizio in forma scenica;⁶⁶
- 2: i racconti in ‘forme’ di visione e apocalittiche.⁶⁷

Nella sintesi conclusiva, Berger propone di riassumere la struttura dell’Apocalisse canonica secondo la successione delle ‘forme’ elencate:

Ap 1 e 22: lettera (complessiva);

- 1–3: racconto dell’io che ha ricevuto la visione;
- 2–3: lettera (settenario delle lettere);
- 4–22: visione del trono;
- 6–12: ordine apocalittico degli eventi;
- 7: dialogo di rivelazione;
- 11:3–13: racconto apocalittico dei martiri;⁶⁸

⁶⁰ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, pp. 423–425; cfr. p. es. *Enoc etiopico* 56; *Apocalisse di Elia* 2–10 (che Berger considera strutturalmente parallelo ad Ap 17–21); Ap 16:14; 19:11–21; 20:7–15.

⁶¹ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, p. 425; cfr. p. es. *Enoc etiopico* 85–90; *4Esdra* 11–12; Ap 5; 11:7–20:10.

⁶² Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, pp. 425–426; cfr. p. es. Ap 1:4–6; 22:21 (ma anche, ovviamente, 2–3; cfr. pure, per le affinità di lessico con gli scritti epistolari del NT, 9:20; 14:13; 16:11; 18:6; 20:12–13; 22:12). Cfr. anche *supra* nota 49.

⁶³ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, p. 426; cfr. p. es. *Enoc etiopico* 91:15; Ap 20:11; 21:1; 2Pt 3.

⁶⁴ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, pp. 411–417 (sulla specializzazione del lessico relativo in Ap, cfr. 1:3; 22:7.10.18–19). Tra le diverse tipologie che l’autore elenca, testi apocalittici attestano: annunci di salvezza generali (cfr. p. es. Ap 21:3b–4); annunci di salvezza che obbediscono allo schema “non temere, poiché ...” (cfr. p. es. *Enoc etiopico* 104:2; *Enoc greco* 103:4; *4Esdra* 12:46–47; Ap 2:9–10); eventi simbolici o atti dimostrativi (cfr. p. es. 11:1–2a); vaticini di sventura come vaticini di patimenti (per altri: cfr. p. es. Ap 2:10); vaticini di sventura come predizione di rinnegamento (cfr. p. es. 20:3b); annunci di sventura generale o escatologica (vedi ancora la descrizione di guerre apocalittiche; cfr. anche le idee della dissoluzione del cosmo [cfr. p. es. Mc 13], del martirio dei profeti [Ap 11:3–13], del momento della fine [Mc 13:2–3.24–29; Ap 10:6b–7]); annuncio del giudizio imminente (cfr. p. es. Mc 13:24–27; Ap 20:9b–10).

⁶⁵ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, pp. 461–473; cfr. p. es. Ap 12:1–6.13–18; 17:14.

⁶⁶ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, pp. 426–427; cfr. p. es. *Enoc etiopico* 47:3; 51:1–3; 90,20–27; *4Esdra* 7:32–34; Mc 13:27–28; Ap 21:11–15.

⁶⁷ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, pp. 443–445; cfr. p. es. Ap 5–16 (articolazione per fasi; narrazione su più livelli; rapporto causa–effetto assimilabile ai racconti di prodigio; frequente cambio di soggetto; citazioni letterali; combinazione di visioni e narrazioni; combinazione di racconto e commento simbuleutico).

- 16: descrizione della guerra;
- 17: dialogo di rivelazione;
- 18–21: *ekphrasis* delle due città;
- 18: lamento sulla città distrutta;
- 19: descrizione della guerra;
- 20: *ekphrasis* della successione di eoni;
- 21: descrizione della Gerusalemme e della fine dei tempi.⁶⁹

La breve escussione della tassonomia proposta da Klaus Berger rivela, a mio avviso, i limiti strutturali della sua proposta di “nuova *Formgeschichte*”: la mancata distinzione tra il livello della ‘forma’ e quello del ‘genere’, unita a una pretesa classificatoria forse troppo prununciata, rende l’imponente meccanismo esegetico proposto dall’esegeta tedesco di fatto troppo complesso da impiegare, quando non del tutto inservibile. Per limitarsi a un solo esempio, data la sintesi proposta conclusivamente circa Ap, come mai il testo canonico non viene rubricato *tout court* quale ‘visione del trono’ (del resto la distinzione tra ‘genere’ e ‘forma’ è, a giudizio dello studioso, labile...) preceduta da una breve rubrica narrativa dell’io profetico?

Volendo tentare una proposta alternativa e più schematica – qui solo abbozzata –, credo sia necessario offrire un elenco di ‘forme’ entro una più robusta struttura, ricordando che la ‘forma’ ha la funzione di identificare nuclei testuali intermedi tra ‘genere’ – che definisce unità testuali integrali, solitamente coincidenti con l’intera opera – e ‘formula’ – che, per altro, oltre alla caratteristica brevità, ha la peculiarità di rappresentare una stringa testuale consolidata, impostasi tramite una norma consuetudinaria e percepita come vincolante.

Nel caso specifico della tradizione neotestamentaria, la misura della ‘forma’ può essere approssimativamente quantificata tra sentenza e pericope, o al massimo, per le più complesse, capitolo; essa indica un nucleo narrativo o argomentativo conchiuso e, in caso di scritture stratificate, facilita l’identificazione delle fonti a cui attinsero i redattori del testo che si sta analizzando.⁷⁰

⁶⁸ Così segnala Klaus Berger, *Forme e generi*, p. 427; nel complesso, lo schema appare poco perspicuo (non è chiara la classificazione dei capitoli 13–15 che non ricevono una più puntuale definizione rispetto a “visione del trono” che però dovrebbe classificare quasi l’intero testo [4–22: !]) e non del tutto coerente con la classificazione precedentemente fornita dall’autore.

⁶⁹ Cfr. Klaus Berger, *Forme e generi*, p. 427.

⁷⁰ Rispetto all’obiettivo dichiarato dalla ‘*Formgeschichte* tradizionale’, di voler descrivere tramite le ‘forme’ il transito dalla tradizione orale a quella testuale, a me parrebbe più opportuno attirare l’attenzione sul tema delle fonti a cui i redattori di questa prima produzione testuale cristiana attinsero per compilare i propri scritti. Si pensi alla questione sinottica e alla rilevanza statistica della presenza testuale di Mc e (più dibattuta) di Q in Mt e in Lc (globalmente, per la quantificazione statistica

Le ‘forme’ del ‘genere’ delle apocalissi possono essere raggruppate in due insiemi principali:⁷¹ le ‘forme proiettive’ e le ‘forme predittive’. Con la prima definizione si vogliono indicare quelle ‘forme’ che trasferiscono, proiettano appunto, il presente storico della comunità nella dimensione escatologica, configurando quest’ultima come risposta immediata al, o come prosecuzione del, presente esperito dalla comunità apocalittica.

| Forma | <i>Sitz im Leben</i> correlato |
|--|---|
| FORME PROIETTIVE (il presente quale filigrana del futuro) | |
| FORME LITURGICHE – innografica – eucologica – dossologica – performativa | – Consolidare la prassi della comunità (per ciò che attiene i <i>modi</i> del culto e la sua <i>necessità</i>); – Ribadire la proiezione escatologica del culto celebrato (cfr. p. es. Mc 14:25); – Identificare la comunità celebrante come comunità (pre-) escatologica. |

della c.d. questione sinottica, cfr. almeno Anthony M. Honoré, “A Statistical Study of the Synoptic Problem”. In: *Novum Testamentum* 10 [1968], pp. 95–147; Robert Morgenthaler, *Statistische Synopse*. Zürich – Stuttgart: Gotthelf, 1971; Charles E. Carlston – Dennis Norlin, “Statistics and Q: Some Further Observations”. In: *Novum Testamentum* 41 [1999], pp. 108–123; Sharon L. Mattila, “Negotiating the Clouds around Statistics and ‘Q’: A Rejoinder and Independent Analysis”. In: *Novum Testamentum* 46 [2004], pp. 105–131; Andris Abakuks, *The Synoptic Problem and Statistics*. Boca Raton – London – New York [NY]: CRC Press, 2015). Pare ben difficile pensare alla redazione di questi scritti nei termini di una redazione autoriale tradizionale. Rispetto alla redazione dei Vangeli sinottici, ho altrove avanzato la definizione di ‘antologia narrativa’ nel tentativo di cogliere le specificità di questa attitudine redazionale e scrittoria. Resta in ogni caso il nodo critico posto dalle peculiarità della prassi redazionale dei più antichi redattori cristiani: più che in un tentativo (obiettivamente velleitario) di cogliere e definire il passaggio dall’oralità alla scrittura, a me sembra che lo strumento critico della ‘forma’ sia assai più funzionale al riconoscimento delle fonti – a prescindere dalla loro costituzione testuale o solo orale – a cui attinsero i redattori. In questo senso, la parcellizzazione dell’unità testuale (a cui fa capo il riconoscimento del ‘genere’) si orienta alla descrizione di una tradizione, di cui (tramite il riconoscimento delle diverse ‘forme’) si possano eventualmente anche riconoscere i costituenti, testuali o orali che siano stati (si pensi in tal senso all’utilità delle forme della tradizione liturgica o a quelle delle lettere ecc.).

⁷¹ Ovviamente le ‘forme’ elencate sono solo quelle caratteristiche, non tutte quelle impiegate dai ‘discorsi di svelamento’; altre – si pensi all’incidenza delle ‘forme’ esegetiche! – non si trovano qui perché già presentate nelle diverse descrizioni della *Formgeschichte* evangelica.

| | |
|---|---|
| <p>FORME DELLA LETTERA</p> <p>...</p> <p>– lettera celeste</p> | <ul style="list-style-type: none"> – Sottolineare la caratura escatologica del presente della comunità (le circostanze della lettera sono ‘i tempi ultimi’); – Ribadire il particolare legame della comunità con la deità (che è mittente o, comunque, origine dello scritto); – Trasformare l’attesa escatologica in una precisa serie di esigenze (parentetiche, ascetiche, culturali ecc.). |
| <p>FORME DEL DIALOGO</p> <p>...</p> <p>– dialogo apocalittico</p> | <ul style="list-style-type: none"> – Catechesi (sul piano teologico, kerygmatico e parentetico) più autorevole; – <i>Ad extra</i>: ampliare e connotare il nucleo della ‘fede professata’ dal gruppo mediante rivelazioni esclusive e caratteristiche; – <i>Ad intra</i>: possibilmente risolvere dissidi e conflitti, riconducendo al mediatore celeste il compito di indicare e riaffermare la posizione veritiera; – Enfatizzare, tramite la formulazione più ampia offerta dall’espedito dell’‘inettitudine del profeta’, alcuni contenuti sentiti come rilevanti dalla comunità. |

La tabella sottolinea solo ‘forme’ che presentano (o possono presentare) caratteri peculiari nel loro impiego apocalittico: nel caso delle ‘forme liturgiche’, oltre a comparire qui le peculiari ‘descrizioni performative del culto’ (liturgie celesti, traslazioni escatologiche della prassi comunitaria), anche innografia ed eucologia possono acquisire tratti caratteristici – si pensi all’intervento degli attori ultraterreni, che può includere inni, invocazioni, dossologie in antifone ecc.

Caratteristiche della ‘lettera celeste’ (assumo la distinzione tra lettera ed epistola) sono il trasferimento della circostanza concreta dello scritto nel tempo ultimo e l’intervento della deità quale mittente (che personalmente indirizza le missive ai loro destinatari o incarica un emissario / mediatore celeste o il profeta stesso di inoltrare il suo messaggio epistolare).

Il ‘dialogo apocalittico’ ha la peculiarità di coinvolgere tre polarità: l’*emissario celeste*, in funzione di interprete, il *profeta* che, inscenando la propria inettitudine, trasferisce sull’interprete il compito di comunicare autorevolmente il significato dei segni descritti, e la *comunità*, che quasi

mai esplicitamente appare ma che finalizza l'intero dialogo che, perciò, assume una complessiva forte finalizzazione catechetica (si pensi all'estenuante ripetitività dei dialoghi del *Pastore* di Erma, che ha evidentemente una funzione didattica) che pure ne condiziona la struttura letteraria.

Con 'forme predittive' si intende raggruppare quelle 'forme' che descrivono il compimento dei tempi, sia per ciò che attiene al tracollo dell'epoca storica sia per ciò che riguarda l'instaurazione dell'economia escatologica.

| Forma | <i>Sitz im Leben</i> correlato |
|--|--|
| FORME PREDITTIVE (gli <i>eschata</i> come prossimità al presente) | |
| FORME DELLA VISIONE (o dell'immagine statica) <ul style="list-style-type: none"> – descrizioni paradossali o non figurative – descrizioni della città celeste – epifanie (visione del trono, della corte e del Re) – descrizioni delle sentenze ultime (supplizi o banchetto e dimore celesti) | <ul style="list-style-type: none"> – Confermare le aspettative religiose, la prassi e le istanze del gruppo; – Aggregare la comunità attraverso il ricorso a una codificazione esclusiva; – Esprimere una valutazione polemica sul presente (come difesa di sé e come ri-significazione del mondo); – Arricchire il patrimonio teologico della comunità sia introducendo nuovi argomenti sia risemantizzando (in chiave escatologica) quelli già professati. |
| FORME DELLA PROFEZIA (o dell'immagine dinamica) <ul style="list-style-type: none"> – descrizioni di viaggi ultraterreni – descrizioni della fine (guerre, segni, implosione del cosmo ecc.) – successioni (di segni, di regni, di tempi) – profezie del giudizio (del suo avvento, del suo svolgimento, dei suoi esiti) | |

La differenza tra forme 'della visione' e 'della profezia' rinvia unicamente all'oggetto descritto: in un caso sarà un'immagine, nell'altro una serie di eventi (o una dinamica di fasi o momenti). La distinzione, sul piano meramente critico-letterario, si motiva per la maggiore ampiezza delle seconde e per la loro necessità di ricorrere a micro-intrecci narrativi, solitamente indice di una più esercitata dimestichezza con la materia letteraria.

Una nota è forse necessaria per precisare cosa si intenda qui per 'descrizione paradossale o non figurativa'. È il caso delle numerose 'raffigurazioni' dettagliate che si ritrovano in questa letteratura (il tempio escatologico in Ezechiele; il gigante di Daniele; le bestie di Apocalisse canonica; il mostro della *IV Visione* del *Pastore* di Erma ecc.), dove l'oggetto visiona-

rio viene dettagliato con misure, colori e particolari che spesso, per la loro vistosa incongruenza o sproporzione, generano soggetti ‘inimmaginabili’ per il lettore. Si tratta di un espediente letterario che mira appunto a enfatizzare il significato dei singoli codici impiegati (il valore gematrico dei numeri impiegati; il significato dei cromatismi ecc.) più che a badare al prodotto complessivo. Una sorta di addizione nella quale, paradossalmente, la serie degli addendi conta più della somma totale ottenuta.

4.2.1 La ‘codificazione apocalittica’

Oltre a queste ‘forme’, la letteratura apocalittica presenta un’altra pervasiva caratteristica, che mi pare possa essere definita strutturale: la ‘codificazione apocalittica’.

Il ‘discorso di svelamento’, per aggregare convincentemente il tempo presente della comunità e il tempo escatologico, riconosciuto come ormai imminente, si serve pervasivamente dell’espedito di (ri-)formulare il profilo del primo e la profezia del secondo tramite gli stessi codici simbolici (numerici, cromatici, simbolici in senso lato).

Il valore del presente, proiettato nel futuro escatologico, viene rimodulato tramite cifrature, ‘descrizioni paradossali’, teorie e intrecci di simboli che sono gli stessi tramite i quali il profeta dischiude alla comunità l’ormai tenue discriminazione che cela la piena (e incommensurabile, nella logica mondana) manifestazione del Regno, di YHWH e della giustizia.

Non si tratta di una vera e propria ‘forma’, perché non è procedimento che si sostanzia in nuclei testuali contenuti, quanto piuttosto di una caratteristica profonda che pervade tutto il testo – innanzi tutto nella definizione di un lessico caratteristico ma che coinvolge poi dagli aspetti linguistici del testo (si pensi alla rilevante quantità dei solecismi di Ap, probabilmente esito di questa radicale volontà di ri-configurare il mondo), ai suoi paradossi logici, alla sorprendente ‘grammatica argomentativa’ impiegata, sino alla strutturata discontinuità narrativa.

Questo contributo non ha la pretesa di fondare una *Formgeschichte* della letteratura apocalittica: sarebbe ingenuo proporlo, sarebbe immodesto pensare di esserne capaci. Più realisticamente, queste pagine vorrebbero sollecitare l’avvio di una discussione in tal senso indirizzata.

Un approccio storico delle forme ‘tradizionale’, infatti, credo potrebbe offrire un efficace strumento metodologico per pervenire a una definizione più spendibile di questo ‘genere’, basata esclusivamente sulle caratteristiche formali denunciate dalla documentazione pervenutaci, capace di una relazione proficua con il *Sitz im Leben* di questi scritti e in grado di

rivendicare la misura prioritariamente critico-letteraria del problema, ‘misurando’ il testo per la sua specificità letteraria prima che per le caratteristiche del contenuto veicolato (come, di fatto, era per il “master paradigm” redatto dall’*Apocalypser group*).

Il concetto critico di ‘forma’, in altri termini, così come progettato dalla *Formgeschichte* ‘tradizionale’, reputo possa intervenire nel dibattito circa il ‘genere’ della letteratura apocalittica offrendo un’occasione di rilancio efficace e chiara.