

Vedere la voce: dall'Apocalisse di Giovanni all'Ascensione di Isaia,  
passando per l'Apocalisse di Abramo

di

Luca Arcari

1. LETTERATURA APOCALITTICA E VISIONE DIRETTA DEL DIVINO: UNA RELAZIONE COMPLESSA

In questo studio parto dall'ipotesi, di cui ho cercato di dare conto in maniera compiuta in un recente volume espressamente dedicato al tema<sup>1</sup>, che la letteratura apocalittica giudaica e protocristiana non sia altro che una forma di rimessa in cultura di esperienze ricondotte a contatti diretti con l'oltre-mondo nella forma della visione "in prima persona" del mondo divino e degli esseri che lo definiscono e lo popolano. L'idea che cerco di portare avanti è che in mondi come quello giudaico, tra il periodo postesilico e l'affacciarsi dei primi gruppi di seguaci di Gesù, forme di vera e propria psicotropia, o meccanismi interni di modificazione della propria chimica interiore, o anche reazioni emozionali derivanti da varie forme di ritualità pubblica o di meditazione interiore<sup>2</sup>, vengano in qualche modo concettualizzati e ri-narrati come esperienze di visione diretta del divino, seguendo evidentemente schemi di narrazione rivelatoria in qualche modo autorevoli come quelli raccolti nel *corpus* profetico. I testi apocalittici giudaici e protocristiani

<sup>1</sup> Cf. L. ARCARI, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.-II sec. d.C.)*, Carocci, Roma 2020. Nel presente studio parto dall'idea che la definizione in chiave genetica o strettamente formale di apocalittica giudaica (quella proposta soprattutto da J.J. COLLINS, *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 [1979] 1-20, sostanzialmente ripresa da A. YARBRO COLLINS, *Early Christian Apocalypticism: Introduction*, *Semeia* 36 [1986] 1-11 e più recentemente ribadita, nonostante il nuovo approccio derivante dalla teoria prototipica della psicologia cognitiva, in J.J. COLLINS, *The Genre Apocalypse Reconsidered*, *ZAC/JAC* 20/1 [2016] 21-40), nonostante l'indubbio guadagno in chiarezza che da essa deriva (ma si vedano già alcune riserve in E. NORELLI, *Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?*, *RSB* 7/2 [1995] 163-200), mostri quella rigidità propria di tassonomie improntate a valutazioni espressamente formalistiche molto in voga intorno agli anni Settanta del secolo ormai scorso e che sia, come tale, incapace di valorizzare la specificità di testi nati in un contesto, come quello giudaico antico e del periodo ellenistico-romano, abbastanza refrattario a categorizzazioni letterarie (cf. C.A. NEWSOM, *Spying Out the Land: A Report from Genology*, in *Seeking Out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, eds. R.L. TROXEL – K.G. FRIEBEL – D.R. MAGARY, Eisenbrauns, Winona Lake 2005, 437-450). A ciò si unisca la eccessiva distanza, criticata da alcuni studiosi, che la classificazione di Collins sembra porre tra il genere cosiddetto profetico e quello apocalittico, arrivando a mantenere, in questo modo, divisioni in *corpora* di matrice canonica dell'amalgama testuale giudaico antico e del periodo ellenistico-romano (sulla impossibilità di separare, in maniera netta, genere profetico e genere apocalittico, cf. J. BARTON, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Oxford University Press, Oxford 1986, nuova ed. 2007; cf. anche la discussione in *Rereading Oracles of God: Twenty Years After John Barton*, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, ed. E. BEN ZVI, *JHS* 7 (2007) 14, [http://jhsonline.org/Articles/article\\_75.pdf](http://jhsonline.org/Articles/article_75.pdf) [l.a. 24/03/2020]). In questa sede, ad ogni modo, riprendo quanto affermato nel mio recente volume *Vedere Dio*, cit., spec. 21-59: ritengo "apocalisse", in senso propriamente etimologico, ogni scritto, giudaico o protocristiano che sia, in cui appare rendicontato un contatto diretto e in prima persona con il mondo "altro", sia nella sua dimensione di visione diretta di un divino che si materializza di fronte a un particolare veggente, sia come viaggio celeste compiuto da un essere umano, reale o pseudopigrafico, direttamente nell'aldilà (su quest'ultima tipologia di resoconti, che Collins considera espressione di un vero e proprio sottogenere apocalittico, cf. anche la visuale offerta da M. Himmelfarb, secondo cui i viaggi oltremondani vanno visti come testimonianza di uno specifico genere letterario: cf. M. HIMMELFARB, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, University of Pennsylvania, Philadelphia 1985; *Ascent to Heaven in Jewish & Christian Apocalypses*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993).

<sup>2</sup> Sul concetto di "psicotropia", o di meccanismo "psicotropo", cf. D.L. SMAIL, *On Deep History and the Brain*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2008. Il concetto di "psicotropia" è da alcuni anni al centro di un importante dibattito negli studi sulle religioni antiche: cf. spec. L.H. MARTIN, *Deep History, Secular Theory. Historical and Scientific Studies of Religion*, W. de Gruyter, London-New York 2014, spec. 255-258, 261-263, 265-268 e le riflessioni in *Deep History. The Architecture of Past and Present*, eds. A. SHRYOCK – D.L. SMAIL, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2011.

appaiono come un passaggio in questo processo di ri-messa in cultura, per cui è possibile ritenere che questi rappresentino vere e proprie riformulazioni, letterariamente costruite riconducibili a tecnici o a specialisti della scrittura che, in vario modo e aderendo alle dinamiche occorse nel campo della comunicazione scritta soprattutto a cavallo tra l'epoca persiana (VI-V secolo a.C.) e il consolidarsi dell'egemonia imperiale romana (I-II secolo d.C.)<sup>3</sup>, cercano di riformulare l'esperienza psicotropa in adesione a modelli di resoconto visionario che assumono le fattezze di tasselli per la costruzione e il consolidamento di particolari identità, nel caso specifico quelle ritenute strettamente giudaiche e, all'interno di tale quadro, quelle protocristiane<sup>4</sup>.

Il guadagno che deriva da un simile approccio è, almeno a parere di chi scrive, molteplice: scansa quella sorta di *hortus conclusus* che è stato spesso associato a questo tipo di letteratura, un fantomatico giudaismo apocalittico in qualche modo inconciliabile con il giudaismo della Legge o con quello ritenuto da una certa tradizione di studi come il giudaismo ufficiale e/o templare<sup>5</sup>; evita di riprodurre, in chiave

<sup>3</sup> Va senz'altro sottolineato che la nostra conoscenza degli ambienti produttori di cultura scritta è piuttosto fumosa per quanto concerne il giudaismo postesilico, un po' più chiara per quello di epoca ellenistica, senz'altro più agevole per il periodo romano (e ciò soprattutto in virtù del più ricco materiale documentario pervenutoci). Schematizzando molto, ad ogni modo, si può dire che se la scrittura, almeno fino all'epoca ellenistica, appare come una pratica piuttosto ristretta e fortemente legata ai gruppi scribali in vario modo ruotanti attorno al Tempio di Gerusalemme e alle famiglie facenti parte delle élites sacerdotali, a partire dalla tarda fase ellenistica e dalla successiva età romana appare oggetto di un maggiore (ancorché sempre relativo) allargamento a veri e propri "prosumatori" testuali e a gruppi di tecnici della comunicazione precedentemente estromessi dall'istruzione elevata (sul termine "prosumatore" cf. *infra*, n. 10; il termine è stato coniato da A. TOFFLER, *The Third Wave*, Bantam Books, New York 1980 ed è soprattutto usato negli studi di sociologia della comunicazione: cf. E. COMOR, *Contextualizing and Critiquing the Fantastic Prosumer: Power, Alienation and Hegemony*, *Critical Sociology* 37/3 [2011] 309-327). Un quadro particolarmente realistico – e che ridimensiona di molto quella *vulgata* secondo cui già nel giudaismo antico e del periodo ellenistico-romano più o meno tutti fossero in grado di leggere e scrivere – si trova nello studio di H.Y. GAMBLE, *Libri e lettori nella chiesa antica. Storia dei primi testi cristiani*, Paideia, Brescia 2006, spec. 17-68 (con particolare focus sulla prima età imperiale). Per quanto concerne gli ambienti scribali del giudaismo tra epoca postesilica e mondo ellenistico (quelli in cui hanno preso in massima parte forma le scritture "bibliche" successivamente accolte come "canoniche"), cf. M.L. SATLOW, *E il Signore parlò a Mosè. Come la Bibbia divenne sacra*, Bollati e Boringhieri, Torino 2017, spec. 17-24, 199-224 e le notazioni, sul versante prettamente sociologico, di J. BLENKINSOPP, *Sapiente, sacerdote, profeta. La leadership religiosa e intellettuale nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 2005. Sulla "rivoluzione culturale" dell'età imperiale, che vede allargarsi in maniera abbastanza considerevole la piattaforma di coloro che sono capaci non solo di leggere e scrivere, ma di produrre e riprodurre testi scritti (ponendo questi stessi individui in reti di relazione comunicative piuttosto ampie e interconnesse, dentro e fuori gli ambienti strettamente giudaici), cf. L. ARCARI, *Vedere Dio*, cit., spec. 324-329, 351-357 (con ulteriore bibliografia). Per una lettura dell'attività rivelatoria in relazione alle tecniche di produzione e riproduzione scritta durante l'età imperiale, si veda almeno J. RÜPKE, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Einaudi, Torino 2018, spec. 317-350 (con ampia discussione e bibliografia).

<sup>4</sup> Quasi inutile sottolineare che qui considero il termine "protocristiano" per riferirmi a Giudei che, pur avendo aderito in vario modo alla fede in Gesù, continuano a immaginare il mondo e a descriverlo secondo orizzonti di pensiero e categorie totalmente giudaiche.

<sup>5</sup> Andavano in questa direzione gli studi di O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchener, Neukirchen 1959 e P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Fortress Press, Philadelphia 1979; per un accurato *status quaestionis* sugli ambienti sociali di origine della letteratura apocalittica, cf. P.E. ESLER, *Social-Scientific Approaches to Apocalyptic Literature*, in *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, ed. J.J. COLLINS, Oxford University Press, Oxford 2014, 123-144. Più articolata è la posizione espressa in parte dagli studi di P. Sacchi e, in maniera più compiuta, da quelli di G. Boccaccini, secondo cui l'apocalittica come genere letterario sarebbe una modalità espressiva tipica del giudaismo *tout court*, mentre le origini dell'ideologia enochica, la più antica ideologia sorta in seno al giudaismo che si è espressa anche secondo forme espressive apocalittiche (ma non solo!), sarebbe riconducibile a una branca del giudaismo in totale opposizione al Tempio sadocita a ridosso del rientro dall'esilio babilonese: cf. P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, spec. 31-78; G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003; più recentemente, P. Sacchi ha sottolineato che quella enochica sarebbe una ideologia che volutamente e/o programmaticamente ha mostrato tendenze segrete o, in senso etimologico, "apocrife": cf. P. SACCHI, *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Morcelliana, Brescia 2010, spec. 159-178. Per una critica a una visione "per compartimenti stagno" del materiale testuale proveniente dal giudaismo tra epoca persiana e mondo ellenistico-romano, cf. J.C. VANDERKAM, *The Book of Enoch and the Qumran Scrolls*, in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*,

strettamente storica, quella divisione in *corpora* dei testi provenienti dal giudaismo in “canonici” e “apocrifi”, con tutte le problematiche derivanti da questa anacronistica retroproiezione in momenti o periodi in cui questa non è attestata nei termini entro i quali si affermerà soprattutto in seguito al consolidarsi del giudaismo rabbinico e all’affermarsi della Grande Chiesa (tra il III e il IV sec. d.C.); favorisce una integrazione di materiali visionari sulla lunga durata e valorizza fenomeni di coabitazione culturale riconducibili a contesti culturali e linguistici estremamente mobili e permeabili.

Il caso che intendo affrontare in questa sede, la voce come un vero e proprio essere facente parte della dimensione oltremondana, permette di fare luce su ciascuno dei punti evidenziati. Esso testimonia di uno stratagemma comunicativo attestato in ambiti letterari molteplici, facendo cadere quella rigida separazione tra “profezia” e “apocalittica” tanto cara agli studi di matrice teologica sorti tra il XIX e il XX secolo<sup>6</sup> e mostrando concretamente quanto il presunto *hortus conclusus* apocalittico non sia altro che il prodotto di tendenze classificatorie in direzione “canonica” degli scritti giudaici e protocristiani. Esso trova poi una certa eco anche in ambienti piuttosto lontani, da un punto di vista cronologico e, presumibilmente, geografico, rispetto a quelli della letteratura giudaica di stampo visionario, testimoniando quanto i *networks* testuali, e dunque l’opera di ri-assemblaggio di veri e propri tecnici della scrittura che agiscono sulla lunga durata, fosse molto più stratificata di quanto non appaia alla luce delle tendenze tassonomiche messe in campo dagli studiosi.

Alla luce di simili premesse, è possibile ritenere i testi di rivelazione come testimonianza di una delle tante tendenze comunicative, proprie delle variegata classi intellettuali operanti negli ambienti giudaici e protocristiani, di sussumere la complessa realtà esperienziale sotto forme di rimessa in cultura che “portino acqua” a particolari costruzioni identitarie ritenute in qualche misura rappresentative del giudaismo così come strutturato e “pensato” da quegli stessi intellettuali. In sostanza, una rivelazione (o una esperienza di contatto diretto con il mondo divino), nella sua dimensione di testo compiuto e stratificato, appare come una forma di colonizzazione, o anche di ricolonizzazione, di *agencies* individuali da parte di tecnici della conoscenza e della produzione testuale, emergendo come vera e propria intersezione tra un’esperienza psicotropa così come concretamente o verosimilmente vissuta e narrata da particolari individui e la sua ulteriore riformulazione nella veste di resoconto letterario definibile come *apokalypsis* (in quanto *medium* funzionale a definire identità prettamente testuali e, come tali, ritenute rappresentative di quella forma di contatto diretto con il divino schiettamente o prettamente giudaica e/o protocristiana).

## 2. TRA PRASSI E RICODIFICAZIONI SIMBOLICHE

In uno studio dedicato alla “prassi” della voce e alle tradizioni sul nome divino nel giudaismo biblico e para-biblico<sup>7</sup>, Andrei A. Orlov ha sottolineato come la questione da lui affrontata tocchi, almeno sotto certi aspetti, la polemica tra l’idea corporale della forma divina (*Kavod*) – non a caso spesso etichettata come volto divino (*Panim*) all’interno delle descrizioni teofaniche – e quella incorporea del nome divino che si ritrova in Es 33, dove la richiesta di Mosè di avere esperienza del *kavod* viene in qualche modo elusa a vantaggio di una esperienza prettamente auditiva incentrata sulla promessa da parte di Yhwh di svelare al veggente il suo nome:

Gli disse: «Mostrami la tua Gloria!». Rispose: «Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrà far grazia e avrò misericordia di chi vorrà aver misericordia». Soggiunse: «Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo (Es 33,18-20).

eds. T.H. LIM – J.J. COLLINS, Oxford University Press, Oxford 2010, 245-277 (spec. 265-276); cf. anche le osservazioni di A. YOSHIKO REED, *Interrogating “Enochic Judaism”: 1 Enoch as Evidence for Intellectual History, Social Realities, and Literary Tradition*, in *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, ed. G. BOCCACCINI, Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge 2005, 336-342.

<sup>6</sup> Su cui cf. K. KOCH, *Difficoltà dell’apocalittica. Scritto polemico su un settore trascurato della scienza biblica*, Paideia, Brescia 1977.

<sup>7</sup> Cf. A.A. ORLOV, *Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham*, JBL 127/1 (2008) 53-70. Ha ripreso l’idea di una vera e propria “mistica auditiva” anche M. PESCE, *Gesù alla ricerca di certezze e le forme di mediazione della divinità nel giudaismo di età ellenistico-romana*, RSB 29/2 (2017) 57-107.

Orlov interpreta il passo come una evidente testimonianza della tensione – a suo dire ben presente in tutta la letteratura giudaica antica – tra forme di rivelazione auditiva e visiva, focalizzando anche l'attenzione sul fatto che Es 33 possa essere letto come la descrizione di un incontro diretto con il divino legato a una esperienza di natura sonora. Lo studioso sottolinea anche come l'esperienza auditiva possa essere enfatizzata volutamente a discapito di quella visiva, come accade proprio in Es 33 e, in maniera ancora più esplicita, in Dt 4,12, «Il Signore vi parlò dal fuoco; voi udivate il suono delle parole ma non vedevate alcuna figura; vi era soltanto una voce».

È certamente possibile intravedere, nella letteratura giudaica tra l'epoca persiana il periodo ellenistico-romano, una certa dinamicità rispetto alle forme di culturalizzazione di esperienze psicotrope reinterpretate come di contatto diretto con il mondo divino che, più che sull'aspetto prettamente visivo, si concentrano su quello auditivo<sup>8</sup>. È inoltre ipotizzabile una certa opposizione tra forme “teo-faniche” e “teo-auditive” di concettualizzazione e/o di narrazione della rivelazione, come ad esempio in relazione a Es 19, un racconto in cui appare il vitale nesso con il paradigma visuale antropomorfo e che però può essere altrove evocato in termini prettamente auditivi; a tale proposito, non si può non ricordare Dt 4,36, passo in cui la teofania sul Sinai viene chiamata in causa nella prospettiva eminentemente auditiva: «Dal cielo ti ha fatto udire la sua voce per educarti; sulla terra ti ha mostrato il suo grande fuoco e tu hai udito le sue parole di mezzo al fuoco». Il tutto può essere l'esito di dibattiti interni alle élites culturali giudaiche in cui appare sempre più enfatizzata la trascendenza di Yhwh rispetto a modalità rappresentative di matrice antropomorfa, fortemente debitrice di contesti religiosi contigui rispetto ai quali il modo di pensare e strutturare Yhwh e il suo pantheon rimangono in qualche modo sempre e comunque legati<sup>9</sup>.

L'aspetto che al di là di tutto mi pare interessante sottolineare per il prosieguo del discorso, comunque, è proprio l'elemento “intellettualistico” e, dunque, relativo a gruppi di “prosumatori”<sup>10</sup> della conoscenza inevitabilmente connesso a simili modalità di concettualizzazione e rappresentazione del divino. Più che pensare a vere e proprie dinamiche teologiche di separazione interne – un aspetto che, qualora chiamato in causa, finirebbe con il proiettare nel quadro culturale giudaico valutazioni in un modo o nell'altro di matrice cristiano-centrica –, mi pare storicamente più corretto dare priorità a ciò che accomuna simili dinamiche in quanto manifestazioni di quadri sociali specifici interni al giudaismo. Questo sembra riguardare, in un modo o nell'altro, modalità di riformulazione e rimodulazione di pratiche psicotrope e/o culturali<sup>11</sup> abbastanza comuni e diffuse, o sicuramente legate a un uso-consumo su larga scala, come quelle derivanti dalla ripetizione di formule liturgiche e salmionali (certamente connesse in maniera primaria all'elemento orale e, dunque, a quello auditivo)<sup>12</sup>, che vengono a trovarsi al centro di complesse prassi di ricodificazione e di vera e propria colonizzazione in e per ambienti intellettuali intenti a progettare una sorta di rilettura “totale” della vita culturale e religiosa giudaica al servizio di quel complesso memoriale-testuale che chiamiamo “Bibbia” e dei flussi di trasmissione in vario modo ruotanti attorno ad essa; nel

<sup>8</sup> Ad esempio, cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Clarendon, Oxford 1972, spec. 207.

<sup>9</sup> Cf. M.S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford University Press, Oxford 2001; ID., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2nd ed., Eerdmans, Grand Rapids 2009.

<sup>10</sup> Il termine, usato nei più recenti approcci derivanti dai *media-studies*, deriva dall'unione delle parole “professionista” e “consumatore” (in inglese, *prosumer*) e mette l'accento sul fatto che nel mondo giudaico antico (e, più generalmente, in quello mediterraneo antico) pratiche come la produzione letteraria e testuale fossero a stretto appannaggio di individui e gruppi che non soltanto utilizzavano testi scritti, ma nell'utilizzarli li modificavano e li ri-adattavano continuamente per andare incontro a particolari bisogni pratici di tipo soprattutto interno e più raramente esterno. Sulla questione, utili spunti si possono trovare in J. RÜPKE, *Pantheon*, cit., spec. 289-316.

<sup>11</sup> Sul rito come vera e propria pratica psicotropa nel mondo antico, cf. D.L. SMAIL, *On Deep History*, cit., spec. pp. 160, 172-173, 178, 184-185.

<sup>12</sup> A titolo esemplificativo, cf. *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical and Artistic Traditions*, eds. H.W. ATTRIDGE – M.E. FASSLER, Scholars Press, Atlanta 2002. Sull'esegesi dei Salmi, cf. *La lira di Davide. Esegesi e riscritture dei Salmi dall'Antichità al Medioevo*, a cura di D. TRIPALDI, Aracne, Roma 2018. È interessante sottolineare come Filone, nel *De vita contemplativa*, concettualizzi le pratiche liturgiche del gruppo dei Terapeuti sulla base della terminologia cultuale greca, evidenziando con essa l'assoluta centralità dell'elemento auditivo: cf. spec. *Contempl.* 80. Anche Giuseppe, quando parla dei Salmi della Bibbia ebraica, ne mette in luce la stringente funzione performativa: cf. *AJ II* 346, VII 305.364; *Ap.* 1,40.

caso specifico, siamo verosimilmente di fronte a una vera e propria simbolizzazione che proietta nell'universo divino elementi variamente diffusi nel quadro culturale giudaico – quelli legati all'ascolto e, più generalmente, all'oralità – e che vengono così assunti e inglobati nelle pratiche discorsive inerenti a quella che è ritenuta la *più vera* manifestazione del divino, divenendo, di conseguenza, strumento di legittimazione e di consolidamento di quei gruppi che in vario modo ne assicurano e perpetuano la tesaurizzazione e la relativa trasmissione.

Che il continuo processo esegetico, come vero e proprio strumento di trasformazione del “comune” e del “noto” alla luce di codici e modalità di concettualizzazione del mondo propri dell'attività intellettuale e “prosumatrice”, sia dunque un fondamentale elemento di autodefinizione elitaria, si evince anche dal modo in cui Filone di Alessandria, nel suo *De migratione Abrahami*, commenta Es 20,19,22:

Afferma infatti: «Tutto il popolo vide la voce» (Es 20,19), e non la “udi”, dal momento che non si tratta di una percussione dell'aria, attraverso gli organi della lingua e della bocca, ma di luce di virtù la più splendente; la fonte stessa della ragione. Del resto, anche altrove la sacra Scrittura si esprime nello stesso modo. <Dice, infatti>: «Avete visto che dal cielo Io ho parlato a voi?» (Es 20,22), e non “avete sentito”; e ciò per lo stesso motivo (*Migr.* 47)<sup>13</sup>.

D'altronde lo stesso Filone di Alessandria altrove testimonia di una simile attività ermeneutica e di rimodulazione rispetto al fenomeno della voce umana e a ciò che essa esprime nell'attività culturale: in *Agr.* 52-53, commentando la frase «Signore, sii il mio pastore e nulla mi mancherà» (Sal 23 [22],1), l'Alessandrino specifica che «questa è l'invocazione di tutto il cosmo, il gregge più grande e più perfetto di Colui che è, ossia di Dio»<sup>14</sup>; a ciò Filone unisce una ardita interpretazione della preghiera come attività di culto, in sostanza distinguendo due tipologie, una meramente fisica e una di valore più profondo:

E ancora questa è la preghiera di ciascuna parte del mondo: non una preghiera che si dica con la voce fuggevole e per il tramite della lingua e della bocca, giacché essa si estenderebbe solo per breve tratto nell'aria, ma una preghiera detta con la voce possente della mente che tocca i confini dell'universo<sup>15</sup>.

In *Plant.* 126, il procedimento di pesante “simbolizzazione” a cui viene sottoposta una pratica culturale tutto sommato routinaria come quella della recitazione di formule di ringraziamento, appare ancora con maggiore evidenza:

Giustamente si dice che il frutto della educazione non solo è santo, ma anche «lodato» (*Lv* 19,24): in effetti, ognuna delle virtù è un bene santo, ma il rendimento di grazie lo è in modo particolare. Ora, non è lecito, come molti credono, rendere grazie a Dio apprestando materialmente offerte votive – d'altra parte neppure l'intero cosmo sarebbe un santuario degno dell'onore che è dovuto a Dio –, bensì <si deve ringraziarlo> con preghiere e inni, non però quelli che canta la voce sensibile, ma quelli che l'intelletto purissimo e immateriale intona e fa risuonare<sup>16</sup>.

La distinzione tra le preghiere e gli inni che «canta la voce sensibile» (ἡ γεγωνὸς ἄσεται φωνῆ) e quelli che «l'intelletto purissimo e immateriale intona e fa risuonare» (ὁ ἀειδὴς καὶ καθαρῶτατος νοῦς ἐπηχήσει καὶ ἀναμέλψει) rappresenta un elemento che ritornerà di frequente, anche se con differenti modalità e sfumature, nelle successive trattazioni cristiane sulla preghiera, mentre il riferimento specifico al καθαρῶτατος νοῦς, di ispirazione platonica<sup>17</sup>, sembra essere tenuto presente, quasi *litteraliter*, nelle *Conlationes* di Gio-

<sup>13</sup> Testo e trad. it. in *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. RADICE, Presentazione di G. REALE, Bompiani, Milano 2005, 1141. In *Decal.* 32 ss., Filone parla di una voce invisibile, sviluppando soprattutto il tema dell'udito (diversamente da *Migr.* 47, dove a essere analizzata è soprattutto la vista) in funzione della spiritualizzazione della voce di Dio. In merito a *Migr.* 47 ss. e ai rapporti con il passo di *Decal.* 32 ss., Radice osserva: «Lo sviluppo esegetico dei §§ 47-49 prospetta tre casi: a) quello della voce udibile (si intenda la voce umana); b) quello dell'immagine visibile (e cioè la normale visione empirica: cf. *Deut.* 4,12 al § 48); c) infine, quello della voce visibile, ossia della comunicazione spirituale da spirito a spirito, che avviene attraverso l'occhio dell'anima. Ma, come si vede, in tale prospettiva sia la “voce invisibile” di *Decal.* sia la voce visibile di *Migrat.* significano esattamente la stessa cosa, ossia la comunicazione in quanto si realizza in un ambito soprasensibile» (*ibid.*, 1197).

<sup>14</sup> Testo e traduzione in *Filone di Alessandria. Tutti i trattati*, cit., 775.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, 871.

<sup>17</sup> Per il καθαρὸς νοῦς in Origene, cf. *CMt* XI 12,37. L'ascendenza platonica dell'espressione e i suoi successivi slarga-

vanni Cassiano proprio in riferimento alla pratica posta al vertice del cammino spirituale, la *gratiarum actio* (cf. spec. *Conl.* IX 15,1 = CSEL XVII, 263,11-16)<sup>18</sup>.

### 3. LA VOCE NELL' APOCALISSE DI GIOVANNI

Il capitolo 1 dell'*Apocalisse* di Giovanni, che contiene il prologo all'intera opera, comprende una intestazione (vv. 1-3), la destinazione con la dossologia (vv. 4-8) e la visione inaugurale (vv. 9-20) di uno simile a un essere umano (letteralmente, «uno simile a un figlio d'uomo»: 1,13)<sup>19</sup>. Nell'intestazione sono messi in rilievo tre punti: il percorso fatto dalla rivelazione/profezia da Yhwh ai suoi servi, tramite Gesù, il mediatore della rivelazione e Giovanni suo tradente; il contenuto della rivelazione, «le cose che debbono avvenire presto» (Ap 1,1); il frutto di beatitudine per coloro che, udita la sua lettura nell'assemblea, vanno e mettono in pratica «le cose in essa scritte» (1,3). Dopo l'intestazione, l'autore indica i destinatari a cui è rivolto il suo messaggio: le sette assemblee dell'Asia Minore, invocando su di esse grazia e pace «da parte di Colui che è e che era e che viene e dai sette spiriti, che stanno di fronte al trono» (1,4; qui Gesù viene indicato come «il testimone fedele, il primogenito dei morti e il principe dei re della terra»). L'ultima sezione del proemio ha per tema l'esplicita e definitiva chiamata del veggente al suo ruolo di profeta/visionario da parte di un personaggio identificabile, abbastanza chiaramente, nel Gesù glorificato. Questi, che appare in mezzo a sette candelabri e con in mano sette stelle, ordina a Giovanni di mettere per iscritto tutto ciò che gli sarà mostrato in visione e di inviarlo alla sette assemblee. Il Gesù visionario viene descritto con i tratti propri dell'Antico di giorni e del misterioso personaggio «simile a figlio d'uomo» di Dn 7,9.13, come anche dell'angelo «simil-umano» di Dn 10,5-6. Nel rendiconto giovanneo, ad ogni modo, il personaggio appare come un vero e proprio inviato capace di sostenere e risollevarlo coloro che lo riconoscono, uno incaricato di comunicare i segreti riguardanti il mondo oltre-umano ma anche come agire e comportarsi nell'*hic et nunc*.

L'aspetto che si è imposto alla critica, e che qui pare utile riprendere, riguarda le forti reminiscenze culturali che costellano l'intero prologo e, più in particolare, Ap 1,4-8<sup>20</sup>. L'inquadratura culturale inizia a delinearsi già nell'espressione μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας di 1,3a («Beato colui che legge e coloro che ascoltano le parole della profezia»; 1,3a) in cui emerge, in qualche modo, «un rapporto di simultaneità tipica dell'assemblea liturgica in atto: uno che legge, altri che ascoltano»<sup>21</sup> (questo stesso rapporto ritornerà anche alla fine del libro, in 22,17, dove troviamo καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω, Ἐρχοῦ). In una sempre più progressiva focalizzazione, la menzione delle sette assemblee che segue immediatamente (1,4), non fa altro che esplicitare il richiamo a veri e propri gruppi riuniti durante una celebrazione liturgica; a ciò si unisca, come ulteriore elemento, la presenza della parola ἀμήν (1,6) che, così come il saluto χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη (1,4), sembra ancor di più confermare la forte coloritura rituale che sorregge l'impianto letterario della sezione (non meno dell'espressione di saluto conclusiva in 22,21: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων). È qui che si inserisce quello che viene di sovente identificato come un vero e proprio «dialogo liturgico», Ap 1,4-8, in cui il lettore sembra rivolgersi esplicitamente e direttamente a

menti ermeneutici sono ben testimoniati dagli esponenti del neoplatonismo: a titolo esemplificativo, cf. Procl., *Theol. Plat.* V 125,7; in *Cra.* 107,50; Dam., *Pr.* I 290,14; in *Prm.* 134,21; in *Phlb.* 105,3.

<sup>18</sup> Cf. L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Morcelliana, Brescia 2011, spec. 599-600.

<sup>19</sup> Per il testo e la traduzione dell'*Apocalisse*, seguo *L'Apocalisse di Giovanni*, a cura di E. LUPIERI, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1999.

<sup>20</sup> In particolare, cf. U. VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, *Biblica* 57/4 (1976) 453-467; ID., *Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation*, *NTS* 37/3 (1991) 348-372. Sulla ripresa di elementi variamente definibili come liturgici, in questa specifica sezione del testo, cf. anche L.L. THOMPSON, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, Oxford University Press, Oxford 1990, spec. 54-56; ulteriore bibliografia e discussione in O.K. PETERS, *The Mandate of the Church in the Apocalypse of John*, Peter Lang, New York 2005, 43-76 e nel più recente studio di K. TÖNISTE, *The Ending of the Canon: A Canonical and Intertextual Reading of Revelation 21-22*, T&T Clark, London-Oxford 2016, spec. 73.

<sup>21</sup> U. VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico*, cit., 457. Cf. anche J.P. HEIL, *The Book of Revelation: Worship for Life in the Spirit of Prophecy*, Wipf & Stock, Eugene OR 2014, che legge l'*Apocalisse* come una vera e propria profezia liturgica; cf. anche l'analisi attenta agli elementi propriamente auditivi di D. SEAL, *Sensitivity to Aural Elements of a Text: Some Acoustical Elements in Revelation*, *Journal of Biblical and Pneumatological Research* 3 (2011) 38-51.

un insieme di persone riunite *hic et nunc*. Dopo la triplice benedizione espressa dal singolo lettore, nella porzione di testo seguente (5b-6) troviamo un soggetto plurale che prende la parola, Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, con evidente passaggio dalla seconda persona plurale alla prima, un riferimento a quella che dovrebbe essere la risposta del gruppo riunito a quanto espresso in precedenza dal lettore («è il “noi” che, reagendo al “voi” del lettore, intreccia con lui un dialogo»)²². Dopo la reazione collettiva, la parola sembra ritornare nuovamente al singolo che annuncia l’oracolo del v. 7, una amalgama che mette insieme particolari flussi di trasmissione derivanti da Dn 7,13 e Zc 12,10-14²³: Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ’ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, a cui l’assemblea, a sua volta, risponde con un deciso ναί, ἀμήν (Ap 1,7). La conferma è ulteriormente suggellata dal singolo che sembra intervenire al v. 8 riportando le parole di Gesù: Ἐγὼ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ω, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ; il carattere dialogico dell’intervento, secondo Vanni, sarebbe evidente nella frase λέγει κύριος ὁ θεός – «le parole, evidentemente divine, non sono pronunciate da Dio stesso, ma da un portavoce, che è, nel caso concreto, il lettore»²⁴.

La ricostruzione di Vanni è sicuramente suggestiva ma appare anche legata a una visione della “liturgia” protocristiana a tratti anacronistica, soprattutto quando interpreta talune formule come specchio *effettivo* di pratiche culturali diffuse in maniera uniforme nei gruppi di seguaci di Gesù alla fine del I sec. d.C.²⁵ Al di là della problematicità insita nel tentativo di generalizzare espressioni che ritroviamo, sempre e comunque, in materiali testuali legati a specifici contesti e ad ambienti particolari, e spesso in costruzioni letterarie di impianto fortemente ibrido (ad esempio, le formule di saluto di Ap 1,4, potrebbero ugualmente derivare dal genere epistolare), e nonostante la difficoltà derivante da alcuni dettagli ricostruttivi proposti dallo studioso (ad esempio, perché attribuire le espressioni di 1,8 a un lettore e non a Giovanni stesso? E che rapporto ci sarebbe tra Giovanni e questo fantomatico lettore? Perché, inoltre, il lettore avrebbe dovuto proclamare all’interno di una riunione culturale proprio un testo come quello di Giovanni?), ciò che appare difficile da sostenere è proprio il tentativo di rendere l’*Apocalisse* testimonianza *diretta* di prassi liturgiche non altrimenti note se non da testimonianze frammentarie, contestuali e molto spesso non estendibili al di là dei contesti a cui sono più o meno plausibilmente riconducibili. Eppure un aspetto connesso alla prospettiva di Vanni mi pare particolarmente fecondo: il fatto che lo stile di Giovanni mostri i segni di una rielaborazione e di un rimodellamento, secondo modalità evidentemente architettate ad arte, di elementi formulari e orali attestati e diffusi in ambiti culturali non meglio noti di seguaci di Gesù della fine del I sec. d.C. Si tratta, evidentemente, di una tendenza alla ri-contestualizzazione tipica di contesti elitari, di veri e propri prosumatori della conoscenza che ben conoscono espressioni e strutture formulari proprie della recitazione rituale e le mettono al servizio di particolari mire discorsive e, dunque, ideologiche. Casi analoghi sono d’altronde perfettamente osservabili in alcuni dei manoscritti rinvenuti a Qumran, dove

²² *Ibid.*, 459.

²³ Su questo, cf. L. ARCARI, *Vision and Tradition. The Son of Man in Rev 1:7.12-20. Authoritative Past in the Reconfiguration of Visionary Experiences according to the Revelation to John*, in *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse*, hrsg. von S. ALKIER – T. HIEKE – T. NICKLAS (WUNT 346), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 343-366; cf. anche D. TRIPALDI, «Discrepat evangelista et Septuaginta nostraque translatio» (Hieronymus, Brieft 57,7,5): *Bemerkungen zur Textvorlage des Sacharja-Zitats in Offb 1,7*, in *Die Johannesoffenbarung – ihr Text und ihre Auslegung*, hrsg. von M. LABAHN – M. KARRER (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012, 131-143. Sull’essere simil-umano di Ap 1,7-8.12-16 in relazione alla figura ugualmente simil-umana rappresentata nel *Libro delle parabole di Enoc* (= 1 *Enoc* 37-71), cf. L. ARCARI, *Visioni del figlio dell’uomo nel Libro delle Parabole e nell’Apocalisse* (ANT 19), Morcelliana, Brescia 2012, spec. 161-192 (richiamo questa analisi semplicemente per lo *status quaestionis* e gli ulteriori riferimenti bibliografici in merito ad Ap 1,7-8.13-16, dato che lo specifico dei rapporti tra la figura di 1 *Enoc* e quella raffigurata nell’*Apocalisse* è assolutamente ininfluente rispetto a quanto si sta qui sottolineando).

²⁴ U. VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico*, cit., 460.

²⁵ Continuo a ritenere che la datazione più probabile dell’*Apocalisse* di Giovanni sia da ricondurre alla fine dell’Impero di Domiziano (81-96 d.C.), nonostante il tentativo di alcuni studiosi di collocare il testo all’epoca di Adriano, intorno agli anni della terza guerra giudaica (132-135 d.C.): cf. soprattutto la tesi espressa da T. WITULSKI, *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neustamentlichen Apokalypse* (FRLANT 221), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007 e le osservazioni critiche in merito di D. TRIPALDI, *Le voci, l’esegesi, la storia: Ap 11,3-13 parla davvero di Bar Kochba? Considerazioni a margine di una seconda tesi di T. Witulski*, ASE 33/1 (2016) 229-236.

frammenti e flussi tradizionali collegabili a formule culturali e rituali collettive si trovano spesso assemblati, ricompattati e reinterpretati in scritti di varia natura (regole, commentari, testi innici e visionari). In questo quadro in cui oralità e rielaborazione letteraria si compenetrano e si sostengono a vicenda si spiegano anche alcune parole attribuite al Gesù visionario nel prologo dell'opera, in particolare in 1,8.17-18<sup>26</sup>. In 1,8 Gesù si definisce come «l'alfa e l'omega» (l'espressione ritorna, in forme leggermente variate, in 21,6 e 22,13) e Giovanni spiega come tale designazione inevitabilmente implichi il fatto che Gesù è «il Signore Dio, Colui che è e che era e che viene, l'Onnipotente»:

Il Signore (κύριος) è Gesù che definisce sé stesso come l'essere divino (θεός), che sta all'origine e alla fine della creazione. Gesù è «colui che è, che era e che viene»: egli è pensato come un vivente dopo la sua morte (ὁ ὄν), come un essere preesistente alla sua vita terrena (ὁ ἦν) e come colui che verrà alla fine di questo mondo (ὁ ἐρχόμενος)<sup>27</sup>.

È chiaro che Giovanni sta presentando un Gesù non solo terreno, o corredato di un passato di terreno, ma come una entità prima e ultima, da cui promana la creazione e in cui essa si risolverà. L'atto ultimo a cui Gesù sovrintende – stando a una credenza molto diffusa nei primi gruppi dei suoi seguaci (cf. 1Ts 1,9-10) – è il giudizio ed è in questo senso che vanno spiegate le frasi che in Ap 21,6 e 22,13 vedono Gesù come il principio e la fine, o anche l'alfa e l'omega.

Le altre parole attribuite a Gesù in 1,17-18 riguardano più direttamente l'identità dell'essere visionario che appare a Giovanni. Egli è «il primo e l'ultimo (con evidente ripresa del concetto espresso in 1,8) e il vivente»; Gesù sottolinea anche come «fui morto ed ecco sono vivente per i secoli dei secoli e ho le chiavi della Morte e dell'Adè». Egli è stato ucciso nella sua manifestazione terrena, ma ciò non toglie il suo continuare a vivere in una dimensione altra, una dimensione che è per tutti i tempi. Anche in 1,17-18 Gesù è colui da cui viene la creazione e che porrà fine a essa presiedendo al giudizio finale che implicherà l'apertura delle porte degli inferi.

In un contesto in cui Giovanni rielabora parole variamente attribuite a Gesù, in quello che di fatto è uno scenario visionario ed escatologico, si spiega anche l'enigmatico v. 7 in cui Dn 7,13 (cf. specialmente la versione di Teodozio e Zc 12,10-14 (cf. soprattutto la versione di Aquila) appaiono come veri e propri “trampolini di lancio” al dispiegarsi della visione del Gesù che si mostra a Giovanni nel prosieguo (8-16): flussi di trasmissione di varia provenienza, non sappiamo se effettivamente utilizzati in alcuni gruppi di seguaci di Gesù a scopo liturgico o prettamente catechetico, ma comunque ben noti almeno in alcuni segmenti dei gruppi protocristiani, appaiono completamente riconfigurati e rimodulati per meglio aderire al disegno visionario dell'opera di Giovanni<sup>28</sup>. L'Apocalisse appare dunque come una ricostruzione ex-post di una o più esperienze di natura psicotropa, come tali legate a forme di ritualità pubblica o, meglio, collettiva, in cui frammenti tradizionali legati a queste esperienze vengono riasssemblati e rimodulati per dare a quelle stesse esperienze la forma della visione o del contatto diretto con il mondo altro. Ritengo sia questo il motivo per cui quanto troviamo in 1,12-13 appare riconfigurato in modo tale che la voce che Giovanni ode (esperienza uditiva) venga in qualche modo riconfigurata come vero e proprio essere a sé stante, che può essere letteralmente visto senza perdere la sua caratterizzazione come voce (φωνή)<sup>29</sup>:

Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ· καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς, καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνίων ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν·  
E mi voltai per vedere la voce che mi parlava, e voltatomi vidi sette lucernieri d'oro e in mezzo ai lucernieri uno simile a un figlio d'uomo, che vestiva una veste lunga e che era cinto alle mammelle con una cintura d'oro<sup>30</sup>.

Giovanni ha appena esplicitato il contesto in cui avviene la sua esperienza di contatto con il mondo altro, nell'isola di Patmos nel giorno del Signore (1,9-10). Quando “cade” in spirito, egli ode «una voce grande,

<sup>26</sup> Cf. M. PESCE, *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2004, 38-41, 541-544.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 542.

<sup>28</sup> Cf. trattazione in L. ARCARI, *Visioni del figlio dell'uomo*, cit., 171-179.

<sup>29</sup> Sul tema si veda anche lo studio di J.H. CHARLESWORTH, *The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice*, *Scottish Journal of Theology* 39/1 (1986) 19-41.

<sup>30</sup> Testo e trad. it. in LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, cit., 8-9.

come di tromba» (1,10), la quale gli ordina di mettere per iscritto tutto ciò che vedrà di lì in poi e di inviarlo alle sette assemblee di seguaci di Gesù attive nelle sette città dell'Asia Minore (Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatura, Sardi, Filadelfia, Laodicea: 1,11). Ed è proprio allora che Giovanni si volta per “vedere” la voce che gli ha parlato. Che Giovanni voglia proprio “vedere” la voce si evince anche dal fatto che egli talora usa forme maschili per riferirle al termine φωνή, femminile, elemento che corrobora ancor di più l'idea che anche in altri casi presenti nel testo la voce, per lui, sia effettivamente un essere (ad esempio, cf. 4,1). Anche altrove, nell'*Apocalisse*, le voci appaiono come vere e proprie entità di mediazione tra il mondo umano e quello divino, singole (ad esempio, 9,13) o in una sorta di ulteriore identificazione con altre entità extramondane, come i tuoni e i fulmini (4,5; 8,5; 11,19; 16,18). Nel caso di 1,12-13 mi pare comunque di poter sottolineare un elemento: tutti gli oggetti che si parano dinanzi al veggente nello specifico del prologo, le stelle e i lucernieri d'oro, e ovviamente la stessa entità che si mostra come uno “simile” a figlio d'uomo, sono entità mediatrici, in una modalità di riformulazione di oggetti rituali e di figure tradizionali legate all'universo culturale giudaico (si pensi all'abbigliamento dell'essere visto da Giovanni, che riprende in modo abbastanza evidente quello del sommo sacerdote)<sup>31</sup> che li rende manifestazioni di un senso ulteriore, e di certo più “vero” rispetto a quello comunemente noto, spie e testimonianze di un contatto diretto con il mondo altro alla cui luce questi stessi oggetti acquistano il loro più pieno valore di veri e propri mediatori tra l'umano e il divino. D'altronde, tale meccanismo di simbolizzazione appare una certa evidenza anche nei cosiddetti *Canti degli olocausti del sabato* rinvenuti a Qumran<sup>32</sup>, dove spesso gli oggetti di culto del tempio diventano, essi stessi, entità particolari legate a una funzione mediatrice tra il mondo degli uomini e quello di Jhwh<sup>33</sup>.

Per questo Giovanni può ricostruire la voce come vero e proprio essere che può essere visto. La voce, letteralmente il suono della voce (φωνή), rappresenta un elemento abbastanza comune del paesaggio rituale giudaico e proprio dei gruppi dei primi seguaci di Gesù. La voce è ciò che contraddistingue l'azione del sommo sacerdote quando si reca nel santo dei santi durante lo *Yom ha-Kippurim*<sup>34</sup>, ma il suono prodotto dalle corde vocali è soprattutto lo strumento principale con cui si esprime la ritualità collettiva ebraica e protocristiana. In questo universo culturale, proprio come accade con i lucernieri o con l'entità dell'essere simil-umano parato come un sommo sacerdote visionario, un elemento piuttosto diffuso – o comunque parte integrante della *routine* rituale dei gruppi di credenti – appare corredato di un vero e proprio *surplus* simbolico che ne svela la più vera e reale dimensione di entità di collegamento tra il mondo umano e quello divino e che, come tale, può essere visto per quello che realmente è. E cosa *realmente* è questa voce? Lo spiega il prosieguo della visione: dopo essersi voltato, Giovanni vede proprio l'entità da cui promana la voce che ha udito, l'essere simil-umano che, vestito come un sacerdote chiaramente afferente alla dimensione divina, porta il veggente a prostrarsi e a compiere tutto ciò che gli viene ordinato.

<sup>31</sup> Sull'essere simile a figlio d'uomo e sul suo abbigliamento cf. L. ARCARI, *Visioni del figlio dell'uomo*, cit., 180-181. Cf. anche C. WOLFE, *Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes*, NTS 27 (1980-1981) 186-197.

<sup>32</sup> Si tratta di un'opera rinvenuta in frammenti sia a Qumran che a Masada. La datazione paleografica dei manoscritti oscilla tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C. I *Canti* sono un'opera composta da 13 inni da recitarsi per tredici sabati consecutivi. Nonostante sia molto probabile una afferenza di questi componimenti a vere e proprie recitazioni pubbliche (forse da ripetersi per ciascuna delle quattro stagioni dell'anno calcolato secondo il calendario solare), da essi emerge anche una forte rimodulazione teologica e dottrinale propria di specialisti della conoscenza culturale-religiosa. Per la trad. it. dei frammenti cf. C. MARTONE, *Scritti di Qumran*, I, (StBi 177), Paideia, Brescia 2014, 165-193; questa traduzione si basa sull'edizione approntata da C. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition*, Scholars Press, Atlanta 1985, ripresa con alcune modifiche in J.H. CHARLESWORTH – C.A. NEWSOM, *Angelic Liturgy. Songs of the Sabbath Sacrifice* (The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations 4B), Mohr Siebeck-Westminster John Knox Press, Tübingen-Louisville 1999.

<sup>33</sup> Taluni arredi ed elementi che definiscono il tempio oltremondano nei *Canti degli olocausti del sabato* sono anch'esse entità vive e spirituali. Non è dunque casuale che alle liturgie angeliche partecipino anche le sue parti: fondamenta, colonne portanti del soffitto, travi, mura (cf. 4Q403 I 41-44), arredi dell'edificio (II 13), lo stesso velo del tempio (4Q405 fr. 15-16, 4-5). Si vedano le notazioni di C. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, cit., 5-13, 15-16, 53-54.

<sup>34</sup> Per una ricca disamina delle fonti giudaiche del periodo romano e rabbinico, cf. K. HRUBY, *Le Yom ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation*, OrSyr 10 (1965) 41-74, 161-192, 413-442 (spec. 166-169).

#### 4. LA VOCE NELL'ASCENSIONE DI ISAIA

Nelle differenti versioni-redazioni in cui ci è giunta l'*Ascensione di Isaia*<sup>35</sup>, la sezione che vede il profeta ascendere al settimo cielo (9,1-2) si apre con una scena in cui la voce assume un ruolo di un certo rilievo:

*E*: E mi condusse nell'aria del settimo cielo, e di nuovo udii una voce che diceva: «Fin dove deve salire questi che dimora tra gli stranieri?». E mi spaventai, e divenni tremante. E mi disse, quando divenni tremante: «Ecco, di là è venuta una seconda voce, che è inviata e dice: "E' permesso che salga qui il santo Isaia, perché qui è la sua veste"»<sup>36</sup>.

*L*<sup>2</sup>: E mi innalzò nell'aria del settimo cielo, e udii una voce che mi diceva: «Fino a quale punto tu, che vivrai nella carne, vieni qui?». E io ebbi una gran paura e mi misi a tremare. E di nuovo udii una voce che diceva: «Non proibirgli di entrare. È infatti degno della gloria di Dio; qui è infatti la (sua) veste»<sup>37</sup>.

*PB*: E mi innalzò nell'aria del settimo cielo. E udii una voce che mi diceva: «Fin dove colui che nella carne vuol vivere salirà?» E mi spaventai molto ed ero tremante. E di nuovo un'altra voce udii che diceva: «Non lo ostacolate, che ascenda il degno di Dio, qui è la sua veste»<sup>38</sup>.

Il motivo che qui ritroviamo è quello della «opposizione angelica all'ascesa di umani»<sup>39</sup>, piuttosto diffuso sia nella letteratura rabbinica che in quella hekhalotica<sup>40</sup>. Un parallelo interessante nella letteratura visionaria giudaica è sicuramente quello dell'*Apocalisse di Abramo* (spec. 13,4-5):

L'uccello impuro mi parlò e mi disse: «Che cosa hai da fare, tu, Abramo, sulle alture sante, dove non si mangia e non si beve e sulle quali non c'è cibo per gli uomini? Tutti questi saranno consumati dal fuoco e ti bruceranno. Lascia che l'uomo che è con te e fuggi, perché se tu sali sull'altura ti faranno perire»<sup>41</sup>.

L'uccello demoniaco protagonista di questa sezione dell'opera cerca di spaventare Abramo ricordandogli che in cielo non è possibile nutrirsi e che le vittime sacrificali, in quanto esseri fatti di carne, sono destinate all'annientamento; la stessa sorte, secondo l'essere demoniaco, dovrebbe toccare ad Abramo.

Nell'*Ascensione di Isaia*, comunque, così come nell'*Apocalisse di Abramo*, la zona del cielo percorsa dal visionario appare come il teatro di un pericolo che evidentemente rimanda alla situazione di non ordinarietà connessa all'esperienza psicotropa interpretata come di contatto diretto con il mondo altro che soggiace al resoconto visionario stesso. A tale proposito, non si può non ricordare la distinzione, resa operativa soprattutto da Gerd Theissen ai fini dello studio delle dinamiche esperienziali nel cristianesimo delle origini, tra "timore religioso moderato" e "timore religioso estremo"<sup>42</sup>: riallacciandosi a una tradizione di studi di matrice prettamente fenomenologica, Theissen sottolinea come all'interno della visione del mondo giudaica e protocristiana esistano due forme di timore divino, quella "numinosa" e quella "umana". Se la prima è quella che concerne «un'irruzione del sacro in questo mondo o la reazione umana ad essa», per questo indice di una esperienza "estrema", quella umana, di natura "moderata", si concretizza nel «timore culturale, nomistico (= legale) e sapienziale di Dio e contiene sempre un'intrinseca ambivalenza di timore e amore»<sup>43</sup>. La distinzione, così come ricostruita da Theissen, è sicuramente utile a definire il valore fenomenologico del timore così come si ritrova all'interno di alcuni testi giudaici e protocristiani e, come tale, è capace di dare conto del valore che le persone che stanno dietro a quei testi attribuiscono, di volta in volta, alla propria esperienza di contatto diretto con il mondo altro. Altro discorso, però, riguarda la necessità

<sup>35</sup> Per un quadro delle differenti versioni e/o redazioni dell'opera, cf. *Ascensio Isaiae. Textus*, a cura di P. BETTILOLO – A. GIAMBELLUCA KOSSOVA – C. LEONARDI – E. NORELLI – L. PERRONE (CChr.SA 7), Brepols, Turnhout 1995, 3-129 (versione etiopica = *E*), 211-233 (versione latina approntata da Antonio de Fantis, Venezia 1522 = *L*<sup>2</sup>), 237-319 (versione paleobulgara = *PB*). Per una sinossi delle differenti versioni, cf. *ibidem*, 355-441.

<sup>36</sup> Testo e trad. it. *ibidem*, 98-99.

<sup>37</sup> Testo e trad. it. *ibidem*, 222-223.

<sup>38</sup> Testo e trad. it. *ibidem*, 302-303.

<sup>39</sup> Cf. *Ascensio Isaiae. Commentarius*, a cura di E. NORELLI (CChr.SA 8), Brepols, Turnhout 1995, 449.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 449-451.

<sup>41</sup> Trad. it. in M. ENRIETTI – P. SACCHI, *Apocalisse di Abramo*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI (Biblica 7), III vol., Paideia, Brescia 1999, 88.

<sup>42</sup> Cf. G. THEISSEN, *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini* (BTC 149), Queriniana, Brescia 2010, spec. 181-189.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 182.

di fornire un quadro teorico generale al timore in relazione alle esperienze di natura psicotropa, o rituale, così come ricostruibili dietro la visione ideologica propria dei testi (in quanto testimonianze di vere e proprie forme di manipolazione della stessa esperienza). Partendo dallo studio dei cosiddetti “rituali di terrore” presenti in alcuni culti di iniziazione attestati nella provincia di Papua della Nuova Guinea, rituali in cui spesso si trovano incorporate azioni capaci di instillare negli iniziati un timore profondo e percepito quasi come di prossimità alla morte<sup>44</sup>, Harvey Whitehouse ha sottolineato come una generalizzazione di simili reazioni rispetto a ciò che una particolare cultura interpreta e/o presenta come “rito” possa essere portata avanti solo a patto di tenere conto dei processi cognitivi e affettivi inevitabilmente connessi alla stessa azione performativa. In tale quadro, lo studioso propone un approccio fondato sul cosiddetto “ricordo fotografico” (in inglese, *flashbulb memory*), una tipologia di ricordo correlata a eventi pubblici particolarmente significativi e che pertanto risultano persistenti e particolarmente vividi, mantenendo nell’individuo traccia non solo dell’evento in sé, ma anche del contesto personale o di altri dettagli personali al momento in cui questo è stato vissuto. Nel caso specifico, Whitehouse sottolinea come la “memoria fotografica” penetri molto più profondamente le esperienze che derivano da azioni culturali traumatiche o fortemente connotate in senso “extra-ordinario”, il che spiega anche alcuni schemi ricorrenti di associazione di stampo prettamente “politico” propri delle azioni iniziatiche. In questo senso, dunque, i “riti di terrore” appaiono come una sorta di “nesso” rispetto a processi psicologici e sociali che si concretizzano in quello che altrove lo stesso Whitehouse ha definito il modello “immagifico” di religiosità<sup>45</sup>.

Nel caso dell’*Ascensione di Isaia*, siamo evidentemente di fronte a una riproposizione, all’interno del quadro narrativo architettato dal testo, di esperienze particolarmente forti dal punto di vista emotivo tanto da innescare una iniziale sensazione di terrore e, dunque, di impossibilità di conoscere direttamente l’oltre-mondo prontamente contraddetta dal resoconto che appare immediatamente dopo (cf. 9,2), che non a caso emerge come una accurata descrizione del settimo cielo (cf. 9,6 ss.). Il terrore di fronte al manifestarsi dell’oltre-mondo, e la relativa ammissione di incapacità di poterlo “sostenere”, incapacità poi del tutto rovesciata dall’intervento di un essere oltremondano che “soccorre” il visionario nel portare al termine il suo compito, non è altro che una rimodulazione di un meccanismo emozionale che in qualche modo riproduce la possibilità che *alcuni* hanno, non *tutti*, di trarre il massimo profitto da forme di azione culturale in qualche modo *più* straordinarie di altre, in cui ad alcuni è dato il privilegio di entrare in contatto diretto con il mondo divino. Una simile situazione, d’altronde, è perfettamente osservabile proprio nell’*incipit* della seconda parte dell’*Ascensione di Isaia* (6-11), dove il visionario che si cela sotto la maschera pseudopigrafica di Isaia si trova al centro di una complessa *performance* profetica<sup>46</sup>:

E quando Isaia cominciò a parlare con il re Ezechia una parola di fede e verità, sedevano tutti i principi d’Israele, gli eunuchi e i consiglieri del re, ed erano là quaranta profeti e figli di profeti. Erano venuti dalle città, dai monti e dai campi quando avevano udito che Isaia era venuto da Galgala presso Ezechia. Ed erano venuti per salutarlo e per udire le sue parole, e perché ponesse la sua mano su di loro e perché profetizzassero e perché ascoltasse la loro profezia; e tutti erano davanti a Isaia. E quando parlò con Ezechia parole di verità e di fede, tutti udirono una porta che si aprì e la voce dello Spirito. E il re convocò tutti i profeti, e tutto il popolo che si trovò là, e vennero; e Michea, il vecchio Anania, Gioele e Yosab sedevano alla sua destra. E avvenne che, quando tutti udirono la voce dello Spirito santo, si prostrarono tutti sulle loro ginocchia e glorificarono il Dio di verità, l’Alto, Colui che è nel mondo alto e che in alto dimora santo e che tra i santi riposa, e diedero gloria a Colui che aveva donato una tale porta nel mondo straniero, (che l’)aveva donata a un uomo. E mentre parlava nello Spirito Santo, mentre tutti ascoltavano, tacque, e il suo intelletto fu innalzato via da lui, ed egli da parte

<sup>44</sup> Cf. H. WHITEHOUSE, *Rites of Terror: Emotion, Metaphor, and Memory in Melanesian Initiation Cults*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2/4 (1996) 703-715.

<sup>45</sup> Cf. H. WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, AltaMira Press, Oxford 2004. Per gli aspetti più strettamente sociopolitici delle forme immaginifiche di religiosità, cf. Id., *Modes of Religiosity. Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion*, *Method and Theory in the Study of Religion* 14/3-4 (2002) 293-315. Nel modello “immagifico”, stando alla visione di Whitehouse, le persone appaiono motivate soprattutto da pratiche performative meno frequenti e capaci di innescare ricordi piuttosto vividi e duraturi soprattutto a livello della memoria episodica (il sistema relativo al recupero di particolari eventi vissuti e alla loro relativa manipolazione narrativa e/o memoriale).

<sup>46</sup> Sulla questione, cf. già lo studio di P.C. BORI, *L’estasi del profeta: Ascensione Isaia 6 e l’antico profetismo cristiano*, *CrSt* 1 (1980) 367-389, dove è presente una dettagliata analisi dei vari rituali profetici attestati nei gruppi protocristiani.

sua non vedeva gli uomini che gli stavano davanti. I suoi occhi invece erano aperti, e la sua bocca taceva; l'intelletto della sua carne era stato innalzato via da lui, e solo il suo respiro era in lui, perché vedeva una visione (*Ascensione di Isaia*, 6,3-12 E)<sup>47</sup>.

Al di là delle notazioni di dettaglio presenti nel testo<sup>48</sup>, la dinamica di fondo rappresentata emerge con una certa chiarezza: si riecheggia e rimodula, all'interno della cornice pseudepigrafica che ambienta l'esperienza profetica (il dialogo tra Isaia ed Ezechia), una vera e propria riunione culturale i cui ruoli risultano ben divisi tra il "popolo", i "profeti" e i maggiori del gruppo (forse da intravedere nella figura del sovrano e dei principi di Israele); in tale ripartizione si staglia la figura di un singolo visionario, quello che nel caso concreto si cela dietro la maschera di Isaia – a cui si appoggiano altri profeti (qui i menzionati Michea, Anania, Gioele e Yosab) –, colui che in qualche modo sembra trarre il massimo beneficio dal rituale accreditandosi come il soggetto che ha avuto il privilegio assoluto di vedere *direttamente* il mondo altro. Nella scena rappresentata, ad ogni modo, si vede come il rituale sia provvisto di una sua indiscutibile forza performativa, dato che tutti odono «una porta che si aprì» e «la voce dello Spirito santo», tanto da prostrarsi e glorificare «il Dio di verità». In una azione "pubblica" corredata di una sua eccezionalità, che può perfettamente essere interpretata alla luce di quella "memoria fotografica" utilizzata da Whitehouse nella sua ricerca sui rituali di terrore, si staglia la figura di un visionario che si accredita come *più* autorevole di altri perché capace di sollevarsi a una visione completa e diretta di quel mondo sovrumano chiamato direttamente in causa nello stesso rituale profetico vissuto collettivamente.

Stando alla scena così come rendicontata nel testo, inoltre, due ulteriori elementi paiono risaltare con forza: da un lato, la natura immaginifica, e dunque inevitabilmente corredata di reazioni emozionali "terrorifiche", dell'esperienza vissuta dal visionario così come ricordata nel racconto (non a caso, Isaia rimane con gli occhi aperti pur essendo incapace di vedere coloro che gli si parano davanti); dall'altro, la notevole rilevanza assunta, all'interno della stessa *performance*, dell'elemento auditivo e vocale (oltre al fatto che gli astanti giungono per "udire" le parole del profeta, nello svolgimento dell'azione si sente una "porta" che si apre e la "voce" dello Spirito, e sempre tutti "ascoltano" quanto il veggente proferisce). Queste due notazioni permettono di ritornare al dettaglio della voce presente in 9,1-2. Con maggiore evidenza nella versione etiopica rispetto a quella latina del de Fantis e a quella paleobulgara, la voce appare a un certo punto concettualizzata e rappresentata come una sorta di essere a sé stante che "viene" in quanto "inviato" per fare in modo che il visionario acceda alla visione diretta dell'oltre-mondo, nonostante la sua natura umana gli impedisca, almeno a primo acchito, di accedervi. Questa voce risulta poi definitivamente svelata in quanto vera e propria ipostasi, o meglio personificazione, dello stesso Gesù celeste (9,4-5):

*E*: E mi disse: «Colui che ti ha proibito, questi è colui cui incombe la lode del sesto cielo, e colui che ti ha consentito, questi è il tuo Signore, il Signore, il Signore Cristo, che deve essere chiamato nel mondo Gesù; ma il suo nome non puoi udire, finché non sarai asceso da questa tua carne».

*L*<sup>2</sup>: E mi disse: «Chi ti pone la proibizione è l'angelo che è al di sopra degli angeli che cantano nel sesto cielo, e chi ti ordina è il Figlio di Dio. E non puoi udire il suo nome fino al momento in cui uscirai dalla carne».

*PB*: E mi disse: «Colui che ti proibiva è l'angelo che sta sopra gli angeli che cantano dai sei cieli, mentre colui che ti ordina, questi è il Figlio di Dio, però il suo nome non puoi udire fino a che non uscirai dalla tua carne»<sup>49</sup>.

*L*<sup>2</sup> e *PB* appaiono abbastanza chiaramente come riscritture secondarie dal tenore fortemente uniformante e non corrispondenti alla visione cristologica emergente dall'insieme dell'*Ascensione di Isaia*<sup>50</sup>. Sebbene anche *E* presenti alcune amplificazioni, evidenti soprattutto nelle parole «il Signore, il Signore Cristo»<sup>51</sup>,

<sup>47</sup> Per la versione etiopica e la relativa trad. it. del passo riportato, cf. *Ascensio Isaiaae. Textus*, cit., 76-79.

<sup>48</sup> Su cui cf. *Ascensio Isaiaae. Commentarius*, cit., 306-346; A. ACERBI, *L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo* (Studia Patristica Mediolanensia 17), Vita e Pensiero, Milano 1988, 42-82; E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia. Studio su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (CISEC. Origini, N.S. 1), EDB, Bologna 1994, 235-248.

<sup>49</sup> Testi e tradd. it. in *Ascensio Isaiaae. Textus*, cit., 98-99, 222-225, 302-303.

<sup>50</sup> Cf. *Ascensio Isaiaae. Commentarius*, cit., 452-453.

<sup>51</sup> Norelli (*Ascensio Isaiaae. Commentarius*, cit., 452) rimanda agli studi di A. DILLMANN, *Ascensio Isaiaae Aethiopicae et Latinae cum prolegomenis, adnotationibus et exegeticis additis versionum Latinarum reliquiis edita*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1977, 72 e E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe. Traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave, introduction et notes*, Letouzey et Ané, Paris 1909, 173-174, secondo cui tutta la frase

probabilmente il frutto di glosse inglobate nel testo, qui emerge che la voce, un richiamo all'esperienza psicotropa reinterpretata come di contatto diretto con il mondo altro, si trova a essere assunta e riarticolata all'interno dell'universo narrativo che costituisce l'*Ascensione di Isaia* almeno così come lo ritroviamo nella seconda parte (6-11). La voce, in quanto elemento predominante nell'ambito della *performance* profetica che soggiace al testo, appare così "colonizzata" dai prosumatori che hanno dato vita al resoconto nella sua forma testuale, prima come elemento direttamente afferente al mondo divino e, con ulteriore slargamento esegetico, come essere che si identifica direttamente con quel Signore che, nella sua dimensione terrena, assumerà il nome di Gesù.

##### 5. LA VOCE NELL' APOCALISSE DI ABRAMO

Due passaggi presenti nella già menzionata *Apocalisse di Abramo*, uno scritto pseudepigrafico attribuito al patriarca biblico e giuntoci, in forme non del tutto sovrapponibili, esclusivamente tramite la tradizione paleoslava (in manoscritti di redazione russa posteriori al 1300), appaiono rilevanti ai fini del discorso fin qui condotto:

Accadde che mentre io pensavo tali cose nei riguardi di mio padre Terah, nel cortile della mia casa, la voce del Potente cadde dal cielo in una corrente di fuoco, dicendomi e chiamando: «Abramo, Abramo!». Io dissi: «Eccomi». Egli disse: «Tu cerchi nella tua mente e nel pensiero del tuo cuore il Dio degli dèi, il creatore. Sono io» (8,1-3).

Allora venne a me una voce che mi disse due volte: «Abramo, Abramo!». Io dissi: «Eccomi». E disse: «Ecco, sono io, non temere, poiché io sono colui che è prima del secolo, il Dio potente, che ha creato prima, prima della luce del secolo» (9,1-3)<sup>52</sup>.

Orlov, nello studio menzionato sopra (cf. n. 3), legge il modo in cui il testo concettualizza e riformula la voce all'interno della sua struttura narrativa come una testimonianza della visione incorporea del nome divino proprio della tradizione giudaica che assume come esaustivo e onnicomprensivo l'incontro diretto con il divino incentrato su una esperienza di natura sonora, enfatizzando di fatto l'esperienza auditiva a discapito di quella visiva. La lettura risulta non solo perfettamente congruente con l'economia del racconto nella sua interezza, ma appare anche centrata rispetto a quella che potrebbe risultare come la probabile ambientazione dello scritto (o di una particolare forma dello scritto da cui deriva quello giuntoci in paleoslavo), un giudaismo successivo al 70 d.C. attivo in una delle grandi città dell'Impero, forse dell'Egitto di epoca romana<sup>53</sup>. Enfatizzare l'elemento auditivo della figura di Yhwh potrebbe risultare, in questo senso,

---

«il Signore, il Signore Cristo, che dev'essere chiamato nel mondo Gesù» va ritenuta una interpolazione. Personalmente non trovo così improbabile che in un documento delle origini cristiane si potesse sostenere che uno dei principali esseri celesti del mondo sovrumano potesse in qualche modo assumere le vesti della figura umana chiamata Gesù. Sarei dunque propenso a ritenere il frutto di un successivo intervento dei copisti solo «il Signore, il Signore Cristo», una evidente ripetizione e amplificazione di «il tuo Signore» immediatamente precedente. Va sottolineato che il passo, così come si trova in etiopico, è attestato in maniera unanime nella tradizione manoscritta, mentre manca nelle versioni latina del de Fantis e paleobulgara, che sembrano evidentemente trarre l'espressione «il Figlio di Dio» da ciò che soggiace a «il tuo Signore» attestato in etiopico. Si comprende a questo punto meglio il prosieguo di 9,5, quando si dice «ma il suo nome non puoi udire...», dato che è possibile conoscere il nome di Gesù ma non quello della sua dimensione oltremondana, una sorta di nome segreto (così come in Ap 19,12) che collega questa entità preesistente allo stesso Yhwh: per spunti in questa direzione, cf. R.H. CHARLES, *The Ascension of Isaiah Translated from the Ethiopic Version, which, Together with the New Greek Fragment, the Latin Versions, and the Latin Translation of the Slavonic, is here Published in Full*, A. & C. Black, London 1900, 60.

<sup>52</sup> Trad. it. in M. ENRIETTI – P. SACCHI, *Apocalisse di Abramo*, cit., 82-83.

<sup>53</sup> È molto difficile collocare un testo come l'*Apocalisse di Abramo* nel tempo e nello spazio, dato che mancano studi recenti specificamente dedicati a questo tema. Una raccolta di dati di una certa utilità in questa direzione si trova nella tesi di dottorato di A.E. PAULSEN-REED, *The Origins of the Apocalypse of Abraham*, Ph.D. Harvard University, 2016: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:27194248>, oltre che in *L'Apocalisse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, eds. B. PHILONENKO-SAYAR – M. PHILONENKO, Maisonneuve, Paris 1981. Cf. anche alcuni spunti in A.A. ORLOV, "The Gods of My Father Terah": Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham, JSP 18/1 (2008) 33-53, in D.C. HARLOW, *Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham*, in *The "Other" in Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins*, eds. ID. – K.

come una risposta, improntata a una forma di vera e propria resistenza culturale, a un ambiente culturale dominante in cui l'elemento visivo associato alla divinità assume una centralità assoluta.

Ciò non toglie che alcune descrizioni di esseri afferenti al mondo altro presenti nella stessa opera assumano tratti fortemente legati alla visualità. È sicuramente questo il caso dell'entità denominata Yaoel:

Mi alzai e vidi colui che aveva preso la mia destra e mi aveva messo sui miei piedi. La visione del suo corpo era (come) come zaffiro e l'aspetto del suo volto come crisolito e i capelli della sua testa come neve. Il turbante sulla sua testa (era) come la visione dell'arcobaleno. La stoffa dei suoi vestiti porpora e uno scettro d'oro (era) nella sua mano destra. Egli mi disse: «Abramo!». Io dissi: «Ecco il tuo servo». Egli mi disse: «Il mio aspetto non ti spaventi, né le mie parole turbino la tua anima. Vieni come me! Io vado con te, visibile, fino al sacrificio e dopo il sacrificio sarò per te invisibile in eterno. Coraggio, va!»<sup>54</sup>.

La visione di questo agente sovrumano, che mette insieme i nomi di Yhwh ed El, risulta come una sorta di mosaico composto di frammenti tradizionali di varia provenienza; troviamo associati tratti descrittivi che provengono da Ez 1,26 e 10,1 (lo zaffiro come attributo del trono celeste visto da Ezechiele), 1,28 (la visione della gloria di Yhwh paragonata alla vista dell'arcobaleno fra le nubi in un giorno di pioggia), Dn 7,9 (il candore della veste e della testa dell'Antico di giorni, nell'*Apocalisse di Abramo* appare "sintetizzato" nel dettaglio inerente ai «capelli della sua testa come neve»); a questi riferimenti abbastanza precisi si accompagna la menzione dello scettro, un evidente attributo di potere e gloria (cf. Gen 49,10, Nm 21,28, 24,17, etc.). Yaoel sarà visibile ad Abramo fino a quando egli compirà il sacrificio a cui partecipano altri essere oltremondani (cf. 12-13), per poi accompagnare il patriarca nel viaggio celeste descritto nel prosieguo (15,2 ss.) e ricondurlo infine sulla terra (30,1 ss.). L'*Apocalisse* si conclude con un discorso dell'angelo in cui viene chiarito il senso di ciò che Abramo ha visto, una sorta di anticipazione del giudizio finale e dell'arrivo del «mio (*scil.* di Yhwh) eletto (...) che avrà in sé una misura di tutto il mio potere, ed egli chiamerà il mio popolo, umiliato dai pagani» (31,1)<sup>55</sup>.

Come rilevato da Orlov<sup>56</sup>, l'intera *Apocalisse di Abramo* appare strutturata su una serie di contrapposizioni interne: il falso santuario terreno vs. il vero santuario celeste; gli idoli vs. il dio di Israele e i membri della sua corte; il culto umano vs. il culto celeste. Più in particolare, proprio la questione del culto porta Orlov a ritenere che l'orizzonte ideologico principale in cui si muove il testo sia quello interno ai dibattiti sacerdotali del I-II sec. d.C., un periodo in cui i mutamenti occorsi nella religiosità giudaica in seguito al venire meno del santuario di Gerusalemme cercano di mettere in campo riflessioni e valutazioni alternative con cui salvaguardare e preservare la pratiche sacerdotali tradizionali; una di queste sembra proprio la via percorsa dall'*Apocalisse di Abramo*, connessa con la visione del tempio celeste così come rappresentato dal *Kavod* di ezechieliana memoria, sebbene riformulata e riproposta con nuovi assemblaggi testuali e descrittivi. Orlov sottolinea anche come la visione del tempio celeste non sia una novità nella riflessione giudaica del periodo, ma una modalità di relazione con il mondo altro che ha importanti e profonde ascendenze nel periodo precedente, e sempre e comunque il lascito di dinamiche interne a élites giudaiche in reciproca competizione.

Meno persuasivo appare il tentativo dello studioso, per la sua quasi totale esclusività, di distanziare l'enfasi prettamente auditiva emergente dalla visione del divino così come si trova nel testo da un quadro di contesto culturale e sociale in cui è in qualche modo dominante una visione politeistica delle divinità e del mondo divino, nonostante tutti i limiti derivanti da simili contrapposizioni. Proprio una probabile ambientazione dell'*Apocalisse di Abramo* all'interno di un quadro culturale e religioso dominato da valutazioni e pratiche di marca politeistica sembra spiegare con una certa dose di ragionevolezza le motivazioni per cui lo scritto metta in campo, così copiosamente, elementi fortemente polemici nei riguardi della pratica di costruzione e fabbricazione delle immagini degli dèi, come è noto

MARTIN HOGAN – M. GOFF – J.S. KAMINSKY, *Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2011, 145-159* e nel più recente articolo di M. SOMMER, *Ein Text aus Palästina? Gedanken zur einleitungswissenschaftlichen Verortung der Apokalypse des Abraham*, JSJ 47/2 (2016) 236-256.

<sup>54</sup> Trad. it. in M. ENRIETTI – P. SACCHI, *Apocalisse di Abramo*, cit., 86.

<sup>55</sup> Trad. it. *ibidem*, 107.

<sup>56</sup> Cf. soprattutto *Heavenly Priesthood in the Apocalypse of Abraham*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

un elemento, quest'ultimo, di fondamentale importanza all'interno dei sistemi religiosi tradizionali greco-romani ed anche egiziani ancora di epoca imperiale<sup>57</sup>.

La prima sezione dell'apocalisse (1-7), incentrata sul rapporto tra Abramo e il padre Terah prima della "conversione" del patriarca alla religione di Yhwh, appare in questo senso particolarmente indicativa. Il racconto, dal tenore prettamente biografico, mostra l'apprendistato del patriarca biblico all'interno della bottega paterna, un artigiano che si occupa di progettare e realizzare statuette votive dedicate a differenti divinità; proprio in questo contesto, stando al racconto, Abramo scopre la fallacia delle divinità politeistiche in quanto opere prodotte da mano umana (cf. spec. 7). In questo quadro, assume un rilievo ancora più indicativo la sezione contenuta nei capitoli 5-6, quella dedicata ai momenti in cui Abramo cerca di discernere quali tra le divinità politeistiche siano le più potenti, e dunque quelle maggiormente degne di venerazione, se quelle fabbricate dal padre Terah (piccole statuette votive di legno o di pietra, probabilmente legate alla religiosità domestica) o quelle del fratello Nahor, d'oro e d'argento e dunque connesse a forme di culto di ambientazione prettamente templare:

Avendo meditato sulla collera di mio padre, uscii fuori e poi, dopo che ero uscito fuori, egli mi chiamò dicendo: «Abramo!». Io dissi: «Eccomi!». Egli disse: «Prendi e raccogli le schegge di legno, perché io stavo facendo degli dèi di legno di abete, prima che tu venissi; fammi con esse cibo per il pranzo». Accadde che mentre sceglievo la schegge di legno, trovai tra di esse un piccolo dio che trovava posto <...> nella mia sinistra. Sulla sua fronte era scritto: Dio Barisat. Accadde che quando lo trovai mi trattenni e non raccontai a mio padre che avevo trovato il dio di legno Barisat tra le schegge. Accadde che quando misi le schegge sul fuoco per preparare il cibo a mio padre, uscendo per consultarlo a proposito del cibo, accostai Barisat al fuoco che s'accendeva, dicendogli minaccioso: «Barisat, sorveglia che il fuoco non si spenga finché io non ritorni. Se si spegne, soffragli sopra perché si riaccenda». Uscii e compii il mio disegno. Ritornato, trovai Barisat caduto all'indietro. I suoi piedi erano avvolti dal fuoco e terribilmente bruciati. Accadde che quando lo vidi risi molto e dissi in me: «Davvero, Barisat, sai accendere il fuoco e cuocere il cibo!» (5,1-10).

(...)

Gli risposi e dissi: «Padre Terah, qualunque sia di questi il dio che tu esalti, ti sbagli nel tuo pensiero. Ecco, gli dèi di mio fratello Nahor che stanno nel sacro tempio sono più venerabili di questi tuoi. Ecco che Zuch, dio di mio fratello Nahor è più venerabile del tuo dio Marumath, perché è fatto d'oro, pregiato dagli uomini e se invecchia col tempo viene rifatto, mentre Marumath se si trasforma o si spezza non verrà rinnovato, perché è di pietra. Che cosa (dire) poi di Yoav, il dio sull'altro dio, che sta con Zuch? Che è più venerabile del dio Barisat, che è fatto di legno (mentre egli è) forgiato d'argento. Perché anch'egli è un paragone, essendo valutato dagli uomini secondo l'aspetto esterno. Ma Barisat, il tuo dio, ancor prima di essere lavorato era radicato nella terra, grande e meraviglioso, con rami e fiori e lodi. Ma tu l'hai abbattuto con l'ascia e con la tua arte ne è stato fatto un dio (6,5-12)<sup>58</sup>.

Il nome Barisat è molto probabilmente una corruzione del paleoslavo che rimanda all'aramaico *Bar-isata*, figlio del fuoco<sup>59</sup>, mentre il nome del dio Zuch potrebbe essere collegato al dio Zouch menzionato in alcuni papiri greci di provenienza egiziana<sup>60</sup>; il teonimo Yoav, invece, è collegabile al semitico *Yawan*, noto

<sup>57</sup> Negli ultimi anni il dibattito scientifico su questi temi è cresciuto in maniera considerevole. A titolo meramente esemplificativo, cf. A. CHANIOTIS, *The Life of Statues: Emotion and Agency*, in *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches and Directions*, eds. D. CAIRNS – D.P. NELIS, F. Steiner, Stuttgart 2017, 143-158; ID., *The Life of Statues of Gods in the Greek World*, *Kernos* 30 (2017) 91-112; J.A. FRANCIS, *Living Icons: Tracing a Motif in Verbal and Visual Representation from the Second to the Fourth Centuries C.E.*, *AJPh* 124 (2003) 575-600; T. HÖLSCHER, *La vie des images grecques. Sociétés de statues, rôles des artistes et notions esthétiques dans l'art grec ancien*, Hazan, Paris 2015; T.M. KRISTENSEN, *Making and Breaking the Gods: Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*, Aarhus University Press, Aarhus 2013; J. MA, *Statues and Cities. Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford University Press, Oxford 2013; *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, ed. J. MYLONOPOULOS (RGRW 170), Brill, Leiden 2010; V. PIRENNE-DELFORGE, *Des marmites pour un méchant petit hermès! Ou comment consacrer une statue, in Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, eds. S. ESTIENNE – D. JAILLARD – N. LUBTCHANSKY, Centre J. Bérard, Naples 2008, 103-110.

<sup>58</sup> Trad. it. in M. ENRIETTI – P. SACCHI, *Apocalisse di Abramo*, cit., 77-78, 79.

<sup>59</sup> Cf. *ibidem*, 77, n. 2.

<sup>60</sup> Cf. *L'Apocalypse d'Abraham*, eds. B. PHILONENKO-SAYAR – M. PHILONENKO, cit., 36. Sui nomi delle divinità richiamate nell'*Apocalisse di Abramo*, cf. anche lo studio di A. KULIK, *The Gods of Nahor: A Note on the Pantheon of the Apocalypse of Abraham*, *JJS* 54 (2003) 228-232. Per il nome Zouch, Kulik richiama PGM 12,296 (I vol., 78), dove troviamo

*nickname* con cui si possono indicare, in maniera generica, i Greci o, più specificamente, gli abitanti della Ionia<sup>61</sup>. Eppure, al di là dei nomi delle divinità riconoscibili e/o spiegabili come tali all'interno del testo, ciò che appare con una certa evidenza riguarda proprio uno degli aspetti principali che gli studi sul culto delle immagini nei sistemi politeistici stanno oramai da tempo rilevando con enfasi, ovvero le profonde connessioni tra quelle reazioni emozionali in qualche modo legate alla visione dell'oggetto divino e il formarsi e il diffondersi di particolari aspetti culturali e pratici legati allo stesso oggetto divino<sup>62</sup>, tutti incentrati sulla visione come parte integrante di una complessa *agency* che coinvolge attori umani e gli attori divini rappresentati. Ciò appare evidente, nonostante l'impianto fortemente polemico e insieme ironico del discorso, anche nei passi sopra riportati dell'*Apocalisse di Abramo*, sia per quanto concerne le aspettative circa la buona riuscita della cottura del cibo per intervento diretto del dio Barisat<sup>63</sup>, ma soprattutto per quanto riguarda l'aspetto materiale delle divinità Yoav e Zuch, tanto più venerabili in quanto più prezioso è il materiale di cui risultano composte.

Se è dunque indubbiamente vero che la voce, nell'*Apocalisse di Abramo*, rimanda soprattutto a modalità di rappresentazione di Jhwh fortemente autodefinienti e, come tali, nettamente esclusive ed esclusiviste di matrice "auditiva", ciò non di meno tale strategia di "resistenza", evidentemente all'interno di un contesto in cui sono attive e predominanti *altre* modalità di rappresentazione del divino fortemente incentrate sulla visualità, si coniuga a meccanismi di "resilienza" che piegano forme di narrazione visuale all'interno dell'economia discorsiva e ideologica fatta propria dal testo, ricalibrando tali tratti o nell'ambito della descrizione della entità oltremondana che si mostra al veggente, l'angelo Yaeol, o rispetto alla visione diretta dell'oltre-mondo e degli elementi che, agendo in esso, ne permettono una più compiuta decifrazione. Per questo, nonostante il forte ripiegamento in chiave intra-giudaica delle descrizioni che troviamo nell'*Apocalisse di Abramo* – ove per "intra-giudaico" deve intendersi una massiccia adesione alle concezioni e alle prassi prettamente deuteronomistiche, al contempo testimoniando una evidente assunzione di certe tradizioni giudaiche del passato come *più* autorevoli di altre –, siamo di fronte a diversi gradi di accettabilità dell'elemento visivo, che sembra escludere l'entità "prima" Yhwh, ma che ugualmente costruisce una autorità fondata sulla visione diretta di elementi ritenuti "secondari" rispetto all'essenza più profonda del dio dei Giudei, ma comunque rilevanti ai fini della definizione del *proprium* giudaico, peraltro in un contesto avvertito come profondamente ostile all'adesione al giudaismo, i cui elementi rappresentativi vengono assunti e rimodulati ai fini di una autodefinizione in tale direzione. L'*Apocalisse di Abramo* testimonia di un giudaismo che si sta ricompattando e ripiegando, evidentemente in una fase successiva al 70 d.C., in funzione fortemente deuteronomistica (o ricostruita come prettamente deuteronomistica) e soprattutto esclusivista, rimodulando tratti propri della costruzione autoritaria visionaria in questa stessa direzione. Il meccanismo della "voce", dunque, che in taluni momenti sembra ancora avere una sua autonomia, per così dire, "ipostatica", si manifesta soprattutto come conseguenza della concezione e della pratica prettamente auditiva di Yhwh e del suo nome – pratiche e concezioni ancora percepite come sacerdotali ma non ancora inglobate nell'universo rabbinico – attribuendo ad altre entità oltremondane elementi di natura viva e facendoli diventare agenti sicuramente plenipotenziari ma *esplicitamente* subordinati a Yhwh.

---

il teonimo Ζεωχ, mentre per le forme Ζουχ, Ζουκι, Ζουχηλ, Ζουχε, variamente attestate nel *corpus* dei papiri magici (cf. 4,1919 [I vol., 130], 4,1983 [132], 12,117 [II vol., 65], 19,11 [142]), si tratterebbe, come già suggerito dallo stesso K. Preisendanz, di vere e proprie *Zauberworte* (cf. discussione e riferimenti in A. KULIK, *The Gods of Nahor*, cit., 231).

<sup>61</sup> Cf. M. ENRIETTI – P. SACCHI, *L'Apocalisse di Abramo*, cit., 79, n. 5. Cf. anche A. MOMIGLIANO, *Ebrei e Greci*, Rivista Storica Italiana 88/3 (1976) 425-443 (ora in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980, vol. II, 527-560, spec. 528).

<sup>62</sup> Cf. soprattutto A. CHANIOTIS, *The Life of Statues: Emotion and Agency*, cit.

<sup>63</sup> Nonostante oggi molti studi tendano a smussare le presunte contrapposizioni tra il culto civico e quello domestico, emerge come il rapporto tra le divinità tradizionali e le azioni definibili come quotidiane, ad esempio l'acquisto e la preparazione del cibo, siano elementi di forte rilevanza nella cosiddetta "religione vissuta": cf. J. RÜPKE, *Pantheon*, cit., spec. il cap. VIII: "Religione vissuta (I-II sec. d.C.)". Cf. anche Id., *Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion*, in *Religion* 45/3 (2015) 344-366.

## 6. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Il caso qui discusso appare come una spia particolarmente illuminante per definire e determinare soprattutto due elementi più generali:

1. il possibile quadro compositivo dei testi visionari giudaici e protocristiani;
2. il loro probabile contesto di produzione e fruizione sulla media e lunga durata.

Riguardo al punto 1., proprio il passaggio dall'esperienza auditiva a quella oculo-centrica (dalla "voce" come espressione di una prassi esperienziale, alla voce come vero e proprio "essere" che si può, letteralmente, vedere) – individuato, tra gli altri, proprio da Andrei Orlov<sup>64</sup> – sembra fare luce su una dinamica in cui una esperienza di natura psicotropa, vissuta evidentemente da qualcuno di fronte ad altri e ricostruita a sua volta come contatto diretto con il mondo divino, appare soggetta a un ulteriore processo di risemantizzazione e riformulazione. Questo processo, che va dall'esperienza alle sue successive reinterpretazioni in un particolare "testo", è ben testimoniato dai testi giudaici e protocristiani in cui un veggente che dichiara di aver esperito direttamente l'oltre-mondo diventa il centro di un vero e proprio lavoro interpretativo grazie all'azione di tecnici preposti alla "messa per iscritto" – ancorché fluida e altamente incerta – del resoconto visionario<sup>65</sup>. Esiste quindi, o è altamente ipotizzabile, un processo compositivo che tenta di risemantizzare una esperienza di contatto diretto con il mondo altro alla luce di un universo consolidato o che cerca di rendere un corpo, che dichiara di aver vissuto un'esperienza ritenuta come non-ordinaria, in un sistema che orienti e dia valore a ciò che potrebbe non averlo. Il resoconto di una esperienza *face to face* con il divino appare come il punto di congiuntura tra il dato esperienziale, o anche pratico, e la sua reinterpretazione come "visione" diretta dell'oltre-mondo che, come tale, dica qualcosa di "interessante"<sup>66</sup>. Questo interesse appare a sua volta costruito con frammenti o "tasselli" di provenienza

<sup>64</sup> Cf. *supra*, n. 3. Si vedano anche le riflessioni di M. PESCE, *Gesù alla ricerca di certezza e le forme di mediazione della divinità nel giudaismo di età ellenistico-romana*, RSB 29/2 (2017) 57-107.

<sup>65</sup> Su questo cf. L. ARCARI, *Vedere Dio*, cit., spec. il cap. II: "Dall'esperienza alla scrittura, dalla scrittura all'esperienza". Un passo risulta ad ogni modo illuminante, quello di Tert., *An.* 9,4 (testo e trad. it. in SCAR III/2b, 2010, 76-77) dedicato a una profetessa: «C'è oggi presso di noi una sorella che ha ricevuto i carismi della profezia (*revelationum charismata sortita*), che sperimenta in chiesa, in estasi spirituale, durante le cerimonie domenicali (*inter dominica sollemnia*): parla con gli angeli, talvolta anche con il Signore, vede ed ode misteri, vede nei cuori di alcuni e ottiene indicazioni per sanare coloro che lo desiderano. In effetti, viene fornito materiale alle sue visioni (*ita inde materiae visionibus subministrantur*) a seconda delle Scritture che vengono lette, dei salmi che vengono cantati, delle allocuzioni che vengono profferite o delle preghiere che vengono recitate. Per caso, avevamo pronunciato un sermone in merito all'anima quando quella sorella cadde in estasi. Terminati i riti sacri e congedata l'assemblea, come di consueto, ella ci riferì quanto aveva visto (le sue visioni vengono infatti annotate con grande attenzione, per poi mostrarne la verità [*nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur*]). "Fra le altre cose – disse – mi si è mostrata l'anima fisicamente, e sembrava spirito, e non era di una qualità inane e vacua, ma sembrava anche potersi afferrare, sottile, luminosa, di colore simile all'aria e del tutto affine alla figura umana. Questo è il contenuto della mia visione". Il brano evidenzia, a mio avviso con una certa chiarezza, come può nascere un resoconto visionario: esperienza psicotropa (rituale collettivo che si svolge durante la riunione domenicale) - reazioni interiori che si concretizzano in una visione diretta del mondo altro (parlare con gli angeli e con il Signore, vedere e udire misteri, scrutare i cuori) – relazione inerente all'esperienza di contatto con il sovrannaturale – messa per iscritto del resoconto. È inoltre interessante sottolineare come lo stesso Tertulliano ci tenga a evidenziare che il materiale che la profetessa montanista "riusa", nel rendicontare la sua esperienza, provenga dalle «Scritture che vengono lette», o dai «salmi che vengono cantati», dalle «allocuzioni che vengono profferite» o anche dalle «preghiere che vengono recitate». In altri casi, comunque, è possibile anche che colui che vive l'esperienza di contatto con il divino e quello preposto alla messa per iscritto coincidano, mentre in altri ancora lo stesso veggente che trascrive la propria esperienza venga affiancato da altro personale tecnico che si premura di assisterlo nella scrittura.

<sup>66</sup> La categoria dell'"interessante", o anche dell'"interesse", è qui assunta nei termini con cui l'ha fatta sua il sociologo francese Pierre Bourdieu. Alla fine delle sue *Meditazioni pascaliane*, Bourdieu sottolinea che la lotta sociale, anche quando appare motivata da un interesse materiale, è sempre, al tempo stesso, una lotta per il riconoscimento sociale, per sentirsi giustificati a esistere come si è. È questo, secondo lui, il senso della visione di Durkheim sintetizzabile nella frase «La società è Dio»: sentirsi legittimati, in accordo con il mondo, dipende dal riconoscimento sociale e questo riconoscimento non è distribuito a caso, ma è legato alla composizione e al volume del capitale globale di cui si dispone. Dunque il "capitale simbolico" appare come la posta fondamentale di qualsivoglia relazione umana: cf. P. BOURDIEU, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998. Per l'interpretazione del pensiero di Durkheim da parte di Bourdieu,

tradizionale nella forma di veri e propri scritti ricompattati e rimodulati in base a un uso oracolare della comunicazione scritta<sup>67</sup>.

Il passaggio dall'esperienza uditiva a una di tipo oculare rende abbastanza evidente la dinamica fin qui ricostruita. L'udire, nell'universo pratico e rituale giudaico e, quindi, protocristiano, appare come una esperienza fortemente connotata in senso monodirezionale: si ode il canto dei leviti, si odono le parole del sommo sacerdote, quelle del *maskyl* qumranico, o quelle del *πρεσβύτερος* o del *προφήτης*; la visione, di contro, presuppone una relazione di natura dinamica, in quanto dispositivo che ha impatto sulla consapevolezza di assunti che possono anche non vedersi concretamente e che però si riconoscono comunemente come presenti e attivi, portando a modificarli o a espanderli con la conseguenza di un cambiamento degli spazi del possibile sia personali che collettivi. In questo senso, la visione è un vero e proprio dispositivo che rende concreta una esperienza di natura psicotropa, mostrando nuove realtà che appaiono ricostruite con il ri-assemblaggio di frammenti testuali di varia provenienza. La visione, quindi, rendendo visibile l'invisibile, apre la strada a nuove conoscenze trasformando le idee sugli esseri umani e sul mondo; non solo mette in discussione la veridicità di ciò che si dà per scontato, ma offre anche l'opportunità di una nuova, più vasta e più complessa serie di assunti.

Riguardo al punto 2., è noto che i contesti di produzione e fruizione dei testi visionari giudaici e protocristiani è stata ed è tuttora una *vexata quaestio*. Ciò che mi pare di poter sottolineare, comunque, è che proprio una spia letteraria ed insieme epistemologica come quella della voce che assume i tratti di un vero e proprio essere si spiega soltanto, o principalmente, in un universo di natura scribale, nella sua dimensione di agenti sociali di varia natura e provenienza ma comunque legati al campo del sapere e del produrre sapere, in un mondo in cui, ancora alla fine del I secolo d.C., nonostante l'apparire di figure di veri e proprio imprenditori della scrittura piuttosto autonomi, la stragrande maggioranza delle persone non sapeva né leggere e né scrivere e in cui la conoscenza dei testi ritenuti autorevoli poteva variare dall'approssimativo al molto approssimativo. Per questo, il ricorso a frammenti tradizionali per dare vita a nuovi e ulteriori resoconti scritti emerge come una sorta di ineludibile marchio che definisce l'azione di tecnici che sfruttano la testimonianza scritta per ottenere o suggerire, soprattutto ai propri simili, indicazioni pratiche di vario genere. Il passaggio dalla voce alla visione della voce non è altro che uno dei tanti specchi provenienti dal mondo antico, ancorché opachi e deformanti, che fa luce su un mezzo di comunicazione ristretto con cui si fornisce autorità a un'esperienza facendola al contempo diventare canale di trasmissione di un messaggio "interessante" soprattutto all'interno di un particolare campo di azione sociale; non è altro che un ulteriore dispositivo di colonizzazione dell'alterità o di coloro che non sembrano potersi autonomamente iscrivere in un particolare ordine costituito.

Luca Arcari  
Dipartimento di Studi Umanistici  
Università di Napoli Federico II  
luca.arcari@unina.it

cf. ID., *Il campo religioso. Con due esercizi*, a cura di R. ALCIATI – E.R. URCIUOLI, Accademia University Press, Torino 2013.

<sup>67</sup> Stando al lavoro di M.L. SATLOW, *E il Signore parlò a Mosè*, cit., spec. 18-19, la cultura giudaica antica, almeno fino alla fine del I sec. d.C., ha trasmesso e conservato scritti di varia provenienza e in diverse forme soprattutto al fine di adeguare questo materiale fluido e aperto a particolari *hic et nunc*. Tale riattivazione e rimodulazione sempre contestuale, ascrivibile a tecnici del sapere, e che poteva implicare forme di manomissione estremamente invasive o, addirittura, riscritture *ex novo*, è intesa da Satlow come una vera e propria "scrittura oracolare".

*Abstract.* In the very complex framework of Jewish and early Christian visionary literature – which is literally dominated by both eye-centred and anthropomorphic representations of the otherworld – what Andrei A. Orlov has called as the “experience of the voice” or of the “divine name” is well attested. According to such a descriptive/epistemological mechanism, several elements deriving from the heavenly world stand out as primarily connected to aural experiences. But it is not difficult to find, also within these texts, a specific anthropomorphic mechanism concerning the heavenly voice, which seems to emerge like a kind of visible being. This aspect appears especially in the *Apocalypse of John*, where the seer turns “to see whose voice it was that spoke to me” (1.12) as well as in the *Apocalypse of Abraham*, where the voice could literally fall from the sky “in a stream of fire” (8.1) and reach the seer like this had motor abilities like that of an anthropomorphic being. If in the *Apocalypse of John* the relationship between the voice and Jesus is quite ambiguous, this is very much manifest in the *Ascension of Isaiah*, especially in 9.2, 5, where one of the speaking voices of the text is clearly identified with “Your Lord” (according to the Ethiopic version) or also with “the Son of God” (according to other versions). This essay aims at highlighting these forms of “anthropomorphization” of an aural experience, interpreting it as a direct vision of the other-world, which are, in turn, put in writing (or “textualized”) according to an “eye-centred”, or visual, perspective, in order to better adhere to specific social and/or cultural functions.

*Keywords.* Apocalypse of Abraham; Apocalypse of John; Ascension of Isaiah; Anthropomorphism in Jewish and early Christian visionary literature; Visionary Experiences in Second Temple Judaism and early Christianity