

nemmeno con la vita delle chiese primitive si può ritenere risalente a Gesù. Qui ripeto quanto varie volte ho già detto in miei numerosi scritti (ignorati anche in questi volumi): l'elemento più discontinuo è il fatto della morte di Gesù su una croce (o per impalazione): nelle culture di allora – e non solo di allora – un Cristo signore divino morto in tal modo era impensabile: era un orrore, un segno di fallimento e di disgrazia, così anche per la fede in lui come risorto da morte e asceso al cielo nel mondo degli dei (s. Paolo al riguardo è chiarissimo). Perché allora lasciarlo solo nell'implicito? È quel discontinuo che sta alla base della storicità essenziale dei Vangeli e non solo. Forse si vuol evitare di mettere troppo Cristo discontinuo rispetto alla storia delle religioni e delle civiltà?

Ravasi completa il suo lavoro dapprima conducendo il lettore a una lettura globale di ognuno dei quattro Vangeli e delle loro specifiche caratteristiche e poi con alcune schede su temi sintetici presenti in essi. Molto ben curata quella sui miracoli del Signore e sul demonio. Come pure quella che guida nei meandri della Passione del Signore. Sorprende invece quella sul Risorto: è costruita solo con citazioni da Vangeli apocrifi, visti anch'essi come testimonianze interessanti. Nello stesso tempo si coglie una preoccupazione dell'A.: reagire alla enorme fortuna di cui godono gli apocrifi presso nostre chiese, comprese talvolta le liturgie ufficiali. Non si può dar torto all'illustre autore, che mi fu anche collega nei seminari milanesi. Si rischia di oscurare la sobria bellezza dei nostri Vangeli canonici.

Giovanni Giavini  
Via Previati, 8  
20149 Milano  
giavinigiovanni@libero.it

L. ARCARI, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C. - II sec. d.C.)* (Frecce 291), Carocci Editore, Roma 2020, p. 444, cm 22, € 39,00, ISBN 978-8-8430-9850-7.

Luca Arcari, professore associato di Storia del Cristianesimo e Storia delle Chiese presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli, raccoglie in questo denso volume i frutti di una ricerca ormai ventennale sull'apocalittica giudaica e cristiana, volti a presentarne una chiave di lettura diversa da quella proposta dagli studi storici, filologici e linguistici di P. Sacchi e della scuola. Si tratta cioè, come recitano le prime righe dell'introduzione (13-20), di un vero e proprio *tour de force* metodologico indispensabile a comprendere l'opera, «di leggere i testi di rivelazione giudaici e protocristiani (IV secolo a.C. - II secolo d.C.) come punti di congiuntura in cui esperienze psicotrope, interpretate come punti di contatto con il divino, diventano strumenti comunicativi rimodulati da specialisti della cultura nelle vesti di vere e proprie esperienze visionarie» (14). I testi visionari in parola apparrebbero a una dimensione completamente discorsiva in cui, se comprendiamo bene il pensiero dell'autore, gruppi contigui alle *élites* dominanti vogliono reinventare il passato giudaico.

Nella dialettica fra la storia e la sua cornice i produttori di questi testi, i cosiddetti «prosumatori», cioè individui che consumavano e riproducevano cultura, creano un universo di senso utile ai propri programmi di autodefinizione. Questo processo intellettuale produce così le sostanze psicotrope che danno colore e peso alle esperienze «alterando... lo stato d'animo e amplificarlo in un arco che include sostanze e comportamenti dai cibi, le bevande, alle danze ai rituali» (15). Di conseguenza, il sistema culturale è una specie di mercato nel quale ciascuno trova quanto è necessario a modificare le proprie reazioni interiori (15). I produttori della letteratura visionaria, avvalendosi della scrittura, vedono nelle esperienze psicotrope il mezzo per «una vera e propria reinvenzione o anche di un reale processo di colonizzazione [...] del giudaismo» (16) e manipolano continuamente materiali orali e scritti secondo un processo di «esegesi e riformulazione di ciò che è ritenuto rappresentativo della sua esistenza» (17). In questo contesto le categorie di *habitus* (introiezione delle pratiche) e *doxa* (trasformazione delle stesse in una seconda natura), riprese dal pensiero di Bordieau, permettono di interpretare i meccanismi visionari giudaici e cristiani: se da un lato essi esprimono l'autodefinizione giudaica, dall'altra si prestano alla manipolazione di quadri sociali e religiosi in una sorta di processo infinito di produzione e consumo.

Terminata questa corposa introduzione, il primo capitolo, «Le apocalissi fra esperienza e cultura» (21-60) ripercorre la storia degli studi del concetto di apocalittica, le distinzioni fra apocalisse storica (un essere sovranaturale veicola una rivelazione relativa alla salvezza escatologica a un destinatario umano) e ultraterrena (un veggente è sempre accompagnato da un essere sovranaturale nel mondo divino) per giungere alla definizione seguente: l'apocalittica esprime un resoconto di contatto diretto con il mondo altro (l'aldilà o l'oltremondo) secondo un processo sviluppatosi fra il IV sec. a.C. e il II sec. d.C. nel giudaismo del Mediterraneo (27-28), reminiscenze però della complessa eredità profetica e condiviso nel mondo greco-romano (di quest'ultimo il mito di Er della Repubblica platonica e il *Somnium Scipionis* sono gli esempi più noti). La testimonianza oculare del visionario, fededeigna perché fondata sulla superiorità degli occhi, suscita reazioni emotive diverse e gli permette di vedere direttamente com'è l'oltremondo, di oggettivare le analoghe esperienze passate e di cercare un nesso fra ciò che sta intorno e davanti a lui (37). Nell'esperienza narrativa del visionario si ritrovano, dunque, gli «stati di coscienza alterati» descritti dalle scienze neurologiche in riferimento a un'uscita dal corpo volontaria o indotta o agli stati di pre-morte indagati dalla Scienza Cognitiva delle Religioni. A indurle non sono tanto il re-taggi dello sciamanesimo o il consumo di sostanze allucinogene ma, come attestano i testi biblici e quelli apocrifi, comuni riferimenti culturali, la pressione sociale, gli stati mentali, il digiuno o tecniche rituali.

Il secondo capitolo «Dall'esperienza alla scrittura, dalla scrittura all'esperienza» (64-95) sottolinea la rilevanza della scrittura nell'esperienza visionaria, pur in un ambito sociale legato ancora all'oralità. Qui risuona una «retorica della conoscenza» (61) che attraversa passi biblici (Dn 9,1-3), apocrifi dell'Antico (nel libro di Enoc l'omonimo protagonista è «scriba» e «scrittore di giustizia»; si veda anche *4Esdra* 12,37-38) e del Nuovo Testamento (il *Pastore di Erma*). Gli autori riadattano, dunque, in questi «testi viventi» flussi di memoria fondativi, rielabo-

razioni e riscritture successive, innescate dal processo stesso di trasmissione (75) e ispiratrici di cataloghi di persone notevoli e di esempi autorevoli.

Il terzo capitolo «Le apocalissi fra testualizzazione e scritturalizzazione» (97-147) rimarca che la pluralità di testi e di varianti impedisce di parlare di un Canone, di Scrittura Sacra o di religioni del libro (97-98); la cosiddetta scritturalizzazione, centrata sull'ispirazione divina, sceglie, delimita ed esclude in base a punti di riferimento cronologici e istituzionali e non essendo stata né unitaria né lineare permise anche ulteriori processi di rielaborazione e riedizione. Di questa costante dialettica «fra preservazione e modificazione» (132) danno contezza la tradizione enochica in ambito qumraniano ed etiopico e le interpolazioni subite dal Quarto libro di Esdra, dai Testamenti dei XII Patriarchi.

Con il quarto capitolo «Tempi immaginari» (149-186) emerge il peculiarissimo ruolo del tempo e della memoria nelle esperienze psicotrope. Queste ultime nascono spesso da una distorsione temporale, frutto di sovraeccitazione fisica e mentale e capace di liberare la relazione fra passato e presente dai principi della logica tradizionale. La pseudografia permette, allora, di attribuire a un illustre personaggio del passato – famoso per i suoi contatti con l'oltremondano – la redazione di particolari esperienze visionarie particolarmente significative nel presente. Chi riceve la visione può inserirla alle estreme propaggini di un tempo primordiale come reazione a un trauma emotivo nato dalla contemplazione di realtà particolarmente penose. Fra di esse vi sono il male causato dall'intervento contaminante di realtà superiori (*1Enoc*); la crisi del sacerdozio e della giusta fede (*Apocalisse di Abramo*); la distruzione del tempio di Gerusalemme, su cui riflettono i cicli legati a Baruc, il segretario di Geremia e testimone della prima distruzione del tempio nel 586 a.C e allo scriba Esdra. Questo ponte fra passato e presente, entrambi così calamitosi, prepara quel futuro escatologico dal quale si attende una soluzione decisiva. Alcune opere (*L'Apocalisse di Abramo* e il *Testamento di Mosè*) producono, così, un gioco di specchi che aspira, in ultima analisi, alla liberazione dalla storia. Nel cristianesimo il ricorso alle apocalissi vuole fare i conti, invece, con l'evento traumatico della morte di Gesù in un processo di «reinvenzione e di rifunzionalizzazione del passato» (186).

Il quinto capitolo «Luoghi e spazi immaginari» (187-222) affronta un'altra peculiarità della letteratura apocalittica cioè la spazialità così strettamente collegata al tempo da formare un'erma bifronte (219). In essa hanno particolare rilevanza in primo luogo il tempio di Gerusalemme oppure la sua proiezione celeste in quanto luogo di celebrazione liturgica (*Apocalisse di Giovanni*) o approdo di quei viaggi superumani caratteristici della letteratura apocalittica e della più antica mistica giudaica. Lo stesso vale per luoghi fisici (il deserto, le montagne), per Gerusalemme e Babilonia i cui monumenti si caricano di significati simbolici positivi e negativi e per la terra di Israele. L'utopica ricchezza d'acqua e di prodotti agricoli (viti e olivi) che gli viene ascritta permetterebbe di disinnescare «il potenziale sovversivo rispetto all'hic et nunc...e di proporre un programma di vera e propria resilienza rispetto a un potere che ... è ritenuto inamovibile nell'immediato» (214). Essa si ritrova anche nei Vangeli, poiché l'immagine del regno di Dio (*basileia thou theou*) non ha soltanto una valenza metaforica ed escatologica, ma indica anche salvezza più materiale e terrena. Di conseguenza

nel mondo giudaico non si può parlare di una escatologia e/o una rigida teologia dello spazio, ma di un processo ben più complesso che muovendo da prassi ritualizzate, tese a indurre estasi attraverso dinamiche interiori di depressione e autocommiserazione, vede le comunità testuali assumerle, interiorizzarle e rimetterle in moto (222).

Il sesto capitolo «Conoscere l'oltremondo» (223-266) illustra allora il tentativo della letteratura apocalittica di conoscere questa realtà, cogliendo nel dipanarsi della storia presente, per così dire, *evenementielle*, una serie preordinata di eventi diretti verso una conclusione. In vista di questo fine gnoseologico sono analizzati non solo il ruolo del sogno e della visione e la possibile derivazione dell'apocalittica dalla letteratura sapienziale ma anche quelle le esperienze di «discesa e di salita» che portano il veggente, grazie a un mediatore celeste, a conoscere realtà celesti e a comprendere la creazione, il male o il destino *post-mortem* dei giusti e dei malvagi. Questa incessante opera di *bricolage* comportò la continua riformulazione di «tasselli culturali».

Il settimo capitolo «Agenti dell'oltremondo» analizza «esseri dotati di funzioni e mansioni che ne illustrano alcuni caratteristiche o tratti peculiari» (267) e che lo abitano sulla falsariga delle gerarchie umane. Se la presenza di figure mediatrici non è ignota al mondo biblico (l'angelo interprete del libro di Zaccaria o il Satana del libro di Giobbe), essa relativizza però, il concetto di monoteismo. Il mondo divino disvela così «una struttura a cerchi concentrici in cui Jhwh emana il suo ruolo di sovrano in una serie di esseri sottoposti.. che agiscono come immagini e funzioni della divinità superiore» (269). Alcuni personaggi angelici partecipano al giudizio finale, altri agenti superumani riportano, invece, al passato più remoto (Enoc, Melkisedec e Levi) e diversi antagonisti (il serpente del libro della Genesi, il Mastema del libro dei *Giubilei*, l'anticristo delle apocalissi cristiane) agiscono nella storia.

L'ottavo e ultimo capitolo «Dai testi ai contesti» (315-370) manifesta un certo scetticismo sulla possibilità di classificare i testi sulla scorta delle discriminanti ideologiche individuate da P. Sacchi e dalla sua scuola (che riprodurrebbe in pratica la descrizione del giudaismo fatta da Giuseppe Flavio), ma suggerisce di analizzare ogni testo secondo le proprie individualità e il proprio contesto storico e sociologico, tenendo conto dell'influenza sempre più grande del testo scritto. I testi più volte analizzati sono attribuiti, dunque, a diverse fasi storiche: in epoca persiana ed ellenistica (all'incirca VI-III secolo a.C.) gruppi di tecnici (scribi, consiglieri, saggi) di estrazione sacerdotale e contigui al potere imperiale, redassero il *libro dei Vigilanti* (confluito nel ciclo enochico) e il *libro dei Giganti*. Vi emerge una contestazione alla teodicea proposta dal racconto della Genesi e basata su un ordine cosmico in favore di una trasgressione originaria (unione degli angeli vigilanti con le donne) i cui effetti sono ancora visibili. Questo processo dialettico che richiama la geografia della Galilea, avrebbe conferito a Enoc un'importanza sempre più grande (329-336). Fra il regno di Antioco III Epifane e l'epoca maccabaica (II secolo a.C.) la rilettura di quei testi accentuerebbe la degenerazione della storia umana e l'attesa di un giudizio finale, come confermerebbero l'Apocalisse degli Animali (*1Enoc* 85,1-90,42) e il *libro dei Sogni* confluiti nel ciclo enochico quanto il ciclo di Daniele. In età asmonaica e romana (II

sec. a.C.- I sec. d.C.), alla vitalità della letteratura enochica si aggiunse anche il *Testamento di Mosè*, alimentando la polemica fra le classi sacerdotali. La distruzione del tempio di Gerusalemme per mano romana suggerì la produzione di testi come il *4Ezra* e *2Baruc* nei quali traspare bene il valore assoluto e identificativo della Torah e il prestigio della classe scribale. Altri testi come l'*Apocalisse di Abramo* o *3Baruc* sottolineano l'opposizione fra giudei e pagani o quella più generica fra giusti e malvagi. Non manca, infine, un'analisi del contesto sociologico e storico-religioso del mondo romano in cui si stagliano l'Apocalisse giovannea e quelle successive. Della prima l'A. sottolinea la ricercatezza del lessico, di quelle successive la ripresa di elementi più antichi allo scopo di difendere istanze, delineare programmi di autodefinizione o di conflitto.

«Le Conclusioni» (371-378) risultano particolarmente importanti: la critica della ricostruzione del giudaismo di M. Weber in cui la dimensione spirituale (profetica) si contrappone a quella formale (sacerdotale) e dei successivi sviluppi storici porta l'autore a concludere, se ne comprendiamo bene il pensiero, che l'apocalittica e i gruppi a essa abitualmente collegati, non esiste! Senza differenziarsi dalla profezia (come già dimostra la contiguità fra *apocalipsis* e *propheteia* nell'Apocalisse giovannea, ricca di riferimenti ai libri profetici veterotestamentari), l'apocalittica rappresenta perciò soltanto un mezzo di comunicazione culturale comune a tutto il bacino del Mediterraneo (374). In questa veste essa serve a cementare l'appartenenza di determinati gruppi e a strutturare la comunicazione fra divino e umano in difficile equilibrio fra l'oralità e scrittura. Ormai libera dalle catene del Canone di molti secoli posteriore, l'apocalittica giudaica non sarebbe più una sorta di *praeparatio evangelica* che con le sue problematiche cosmologiche, protologiche e escatologiche prepara l'avvento e la soluzione proposta dal cristianesimo. Le note (379-400) di carattere argomentativo ed esplicativo, una bibliografia dei testi primari (400-410) e degli studi citati (410-435), l'indice dei nomi degli studiosi moderni (437-442) chiudono il volume.

In sede di commento è sin troppo facile esprimere ammirazione per la straordinaria dottrina e l'approccio multidisciplinare dell'autore, che sa padroneggiare gli apporti di scienze così diverse fra loro (l'antropologia, la neurologia, la psicologia, la filosofia, la storia) e spesso lontane dagli studi vetero-, inter- e neotestamentari per poter proporre una innovativa visione del fenomeno delle apocalissi giudaiche e protocristiane. In questo senso ci sembra riuscito il tentativo di identificare, almeno nella loro dimensione cronologica, i gruppi responsabili di questo incessante processo di lettura, rilettura, riformulazioni e adattamenti, come pure l'incessante lavoro intorno ai testi. Rimanendo all'interno delle nostre competenze –il solo, penoso esame di Fisica Medica sostenuto troppi lustri fa, podromico a un liberatorio passaggio di facoltà, mi esona dalla discussione neurologica ... – l'individuazione di processi mentali che governano il pensiero profetico e apocalittico, fa avanzare la discussione ben oltre il criterio «dissonanza conoscitiva» (che Arcari ricorda) applicato molti anni fa alla letteratura profetica, come pure la feconda osservazione sul valore della monumentalizzazione di luoghi di Gerusalemme che si caricano di una grande valenza apocalittica [l'A. cita al proposito Zc 14 sul quale rimando a F. Bianchi, «Il Signore sarà re su tutta la terra (Zaccaria 14,6-11)», in M. Cassuto Morselli – G. Michelini (edd.), *La Bib-*

bia dell'Amicizia. Brani dei Neviim/Profeti commentati da ebrei e cristiani, Cinisello Balsamo 2020, 334-359] e la ricostruzione del moto maccabaico. Ovviamente un'opera di tale *envergnure* solleva, e non potrebbe essere altrimenti, anche una serie di domande, a partire dalla localizzazione dei primi autori o prosumatori, dall'inglese *prosumer*. Il ricorso a questo termine, coniato per la prima volta dal futurologo A. Toeffler, *La terza ondata*, Milano 1987 (edizione inglese 1980), per definire la produzione di massa di prodotti così personalizzati da richiedere l'intervento degli stessi consumatori, avrebbe richiesto forse maggior attenzione, se consideriamo la multiforme composizione della categoria: c'è il «prosumer» che produce, quello che ripara, che condivide o che testa il prodotto. Sarebbe stato interessante applicare queste sottodivisioni alla redazione dei vari testi allo scopo di valutarne l'impatto. Il tempio come luogo di elaborazione e il sacerdozio come categoria produttiva può portare a escludere – posto che la profezia aveva già diritto di cittadinanza nel tempio – l'apporto della sapienza? Rispetto al sacerdozio la sapienza ha un respiro ben più universale, aprendosi al contatto con altre esperienze religiose e culturali: J.J. Collins, «The Sage in the Apocalyptic and Pseudoepigraphic Literature», in J.J. Gammie – L.G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, IN 1990, 342-354, non citato nella bibliografia, evidenziò bene questa situazione e lo scivolamento verso la mantica della scrittura. Nella stessa direzione sarebbe stata utile la consultazione di diversi contributi raccolti da F. García Martínez, *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in The Wisdom Tradition*, Leuven 2003. All'interno di questo quadro di riferimento internazionale sarebbe stato forse opportuno approfondire la vicina esperienza iranica, ben attestata dall'epopea del sacerdote Kartir con la sua iscrizione monumentale datata al III secolo d.C. che ne attesta il viaggio oltremondano (si veda su questo testo fondativo del mazdeismo la ricca introduzione di P.O. Skjærvø, «Kartir», *Encyclopædia Iranica*, XV/6, 608-628) e il più tardo *Arta Viraf namag* (vedi P. Gignoux, «Arda Wirāz», in *Encyclopædia Iranica* II/4, 356-357) e dall'uso dell'*haoma* dal potere, se non allucinogeno, almeno stimolante [nel frattempo tracce di una miscela di cannabinoidi e incenso sono state trovate anche sui resti di un altare del sacello di Tel Arad in Israele come dimostra lo studio di E. Arie, «Cannabis and Frankincense at the Judahite Shrine of Arad», in *TA* 47(2020), 5-28]. E per concludere questa lunga *Wanderrung* fra mondo iranico e giudaismo vanno citati i celebri mortai con iscrizioni aramaiche (evocativi di riti di esorcismo e di viaggi oltremondani) e *last but not least* quei testi rabbinici come *bHagigà* 14 che narrano in connessione col misticismo della *merkava* il viaggio di r. Akiba e dei suoi sfortunati compagni verso il *pardes* (sul tema l'immane G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, e G. Busi – E. Loewenthal, *Mistica Ebraica*, Torino 2006).

Ritornando a questioni più legate al contesto biblico: se i primi prosumatori, di estrazione sacerdotale erano contigui al potere dominante e partecipavano alla gestione dei riti e delle pratiche religiose, i rituali di mortificazione e abbassamento diventano difficilmente comprensibili. Vanno ricondotti, facendoli rientrare nel campo di recentissima esplorazione delle origini traumatiche della Bibbia [D. Carr, *Santa Resilienza. Le Origini traumatiche della Bibbia*, Brescia 2020 e la mia recensione in *RivB* 60(2020), 573-577], al trauma della distruzione

del primo tempio o dovremo pensare a un riuso dei riti di fertilità che implicavano lutto e lamento? O ancora questi prosumatori intendevano così esprimere il proprio disagio per la *tournaire* che aveva preso la redazione finale della Torah, collocata dagli studi più recenti appunto fra la fine dell'epoca persiana e la prima età ellenistica? I primi tormentati undici capitoli della Genesi rivelano tutte le difficoltà in questo processo di riformulazione delle cose prime, mentre per quelle ultime ci domandiamo se esse non rivelino una problematizzazione dello *yom YHWH* caratteristico della letteratura profetica. Mi chiedo, infine, per deformazione... professionale, quale relazione possa essere istruita fra l'apocalittica che emerge da questo testo e il pensiero di Qohelet che a più riprese ne contesta punti qualificanti – basti pensare all'uso costante del verbo «vedere» (*rā'ab*) alla prima persona singolare, all'immutabilità della creazione – o ne riprende, ironicamente, degli stilemi [si veda il poema finale cioè Qo 12,1-7 nel quale molti esegeti ritrovano immagini apocalittiche: si veda la rassegna in H. Debel, «When It All Falls Apart: A Survey of the Interpretational Maze concerning the “Final Poem” of the Book of Qohelet (Qoh 12:1-7)», in *OTE* 23(2010), 235-260].

Infine: se il volume appare ben curato, privo di errori di stampa, si sente però la mancanza di un indice dei passi biblici e apocrifi: sarebbe stato di grande aiuto al lettore, che deve destreggiarsi anche con i rimandi bibliografici nel corpo del testo, nella ricerca di paralleli, confronti e discrepanze. Ciò detto, queste osservazioni nulla tolgono all'importanza di questo volume che analizza in modo originale un genere così complesso, pervasivo e drammaticamente ancora attuale, qual è l'apocalittica, sollecitando anche un recensore *altmodisch* a uscire dalla *confort zone* degli studi tradizionali e a vagliare nuove piste di ricerca.

Francesco Bianchi  
Viale P. Togliatti, 284 b2  
00175 Roma  
*francesco\_bianch@hotmail.com*