

Summer School Dottorato in Storia - Bologna, 25-27 settembre 2012

XXVI Ciclo - Egesi dei testi neotestamentari e protocristiani

Tutor: prof. Mauro Pesce - Discussant: prof. Claudio Gianotto

Matteo Tubiana

Il viaggio celeste in Paolo: appunti da una ricerca in corso

Come si potrà forse intuire, questo breve titolo sottolinea alcuni degli aspetti dello studio che da quasi due anni chi scrive ha intrapreso.

Il primo di essi, inversamente rispetto all'ordine di presentazione, è quello riguardante la *ricerca*, e soprattutto il fatto che essa sia *in corso*, ad evidenziare la provvisorietà dei risultati cui si è giunti fino ad ora e anche alcune incertezze in merito agli snodi del percorso.

Inoltre, l'ultima affermazione permette di rimandare agli altri elementi centrali per la nostra attenzione, che rappresentano le cause delle difficoltà appena descritte: innanzitutto *Paolo*, un soggetto molto studiato in secoli di esegesi critica, ma che nonostante tutto conserva ancora dei tratti di ambiguità, che non consentono di essere meglio definiti, ma che proprio per questo spingono ad interessarsi alle dinamiche custodite nei suoi scritti. Segue infine, da ultimo, il *viaggio celeste*, probabilmente il fattore più problematico di quelli messi in evidenza: dobbiamo infatti misurarci con un tema che pare sfuggire ad ogni tentativo di rigida classificazione, che lotta per conservare quell'aspetto di fluidità molto spesso sottovalutato dagli studi che ad esso sono stati dedicati, ma che invece si rivela necessario anche per comprendere la sua "relazione" con l'apostolo. Esaurita questa breve premessa, entreremo nel vivo della presentazione della nostra ricerca in corso, mettendone in evidenza i materiali, gli aspetti più difficili, le tappe compiute fino a questo momento e alcune prospettive per l'ultimo anno di lavoro, con l'obiettivo di fornire un quadro chiaro di quanto ci si prefigge come obiettivo.

2 Corinzi 12: il centro

Come primo punto, crediamo sia opportuno mettere fin dall'inizio in rilievo quale sia il nucleo di riferimento dell'intero lavoro, ciò da cui abbiamo preso le mosse e cui la nostra analisi rimane sempre ancorata. Si tratta di un breve testo, molto studiato dalla critica, in cui Paolo ci restituisce il resoconto di un evento particolare: anche la forma scelta per la sua rappresentazione contribuisce ad evidenziarne tali tratti. Stiamo parlando di 2 *Cor* 12,1-4:

1 Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. **2** οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. **3** καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, **4** ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

E' necessario vantarsi; non è utile, tuttavia passerò alle visioni e rivelazioni del Signore. Conosco un uomo in Cristo che quattordici anni fa, se nel corpo non lo so, se fuori del corpo non lo so, lo sa Dio, fu rapito al terzo cielo. E so che quest'uomo, se nel corpo o senza il corpo non lo so, lo sa Dio, fu rapito nel Paradiso e udì parole impronunciabili, che non è lecito/possibile ad un uomo pronunciare.

La presentazione di questi primi quattro versetti è funzionale all'indicazione del punto di riferimento della nostra ricerca; anche ad una veloce lettura d'insieme, specie del testo greco, si possono individuare alcune difficoltà, sulle quali solitamente si sofferma l'analisi. Per ragioni di spazio e di opportunità, si deve subito chiarire una questione: si farà riferimento, nel corso dell'argomentazione, al contesto in cui tale sezione è inserita, dal momento che esso è indispensabile per cogliere le dinamiche che ci interessano; tuttavia, non è possibile riportare in questa sede l'intero testo, cui perciò bisognerà fare dei riferimenti stringati in ciò che segue.

Prendendo in considerazione il passo in sé, emergono immediatamente, come già anticipato, dei punti interessanti: il primo di essi riguarda la questione del vanto (καύχημα). Si tratta di un tema che l'apostolo considera centrale nell'argomentazione difensiva da lui sostenuta nel contesto immediato di *2 Cor* 12; la lettura dei cc. 10-13, infatti, ci restituisce l'immagine di una situazione difficile per Paolo, il quale vede messa in discussione la propria autorità e la missione che da essa scaturisce, grazie all'azione di alcuni missionari giudeo-cristiani che sembrano essere riusciti ad imporre la propria influenza sulla comunità da lui fondata. In altre parole, in discussione ci sono i fondamenti stessi che animano la predicazione paolina, per una serie di accuse che riguarda i più diversi aspetti, dalla sua abilità retorica (cfr. 11,6) alla sua capacità di essere incisivo solo da lontano - per mezzo delle sue lettere (10,10) - dalla sua volontà di non farsi sostenere finanziariamente dall'assemblea (11,7-9; cfr. anche *1 Cor* 9,6-7) al suo stesso rapporto "diretto" con Cristo (13,3).

Vengono dunque a confrontarsi due differenti concezioni dell'apostolato, per uno scontro che sembra caratterizzarsi per l'impiego di tutte le armi a disposizioni delle due fazioni¹, impegnate a garantirsi la legittimità di fronte ad un uditorio che costituisce il giudice finale di siffatta

¹ In questo senso, 10,3-6 è una sezione che può essere letta nel senso di una forte contrapposizione, come testimonia un lessico di carattere spiccatamente militare, all'interno di una costruzione di matrice retorica. Cfr. Thrall 2000, 607-18 (la quale non considera necessaria una interpretazione in questa direzione); e Harris 2005, 675-86, per una visione d'insieme della pericope e per la presentazione di diverse proposte di lettura

contrapposizione. Per l'aspetto che ci riguarda più da vicino, la pericope assume presto delle caratteristiche retoriche che sono state messe in luce con acume da C. Forbes, B. Winter e poi da P. Lampe²: il linguaggio stesso adoperato dall'apostolo tradisce probabilmente la ripresa di termini utilizzati dai suoi accusatori, per fondare su di essi la propria contro-argomentazione, secondo un modello di rovesciamento dei punti di vista che sembra essere uno dei caratteri trasversali della corrispondenza corinzia nel suo complesso³. Su tale sfondo si possono cogliere le implicazioni della sezione in cui il nostro testo è inserito, che dai critici è chiamata il "discorso dello stolto": in altri termini, a partire da 11,16 (ma si veda anche 11,21b), in modo ironico e tagliente, l'apostolo assume l'iniziativa e affronta le accuse mossegli assumendo la stessa tecnica dei suoi rivali⁴, quella cioè del vanto delle proprie "facoltà", che tanto sembra aver impressionato i Corinzi⁵. In realtà, come si evince a partire da 11,23b, il suo obiettivo è un altro: il vanto paolino è indirizzato agli aspetti più difficili della predicazione, quelli che lo hanno visto soffrire e rischiare la vita in più di un'occasione (vv. 23b-29); insomma, εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχῆσομαι (11,30), a conferma di quel rovesciamento di valori cui prima si è accennato. Il v. 31 richiama la sua affermazione direttamente a Dio e al Signore Gesù, garanti di quanto egli sta dicendo, mentre la menzione della fuga ingloriosa da Damasco ne esplicita un ulteriore aspetto (11,32-33). Che anche 12,1-4 sia quindi da comprendere nell'ottica del vanto è già suggerito da quanto precede; ma la conferma arriva dall'incipit stesso della nostra pericope, che annuncia il passaggio ad un'altra sezione dell'apologia paolina - sempre secondo le direttive espresse attraverso il catalogo delle sofferenze di 11,23b-29 - il cui oggetto saranno le ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. Molto è stato ipotizzato a proposito del valore e della funzione di questo nesso, oltre che sul suo significato:

2 Si vedano C. Forbes, *Comparison, Self-Praise, and Irony: Paul's Boasting and the Convention of Hellenistic Rhetoric*, *New Testament Studies* 32 (1986), 1-30; Winter 1997, 203-44; e P. Lampe, *Can Words Be Violent or Do They Only Sound That Way? Second Corinthians: Verbal Warfare from Afar as a Complement to a Placid Personal Presence*, in J.P. Sampley-P. Lampe (edd.), *Paul and Rhetoric*, T&T Clark International, New York/London, 2010, 223-39

3 Per una posizione simile, che mette in contrapposizione due differenti tipi di retorica, si veda la sezione iniziale di *I Cor*, specialmente i cc. 1-4: qui spiccano le considerazioni di 2,1-5, all'interno di un ragionamento che punta a sottolineare la centralità del Cristo crocifisso, considerato invece scandalo dai Giudei e stoltezza dai Gentili (1,23), i quali seguono una sapienza di questo mondo (2,6-9) i cui cardini sono completamente rovesciati dall'agire divino (2,10-16; ma si veda già 1,26-31, al cui vertice c'è il richiamo al motivo del vanto). Cfr. anche Winter 1997, 145-202

4 Essi vengono polemicamente definiti ὑπερλίαν ἀπόστολοι a 11,5 e ψευδαπόστολοι e ἐργάται δόλιοι a 11,13, cui segue la loro associazione a satana sulla base della loro capacità di "trasformarsi" in διάκονοι δικαιοσύνης

5 Il vanto come tema centrale nell'argomentazione paolina emerge fin da 10,12-18, in cui si può cogliere come il contrasto sia concepito in termini di autorità - e di legittimazione in tal senso - nei confronti della comunità: si vedano le parole che lo stesso Paolo utilizza in *I Cor* 3,10-15, in cui indirizza la problematica degli σχίσματα interni alla ἐκκλησία di Corinto richiamandosi al ruolo di servitori divini che accomuna i vari missionari, ma al tempo stesso sottolineando la priorità del suo insegnamento in quella città. Il parallelo aiuta a comprendere anche la citazione "rielaborata" di *Ger* 9,23 (ὁ δὲ καυχόμενος ἐν κυρίῳ καυχᾶσθω) in *2 Cor* 10,17 - cfr. *I Cor* 1,31 - in termini di una ridefinizione dei motivi d'orgoglio legati alla propria attività in direzione della centralità della commissione ricevuta direttamente dalla divinità (e 10,18 esplicita questo snodo: οὐ γὰρ ὁ ἑαυτὸν συνιστάνων, ἐκεῖνός ἐστιν δόκιμος, ἀλλὰ ὃν ὁ κύριος συνίστησιν). Per una trattazione più completa e sistematica, si rinvia a Thrall 2000, 635-53; e a Harris 2005, 703-29

per il momento, sarà sufficiente ricordare che la lettura di M.E. Thrall - la quale ne evidenzia il carattere di titolatura, per così dire, di una nuova sezione⁶ - sembra poter essere accolta nell'ambito del riconoscimento di un carattere retorico di base all'intera argomentazione dell'apostolo.

Oltre al motivo del vanto, 12,1 introduce anche un ulteriore tassello importante per l'analisi del testo: Paolo riconosce che egli si vanta perché "forzato", cioè agisce in questo modo perché spinto dalla necessità di difendersi, in quanto di per sé non lo ritiene utile⁷. Già qui sembra emergere, pertanto, una contraddizione in termini con la volontà di assumere un atteggiamento "stolto" enunciata in 11,16-21b: egli scopre le sue carte in anticipo, salvo confermare questa posizione in ciò che direttamente segue il riferimento al viaggio celeste, cioè 12,5-11, in cui si ribadisce con efficacia tanto quantitativa quanto qualitativa l'attenzione sul vanto⁸. La sua ridefinizione è al centro dell'attenzione paolina, e trova ampia tematizzazione ai vv. 6-10; alla luce dell'accostamento al motivo dell'utilità, la sua discussione in *1 Cor* non fa che confermare la prospettiva qui scelta dall'apostolo, che è sostanzialmente quella di una dimostrazione della scala di valori sulla cui base dovrebbe essere giudicato chi avanza la pretesa di essere ἀπόστολος. Essa infatti pone in primo piano la rinuncia ad un'esaltazione di sé, percepita in forte contrasto con la necessità di porre la relazione con Cristo davanti a tutto, nell'ottica di un'appartenenza alla comunità⁹; simile lettura trova conferma tanto nell'insistenza paolina sul modello delle sofferenze di Cristo da portare in sé (*1 Cor* 4,9-13; *2 Cor* 4,8-11; 6,3-10; e appunto 11,23b-29)¹⁰, quanto nell'organizzazione delle attività carismatiche testimoniata da *1 Cor* 12-14 (si veda soprattutto 14,3) e nei richiami all'assumere se stesso come modello, in una catena di imitazione che ha Cristo come primo anello (*1 Cor* 4,16; 11,1).

L'insieme degli elementi che abbiamo messo in rilievo è fondamentale per cogliere il ruolo che 12,2-4 assume nel contesto così delineato; e tuttavia, ciò non è sufficiente, in quanto la prospettiva deve essere allargata anche al di fuori della corrispondenza corinzia, in direzioni differenti, secondo quanto proveremo ad indicare soffermandoci appunto sui versetti in questione.

6 Cfr. Thrall 2000, 774: «The phrase appears to be a general heading for what follows», sebbene la stessa studiosa evidenzia che un simile presupposto porta comunque con sé delle difficoltà interpretative in relazione alla terminologia utilizzata dall'apostolo. Su questo problema torneremo più avanti nella nostra argomentazione

7 Lincoln 1979; Thrall 2000, 773; Harris 2005, 832

8 Il verbo καυχάομαι ricorre per quattro volte all'interno della sezione così delineata; inoltre, anche il doppio riferimento ad ὑπεραίρωμαι di 12,7 e εὐδοκῶ di 12,10 sembrano poter essere ricondotti al motivo del vanto. Per una lettura di ὑπεραίρωμαι come possibile indizio di ascesa in senso non solo metaforico, si veda Gooder 2006, 200: «the double use of ὑπεραίρωμαι could mean both exalt oneself in esteem and raise oneself physically. The inability of Paul to do the latter affected his ability to do the former». Preferiamo considerare solo il primo significato qui proposto, in quanto maggiormente in linea con le dinamiche suggerite dal contesto; cfr. anche Harris 2005, 853

9 Interpretiamo in questo modo la funzione del nesso οὐ συμφέρον μὲν in relazione alla tematica del vanto, sulla base delle altre occorrenze paoline di tale lessico in *1 Cor* 6,12; 10,23; 12,7; *2 Cor* 8,10. Su una necessità di ripensare le dinamiche suggerite da una simile espressione per l'esegesi di *2 Cor* 12, si vedano le riflessioni di Wallace 2011, 248-51, della cui parte propositiva condividiamo però solo alcuni punti

10 Si possono anche ricordare *Rm* 8,35b e *Fil* 4,12

Paolo, quindi, con il c. 12 passa a parlare delle visioni e rivelazioni del Signore¹¹; ma ciò che si legge in seguito non sembra restituire alcun elemento concreto per riconoscere un richiamo diretto alla prima categoria introdotta dall'apostolo, le ὄπτασίαι. Ci viene infatti detto che chi sta scrivendo la lettera conosce un uomo in Cristo che ha avuto, quattordici anni prima, un'esperienza particolare, dai contorni sfumati, per cui è stato rapito al terzo cielo e/o al Paradiso, e durante la quale ha udito delle parole non pronunciabili e nemmeno riferibili.

Il primo punto da chiarire è l'uso della terza persona nel resoconto: nonostante qualche timido tentativo in senso contrario¹², la critica è unanime nel riconoscere che Paolo sta qui parlando di se stesso, ma in una maniera tale da suggerire l'idea che voglia prendere le distanze da se stesso. La supposizione trova conferma a 12,5, dove egli afferma, ritornando alla prima persona, che si vanterà sì di quell'uomo, ma riguardo a sé l'unico orgoglio possibile è quello relativo alle debolezze, come si argomenta poi dal v. 6¹³. Da questo primo affondo, si ricava pertanto che quanto viene descritto in 12,2-4 implica un riconoscimento di autorità e potere, di cui ci si può vantare e che "impressiona" un possibile uditorio in virtù della pretesa di essere entrati in contatto con una dimensione che va oltre le normali possibilità umane di conoscenza. In altre parole, Paolo presenta un contatto con una realtà localizzabile in cielo e/o nel Paradiso, possibile solo ad alcuni individui¹⁴, e che veicola contenuti conoscitivi eccezionali non riferibili e trasmissibili. Il tutto senza alcuna specificazione sulle modalità effettive di realizzazione di un simile contatto: solo al v. 4 si ha la menzione dell'ascolto di parole ineffabili.

Quindi, siamo di fronte ad un ritratto parzialmente composto, che sembra essere caratterizzato da dei lati (volutamente?) ambigui e che presenta il resoconto di qualcosa di eccezionale sperimentato dall'apostolo: la precisazione della data - quattordici anni fa - contribuisce a dare sostegno a questa

11 Per motivi di scelta e di spazio, diamo qui conto brevemente delle discussioni a proposito del significato del genitivo ζυγίου. La sua identificazione con Cristo, secondo un uso tipicamente paolino, ma anche in richiamo a 11,30 più nello specifico, sembra essere un dato riconosciuto dalla maggioranza degli studiosi. Le differenze di interpretazione si giocano sul senso del genitivo, se soggettivo oppure oggettivo - o anche entrambi: per la discussione delle varie ipotesi e per gli argomenti a favore di due letture opposte, si rinvia a Thrall 2000, 774-75; e a Harris 2005, 832-33. Ci sentiamo di condividere l'opinione a favore di un genitivo oggettivo, secondo anche quanto argomentato da Wallace 2011, 252-53

12 Si vedano Smith 1996, secondo cui Paolo si riferisce a Gesù; M.D. Goulder, *Vision and Knowledge*, *Journal for the Study of the New Testament* 56 (1994), 53-71; e Id., *Visions and Revelations of the Lord (2 Corinthians 12:1-10)*, in K.J. Elliott-T.J. Burke, *Paul and the Corinthians. Studies on a Community in Conflict. Essays in Honor of Margaret Thrall*, Leuven, Brill, 2003, 303-12, per il quale l'apostolo sta qui riportando l'esperienza di un amico "cristiano", funzionale alla sua successiva presa di distanza

13 Non ci convince la prospettiva delineata da Wallace 2011, 253-54, secondo la quale l'artificio retorico qui utilizzato consisterebbe nel giocare con la persona di colui che legge fisicamente la lettera alla comunità, la quale scoprirebbe solo con l'argomentazione dei vv. 5-6 che il protagonista di quanto aveva appena udito era proprio l'apostolo

14 Il riferimento preciso al soggetto dell'ascensione come ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ sembra poter suggerire una simile considerazione, oltre che essere vicina alla caratterizzazione che Paolo in diversi luoghi del suo epistolario fornisce di sé, anche come modello per le sue comunità (cfr. *Gal 2,20*). Il nesso ἐν Χριστῷ è uno dei più studiati dagli esegeti di Paolo, che vi riconoscono uno sfondo di carattere mistico; ci limitiamo qui a rimandare alla discussione dell'espressione in Thrall 2000, 780

lettura, accanto alla sua rappresentazione dell'evento come voluto da una forza esterna che lo trascina in alto verso il mondo celeste¹⁵. Quali i punti oscuri? Innanzitutto, la connessione della "titolatura" di 12,1 con quanto segue; poi, la ripetuta incertezza a proposito del coinvolgimento del corpo in questa "avventura"; ancora, la localizzazione esatta e la possibilità di individuare diverse fasi o tappe di tale percorso; infine, il contenuto stesso appreso in un simile contesto¹⁶.

Volendo aggiungere un altro elemento a un quadro così complicato, ci si può allora chiedere: se tale sezione è considerata una testimonianza di viaggio celeste - la cui importanza è data soprattutto dall'essere un resoconto autobiografico - quali sono gli elementi che possono suggerire l'identificazione? La risposta più ovvia consiste nel ricordare la menzione del terzo cielo, del Paradiso e di un movimento che verosimilmente si caratterizza in senso verticale, cioè come un'ascesa; ma si potrebbe anche aggiungere il richiamo alle visioni e alle rivelazioni del Signore in 12,1.

Il passo successivo deve perciò consistere nella considerazione più complessiva dell'espressione *viaggio celeste*, e contestualmente anche delle problematiche che ad essa si accompagnano; solo successivamente si potrà fare ritorno a Paolo, alla sua testimonianza e ai possibili punti di contatto tra la descrizione di 2 Cor 12 e quanto legato a situazioni di visioni e apparizioni nell'epistolario.

Viaggio celeste: alcune letture a partire da Paolo

Le problematiche legate allo studio del motivo in questione sono numerose, dal momento che sottendono un insieme molto ampio di connessioni con altri argomenti. La letteratura che si è misurata più o meno direttamente con questo affascinante tema ha prodotto una serie di opinioni e teorie che non è possibile recuperare nella loro interezza, per motivi di spazio e di opportunità. Lo

15 L'utilizzo del verbo ἀρπάζω sembra delineare un'immagine di un rapimento violento, effettuato con una forza cui non si può opporre resistenza.

Le altre occorrenze neotestamentarie insistono sull'aspetto di un'azione che viene ricondotta direttamente ad un essere divino: si veda 1 Ts 4,17; At 8,39; Ap 12,5. Ma, come ricorda Wallace 2011, n. 73 p. 256, l'immagine associata a questo termine è ben conosciuta e diffusa: un esempio si può rintracciare anche in Omero, pur se si tratta del verbo composto ἐξαρπάζω: cfr. *Iliade* III,380-82

16 In merito alle problematiche qui sollevate, lo spazio a disposizione non consente una discussione approfondita: per un quadro generale e vasto delle difficoltà e delle soluzioni proposte, si rinvia a Thrall 2000, 775-98; e a Harris 2005, 833-46. A nostro parere, qui Paolo presenta il resoconto di un unico viaggio celeste, che probabilmente consta di due tappe, anche se la testimonianza di altre fonti in merito alla localizzazione del Paradiso nel terzo cielo sembra condurre verso l'identificazione dei due luoghi menzionati. Sulla cosmologia è più difficile formarsi un'idea definitiva, anche se non ci sentiamo di condividere la lettura per cui il fatto che non ci sia notizia di un livello più alto di cieli implichi il riferimento ad un tentativo fallito e/o deprecabile di ascesa da parte dell'apostolo (cfr. Gooder 2006). In merito all'incertezza sul ruolo del corpo qualcosa di più sarà detto nello sviluppo dell'argomentazione. Infine, per quanto riguarda il nesso ἄρρητα ῥήματα, la maggior parte degli studiosi vi riconosce lo sfondo dei culti misterici ellenistici; Thrall 2000, 796-97, afferma però: «It would be simpler, therefore, to suppose that he was aware of the suitability of the word ἄρρητος in a religious context, that his experience had included a verbal revelation to be kept secret, and that the term ἄρρητα ῥήματα naturally suggested itself as a means of expression». Questo confermerebbe alcuni dei tratti dell'ipotesi sul viaggio celeste come pattern, di cui tra poco avremo occasione di parlare. Sul nesso in questione, si veda anche Lietaert Peerbolte 2008, 164-67

stesso approccio al viaggio celeste richiede una scelta di partenza; noi scegliamo di muoverci dal particolare al generale, per poi fare ritorno al particolare con la possibilità di sfruttare le conoscenze nel frattempo acquisite. Avendo stabilito che il nostro punto di riferimento è il passo di *2 Cor 12* (specialmente i vv. 1-4, ma vedremo che la questione dovrà presto essere ridiscussa), gli elementi messi in luce poco sopra possono costituire un buon punto di partenza.

Nel panorama degli studi più recenti sul tema della nostra ricerca, tre pubblicazioni si segnalano per la loro importanza e, allo stesso tempo, per la diversità nell'approccio, che ci consente di poter spaziare attraverso differenti aspetti ugualmente importanti. Si tratta di Gooder 2006, Destro-Pesce 2011 e Wallace 2011.

Nel 2006, come revisione della propria tesi di dottorato, P.R. Gooder ha pubblicato un testo dal titolo *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12.1-10 and Heavenly Ascent* (London, T&T Clark). L'assunto fondamentale della studiosa consiste nel cercare di dimostrare le basi sostanzialmente giudaiche dell'evento narrato da Paolo, che si deve leggere come una parodia dei racconti di viaggi celesti diffusi nell'ambiente a lui circostante e testimoniati da un'ampia serie di opere appartenenti alla cosiddetta "letteratura apocalittica giudaica". Alcuni tratti della descrizione paolina, infatti, sembrerebbero implicare la possibilità di riconoscere un fallito tentativo di ascesa celeste con la finalità di assumere una conoscenza legata alle realtà superiori¹⁷. Per sostenere ciò, Gooder amplia l'orizzonte d'analisi, coinvolgendo attivamente nella discussione anche *2 Cor 12,7b-10*, in cui Paolo narra del pungolo nella carne inflittogli per impedire un suo vanto in relazione alle rivelazioni da lui ricevute - un particolare che sembrerebbe richiamare tratti propri di resoconti hekhalotici di ascesa al cielo, anche in virtù dell'identificazione che la studiosa riconosce, nella propria analisi, tra lo σκόλοψ τῆ σαρκί e ὁ ἄγγελος σατανᾶ in *12,7b*¹⁸.

Le basi per la costruzione di tale argomentazione possono essere fatte risalire da un lato all'opera di H.D. Betz, che per primo ha sostenuto con forza il carattere di parodia della narrazione paolina mettendola in rapporto con la tradizione dell'ironia socratica¹⁹; dall'altro, ad un settore dell'esegesi molto corposo, che si richiama in origine all'analisi di W. Bousset, ma che trova il proprio rappresentante migliore in G. Scholem, fino ad arrivare a C.R.A. Morray-Jones²⁰. Questa linea di interpretazione riconosce la vicinanza di *2 Cor 12* ad un testo giudaico che narra dell'entrata in Paradiso di 4 saggi della tradizione ebraica, 4 maestri: tre di loro sconteranno, nel corso di questa

17 Per la definizione sintetica dello scopo generale della monografia, si veda Gooder 2006, 210-11

18 In altre parole, l'identificazione richiamerebbe l'immagine degli angeli guardiani delle varie porte dei cieli nella letteratura hekhalotica, i quali hanno la funzione di impedire l'accesso alla realtà celeste agli uomini, concepiti come invasori

19 Si veda Betz 1972. Ma è la stessa Gooder a prendere le distanze da questo approccio, che viene riformulato in termini di «subversion», in quanto il passo non sembra poter permettere un impiego tecnico del termine "parodia". Cfr. Gooder 2006, 192-95

20 Si vedano Bousset 1901, 143-48; Scholem 1960; Morray-Jones 1993

ascesa, incredulità, incomprendimento ed eresia con la propria vita, mentre solo R. Akiba riuscirà a raggiungere l'apice dell'incontro con la divinità, grazie anche all'aiuto decisivo di Dio stesso, che lo mette al riparo dagli attacchi degli angeli guardiani del *Pardes*. Sembra chiara l'operazione esegetica che permette di avvicinare i due testi, specie data la menzione della punizione dei tre rabbi da parte degli angeli guardiani, in collegamento con la definizione paolina del proprio pungolo come angelo di Satana. Inoltre, è lo stesso particolare dell'attraversamento di livelli diversi a suggerire la possibilità di un confronto, oltre naturalmente alla menzione del Paradiso come vertice dell'esperienza. I problemi subentrano al momento di stabilire una cronologia di questo testo: esso ci è giunto in diverse varianti, che hanno condotto a molteplici proposte di ricostruzione; Scholem considerava comunque possibile che le tradizioni connesse al motivo dell'ascesa, che nella letteratura rabbinica più tarda (dal III secolo) sono connesse al misticismo della merkavah (il carro divino), fossero già vive nel I secolo, e che proprio Paolo costituisca la testimonianza di una prima codificazione del tema verso lo sviluppo successivo²¹. P. Schäfer si è opposto decisamente a quest'ipotesi, affermando che sono molto maggiori gli indizi per una distinzione tra i due testi di quelli che possono portare ad un loro avvicinamento, sottolineando inoltre che la discriminante temporale è un fattore che non corrisponde alle ipotesi di Scholem²².

Non volendo spendere ulteriore tempo su tale argomento, ritorniamo alle implicazioni dell'analisi di Gooder. L'aver riconosciuto un sostrato giudaico come base essenziale della testimonianza paolina sostanzia la parte più corposa del suo lavoro, che consiste nell'esame di altri testi che impiegano il motivo dell'ascesa celeste, sia precedenti che successivi a Paolo: si tratta di *1 Enoch*, *Testamento di Levi*, alcuni testi da Qumran (*Songs of the Sabbath Sacrifice* e *4Q Berakhot*), *2 Enoch*, *3 Baruch*, *Apocalisse* di Giovanni, *l'Ascensione di Isaia*, *l'Apocalisse di Paolo* copta (NHC V,2), *Sepher Hekhalot* e *Hekhalot Rabbati* (36-161). Si può riconoscere l'importanza della costruzione di una silloge di testi a finalità comparatistica con Paolo, suffragata anche dalla presentazione di una tabella riassuntiva che mette in luce le caratteristiche che il viaggio celeste assume nei vari testi scelti (157)²³. L'operazione ricorda quella svolta da M. Dean-Otting, sempre per i testi giudaici

21 Scholem 1960 sostiene che l'apostolo faccia riferimento ad una tradizione ben nota al proprio uditorio giudaico e da lui importata nella comunità di Corinto; tra i vari paralleli a sostegno di questa tesi egli adduce *2 Enoch*, la *Vita di Adamo ed Eva - Apocalisse di Mosè* e il *Testamento di Levi*, per rimarcare la diffusione di un motivo trasversalmente presente nella letteratura giudaica: «Paul's testimony is a link between these older Jewish texts [*i.e.*, quelli prima ricordati] and the Gnosis of the Tannaitic Merkabah mystics» (18)

22 Per l'argomentazione dettagliata di questa posizione, si veda P. Schäfer, *New Testament and Hekhalot Literature. The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism*, in Id., *Hekhalot-Studien*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1988, 234-49. Sui problemi relativi alla cronologia del testo in questione, Morray-Jones 1993 arriva a conclusioni simili a quelle di Scholem 1960, quindi in opposizione all'argomentazione di Schäfer

23 A proposito dei criteri utilizzati per selezionare il materiale, la studiosa americana illustra il suo metodo mettendo in evidenza la volontà di fornire un esempio per i diversi periodi da lei individuati, anche per cogliere la diffusione del motivo; inoltre, l'attenzione si concentra su testi della tradizione giudeo-cristiana perché essi sembrano mostrare i maggiori punti di contatto superficiali con il caso paolino. Altro criterio è quello della presenza di una molteplicità di livelli celesti, cui si aggiunge il tentativo di riconoscere alcune forme di "induzione" dell'ascesa anche nei testi più antichi - mentre la letteratura hekhalotica solitamente indica le tecniche da seguire per ottenere una simile esperienza (cfr. Gooder 2006, 29-35)

associabili al tema in questione - anche se l'impianto analitico è differente²⁴ - e si può considerare come uno strumento utile per affrontare l'analisi che anche noi ci prefiggiamo. Ne discende la valutazione dell'ascesa in termini di motivo impiegato a più livelli nel corso di una tradizione che potremmo definire "ristretta", riconoscibile dall'utilizzo di determinati tratti e che sembra poter aver conosciuto uno sviluppo a partire dalle prime testimonianze (*I Enoch* è il documento più antico tra quelli esaminati); l'impiego stesso che ne fa Paolo è in questo senso sintomatico, poiché confermerebbe l'assunto in virtù del suo uso ironico del materiale che il contesto in cui agisce gli mette a disposizione.

Ad offrire una posizione critica rispetto a questo approccio intervengono A. Destro e M. Pesce²⁵, che di viaggio celeste si sono a più riprese occupati. Il contributo che qui ci interessa è molto recente, e si sofferma sulla possibilità di allargare lo sguardo anche al campo delle fonti greco-romane per comprendere il possibile retroterra della ripresa del viaggio celeste anche in Paolo (*The Heavenly Journey in Paul: Tradition of a Jewish Apocalyptic Literary Genre or Cultural Practice in a Hellenistic-Roman Context?*, in T.G. Casey-J. Taylor (edd.), *Paul's Jewish Matrix*, Roma-Mahwah, Gregorian & Biblical Press-Stimulus Book, 2011, 167-200). L'analisi è molto puntuale, e chiama in causa un numero davvero elevato di testi, specie appunto dal settore non preso in considerazione da Gooder²⁶. La novità di rilievo insita nell'articolo dei due studiosi italiani è rappresentata dalla volontà di applicare la nozione di pratica culturale al motivo in questione; essi, cioè, mirano a rintracciare un possibile sostrato concreto, presente trasversalmente nelle culture antiche, cui ricondurre il viaggio celeste. In altri termini, alcuni dei testi presi in esame da Destro-Pesce farebbe pensare a delle possibili "occasioni" in cui una simile modalità di contatto con il divino possa essere ottenuta, in stati corporei particolari (debolezza, sofferenza nel caso di Paolo), attraverso la meditazione (Filone) o ancora per mezzo della ripetizione di uno schema di azioni consolidato all'interno di una prassi accettata in determinati ambiti (Plutarco ne *Il demone di Socrate* e *l'Ascensione di Isaia*). Il pregio di aver focalizzato la ricerca su questa prospettiva è quello di introdurre una ulteriore possibile dimensione di analisi per le testimonianze relative al viaggio celeste e, di conseguenza, allo stesso Paolo. Inoltre, l'apertura ad un ventaglio più ampio di testi

24 Si veda M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, Frankfurt, Peter Lang, 1984, 265-89, in cui viene offerta un'ampia panoramica riassuntiva dei testi giudaici presi in esame, con delle tabelle schematiche molto utili

25 A margine della loro discussione, i due studiosi criticano i criteri di scelta di Gooder 2006, affermando: «Neither do we agree with the outlook of P.R. Gooder, who limits herself to comparing Paul's heavenly ascent with Jewish apocalyptic texts alone, or with texts of the "Judaean-Christian tradition". Her comparison excludes the *Testament of Abraham* and *Apocalypse of Abraham* on the grounds that they do not contain a proper description of the ascent through the heavens. But in reality, neither does 2 Cor 12:1-3» (Destro-Pesce 2011, n. 44 p. 192)

26 Si può rintracciare un precedente per una scelta di materiale così ampia e diretta appunto anche all'altro universo culturale con cui l'apostolo si confronta nella propria missione: si tratta di Tabor 1986, sul quale avremo modo di tornare. Tra i testi, ricordiamo il Proemio di Parmenide, il mito di Er nella *Repubblica* di Platone, il sogno di Scipione nella *Repubblica* di Cicerone, *Icaromenippo* di Luciano e, come sviluppo ulteriore in area gnostica, il *Vangelo del Salvatore*

consente di cogliere la dimensione di quello che i due studiosi italiani chiamano "schema culturale", di fatto riconoscendo la diffusione del motivo almeno in un'area mediterranea e quindi svincolando la critica paolina in proposito dal solo versante giudaico, in direzione di una considerazione complessiva dell'ambiente culturale²⁷. Altro corollario di questa impostazione è il riconoscimento della possibile interazione tra due sfondi, quello giudaico e quello greco-romano, nell'operato paolino, secondo una prospettiva che riconduce il fenomeno ad uno schema di «*cultural traffic or (crossing) exchanges*» (197), diffuso a vasto raggio sia temporalmente che geograficamente, ed interpretato a partire dal concetto di performance. Il carattere saliente della proposta, invece, potrebbe essere forse meglio definito da un'ulteriore ricerca che fornisca dei criteri aggiuntivi alla possibilità di individuare una prassi rituale alla base del motivo del viaggio celeste: questo significa sia agire in una dimensione spesso difficile per la maggioranza dei testi a nostra disposizione, cioè la cronologia, sia dal punto di vista della terminologia, cui gli stessi Destro-Pesce accennano in relazione ad uno studio interno ai fenomeni carismatici paolini (189-90).

E parzialmente in linea con quanto appena ricordato si muove anche il più recente contributo in nostro possesso, cioè la monografia di J.B. Wallace - *Snatched into Paradise (2Cor 12:1-10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience* (Berlin/New York, de Gruyter, 2011). L'obiettivo che questo studioso americano si prefigge è molto ambizioso, e consiste nella volontà di cogliere il ruolo del viaggio celeste all'interno delle esperienze religiose del primo Cristianesimo. Anche in questo caso, il centro dell'attenzione è il testo di *2 Cor 12,1-10*, illuminato da diverse prospettive, da quella appunto dell'ascesa a quella del contesto di riferimento, fino a quella delle altre «religious experiences»²⁸ rintracciabili nell'epistolario autentico dell'apostolo. L'assunto fondante si propone di dimostrare che il riferimento paolino al proprio viaggio celeste è funzionale a suggerire alla comunità che attraverso di lui i suoi membri possono entrare in contatto con Cristo, centro della sua predicazione; nella sua insistenza in merito al vanto nella debolezza e nella sofferenza essi devono cogliere la vera dimensione in cui è possibile incontrare Gesù, come appunto l'apostolo dimostra nella sua azione e nelle sue esortazioni (anche nell'ordinare l'approccio

27 Su questo sfondo si innesta il concetto di pattern cultural-religioso adattato dalle singole realtà ai propri scopi, attraverso l'utilizzo di quegli elementi ritenuti più adatti fra quelli a disposizione. Per un elenco dei tratti più significativi individuati a tal proposito, si veda Destro-Pesce 2011, 196-200

28 Si veda la breve discussione che Wallace dedica alla problematica di una definizione di tale concetto (31-35), offrendo anche la sua «working definition»: «I refer to those passages where Paul expresses, either in the first person (plural or singular) or with reference to other Christians, a direct apprehension, encounter, or even utilization of powers, forces, or planes of existence not normally perceived by the physical senses in the material world. These experiences are expressed in terms of the symbols and/or rituals that Paul's culture appropriated for interacting with, speaking of, and depicting these powers. I have chosen in most cases to refer to "extraordinary religious experience" to denote the element of the divine world's "entrance" into the world of the subject's consciousness» (33-34). L'impianto complessivo è influenzato dal fatto che l'esperienza religiosa di riferimento è qui il viaggio celeste; a nostro avviso, manca un'insistenza più marcata sull'elemento dell'interpretazione, su cui si tornerà più avanti

alle manifestazioni carismatiche). Avendo questo obiettivo, Wallace offre una veloce panoramica di differenti fonti relative al viaggio celeste, ordinate secondo criteri di ordine geografico e religioso (distinzione tra mondo greco-romano e realtà giudeo-cristiana) e anche di funzionalità, permettendo così di orientarsi a grandi linee tra le differenti modalità di impiego di siffatto motivo (39-168)²⁹. Se dunque l'inventario di testi organizzato dallo studioso americano è rilevante - e costituisce forse il più organico tra i pochi che finora siano stati tentati in maniera sistematica - alcuni aspetti del suo approccio lasciano perplessi. Innanzitutto, dei rilievi sembrano dover essere rivolti alla metodologia d'analisi: è certamente vero che, per esaminare dei testi, l'applicazione di certi criteri rappresenti una delle basi da seguire; è però opportuno ricordare che dovrebbero essere le stesse testimonianze a fornirci degli strumenti atti ad impostare una loro lettura ed interpretazione. Adottando un approccio che potrebbe sembrare simile a quello che guida la nostra ricerca, infatti, Wallace muove da *2 Cor* 12,1-10, ne riconosce gli elementi portanti e la struttura, dalla quale poi ricava uno schema analitico cui sottoporre tutti i testi che prende in esame successivamente, per cercare di cogliere il ricorrere dei tratti presenti nel resoconto paolino (3-9.39-41.95-97); il tutto senza fornire una descrizione di che cosa egli intenda concretamente per viaggio celeste e, soprattutto, senza delle linee-guida ad esplicitare la scelta dei passi analizzati³⁰. Non si vuole qui muovere delle critiche aprioristiche contro siffatta impostazione, che anzi si rivela preziosa proprio perché suggerisce i rischi di uno studio dedito a questo fenomeno; in sostanza, quanto andiamo dicendo serve, in breve, anche a noi per rammentarci la necessità di stabilire dei punti fermi da verificare poi nel corso della ricerca, pur sapendo che la stessa natura degli argomenti con cui ci misuriamo è caratterizzata da una particolare fluidità. Pertanto, la monografia di Wallace rappresenta un tentativo interessante di approccio al nostro problema, la cui utilità è indubbia anche per ciò che riguarda gli strumenti bibliografici e la silloge di testi; al tempo stesso, essa lascia aperti molti interrogativi, suggerendo che il percorso da compiere nello studio di *2 Cor* 12 e del viaggio celeste in Paolo può riservare degli spunti interessanti.

L'aver sostato per breve tempo su questi più recenti contributi ha dato l'occasione per mettere in rilievo alcune delle linee favorite dalla critica negli ultimi anni; tuttavia, la questione ha anche un risvolto più ampio, che riguarda il viaggio celeste come "categoria" aldilà del semplice caso paolino

29 Rientra qui dunque, come già in Destro-Pesce 2011, l'ambito della valutazione dell'asceta come «religious practice», con un'analisi che prende in considerazione alcuni dei testi che più esplicitamente sembrano rifarsi ad una siffatta dimensione

30 Riteniamo particolarmente difficile da cogliere l'esclusione dal confronto con *2 Cor* 12 di altri testi tratti dal *Corpus Hermeticum* o provenienti da Nag Hammadi, oltre all'ostracismo nei confronti dell'*Apocalisse di Paolo* copta (NHC V,2) e dell'*Apocalisse di Paolo* di cui possediamo la versione latina, che Wallace non considera in quanto «narrative embellishments» (291) del resoconto "originale". A nostro avviso, il loro carattere di interpretazione di quanto restituito dall'apostolo ha molto più valore, in una simile ricerca, che non il ricorso alla lettura di alcuni Padri della Chiesa anche di periodo medievale cui lo studioso ricorre per confermare l'assunto teologico della sua ipotesi

e anche delle singole testimonianze³¹. Ciò significa che è necessario, a questo punto, compiere un ulteriore passo, per affrontare il problema della definizione del nostro ambito di ricerca secondo dei contorni più generali.

Viaggio celeste: esperienza religiosa o finzione letteraria?

Il quesito posto dal paragrafo che si va ad iniziare potrebbe essere fonte di disguidi e fraintendimenti; tuttavia, abbiamo voluto fornire in sintesi un quadro veloce di due estremi interpretativi applicabili al motivo su cui ci stiamo concentrando, poiché rispecchiano un dibattito di lunga data - ancora in corso - nato dalla lettura stessa dei testi, e in particolare di quelli appartenenti alla cosiddetta "letteratura apocalittica giudaica", e che ha visto gli studiosi divisi tra le due posizioni, alle prese con dei concetti e con delle problematiche molto difficili da trattare.

La questione posta da opere come *1 e 2 Enoch*, il *Testamento di Levi*, *l'Apocalisse* ed il *Testamento di Abramo*, *l'Apocalisse di Sofonia*, *2 e 3 Baruch*, *4 Esra* e via dicendo, fino ad arrivare alle opere di Nag Hammadi ma passando anche per *l'Apocalisse* di Giovanni, è apparentemente molto semplice: dietro alle esperienze che in essi ci vengono presentate, si deve riconoscere un sostrato di avvenimenti reali, che riconducono in qualche modo alla *pietas* religiosa di chi scrive, oppure abbiamo a che fare con una finzione letteraria che si prefigge determinati scopi di interesse pubblico? Porsi questa domanda è probabilmente uno degli esercizi esegetici più difficili per chi si occupa di tali temi, in quanto sono molteplici gli elementi da tenere in considerazione.

In primo luogo, bisogna porre attenzione al carattere pseudepigrafico della maggior parte di queste opere: il loro autore cela se stesso dietro il nome di una figura autorevole e di riferimento per il gruppo cui il testo è rivolto, come è il caso di Enoch, Abramo, Baruch e altri già precedentemente menzionati. Il quesito a questo punto sorge spontaneo: se la ricerca di legittimità che sta alla base di questa operazione letteraria deve essere compresa in rapporto ai contenuti veicolati, che quasi sempre riguardano rivelazioni di carattere cosmologico e/o escatologico ottenute dal protagonista per mezzo di eccezionali incontri con esponenti del mondo divino, può essa "nascondere" anche qualcosa di realmente sperimentato da chi effettivamente redige l'opera? Per rispondere a tale domanda, quindi, è necessario esaminare anche la destinazione dello scritto e le caratteristiche che si possono ascrivere al gruppo in questione; in altre parole, la valutazione di ciò che viene descritto - visioni, rivelazioni, viaggi celesti, sogni - va pesato nel contesto più ampio della sua formazione e ricezione.

31 Si confronti Destro-Pesce 2011, 200: «This religious practice should be viewed together or on the same level as other very widespread practices (like prayer, or sacrifice), none of which is exclusive to a single religion or religious group. It is one of the complex range of means available to the men and women of antiquity to achieve their religious goals»

E' a questo punto che le posizioni degli studiosi divergono, considerando anche l'impossibilità di una ricostruzione totale dello spazio necessario a documentare l'una o l'altra prospettiva. La divisione, come si sarà intuito, riguarda proprio la possibilità di riconoscere una verosimiglianza alle esperienze narrate in questi testi: sostenitori di una simile posizione sono esegeti come C. Rowland e M. Stone; a difesa di un'interpretazione di tali opere come riformulazione letteraria di motivi noti e funzionali a circostanze proprie dei gruppi di riferimento si possono ricordare soprattutto i lavori di M. Himmelfarb³².

Un approccio che merita di essere segnalato è quello sviluppato dal gruppo di lavoro guidato da J.J. Collins, che nel 1979 ha prodotto un volume monografico della rivista *Semeia* dedicato interamente ad un tentativo di classificazione del materiale apocalittico: il titolo della pubblicazione è abbastanza eloquente, essendo *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Le pagine introduttive curate dallo stesso Collins forniscono il quadro generale dell'impresa (1-20), con la definizione di apocalisse come genere letterario³³ e con i principi che guidano la proposta di classificazione operata per un numero elevato di testi. In tale ambito, il viaggio celeste viene considerato come una modalità attraverso la quale si ottiene la rivelazione, e marca una prima grande distinzione tra testi che lo prevedono e testi che invece ne esulano (13; in realtà la terminologia prescelta parla più in generale di «otherworldly journey»). Sembra qui possibile riconoscere una tendenza a considerare letterariamente questo ampio corpus di testi, dal momento che non vi è alcun accenno ad un'analisi che tenga in considerazione un richiamo a dei fattori "concreti" alla base di siffatte rielaborazioni.

Pochi anni più tardi, in dialogo con la proposta di Collins, anche I.P. Culianu, uno dei maggiori studiosi del viaggio celeste, si occupa del tema. In quello che doveva essere il primo volume introduttivo di un'antologia dedicata all'ascesa dell'anima - *Psychanodia: a Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance* (Leuven, Brill, 1983), che è invece rimasto l'unico, causa la morte dello studioso di origini rumene - egli affronta la questione della classificazione dei testi apocalittici, ma senza entrare nello specifico della discussione sulla possibilità di far risalire le esperienze narrate in questi testi a delle pratiche reali (elemento che invece affiora in altre sue opere)³⁴. Tuttavia, il suo tentativo permette di scorgere una maggiore attenzione ad un punto di vista differente da quello proprio del gruppo-*Semeia*, in quanto punta ad

32 Riportiamo alcuni stringati riferimenti bibliografici: C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York, Crossroads, 1982; M.E. Stone, *A Reconsideration of Apocalyptic Visions*, *Harvard Theological Review* 96/2 (2003), 167-80; M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993, specialmente 95-114

33 Questa la definizione proposta da Collins: «"Apocalypse" is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world» (9). Per una valutazione del suo impiego in relazione a 2 Cor 12, si veda Gooder 2006, 5-7; inoltre, più complessivamente, Destro-Pesce 2011, 169

34 Ricordiamo solo *Expériences de l'exstase: extase, ascension et récit visionnaire de l'hellenisme au moyen age*, Paris, Payot, 1984; e *I viaggi dell'anima: sogni, visioni, estasi*, Milano, Mondadori, 1991

osservare il contenuto delle opere in questione dal punto di vista della forma della rivelazione ottenuta, concentrandosi sulle modalità suggerite dagli autori per poter accedere all'altra dimensione

35

L'altro punto interessante che si può ricavare dallo studio di Culianu ci riconduce direttamente al nostro motivo di riferimento, cioè al viaggio celeste. Lo studioso rumeno, infatti, prende posizione nei confronti della posizione storica della *Religiongeschichtliche Schule*, la quale, grazie soprattutto agli studi di Bousset, aveva teorizzato un'origine mesopotamico-iranica per tale pattern. Lo studioso tedesco appena menzionato, autore del primo tentativo di analisi a proposito della «Himmelsreise der Seele», aveva cercato di dimostrare la validità di questa ipotesi dedicando gran parte del suo ampio lavoro alla discussione degli elementi che possono tradire una simile origine, tra i quali spicca la cosmologia. Per Culianu, invece, il limite più grave dell'analisi di Bousset e dei suoi seguaci a tal proposito è rappresentato dalla scarsa attenzione al sostrato greco di tale motivo; pertanto, egli insiste su siffatta caratteristica e ipotizza un possibile collegamento con l'influenza sciamanica sulle zone più marginali della Grecia, da cui poi esso si sarebbe diffusa nell'area mediterranea³⁶. Una simile impostazione fa tesoro anche degli studi che già E.R. Dodds aveva dedicato al problema, e che poi, dal punto di vista della ricerca storico-religiosa, si ritrova anche nell'analisi di C. Colpe, elaborata per tentare di fornire una spiegazione alla ricorrenza del motivo nella letteratura gnostica³⁷. Tuttavia, al lavoro di Bousset deve essere riconosciuta la distinzione di due possibili modalità di ascesa: accanto a quella già ricordata dell'anima dopo la morte, infatti, lo studioso tedesco ne individuava un'altra, di carattere estatico, concepita come anticipazione della prima, di cui condivide numerosi tratti³⁸.

35 «Here our interest is exclusively concentrated on the *form* of the revelation, i.e. the actor of the apocalyptic scenery, the means by which he obtains his vision and the configuration of the other world as described by the actor» (5). Culianu distingue di conseguenza tre tipologie di apocalissi: «*The "Call"-Apocalypses*», «whose hero is elected from above»; «*Apocalypses by accident*», «whose hero is the victim of an accident or a serious illness»; e «*the "Quest"-Apocalypses*», «whose hero strives to obtain a revelation» (6-7)

36 Per la discussione delle varie posizioni, specialmente precedenti a Bousset 1901, si vedano le pp. 17-23; per lo sviluppo di una storia della critica più incline a privilegiare lo sfondo greco di tale concezione, pp. 24-31. Converrà ricordare che la possibilità di inserire anche gli *iatromanteis* greci fra le testimonianze collegate al motivo dell'ascesa celeste è suggestione propria dell'autore rumeno, sulla base della loro trattazione da parte di E. Rohde e E.R. Dodds. Più recentemente, solo Wallace 2011, 41-46, ha riconsiderato tale ipotesi

37 Si vedano E.R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley&Los Angeles, University of California Press, 1956², 135-78; e C. Colpe, *Die Himmelsreise der Seele innerhalb und ausserhalb der Gnosis*, in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden, Brill, 1967, 429-47 (come punto centrale della sua argomentazione, si segnalano le pp. 438-39, in cui il motivo dell'ascesa dell'anima viene legato alla concezione dualistica dello gnosticismo e a quella del *salvator salvandus*)

38 L'importante distinzione di Bousset 1901, che di fatto apre la strada al tipo di ricerca che anche noi stiamo perseguendo, si trova all'inizio del suo contributo, ed è meritevole di una citazione diretta: «Und zwar handelt es sich um eine doppelte Reihe von Vorstellungen, einmal um eine eigentlich eschatologische Gedankenreihe, nämlich um die Lehre, dass die Seele nach ihrer Loslösung vom Leibe durch den Tod die Himmelsregionen durchwandert, um vor dem Thron Gottes zu gelangen, zweitens aber auch um eine mystisch ekstatische Lehre, dass dem Gläubigen und Frommen der Aufstieg zum höchstens Gott schon in diesem Leben möglich sei, und eine daran sich anschliessende bestimmte Praxis der Exstase. Beide Vorstellungreihe sind eng mit einander verbunden» (136). Lo studioso tedesco fa risalire le origini di entrambe le forme di "insegnamento" alla Persia, considerando i misteri di Mitra come il veicolo della loro diffusione in occidente (155-69). Per le

Nel ricostruire brevemente qualche lineamento di storia della ricerca, abbiamo citato un elemento che si rivela di fondamentale importanza per quanto stiamo andando sviluppando. L'attenzione degli ultimi studiosi citati, infatti, è rivolta principalmente al viaggio celeste dell'anima, e non chiama mai in causa il ruolo del corpo in tale "avventura", se non per ricordarne il carattere accessorio e assolutamente secondario, come elemento di cui l'anima deve liberarsi per poter ascendere. Questo particolare sembra rivelare un tratto importante in merito al motivo di cui ci stiamo occupando, cioè la sua probabile origine dal mito dell'ascesa dell'anima dopo la morte. Una simile supposizione permette inoltre di dare conto di uno degli aspetti più ambigui e problematici connessi alla nostra ricerca, quello appunto che riguarda l'inclusione o meno, in un possibile inventario delle fonti a nostra disposizione, dei resoconti che riguardano il percorso dell'anima dopo la morte, al momento della separazione/liberazione dalle catene del corpo (si pensi al *Poimandres*, 20-26), accanto a quelli che invece concepiscono l'ascesa come sostituto della morte, dal momento che il soggetto viene rapito dalla vista degli altri esseri umani (Enoch, Mosè, Elia). Da questi brevi accenni si comprenderà la mole di materiale con cui stiamo lavorando e i problemi legati ad una classificazione - e definizione - del tema in esame.

Prima di riportare uno dei pochi tentativi di classificazione a nostra conoscenza delle varie sfaccettature che si possono riconoscere al motivo del viaggio celeste, è opportuno ricordare un altro contributo che ha segnato una svolta per questa tipologia di studi. A.F. Segal, nel 1980, pubblicò un lungo articolo dedicato all'«Heavenly Ascent» - *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment* (ANRW II.23.2, 1333-94); il punto di partenza della sua analisi è costituito dal mito gnostico del redentore, che in quegli anni era molto discusso tra gli studiosi. Volendo dimostrare, come già C.H. Talbert alcuni anni prima³⁹, che le supposizioni alla base di quel concetto erano sostanzialmente errate, il compianto studioso canadese si sofferma sulla possibilità di individuare dei tratti unitari alla base della concezione di una figura di mediatore che permetta la comunicazione tra due realtà diverse, quella celeste e quella umana, imperfetta: in tale quadro, a seconda della direzione del movimento, si parlerà di *katabasis* per indicare la discesa di un essere celeste, di *anabasis* invece per evidenziare l'ascesa di un uomo o dell'anima. Le funzionalità sono differenti, specie dal punto di vista dei contenuti implicati (1340), ma richiamano comunque la possibilità di stabilire un pattern comune poi appropriato in maniera tipica dalle diverse tradizioni che vi attingono⁴⁰. Il legame tra questa prospettiva e la nascita dei testi apocalittici

considerazioni sulla cosmologia e sull'influsso babilonese nell'evoluzione da un modello a tre cieli ad uno a sette cieli, si vedano le pp. 234-49

39 C.H. Talbert, *The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity*, *New Testament Studies* 22 (1975-1976), 418-40

40 Si tratta di un assunto spesso puntualizzato da Segal - sulla base della concezione di mito delineata da Lévi-Strauss - e riconoscibile specie nell'ambito del mondo ellenistico inteso in senso lato (1338; 1352). La conclusione del suo ragionamento però esprime sinteticamente la sua idea di fondo: «Though the History of Religions school was mistaken in positing a particular myth born in Persia or India and transformed into Christianity, they had a remarkable intuition in stressing the mythical aspect of Hellenistic religion. I have tried to show that what preceded

è poi ricavato secondo linee simili a quelle evidenziate da Collins, per il quale i contenuti di simili opere riflettono elementi di interesse dei vari gruppi di riferimento, ma si riconoscono per di più in un'attenzione maggiore per la cosmologia e per la conferma di un certo ordine garantito in relazione allo stesso destino dei giusti dopo la morte.

Il tentativo di classificazione cui abbiamo prima accennato è invece di poco più recente rispetto al lavoro di Segal, ed è stato perfezionato da J. Tabor. Riprendendo uno schema già applicato nell'ambito di una monografia dedicata allo studio del motivo in *2 Cor 12*⁴¹, lo studioso americano propone un modello costituito da quattro categorie in cui dividere le testimonianze relative all'ascesa celeste - *Heaven, Ascent to*, in D.N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, 6 voll., New York, 1992, Vol. 3, 91-94. La prima è quella chiamata «Ascent as an Invasion of Heaven», che mette in risalto l'intromissione forzata dell'uomo in una realtà che non gli appartiene, così di fatto sottolineando l'impossibilità di un viaggio celeste per i mortali; un esempio sarebbe costituito dall'*Icaromenippo* di Luciano. Segue poi la seconda classe, «Ascent to receive Revelation», per cui si può individuare una struttura di ascesa-rivelazione-discesa, il cui segmento centrale esplicita la finalità del movimento, «a way of claiming the highest and more direct heavenly authority for the message» (92); gli esempi indicati chiamano in causa passi biblici come *Is 6,1-3*; *Ez 1,10*; *Dn 7,14* e *I Re 22,19-23* (partecipazione di Michea al concilio celeste), oltre alle tradizioni mosaiche di ascesa sul Sinai, *Es 24*, poi reinterpretate nel senso di un processo di deificazione (Filone ed Ezechiele Tragico). Il terzo tipo è quello di una «Ascent to Immortal Heavenly Life», che evidenzia l'aspetto dell'acquisizione di uno status definitivo dopo la morte; Tabor lega il concetto all'apoteosi regale e alla liberazione definitiva dell'anima dai vincoli del corpo, indicando anche una serie di passi biblici che impiegano questo tema, sulla scia dell'esempio fornito dallo stesso Gesù (*I Ts 4,13-18* è solo un esempio). Infine, l'ultima categoria è quella della «Ascent as a Foretaste of the Heavenly World», che si avvicina alla distinzione individuata da Bousset, in quanto mira alla lettura del viaggio celeste come anticipazione di una condizione di cui si potrà godere solo dopo la morte; qui trovano spazio il caso paolino, *1 e 2 Enoch*, il sogno di Scipione nella *Repubblica* di Cicerone, la liturgia mitraica (*PGM IV,624-750*), il *Poimandres* e il racconto apuleiano in *Metamorfosi XI*.

La classificazione così proposta rappresenta un tentativo da accettare con favore, anche se non sono

Christianity was not a single myth, but a mythical structure of katabasis and anabasis, which was shared by most cultures of their time. However, the mythical structure was developed in specific ways according to individual cultural traditions. [...] However, Christianity, the mystery cults, Emperor cult, magic, theosophy, late classical philosophy, and even rabbinic Judaism, to a lesser extent, were committed to the ascension pattern, tailored to their own needs. Such was the power of the ascension pattern to express the late classical world's desire for immortality. To see this pattern as the inevitable result of the structure of the mind is perhaps too grandiose, but it is possible to see the heavenly journey of the soul, its consequent promise of immortality and the corollary necessity of periodic ecstatic journey to heaven as the dominant mythical constellation of late classical antiquity» (1387-88). Si veda, per una posizione simile, anche Smith 1996

41 Si veda Tabor 1986, 57-111, per la silloge dei testi predisposta secondo lo schema che verrà presentato tra poco; per la classificazione del resoconto paolino e una proposta di lettura, invece, cfr. 113-27

mancate le critiche, rivolte soprattutto alla sua applicazione più generale a 2 Cor 12 in Tabor 1986. Le motivazioni alla base della sua scelta, seppur chiaramente espresse⁴², appaiono discutibili, specie per quanto riguarda la collocazione di alcune testimonianze, tra cui, oltre allo stesso testo paolino, anche i passi riguardanti Enoch (*Gn* 5,24) ed Elia (*2 Re* 2,2-15). Ma non ci dilungheremo oltre su tale prospettiva critica, rimandando la discussione ad altra sede.

All'interno della panoramica proposta, si può facilmente individuare un minimo comun denominatore tra le differenti letture prese in esame. Gli studiosi chiamati in causa non sembrano generalmente prendere in considerazione la possibilità di inserire nelle loro analisi un riferimento alla lettura dell'ascesa a partire dall'aspetto della pratica religiosa; d'altro lato, emerge chiaramente l'idea, sottolineata soprattutto da Segal e Tabor, dell'esistenza di un pattern la cui diffusione è testimoniata dal ricorrere di alcuni elementi comuni nelle diverse fonti, e le cui diversità possono essere ricondotte alle finalità che chi si serve del motivo vuole perseguire. Alcuni dei tratti tipici, ricavabili da una lettura sistematica dei testi, possono essere riconosciuti: in primo luogo, l'attribuzione di una simile avventura ad una figura mitica portatrice di autorità, probabilmente a voler sottolineare l'esclusività di una simile esperienza; poi, il fatto che lo scopo dell'ascesa possa essere individuato nell'apprendere delle informazioni che rispondano a dei bisogni di un gruppo, di una comunità o di un singolo - quindi che in generale rispondano ad una acquisizione di conoscenze non altrimenti data. Ancora, emerge la menzione di una molteplicità di cieli attraversati da chi ascende, il cui numero è variabile, ognuno dei quali è caratterizzato in maniera singolare,. Infine, si segnala la presenza di un angelo, figura celeste, che funge da mediatore e da interprete, oltre che da guida, per l'individuo coinvolto. Si tratta di semplici elementi che possiamo individuare con maggior frequenza; altri si potrebbero aggiungere - ad esempio, la visione della divinità e l'investitura ad un determinato compito: ma preme, con questo breve riassunto, solo evidenziare la molteplicità di soluzioni possibili, a livello di componenti, che si può dare per l'utilizzo della nozione di viaggio celeste.

Rimane ancora una prospettiva da chiarire: quella riguardante la possibilità di un riferimento

42 «The motif of the heavenly journey can be divided into four basic types or categories, based upon the fundamental purpose or outcome of the ascents as reported in a given text. Generally speaking, the first two categories are more characteristic of the ANE (*i.e.*, Ancient Near East) or archaic period, which would include more texts of the Hebrew Bible (OT). The latter two categories are more typical of the Hellenistic period, which reflect the perspective of the NT» (91). Ma, per quanto riguarda la testimonianza paolina, si può già cogliere una tensione all'interno di una simile divisione, cosa che ribadisce il forte intreccio di elementi che sta alla base della nozione di viaggio o ascesa celeste e che lo caratterizza come pattern. Si confronti la posizione espressa da Lincoln 1979: «The Paradise that will be manifested in the future and can be experienced at death is through the work of Christ already present in the invisible world and can be experienced in vision and revelation now. Paul knows Christ himself to be in heaven (cf. I Thess. i. 10; Phil. iii. 20; Col. iii. 1). Thus, since Paradise receives its character from Christ, Paul's anticipation of it should be assumed to be also an anticipation of greater intimacy with his heavenly Lord. In this way also the experience of II Corinthians xiii. 1ff. can be seen as a form of realized eschatology» (218)

concreto da riconoscere alla base di quanto ci viene restituito dal testo. Il richiamo alla nozione di esperienza religiosa, nei cui riguardi l'attenzione critica ha conosciuto un notevole aumento negli ultimi anni, può aiutare ad introdurre la questione.

Anche in questo caso, ci troviamo di fronte ad un problema complesso: la letteratura a disposizione, soprattutto di carattere scientifico e filosofico, abbonda, e non è sempre facile destreggiarsi all'interno del groviglio di argomentazioni che viene presentato a supporto delle diverse tesi; pertanto, cercheremo di individuare brevemente i punti essenziali che concorrono all'illustrazione di tale concetto. Innanzitutto, sembra necessario mettere in evidenza il carattere secondario di quanto si indica con *esperienza religiosa*: ciò deriva dal fatto che i resoconti a nostra disposizione di tali eventi sono sempre frutto di rielaborazione ed interpretazione da parte del soggetto che li vive. Si comprenderà che, date queste premesse, l'ambiente in cui una persona è inserita rivesta un'importanza particolare, dal momento che esso fornisce gli strumenti e le categorie per leggere un evento eccezionale, fuori dall'ordinario, che si presume di aver avuto. Si tratta di un'inferenza abbastanza semplice, che crediamo radicata nel nostro modo di percepire il mondo che ci circonda. Ciò che gli studiosi dell'*esperienza religiosa* vogliono sottolineare non è tanto l'origine di questi fenomeni, quanto piuttosto la loro lettura in relazione alle convinzioni dei soggetti, i quali impiegano il materiale a loro disposizione - concezioni, idee, credenze - per fornire una interpretazione di quanto avvenuto che possa in primo luogo avere senso per se stessi - e di conseguenza anche per le persone con cui si è in relazione. Non vogliamo qui banalmente semplificare una questione complicata; semplicemente, con questo breve ritratto, intendiamo evidenziare quali siano i fattori che vengono chiamati in causa. L'interpretazione, dunque, rappresenta un elemento assolutamente intrinseco all'*esperienza religiosa*, ne è in qualche modo inseparabile - come la stessa espressione, d'altronde, mostra chiaramente⁴³.

L'interesse per l'applicazione di tale concetto agli studi biblici e neotestamentari ha conosciuto una rinnovata attenzione negli ultimi anni⁴⁴; si è predisposta una rilettura di alcuni testi problematici proprio a partire dall'utilizzo di siffatte categorie, per valorizzarne l'approccio e probabilmente restituire una dimensione più reale ad alcune testimonianze. Come ricorda Strelan in un libro dedicato a simili fenomeni presenti negli *Atti degli Apostoli*, dobbiamo pensare che lavorare con

43 Ci limitiamo a segnalare alcune importanti letture che ci hanno permesso di operare questa breve sintesi non esaustiva: W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley, University of California Press, 1985; C. Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1989; G. Griffith-Dickson, *Human and Divine. An Introduction to the Philosophy of Religious Experience*, Duckworth, London, 2000. Ma non si può dimenticare l'opera che ha fatto da spartiacque per lo studio di tale nozione: W. James, *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London, Routledge, 2002 (ed. or. 1902)

44 E' opportuno ricordare qui due recenti volumi miscelanei espressione di questo rinnovato interesse: A. DeConick (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006; e F. Flannery-C. Shantz-R.A. Werline (edd.), *Experientia, Volume I. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008

questi testi significa misurarsi con una realtà profondamente diversa dalla nostra, in cui l'aspetto della comunicazione con il divino, con una realtà che presto viene collocata nei cieli - o comunque in luoghi scarsamente accessibili all'essere umano, come nel caso dell'Ade - è centrale e rappresenta una possibilità concreta, attraverso diverse modalità⁴⁵. In questo senso, un simile ragionamento rivendica una centralità per determinate tematiche che decenni di studio hanno invece relegato in secondo piano, sulla base di quello che C. Shantz ha recentemente definito pregiudizio culturale, visibile anche nei confronti di alcune forme religiose di piccoli gruppi contemporanei⁴⁶. La tendenza cioè ad applicare a simili manifestazioni il marchio dell'irrazionalità ha portato ad una loro condanna, o meglio, ad una loro dimenticanza, da cui sono derivate letture preconcepite e viziate - elemento che vale anche per lo stesso Paolo. Si può dunque apprezzare lo sforzo compiuto negli ultimi decenni a favore di una riscoperta di questa dimensione, che permette di riconsiderare alcuni aspetti della ricerca prima sottovalutati e che invece si rivelano fondamentali per una lettura più approfondita dei testi stessi.

Strettamente legato alla questione dell'*esperienza religiosa* è poi il campo dell'applicazione degli studi psicologici⁴⁷ e antropologici ai fenomeni di contatto con il soprannaturale che ci sono restituiti dalle testimonianze antiche. Alla base di questo nuovo fervore esegetico va riconosciuto il peso conferito allo studio di esempi moderni di manifestazioni simili, che si rivelano fondamentali per l'applicazione di queste teorie. Il versante che più ci interessa è quello di carattere socio-antropologico, da cui si è originata una riflessione attenta agli aspetti comunitari di determinati fenomeni, sulla loro realizzazione e sulle conseguenze che essi sembrano avere sulla vita di coloro che ne vengono coinvolti; la preziosità dei rilievi di I.M. Lewis a proposito dello sciamanesimo, ad esempio, ha esercitato un influsso considerevole su alcune analisi dedicate ai testi protocristiani⁴⁸. Ancora, gli studi compiuti soprattutto sui fenomeni carismatici di alcuni gruppi nello Yucatan da

45 Si veda R. Strelan, *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*, Berlin/New York, De Gruyter, 2004, 1-32

46 Nell'ambito di una ricostruzione della storia della critica in merito ai fenomeni estatici, con particolare focus su Paolo e la sua testimonianza, la studiosa canadese si serve di questo concetto, ricavato da studi contemporanei, nell'impostazione del suo lavoro di ricerca confluito in Shantz 2009. Il termine esatto utilizzato è «cognicentrism», ripreso da M. Harner: esso indica una svalutazione aprioristica dei fenomeni estatici, considerati irrazionali, devianti e tipici di una società inferiore, non evoluta, una tipologia di giudizio che ha influenzato anche la critica paolina impegnata su tali temi, ma che è possibile ritrovare in numerosi approcci antropologici allo sciamanesimo risalenti ai primi esempi di questi studi

47 Per l'approccio psicologico, si ricordano due studi rilevanti di G. Theissen, il primo concentrato su Paolo, il secondo allargato all'indagine del Cristianesimo primitivo in un senso più ampio; le tematiche presentate, specie nel secondo volume, si sovrappongono a quelle su cui ci soffermeremo in questo paragrafo. Si vedano G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1983; e Id., *Erleben und Verhalten den ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh, Gütersloh Verlag-Haus, 2007

48 Si vedano soprattutto due studi di I.M. Lewis, *Religion in Context: Cults and Charisma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; e *Ecstatic Religion: a Study of Shamanism and Spirit Possession*, London/New York, Routledge, 1989 (ed. or. 1971). Un esempio della loro applicazione si può ritrovare nell'analisi condotta da C. Shantz su *1 Cor 12-14*, con lo scopo di individuare i diversi tratti associabili alla figura di Paolo nell'ambito della sua riorganizzazione dei fenomeni carismatici a Corinto; cfr. Shantz 2009, 145-203. Segnaliamo inoltre Ashton 2000

parte di F. Goodman⁴⁹ sono molto sfruttati dalla corrente che interpreta episodi come la trasfigurazione di Gesù, le sue apparizioni postpasquali, l'incontro paolino con il Risorto o gli stessi sogni e visioni più in generale dal punto di vista degli Altered States of Consciousness (ASCs). Tale espressione prende in considerazione una serie di fenomeni riconducibili a degli stati alterati della percezione umana; essi sarebbero una costante del genere umano, e pertanto rappresenterebbero un elemento di vicinanza con le esperienze che ci narrano i testi antichi. Procedere in questa direzione permette quindi di ancorare ad una dimensione reale, concreta, quel livello dell'interpretazione che ne rappresenta la fase secondaria e di rielaborazione in termini più consoni al soggetto e alla sua mentalità - aspetti che richiamano quanto prima detto a proposito delle caratteristiche fondamentali dell'*esperienza religiosa*. Lo scopo è quello di mettere in luce la dipendenza di tali eventi da alcune condizioni proprie dell'uomo, per cui la percezione può essere dilatata o modificata e quindi consentire di accedere ad elementi altrimenti nascosti. In conclusione, le parole di J. Pilch sulla diffusione mediterranea di pattern di lettura di esperienze come le visioni e/o apparizioni, ricondotte all'insieme degli ASCs, conferma la tesi sostenuta anche da chi non crede di poter riconoscere nulla di reale alla base dei testi apocalittici, ma allo stesso tempo contribuisce a rendere possibile il loro legame con presupposti differenti, rivalutando così la dimensione "concreta" di ciò che ci viene restituito attraverso una forma necessaria di interpretazione⁵⁰.

Parziali conclusioni

A conclusione di questo lungo *excursus*, proviamo a sintetizzare alcuni dei punti più importanti emersi fino ad ora.

In primo luogo, sembra sia possibile riconoscere la presenza di un pattern, di un modello,

49 Riferimenti più precisi ed esaustivi si possono ritrovare nelle trattazioni di Shantz 2009 e nei vari contributi di J. Pilch raccolti in Pilch 2011

50 La produzione di J. Pilch, in tale settore, è molto vasta e non può qui essere richiamata nel suo complesso; tuttavia, vale la pena evidenziare due punti principali da noi espressi nel ragionamento. Il primo riguarda la definizione stessa degli ASCs, cui lo studioso ha dedicato una lunga riflessione teorica, e che può essere espressa con le sue stesse parole: «an ASC is a human condition of experience in which sensations, perception, cognition, and emotions are altered. The result is changes in sensing, perceiving, thinking and feeling. Further, these states modify the relation of the individual to the self, the body, one's sense of identity, and the environment of time, space, or other people. These altered states allow a person to glimpse dimensions of alternate reality either not usually available in ordinary consciousness, or in the case of Western cultures deliberately blocked from the total potential of human consciousness. ASCs can be induced either directly and intentionally or indirectly and unintentionally». Il secondo punto concerne invece la dimensione del pattern interpretativo che si applica a simili fenomeni: «As ASC research has indicated, culture determines what one will see, and how a particular figure will look. This kind of experience has been documented for the circum-Mediterranean world at least since the fifth century BCE. [...] The one who experiences the ASC frequently does not recognize the identity of the persons being encountered. The person who appears is the one who declares personal identity. The entire experience is culturally defined, and the culture contains a latent discourse or a lexicon that is available to everyone in the culture as a guide for interpreting the content of the ASC». Entrambe le citazioni sono tratte da J. Pilch, *Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context: Experiences of Alternate Reality*, in Pilch 2011, 146-62 (rispettivamente, p. 148 e pp. 154-55)

riguardante la nozione di ascesa più in generale, costituito da alcuni elementi fondamentali che compaiono in diversi testi; accanto a questi, le singole testimonianze mostrano una fluidità legata all'impiego di tratti ulteriori, i quali si configurano come aggiunte peculiari ad un sostrato comune e dipendenti dalle finalità dei singoli autori.

Oltre a questo rilievo, che sembra essere sostanzialmente in linea con un'ipotesi di mera funzionalità letteraria del motivo del viaggio celeste, si deve però aggiungere un'altra osservazione: anche l'insistenza sulla diversità nell'impiego di un modello diffuso può essere specchio di un insieme di tratti riconducibili ad una realtà concreta, per cui si conoscono e mettono in azione modalità attraverso le quali l'uomo riesce a mettersi in comunicazione con una realtà altra e superiore; in un secondo momento si ricorre poi al modello per interpretare l'evento così sperimentato.

Sembra dunque possibile riconoscere una compresenza di elementi alla base dell'utilizzo di questo pattern: una finzione letteraria a fini di legittimazione o di difesa, che si può meglio ottenere attraverso il riferimento pseudonimo ad una figura di rilievo; inoltre, allo stesso tempo, la descrizione di gesti, azioni e comportamenti in occasione di simili eventi possono essere rivelatori di una conoscenza di meccanismi, più o meno codificati, per ottenere tali incontri o contatti con il soprannaturale.

In altri termini, si vuole sottolineare che con viaggio celeste si intende un motivo culturale sostanzialmente molto diffuso in ambiente tanto giudaico quanto greco-romano - le cui origini probabilmente sono da ricercare nell'idea dell'ascesa dell'anima dopo la morte - e che viene applicato secondo finalità proprie delle singole opere in cui viene utilizzato. Si possono comunque riconoscere dei tratti di base comuni, come prima abbiamo cercato di fare, cui si devono aggiungere elementi alternativi che possono o meno venire impiegati con libertà, sempre in base al punto di vista di chi impiega il motivo. Ma è utile ribadire che, con questo, non si può dare per esaurita la potenzialità del pattern in questione: come mostra il rinnovato interesse per l'*esperienza religiosa*, quelle che secondo alcuni studiosi sono caratteristiche prettamente letterarie - e ciò riguarda una dimensione più ampia rispetto al semplice tema dell'ascesa, che qui diventa una delle componenti - passano a denotare il livello di rielaborazione ed interpretazione di un evento vissuto da un individuo. Quindi, il singolo ha un incontro con qualcosa che riconosce non appartenere ad una realtà direttamente a lui collegata; sulla base della propria situazione, applica poi a tale avvenimento un insieme di tratti che forniscono un senso a quanto vissuto, al tempo stesso classificandolo e presentandolo in una maniera che risulta comprensibile anche a chi gli sta intorno⁵¹.

51 Potrebbe sembrare strana la nostra insistenza sulla dimensione individuale del viaggio celeste: si deve quindi precisare che la maggioranza delle fonti da noi raccolte ci presenta proprio casi di questo genere, mentre più rari sono gli esempi di fenomeni che coinvolgono un gruppo più ampio di persone (aldilà dell'ambigua possibilità di attribuire qualcosa di simile alla comunità dei Terapeuti di cui ci parla Filone nel *De vita contemplativa*, infatti, solamente in qualche testo gnostico è possibile riscontrare un simile carattere: si vedano l'*Apocrifo di Giacomo* - NHC III,1

Sulla base del materiale disponibile al momento appare però difficile muoversi in direzione di un riconoscimento di una pratica culturale alla base dell'utilizzo di tale motivo. E' una possibilità che non può essere esclusa a priori, ma che dipende in prima istanza dalle informazioni stesse che i testi ci trasmettono. In tal senso, è affascinante la prospettiva individuata da Destro-Pesce nel recente contributo sopra discusso; si rende tuttavia necessaria una ricerca che provi ad approfondire la questione, cercando di individuare elementi che possano consentire una valutazione critica di tale approccio. Questo vale per Paolo come per le altre fonti che, in un paziente lavoro svolto negli scorsi mesi ma che è aperto ad ulteriori aggiunte, abbiamo finora raccolto: è nostro proposito leggere questi testi anche secondo tale prospettiva. In merito, una precisazione è d'obbligo: il criterio cronologico - sebbene di difficile applicazione in molti casi - assume centrale importanza nel tentativo di una comparazione tra diverse testimonianze, grazie anche al fatto che il nostro testo paolino di riferimento ci consente di avere un dato pressoché certo da cui partire per l'indagine.

Come tappa finale di questa presentazione di idee e problematiche derivanti dalla nostra *ricerca in corso*, torniamo brevemente a *2 Cor 12*: obiettivo sarà quello di tematizzare i limiti testuali indicati in apertura e suggerire delle linee-guida per le prossime fasi della ricerca.

2 Cor 12: allargare la prospettiva

La discussione impostata nelle scorse pagine ha imposto all'attenzione un dato al cui proposito avevamo formulato a suo tempo un'avvertenza: è cioè necessario allargare i "confini" del passo paolino di riferimento, per prendere in diretta considerazione anche *2 Cor 12,5-10*. Una simile espansione emergeva anche dalla valutazione del contesto formulata all'inizio, per ribadire la prospettiva al cui proposito l'apostolo menziona il proprio viaggio celeste. Si tratta di un punto su cui la critica è unanime; abbiamo - per così dire - preferito presentare separatamente le nostre riflessioni in merito per comodità di ragionamento, per articolare un discorso che permettesse, al suo atto finale, di riprendere le fila e condurre unitariamente alla conclusione.

Nelle considerazioni sul motivo del vento, si è volutamente tralasciato un aspetto che invece si rivela molto importante per la costruzione complessiva dell'argomentazione dell'apostolo. Dopo aver ricordato la vera dimensione del suo *καύχημα* ai vv. 5-6a, Paolo procede indicando il criterio sulla cui base vuole essere giudicato: le sue parole e le sue azioni sono i metri di valutazione da utilizzare, in quanto sotto gli occhi dei Corinzi; per tale ragione non si vanta di visioni e rivelazioni,

- e il *Vangelo del Salvatore*). Tuttavia, anche la stessa concezione di gruppo che potrebbe essere chiamata in causa da queste testimonianze non sembra intaccare un aspetto di eccezionalità legato all'ascesa: solo persone "scelte", si potrebbe dire, godono di un simile privilegio

anche se potrebbe. Quindi, la ὑπερβολή τῶν ἀποκαλύψεων del v. 7a⁵² non costituisce, per l'apostolo, un criterio valido; sembra imporsi il richiamo alle rivelazioni del v. 1, dal momento che il termine impiegato è lo stesso, in quelle che sono le sue due uniche occorrenze al plurale nell'epistolario paolino. Di conseguenza, diventa anche chiaro che quanto narrato in 12,2-4 rientra per Paolo nella categoria delle ἀποκαλύψεις, di cui costituirebbe un esempio - sebbene rimanga un dubbio in merito al valore e al senso dell'accostamento con ὀπτασίαι in 12,1. Segue, al v. 7b, la menzione del pungolo nella carne, angelo di Satana che gli è stato inflitto affinché egli non si esaltasse in merito alle rivelazioni⁵³. I vv. 8-9 ci segnalano un unicum nel corpus paolino: egli supplica per tre volte il κύριος perché gli venga rimosso questo σκόλοψ⁵⁴, ricevendo in risposta un detto che centra l'attenzione sulla grazia divina e, cosa più importante, sul ruolo della debolezza, come "luogo" in cui è portata a compimento la δύναμις. Resa pubblica la legittimazione della propria condotta di vita in questi termini, al v. 9b Paolo può ribadire il motivo del καύχημα secondo la prospettiva da lui stesso testimoniata: la ἀσθένεια, infatti, rappresenta la *conditio sine qua non* perché dimori in lui la potenza di Cristo. Il v. 10 non fa che sottolineare in maniera conclusiva, con un'ulteriore breve περὶστασις, il nucleo del suo ragionamento.

Prima di approfondire alcuni degli elementi che si possono ricavare da una considerazione complessiva del testo, crediamo sia opportuno puntualizzare schematicamente alcune delle letture che di esso sono state proposte, anche per recuperare delle informazioni che sono state fornite strada facendo. Ciò si rivelerà inoltre utile per cogliere la nostra proposta di uno sviluppo futuro della

52 A questo nesso è legata la più importante questione testuale presentata dal nostro passo; il passaggio dal v. 6 al successivo, infatti, è caratterizzato da una difficoltà grammaticale non facilmente risolvibile, dal momento che le due soluzioni possibili presentano entrambe dei punti a favore e degli elementi critici. Noi preferiamo considerare il nesso del v. 7a come facente parte dell'argomentazione sviluppata dal v. 6b, in questo seguendo Wallace 2011, n.9 p.6, e i rilievi di B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994², 516. Per la posizione opposta, che lega invece il v. 7a al resto del v. 7 e quindi all'argomentazione relativa al pungolo nella carne, si vedano Thrall 2000, 802-05; e Harris 2005, 851-53, con relative discussioni. Bisogna inoltre menzionare che dibattuto è anche il senso da attribuire ad ὑπερβολή: la maggioranza degli interpreti lo intende in senso qualitativo, ma lo stesso rimando ad una pluralità di rivelazioni suggerito dal genitivo che lo accompagna sembra non escludere del tutto la possibilità di un duplice significato

53 Questo è il punto su cui si basa chi sostiene la vicinanza con il racconto dei 4 saggi nel *Pardes*, dicendo che si tratta di qualcosa ricevuto dall'apostolo nel corso dell'ascesa: il richiamo all'angelo di Satana risulterebbe decisivo a comprovare il suo incontro con la figura degli angeli guardiani ed ostili, spesso presenti nella letteratura hekhalotica che ci restituisce esempi di viaggio celeste. Ma ciò che si legge a 12,7 è anche elemento sfruttato da chi interpreta il resoconto paolino in termini di parodia dell'ascesa celeste o di prova di un tentativo fallito in questo senso (cfr. Betz 1972 e Gooder 2006)

54 Il dibattito sorto intorno all'identificazione del pungolo cui qui l'apostolo si riferisce è molto vasto, perciò non riassumibile in questa sede. Una trattazione complessiva delle diverse possibilità si ha in Thrall 2000, 809-18, che individua tre possibili filoni esegetici: condizione psicologica, identificazione con gli oppositori, malattia fisica, propendendo per quest'ultima. Si veda anche la discussione di Harris 2005, 853-59, il quale condivide la posizione di Thrall. Costruendo sulla giustapposizione di ἄγγελος σατανᾶ allo σκόλοψ, Gooder 2006, 196-97, afferma che la lettura più incisiva è proprio quella che considera effettiva questa identificazione, che di fatto richiamerebbe il motivo dell'ostilità degli angeli nei confronti degli uomini che tentano l'ascesa, secondo quanto già prima evidenziato. Infine, Wallace 2011, 270-73, sostiene che Paolo si riferirebbe alla crocifissione, sulla base della lettura di σκόλοψ come «stake for impaling», da cui deriverebbe l'utilizzo del verbo per indicare appunto la crocifissione

ricerca.

L'analisi di *2 Cor* 12,1-10 come "unità tematica" permette anche di articolare meglio lo sfondo per una prima questione esegetica: alla base di quanto Paolo ci presenta vi è un sostrato giudaico o greco-romano? La domanda non è forse posta correttamente, ma aiuta a comprendere lo sbilanciamento di molti esegeti a favore della prima ipotesi, escludendo di fatto qualsiasi richiamo alla seconda (Bousset 1901, Scholem 1960, Segal 1990, Morray-Jones 1993). Solo più recentemente si è affermata la possibilità di riconoscere un ruolo anche alle fonti provenienti dall'ambiente culturale in cui Paolo esercita gran parte della propria missione, portando anche alla nascita di alcune sillogi di testi a scopo comparativo (Tabor 1986, Destro-Pesce 2011, Wallace 2011).

Accanto a questo, un altro piano importante per la comprensione del testo paolino è quello delle finalità che si attribuiscono al riferimento al motivo del viaggio celeste: dall'interpretazione del resoconto come parodia (Betz 1972) o ritratto di una «failed ascent» (Gooder 2006), al riconoscimento di una svalutazione di questo tipo di esperienze estatiche secondo l'ottica comunitaria dell'apostolo (Käsemann 1942), molte sono state le ipotesi in merito ad un obiettivo negativo, polemico e di condanna da parte di Paolo in merito a siffatti eventi, specie in riferimento alla discussione di *1 Cor* 12-14 (ma anche a *2 Cor* 5,13). Dall'altro lato, chi sostiene che Paolo consideri invece positivamente tali fenomeni ritiene il contesto polemico come base per la propria lettura, sebbene in misura differente (Tabor 1986 e Wallace 2011 sono due esempi in proposito).

Inoltre, il resoconto relativo alla propria ascesa ha contribuito a costruire un ritratto più complessivo dell'apostolo in relazione agli eventi "straordinari" che menziona, come appunto visioni e rivelazioni: diverse le prospettive suggerite, da chi assume Paolo come un visionario (Heininger 1996), a chi ne sottolinea con più forza l'aspetto mistico ed estatico (Segal 1990, Ashton 2000), a chi infine approccia la questione da un punto di vista psicologico (Pilch 2011) e neurobiologico (Shantz 2009).

Gli ultimi due punti ci permettono, in chiusura, di riprendere anche la dicotomia di cui ci siamo occupati in precedenza, a proposito dell'insieme più ampio degli scritti apocalittici. In tal senso, il caso paolino è stato al centro di diversi studi che hanno ripreso la concezione di *esperienza religiosa*, confermando una tendenza che si rivela nel complesso maggioritaria (ad esempio, Lietaert Peerbolte 2008). Pur nella varietà di letture proposte, infatti, *2 Cor* 12,1-10 (più nello specifico, 12,2-4) viene considerato come testimonianza importante del viaggio celeste, in virtù del suo carattere autobiografico⁵⁵; più rare paiono invece essere le interpretazioni che perseguono una

55 Si considerino le osservazioni di Destro-Pesce 2011, 186-87: «The description of the heavenly journey of Paul in Second Corinthians is the narration of a real experience and not purely a literary representation or a story about the heavenly journey of some person from the past. It is one of the few direct testimonies reporting what a person has really undergone, also providing far from secondary details of how it came to pass». In

linea opposta, proprio in conseguenza di questa sua peculiarità⁵⁶.

Terminato questo breve riepilogo - assolutamente non esaustivo - vogliamo proporre qualche osservazione in merito agli elementi finora emersi. L'importanza dello schema preghiera-rivelazione offertoci da 12,8-9a potrebbe rivelarsi sintomatico di una persona, Paolo, che si sente in rapporto diretto con la divinità, e che conosce una modalità specifica - la preghiera/supplica - per ottenere una risposta diretta: ciò che, in altri termini, può essere intesa come una rivelazione di carattere uditivo⁵⁷. Questo potrebbe essere un primo indizio per sostenere il carattere positivo che simili eventi assumono nell'ottica generale paolina. Ma si danno anche elementi ulteriori: se, all'interno di un'argomentazione improntata alla ridefinizione del vanto - e costruita per evidente opposizione - Paolo ricorre ad una parola di Gesù da lui ottenuta direttamente per legittimare in modo definitivo la propria posizione, allora diventa evidente che la prospettiva delineata da Käsemann 1942 e da altri in merito alla svalutazione paolina di tali episodi appaia difficilmente difendibile. Si potrebbe chiamare in causa la questione della dimensione privata: ma il fatto di far passare in secondo piano esperienze come il viaggio celeste, o la glossolalia, è da un lato comprensibile nell'ottica di una condotta rivolta all'unità della comunità e alla sua crescita, ma allo stesso tempo potrebbe servire per veicolare un forte richiamo alla propria autorità in un contesto polemico. Sembra, cioè, di poter cogliere un'ambiguità di fondo nel ragionamento paolino, espressa in modo sottile tra le pieghe del suo vanto nella debolezza, concepito come imitazione di Cristo⁵⁸.

quest'ottica, un confronto con quanto Filone narra come propria esperienza in *De Specialibus Legibus* III,1-6 si rivela utile e suggestivo; oltre all'attenzione di Destro-Pesce, si ricordi B. Heininger, *Paulus und Philo als Mystiker? Himmelreisen in Vergleich (2Kor 12:2-4; SpecLeg III 1-6)*, in R. Deines-K-W. Niebuhr (edd.), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 2004, 189-204; e Wallace 2011, 144-47

56 Un candidato per tale posizione sembra poter essere Betz 1972, stando alla lettura che ne fornisce Thrall 2000, 776-78

57 A questo proposito, si deve far notare come le differenti interpretazioni di 2 Cor 12 finora proposte non prendano in considerazione una simile possibilità di lettura; dal nostro punto di vista, un richiamo ad una pratica, ad una modalità per stabilire una comunicazione con il divino sembra essere uno degli elementi emergenti da questi versetti, che potrebbero pertanto rivelarsi utili nella lettura degli altri simili fenomeni testimoniati da Paolo. Non ci siamo concentrati sulla specificazione che simile supplica sia avvenuta τῷ ἁγίῳ: aldilà delle sue varie implicazioni, sembra possibile intendere un senso di pratica codificata, come suggerito da diverse parti (cfr. Harris 2005, 859-61). Anche il fatto che siano state sottolineate delle analogie con preghiere per chiedere guarigioni può costituire un elemento interessante per la ricostruzione del quadro complessivo paolino in relazione a questa tipologia di eventi. Su quest'ultimo punto, si vedano H.D. Betz, *Eine Christus-Aretologie bei Paulus (2 Kor 12,7-10)*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 66 (1969), 288-305, che attribuisce all'apostolo un rovesciamento parodico del motivo dell'*Heilungsorakel*; e D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, 249-50. Per una interpretazione che riconosce in 12,7b-9a un altro episodio "visionario" della carriera paolina, oltre ad Aune, si veda anche Heiringer 1996, 256-62

58 Il ragionamento che stiamo proponendo, in via del tutto ipotetica, riprende gli elementi che sono stati in precedenza sottolineati a proposito della dimensione dell'utile comunitario in relazione all'utilizzo del motivo del viaggio celeste (cfr. n.9). La prospettiva, in altre parole, punta a riconoscere che affermazioni come quelle di 12,5-6 contribuiscono a sottolineare che le rivelazioni non rientrano nei criteri paolini di una valutazione apostolica; tuttavia, il ricorso ad una conferma diretta, ottenuta tramite una rivelazione, della sua condotta missionaria da parte della divinità sembra veicolare una forma di ambiguità molto forte. Si potrebbe definire tale operazione come ricorso ad una *auctoritas* con la finalità di porre fine ad una controversia. Un parallelo che sottolinei la presenza di un'ambiguità di fondo nel ragionamento di Paolo, oltre a 1 Cor 14,18-19 per la glossolalia, si può forse rinvenire in 1 Cor 8-10: nella discussione sulle carni sacrificate agli idoli, egli indirizza ai forti il proprio

Ma quella che è una caratteristica argomentativa tipica dell'apostolo sembra connettersi anche all'utilizzo del motivo del viaggio celeste stesso: la struttura di 12,2-4, per gli elementi impiegati, è perfettamente in linea con il pattern, che implica appunto un accesso a luoghi impossibili e l'acquisizione di una conoscenza particolare, che qui Paolo dipinge servendosi dell'espressione ἄροητα ῥήματα. Ciò che segue sembra suggerire il suo "sacrificio" nel contesto del concreto operare apostolico, sulla scia della sua rinuncia a dimostrare le proprie capacità di glossolalo in *I Cor* 14,18-19. Ma nella considerazione del viaggio celeste, si deve ricordare anche l'autorità che deriva a chi ne è protagonista: vale a dire, chi ascende si caratterizza come una persona eletta, scelta, in relazione speciale con l'altro mondo; per il fatto di entrare in possesso di una conoscenza superiore è riguardato da tutti come portatore di un potere legittimato⁵⁹. Possiamo dunque ipotizzare che l'apostolo, anche grazie alla presentazione delle sue parole come proprie di un ἄφρων (11,16.19.21; 12,6.11), veicoli una certa pretesa autoritativa? Lasciamo l'interrogativo aperto, poiché esso costituisce uno dei punti sui cui lavorare nelle prossime fasi della nostra ricerca.

Spunti per i prossimi passi

Il quesito riguardante un riferimento paolino nascosto a proposito del suo viaggio celeste nasce dall'osservazione sopra riportata in merito alla costruzione di 12,8-9a e alla funzione della consequenzialità preghiera-rivelazione ivi presentata. A questo si può aggiungere un rilievo terminologico, che per noi è importante: l'apostolo introduce, a 12,1, la propria "testimonianza" parlando di visioni e ἀποκαλύψεις; a 12,7 ritorna su queste ultime ribadendone la non utilità ai fini di un giudizio sul suo operato - ma sembra così suggerire che egli, con tale termine, si riferisca ad eventi come quello descritto ai vv. 2-4. Il contesto complessivo è di chiara polemica, ed egli mette fine alla discussione riportando una rivelazione diretta di Cristo, che conferma la bontà della sua posizione. Sembra possibile cogliere delle analogie con *Gal* 1: anche in quella circostanza, infatti, Paolo risponde in modo polemico a proposito dell'origine del proprio εὐαγγέλιον, che i suoi

esempio di "tolleranza" finalizzato a non creare distacco e divisione rispetto alla fazione debole della comunità, pur dimostrando di condividere le opinioni di coloro ai quali sta richiedendo un sacrificio. Inoltre, per ciò che riguarda la questione dell'autorità, si potrebbe chiamare in causa un altro passaggio di *I Cor*; dove Paolo polemizza, con toni apocalittici, nei confronti di chi vuole usurpare il lavoro da lui svolto nella comunità: cfr. 3,11-15

59 Utilizzando espressioni come "autorità" e "potere" vogliamo mettere in luce una conseguenza che sembra possibile ricavare dai testi che ci restituiscono esempi di viaggi celesti. Le due espressioni vanno intese in senso lato, ma all'interno degli elementi che formano il pattern essi possono essere legati strettamente alla questione della legittimazione e dell'acquisizione di una conoscenza superiore, che conduce ad una posizione di superiorità nei confronti degli altri uomini. Si veda il caso del *Testamento di Levi*, dove l'ascesa è funzionale al riconoscimento dell'elezione dei Leviti al rango sacerdotale in Israele; ma una forma di autorità, sebbene ristretta, potrebbe essere riconosciuta anche nell'affermazione con cui Filone chiude il proprio racconto in *De Specialibus Legibus* III,1-6. Lo sfondo paolino deve comprendere i suoi riferimenti all'investitura originaria ricevuta direttamente da Cristo, come si spiegherà tra poco

interlocutori sembrano voler abbandonare (cfr. 1,6-9), facendolo risalire ad una diretta rivelazione divina - dove i termini impiegati sono ἀποκάλυψις al v. 12 ed il corrispondente verbo ἀποκαλύπτω al v. 16. Dal momento che, come la maggior parte della critica ha evidenziato, Paolo si sta qui riferendo al suo primo incontro con Cristo, lo stesso che viene dipinto in termini chiaramente visionari in *1 Cor* 9,1 e 15,8⁶⁰ (e forse anche in *2 Cor* 4,4-6), potremmo ricavare un prima conseguenza: l'apostolo si serve di una terminologia della rivelazione per descrivere sia delle esperienze visionarie sia il viaggio celeste. Questa ipotesi di lettura, che contribuirebbe a gettare luce su *2 Cor* 12, deve però essere messa in rapporto con le ulteriori occorrenze di tale lessico, che sembra caratterizzarsi per una diversità di riferimenti nelle sue varie occorrenze⁶¹. Uno dei prossimi passi della nostra ricerca consisterà pertanto nell'analisi di siffatta terminologia nei differenti contesti in cui essa compare, al fine di determinarne la funzionalità per l'apostolo e, in ultima istanza, il ruolo specie in *2 Cor* 12,1: questo comporta un chiarimento nella stessa struttura del versetto in questione, una presa di consapevolezza del contesto di sviluppo di tale lessico e infine la possibilità di ricostruire una definizione paolina di viaggio celeste in senso emico⁶².

Accanto a ciò, il rapporto con le altre *esperienze religiose* dell'apostolo riveste un ruolo molto importante: in primo luogo, l'accento sulla relazione tra preghiera e rivelazione espressa da *2 Cor* 12,8-9a può costituire una base di partenza interessante per determinare il ruolo che la prima riveste in Paolo; inoltre, anche la profezia sembra essere strettamente legata alla rivelazione, come emerge da *1 Cor* 14,29-33. Cercare di chiarire l'intreccio tra questi fenomeni che il piano lessicale sembra suggerire costituisce un ulteriore corollario dell'indagine sulla terminologia prima indicata.

Parallelamente, un'altra porzione della ricerca si muoverà attraverso le altre attestazioni di viaggio celeste, a partire dalla sua considerazione come pattern interpretativo: si impone un confronto con le fonti che, con un certo grado di sicurezza, possiamo ritenere anteriori o contemporanee a Paolo, per offrire una linea al tempo stesso diacronica e sincronica in relazione al motivo, con un limite temporale - l'attestazione di *2 Cor* 12 - comunque fissato. Questo studio avrà l'obiettivo di delineare i contorni della concezione di ascesa celeste diffusa nell'ambiente in cui Paolo opera, contribuendo

60 Per una lettura che insiste sul livello di rielaborazione di questi resoconti paolini, in una direzione simile a quella dell'applicazione di un pattern fornito dal gruppo in cui si è inseriti, si vedano le argomentazioni di Segal 1990, 3-33 e di Heiningen 1996, 185-95

61 Per semplicità, riportiamo i passi in cui, nelle lettere autentiche, Paolo impiega questo lessico: *Rm* 1,17.18; 2,5; 8,18.19; 16,25; *1 Cor* 1,7; 2,9; 3,13; 14,6.26.30; *2 Cor* 12,1.7; *Gal* 1,12.16; 2,2; 3,23; *Fil* 3,15. L'unico studio sistematico di tale terminologia, allargato anche alle cosiddette lettere deuteropaoline, è quello di D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965, che meriterebbe una revisione anche alla luce dello sviluppo delle posizioni esegetiche maggioritarie negli ultimi cinquant'anni (un esempio è costituito dal declino della tesi che attribuiva agli oppositori paolini a Corinto idee gnostiche)

62 Sulla terminologia di 12,1, si vedano i rilievi di Gooder 2006,2-3: «Strictly speaking ὄρασις refers to what is seen; ἀποκάλυψις [riportata però svariante volte con l'accento in posizione non corretta] to what is learnt as a result. In other words ὄρασις refers to the method of revelation and ἀποκάλυψις to its content». Ma la studiosa americana opera una selezione delle ricorrenze paoline, tralasciando i casi di *1 Cor* 14. Per una proposta di distinzione tra i due termini, si veda anche Heiningen 1996, 244-46

a creare un bagaglio di elementi utile ad affrontare le questioni sollevate dal nostro testo di riferimento, che qui sono state solamente accennate. Presteremo attenzione alla possibilità di individuare degli elementi riconducibili a delle pratiche culturali nell'impiego del pattern da parte delle varie testimonianze, anche per sottoporre ad ulteriore verifica la suggestiva proposta di Destro-Pesce 2011.

Come conclusione del percorso, crediamo potrebbe essere possibile fornire una breve e parziale definizione di viaggio celeste, che faccia tesoro della ricerca condotta e che si riferisca essenzialmente ad un arco cronologico il più possibile vicino a Paolo⁶³. La sua ascesa, infatti, rimane il centro della nostra attenzione, con la speranza di proporre un'ipotesi valida in grado di collocarla all'interno delle diverse forme di contatto con il soprannaturale, o con il divino, che egli dimostra di conoscere.

63 Un interessante punto di partenza potrebbe essere costituito da uno dei pochi tentativi di definizione di viaggio celeste a noi conosciuti, che cerca di esprimere sinteticamente i tratti fondamentali del fenomeno: A. Destro e M. Pesce, in un contributo dedicato ad illustrare l'applicazione del concetto di costellazione di testi ad opere riconducibili ai gruppi giovanisti (A. Destro-M. Pesce, *Constellation of Texts in Early Christianity. The Gospel of the Savior and Johannist Writings, Annali di Storia dell'Esegesi* 22 [2005], 337-53) valutano l'importanza che il motivo da noi indagato sembra rivestire in tali scritti - interessante è la relazione con la profezia nell'*Ascensione di Isaia*, ad esempio - e ne offrono, appunto, una concisa definizione: «By heavenly journey, we mean the ascension of a visionary or a prophet through the heavens in order to reach and see the dwelling of God and receive particular revelations» (345). Come ogni tentativo di sintesi analitica all'interno di un vasto insieme di fattori, esso è discutibile in relazione all'esclusione di certi tratti e all'inclusione di altri; tuttavia, se consideriamo il viaggio celeste come pattern caratterizzato da fluidità, la problematica riceve la sua contestualizzazione. Piuttosto, ciò che sembra dover essere chiarito, a livello di modello stesso, è la componente del ritorno di chi ascende al luogo di partenza: l'incertezza è causata dalla non specificità, per tale fattore, delle nostre fonti, la cui valutazione deve perciò essere demandata ai singoli casi

Bibliografia citata

Ashton 2000. J. Ashton, *The Religion of Paul the Apostle*, New Haven/London, Yale University Press, 2000

Betz 1972. H.D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Kor 10-13*, Tübingen, Mohr (Siebeck)

Bousset 1901. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, *Archiv für Religionswissenschaft* 4, 136-69; 229-73

Harris 2005. M.J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, Eerdmans

Heininger 1996. B. Heininger, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Freiburg, Herder

Käsemann 1942. E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu 2 Korinther 10-13*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 41, 33-71

Lietaert Peerbolte 2008. B.J. Lietaert Peerbolte, *Paul's Rapture: 2 Corinthians 12:2-4 and the Language of the Mystics*, in F. Flannery-C. Shantz-R.A. Werline (edd.), *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 159-76

Lincoln 1979. A.T. Lincoln, "Paul the Visionary": *The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in II Corinthians XII.1-10*, *New Testament Studies* 25/2, 204-20

Murray-Jones 1993. C.R.A. Murray-Jones, *Paradise Revisited (2 Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources; Part 2: Paul's Heavenly Ascent and its Significance*, *Harvard Theological Review* 86, 177-217; 265-92

Pilch 2011. *Flight of the Soul. Visions, Heavenly Journeys, and Peak Experiences in the Biblical World*, Grand Rapids, Eerdmans

Shantz 2009. C. Shantz, *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press

Scholem 1960. G. Scholem, *The Four who entered Paradise and Paul's Ascension to Paradise*, in Id., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, The Jewish Theological Seminar of America, 14-19

Segal 1990. A.F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, Yale University Press

Smith 1996. M. Smith, *Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity*, in S.J.D. Cohen (ed.), *Studies in the Cult of Yahweh, Volume Two: New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leiden, Brill, 1996, 47-67

Tabor 1986. J.D. Tabor, *Things Unutterable. Paul's ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and early Christian contexts*, University Press of America

Thrall 2000. M.E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on The Second Epistle to the Corinthians* (International Biblical Commentary), vol. 2, Edinburgh, T&T Clark

Wallace 2011. J.B. Wallace, *Snatched into Paradise (2Cor 12:1-10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*, Berlin/New York, de Gruyter

Winter 1997. B.W. Winter, *Paul and Philo among the Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press