

Convegno Internazionale *L'Apocalisse nel Medioevo*

Gargnano sul Garda (BS), Palazzo Feltrinelli
18-20 maggio 2009

Promosso dal Dipartimento di Filologia Moderna dell'Università degli Studi di Milano e dalla Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL), si è svolto a Gargnano sul Garda, dal 18 al 20 maggio, il convegno sul tema *L'Apocalisse nel Medioevo* (responsabile scientifico Paolo Chiesa, organizzazione e coordinamento Rossana Guglielmetti). I lavori, animati da studiosi di diverse discipline, hanno indagato la fortuna medievale dell'*Apocalisse* di Giovanni sotto una pluralità di aspetti, trascorrendo dalla storia dell'interpretazione del testo al quadro articolato delle sue risonanze in ambito letterario e figurativo.

Dopo le considerazioni introduttive di Paolo Chiesa e di Claudio Leonardi, i lavori della prima giornata si sono fondati su una ricognizione degli approcci ermeneutici al testo dal punto di vista di una neutralizzazione progressiva dell'apocalittica, cioè dal punto di vista delle diverse soluzioni esperite nell'ambito della cultura ufficiale per disattivare un modello di ricezione che sull'autorità di Giovanni fondava la pretesa che il regno inaugurato dal Cristo dovesse culminare in una concreta palingenesi intramondana.

La relazione di Manlio Simonetti (*L'esegesi orientale nei secoli II-III*) ha mostrato come l'assunzione del testo giovanneo da parte dei primi lettori e commentatori (Giustino, Ireneo, Vittorino di Petovio), integrando la profezia del regno millenario di *Ap 20* con la prospettiva di un tangibile risarcimento dei giusti già nel mondo penultimo, si svolgesse all'insegna di un sostanziale adattamento del testo agli schemi e alle attese del Millenarismo asiatico: onde l'indebito coinvolgimento dell'*Apocalisse* nella crisi montanista e la diffidenza che ne accompagnò, a Oriente, la tardiva iscrizione nel canone. Decisivo, nell'emancipare il testo dal profetismo dei montanisti, fu il ruolo svolto dall'esegesi alessandrina: da Dionigi, che attraverso un'analisi filologicamente avvertita si spinse a negare la paternità apostolica dell'*Apocalisse*; e più ancora da Origene, che dell'*Apocalisse* accettò la canonicità ma respinse, in contrasto soprattutto con Ireneo di Lione, l'interpretazione letterale. Erano così poste le basi di quella lettura spiritualizzata che, svalutando la componente escatologica, tendeva a cogliere nel testo giovanneo la raffigurazione atemporale dell'eterna lotta del bene contro il male: secondo uno schema ermeneutico che, applicato ed esteso nel IV-V

secolo da Ticonio e Agostino, avrebbe garantito all'*Apocalisse* piena e legittima circolazione in Occidente.

Vittorino di Petovio, primo esegeta in lingua latina e autore del primo commento sistematico all'*Apocalisse*, è stato il punto di partenza dell'intervento di Giovanni Battista Bazzana (*La presenza di Paolo nel commento all'Apocalisse di Vittorino di Petovio*). L'obiettivo del suo contributo è stato quello di riconsiderare il rapporto tra l'*Apocalisse* di Giovanni, l'eredità teologica di Paolo e il problema del giudeo-cristianesimo dell'Asia Minore; in secondo luogo di valutare il rapporto tra Vittorino e il suo "editore" Gerolamo di Stridone. La sezione dell'*Apocalisse* più interessante ai fini di tale studio è risultata essere quella iniziale, costituita dalle sette lettere rivolte alle antiche comunità cristiane, identificate, a un livello di interpretazione morale, con le sette "classi" di cristiani, da lodare o richiamare in base a criteri di giudizio etici. In particolare, dalla lettura del commento di Vittorino alla settima lettera, indirizzata alla comunità di Laodicea, nell'interpretazione del giudizio giovanneo sugli uomini di tale comunità (*Ap* 3, 15-16), emerge l'utilizzo di Vittorino stesso dell'eredità paolina: il commentatore infatti utilizza un'espressione (*ad omnes enim omnia sunt*) che cela quella paolina di *1 Cor* 9, 22. Queste parole vengono caricate da Vittorino di un senso negativo opposto a quello trasmesso da Paolo, il quale ne aveva fatto un argomento di difesa del proprio stile di evangelizzazione. Anche secondo Tertulliano, Clemente di Alessandria e Agostino, Paolo utilizzava tale espressione in senso positivo. Vittorino esprimerebbe così, implicitamente, un giudizio negativo sulla stessa figura dell'apostolo dei Gentili – che intenderebbe fornire una giustificazione alla sua doppiezza – ed insieme offrirebbe un contributo originale, la cui fonte va direttamente individuata nella stessa *Apocalisse*. Infine, anche dall'analisi di una lettera rivolta ad Agostino dallo stesso Gerolamo, emerge un giudizio di condanna rispetto alla posizione errata di pavido filo-giudaismo di Paolo; per questo egli non avrebbe ritenuto necessario rifiutare, condividendolo, il giudizio negativo mosso da Vittorino. L'origine di tale atteggiamento anti-paolino andrebbe ricercata nel testo stesso dell'*Apocalisse*.

Alla fine del IV secolo, Ticonio fissa nel suo commento l'interpretazione che condizionerà in modo decisivo gli sviluppi dell'esegesi apocalittica in Occidente: dominata dalla tematica ecclesiologica (l'*Apocalisse* come cammino della Chiesa nella storia) e informata a un ridimensionamento programmatico della componente anti-romana (le due bestie di *Ap* 13 non sono potenze avverse, ma contrasti all'interno della Chiesa stessa), essa agirà da solvente sulle utopie millenaristiche e fornirà doviziosa materia alla tradizione esegetica successiva, pur se il diffuso discredito derivatole dall'illegittima iscrizione di Ticonio all'eresia donatista autorizzerà epigoni e continuatori piuttosto al saccheggio che alla citazione esplicita. Sul versante testuale, studiare il perduto commento di Ticonio da questa angolazione può rivelarsi altamente redditizio. L'intervento di Roger Gryson (*Vers une reconstitution du commentaire de Tyconius sur l'Apocalypse*) ha mostrato come, a fronte di una tradizione diretta talmente esigua da riuscire trascurabile, la ricognizione della tradizione indiretta (i frammenti torinesi, Primasio, Cassiodoro, Apringio, Beda, la tradizione iberno-latina di età carolingia, e soprattutto il Beato di Liébana) permetta di fare luce sulle modali-

tà di appropriazione / alterazione che caratterizzano la vicenda testuale dell'opera; e di circoscrivere, ai fini della restituzione critica dell'originale, ambiti privilegiati e strategie.

La componente ecclesiologica del commento di Ticonio è stata al centro dell'intervento di Emanuela Prinzivalli (*L'Apocalisse tra Ticonio e Agostino*). Tra le differenti letture dell'*Apocalisse* cristiana, quelle millenaristiche possono essere considerate ecclesiologiche in senso lato, in quanto affrontano il problema delle sorti future della Chiesa, in particolare attraverso il tentativo di risolvere il problema della sofferenza della Chiesa stessa e del rapporto con il mondo estraneo ostile. Ticonio, invece, si colloca in un'epoca in cui la Chiesa è divenuta parte dell'impero e sono sorte problematiche relative alla sua essenza; l'esegesi assume, dunque, una caratterizzazione ecclesiologica *stricto sensu*. Nel *Liber Regularum* il testo dell'*Apocalisse* viene utilizzato per illustrare ed esemplificare le regole che servono a svelare il vero senso della Scrittura, e quindi a cogliere l'essenza della Chiesa e affrontare alcune questioni attuali, quale la divisione interna a tale istituzione. Infine risulta utile cercare di individuare l'entità del debito di Agostino nei confronti di Ticonio, per l'impostazione dell'interpretazione delle Scritture e per l'abbandono del millenarismo. Certamente, rifacendosi a molteplici passi dell'*Apocalisse*, Agostino sembra propendere per l'assegnazione al libro biblico di un significato spiritualizzato; la stessa rappresentazione del millennio è de-escatologizzata ed attualizzata, e vi emergono le dottrine agostiniane su predestinazione e grazia.

Attraverso l'autorità mediatrice del *De Doctrina Christiana*, un cospicuo patrimonio di contenuti e di prassi ermeneutiche trascorre dal continente all'ambito insulare. Oggetto della relazione di Claude Carozzi (*Apocalypse et temps de l'histoire selon Bède le Vénérable*) è stato, in particolare, il commento all'*Apocalisse* di Beda: opera largamente debitrice nei confronti di Ticonio, eppure originale nella valorizzazione del ruolo strutturante del numero 7 all'interno del testo giovanneo. Per questa via, l'adesione al principio ticoniano di attualità escatologica trova uno sviluppo inedito nell'articolazione dell'intera vicenda apocalittica (e dunque della vicenda ecclesiale soggiacente) in sette *periochae*, o parti, ciascuna delle quali chiamata a inscenare, secondo la prefazione apposta al commento, i conflitti e i trionfi della Chiesa, dalle origini all'avvento di Cristo. Sul testo dell'*Apocalisse* Beda sperimenta così la validità di quello schema storiografico che, istituendo i sette giorni della creazione a legge costitutiva del tempo e delle cose, agirà nell'articolazione dell'impianto letterario e narrativo dell'*Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*; e dà inizio, con sensibile scarto rispetto alla prospettiva edificante di Ticonio, alla considerazione dell'*Apocalisse*, ormai definitivamente affrancata dalle istanze di martirio, utopia e resistenza, come prontuario profetico-cronologico di eventi passati e futuri, cioè come libro disponibile a racchiudere tutta la storia del mondo.

Per l'esegesi di età carolingia, Raffaele Savigni (*Il commentario all'Apocalisse di Aimone di Auxerre*) ha inteso sottolineare la centralità del commento di Aimone e individuarne le caratteristiche peculiari. L'autore-guida fondamentale di Aimone è certamente il suo maestro Ambrogio Autperto, a sua volta estensore di un commento all'*Apocalisse*; altre fonti, spesso non dichiarate, sono da rintracciare in Girolamo,

Agostino e Beda, mentre all'influenza di Ticonio si devono la differenziazione tra *genus* e *species* e la caratterizzazione dell'*Apocalisse* come *ordo visionum*. Oltre ad alcune differenze di carattere teologico o riguardanti il rapporto con la tradizione, il commento di Aimone si presenta più contenuto rispetto a quello di Autperto; proprio dalla volontà di offrire ai predicatori uno strumento più maneggevole dipende anzi la scelta di mettere mano a una nuova interpretazione, seppur in presenza di quella proposta dal maestro. La Scrittura infatti non andrebbe resa accessibile a tutti, ma solo ai predicatori, che hanno a loro volta il compito di presentarla in forme differenti a seconda dell'uditorio, essendo essi, insieme ai profeti, coloro dei quali Dio si servirebbe per parlare agli uomini; tuttavia Aimone esprimeva il suo disagio per la scarsità di esegesi all'*Apocalisse* durante la sua epoca. Dai frequenti riferimenti all'interno del testo a episodi storici contemporanei emerge il profondo legame che unisce l'esegeta all'epoca carolingia: egli appare come il difensore di un ordine che si sta disgregando nell'emergere di forze particolaristiche, ed il rappresentante di un contro-potere monastico.

Elisabeth Mégier (*Species, littera, historia. Presenza e modalità del senso letterale nei commentari latini dell'Apocalisse, da Beda il Venerabile a Ruperto di Deutz*) ha messo in luce come, a partire dal *Liber Regularum* di Ticonio, la tradizione esegetica abbia dovuto confrontarsi con la distinzione tra *genus* (il tutto) e *species* (la parte), binomio che si veniva ad affiancare alla distinzione tradizionale tra "lettera" e "spirito". Tale coppia terminologica è stata adottata anche dai successivi commentatori dell'*Apocalisse*, perché permetteva di superare il problema della scelta tra una lettura allegorica ed una realistica degli eventi descritti nel libro. In seguito si aggiunse l'ulteriore distinzione tra *littera*, *spiritus* e *historia* (le linee della storia generale vengono ritrovate nel testo dell'*Apocalisse*), termini adatti ad esprimere la visione gerarchica e storica della Chiesa durante il Medioevo. Il sistema ticoniano, tuttavia, rimase persistentemente nell'esegesi posteriore, qualora il senso letterale venisse caricato di ulteriori connotazioni legate al concetto di *species*; può essere stato proprio quest'ultimo termine, infine, a favorire una riflessione sul carattere immaginario e metaforico della narrazione nell'*Apocalisse* (come in Ruperto di Deutz).

Da diversi punti di vista, gli interventi di Remo Cacitti (*Il ruolo dell'Apocalisse nella catechesi paleocristiana*), Isabelle Marchesin (*Sons et silence dans les images de l'Apocalypse*) e Peter Klein (*Medieval Apocalypse Cycles and Eschatological Expectations: The "Terrors" of the Year 1000*) hanno mostrato come l'analisi dei soggetti iconografici possa fornire un riscontro utile alla restituzione dei modelli ermeneutici attivi nei diversi luoghi, tempi e contesti culturali. Attraverso l'esame di due documenti iconografici di età pre-costantiniana, Remo Cacitti si è proposto di illustrare quale fosse la prospettiva apocalittica della catechesi dei primi cristiani. L'epoca di Costantino, infatti, costituisce un punto di svolta nella scelta dei temi iconografici: i soggetti apocalittici diventano sempre più rari e vengono spesso sostituiti da immagini legate all'impero e alla corte. Dall'analisi dei due documenti (il sarcofago di Giona, conservato al Museo Pio Cristiano in Vaticano, e il mosaico pavimentale teodoriano della cattedrale di Aquileia) è emerso come carattere distintivo della catechesi protocristiana, privata e pubblica, l'utilizzo di molti elementi ed immagini

di carattere apocalittico. Tuttavia essi non sempre risultano direttamente legati al testo dell'*Apocalisse* giovannea, bensì ad altri scritti, quale *Il pastore di Erma*, del quale ricorrono numerosi soggetti destinati a svolgere una funzione catechetica.

Le modalità di interazione testo/immagine nel più antico codice illustrato dell'*Apocalisse* sono state invece oggetto della relazione di Marchesin: nel ms. *Trier Stadtbibliothek 31* (IX secolo) l'apparato decorativo, instaurando con il testo una dialettica che oltrepassa la semplice parafrasi, sembra farsi portatore, oltre che di un proprio modello esegetico, di autonomi valori estetici: numerosi elementi suggeriscono l'idea che l'artista abbia utilizzato il tema della visione rivelatrice per sviluppare una riflessione sulla propria immagine come strumento didattico.

Il contributo di Klein si è inserito all'interno della discussione, emersa all'inizio del secolo XIX e rinnovata negli ultimi anni, riguardo alla presenza di diffuse attese apocalittiche intorno all'anno Mille. Alcuni studiosi trovavano un argomento a favore di tale teoria nell'iconografia dei cicli apocalittici realizzati nei decenni precedenti il passaggio di millennio. Tuttavia Klein ha evidenziato come in questo periodo (tenendo conto anche della diversa misurazione del tempo dell'*Era hispanica*) si possano individuare solo pochi cicli iconografici di soggetto apocalittico, e ha sottolineato come essi escludano quasi interamente dalla rappresentazione i passi dal contenuto propriamente escatologico e millenaristico. Al contrario, il maggiore successo di opere figurative di tale soggetto sarebbe stato ottenuto solo nel corso del secolo XI. Ad esempio, in territorio spagnolo, la Bibbia illustrata di Beato venne inizialmente realizzata negli anni 776-784, ma solo durante il secolo XI ottenne un grande successo e ne vennero composte nuove edizioni, all'interno delle quali le illustrazioni tendevano ad un'intensificazione del contenuto escatologico, anche attraverso il conferimento di un maggior rilievo alla rappresentazione del giudizio finale. Certamente alle soglie del nuovo millennio si presentavano paure escatologiche e attese millenaristiche, bensì limitatamente ad alcune aree geografiche e taluni gruppi sociali, anche perché si trattava di atteggiamenti ufficialmente rifiutati dalla Chiesa che, influenzando profondamente le scelte iconografiche, ne sconsigliava dunque la rappresentazione.

È soprattutto l'emergere di nuove consuetudini esegetiche a configurare, nella seconda metà del secolo XI e nel primo quarto del successivo, uno snodo cruciale nella costruzione della risposta al testo. La produzione di commentari biblici va al ritmo del rinnovamento scolastico, svolgendosi progressivamente all'insegna di un'economia di mezzi che, mentre garantisce rapidità di diffusione e praticità d'uso, innova sensibilmente i contenuti e le finalità stesse del lavoro esegetico. Contemporaneamente, il recupero dell'*Apocalisse* si attua per iniziativa del vasto fronte di riforma che, irradiando da Roma, promuove una ristrutturazione al vertice di tutti i poteri spirituali e temporali della cristianità: negli stessi anni in cui la politica editoriale sottesa all'allestimento delle Bibbie Atlantiche realizza un raffinato disinnescamento del profetismo apocalittico, nuovi ausili elaborati a sostegno della lettura immettono nel testo spunti utili a confortare la propaganda dei riformatori.

Proprio queste problematiche sono state oggetto dell'intervento di Edoardo Ferrarini (*Pier Damiani interprete dell'Apocalisse di Giovanni*, «*logotheta divinita-*

tis»), che ha individuato nell'ordine con il quale compaiono le citazioni dall'*Apocalisse* all'interno dei *Collectanea* di Giovanni da Lodi – redattore, alla morte del maestro, di alcuni suoi brani di esegesi all'intera Scrittura – quello tipico delle Bibbie Atlantiche, che vedevano l'*Apocalisse* inserita tra le lettere cattoliche e quelle paoline. È probabile che Giovanni da Lodi seguisse l'ordine presente nella Bibbia in suo possesso, ovvero l'esemplare che lo stesso Pier Damiani aveva voluto nel suo convento; dunque si può ipotizzare che questi avesse avuto una parte rilevante nel progetto di riforma che, attraverso l'innovativa collocazione dell'opera giovannea all'interno dei libri del Nuovo Testamento, prevedeva anche la neutralizzazione delle profezie apocalittiche ivi individuabili. La lettura che lo stesso Pier Damiani dedica all'*Apocalisse* non è mai, infatti, di tipo escatologico o apocalittico, ma piuttosto di tipo attualizzante, la stessa esegesi militante applicata dagli autori probabilmente da lui utilizzati come fonti (Gregorio, Aimone di Auxerre e Ambrogio Autperto), identificati grazie all'esame di alcuni suoi brani di commento all'*Apocalisse* (*Epistolae* 59, 49 e 170).

In evidente ma enigmatica sincronia con gli sviluppi della glossa, si riscontra la tendenza a riunire l'*Apocalisse* e il *Cantico dei Cantici*, o anche solo i rispettivi commenti, all'interno di singole unità codicologiche; in contrasto con le prescrizioni della biblioteconomia medievale, normalmente attenta a salvaguardare la distinzione fra Antico e Nuovo Testamento. La relazione di François Dolbeau (*L'association du Cantique des Cantiques avec l'Apocalypse dans les bibliothèques médiévales*), dopo aver presentato i risultati di uno spoglio condotto su oltre un centinaio di inventari e su altrettanti manoscritti, ha avanzato alcune possibili spiegazioni al fenomeno, la cui scarsa rilevanza prima del secolo XI, connessa alla diffusione su scala continentale, impone di accordare una considerazione speciale al versante della fruizione pratica dei commenti biblici. Alcune evidenze oggettive tendono infatti a ridimensionare la teoria che a determinare il raccordo fra i due testi possa essere stata una convergenza delle interpretazioni (*Ap* 12 - *Ct* 6, 10): mancano riscontri testuali indubitabili, mancano riferimenti in tal senso negli apparati prefatorii che corredano i libri in esame; e, soprattutto, l'ipotesi rende difficilmente ragione della cesura cronologica determinatasi all'altezza del secolo XI. Si deve supporre, dunque, che a giocare un ruolo decisivo siano stati altri fattori, a cominciare dallo statuto dei due libri nell'ambito del rinnovato insegnamento teologico: è plausibile che l'aggiornamento dei metodi, connesso alla messa a punto di nuovi strumenti operativi per l'esegesi, e contemporaneo al fortunato incremento dell'*Apocalisse* e del *Cantico* al servizio delle istanze riformatrici, abbia determinato l'accorpamento dei due testi scritturali più oscuri, e al contempo più decisivi, e la loro dislocazione solidale al vertice del percorso di studi.

Il richiamo alla praticità degli usi e delle funzioni ha agito, in tutt'altro contesto, nella relazione di Marcello Angheben (*Apocalypse et liturgie dans le décor des absides romanes*), che ha mostrato come, in area catalana, possa trovare facile riscontro l'ipotesi di una destinazione liturgica dei decori absidali recanti l'immagine di Cristo pantocratore circondato dal tetramorfo: la ricorrenza di elementi iconografici ed epigrafici che assegnano esplicitamente a cherubini e serafini, componenti stabili delle teofanie iberiche, la funzione di intonare il *sanctus* autorizza a leggere il

tema della *Maiestas Domini* piuttosto come figurazione della presenza reale di Cristo e degli angeli nello spazio ecclesiale al momento della celebrazione eucaristica che come *parousia* apocalittica. Su queste basi, Angheben ha valutato la convenienza di estendere la medesima lettura al complesso delle teofanie romaniche, proponendo una riconsiderazione in chiave liturgica dei simboli dei quattro animali dell'Apocalisse.

L'intervento di Guy Lobrichon (*L'exégèse monastique de l'Apocalypse au XII^e siècle*) è andato enucleando, per il periodo compreso fra il 1070 e il 1220, tre modalità maggiori di accesso all'*Apocalisse*; che è dire tre repertori, tre modelli di lettura disponibili a definire, a un momento dato, altrettante generazioni storiche: la prima, convenuta in parte attorno al magistero di Anselmo di Laon, e in parte autonomamente sviluppatasi nell'Italia settentrionale, dove Berengaud e l'anonimo autore del commento trådito dal ms. *Cremona, Bibl. Stat. 79* testimoniano della continuità di una tradizione di scuola; nell'iniziativa di questi maestri si attua il recupero dell'*Apocalisse* alla lettera e alla storia, mentre la promessa di un'escatologia prossima a venire rivive in tonalità che, plausibilmente, dovettero uscire dal chiuso delle aule scolastiche per invadere gli spazi della predicazione, negli anni in cui la presa di Gerusalemme rinverdiva gli entusiasmi da giudizio universale. Fortemente diluita dai maestri impegnati nella fissazione della *Glossa Ordinaria* (la seconda generazione parigina, concentrata attorno a un anonimo Magister), la collusione così posta fra *Apocalisse* e storia universale torna, con netta accentuazione del ruolo militante della chiesa, nella trafila monastica dell'esegesi al testo (terza generazione); dove l'antico schema dei quattro imperi e delle sette età inquadra quella visione trionfalistica della chiesa escatologica che, già posta da Aimone di Auxerre, passerà nella grande sintesi di Gioacchino da Fiore: qui, l'imminente apertura del settimo sigillo sancirà l'avvio di una terza e ultima età che, rallegrata dai doni dello Spirito, conoscerà la fine della storia e delle dure vicende della materia.

A conclusione dell'itinerario esegetico dell'*Apocalisse*, il travaso dell'idea di escatologia dallo spazio della chiesa istituzionale a quello delle eresie è stato al centro della relazione di Julia Wannemacher (*The Opening of the Seals. Joachim of Fiore and the Apocalyptic tradition*), che ha indagato l'*Expositio in Apocalypsin* di Gioacchino da Fiore quale punto di ricomposizione e di sintesi di un lungo percorso; e restituito, attraverso un'analisi delle fonti disponibili alla rielaborazione di Gioacchino (Agostino, Ambrogio Autperto, Aimone di Auxerre), la fisionomia di un "innovatore conservatore". Nella direzione aperta da Gioacchino, la protesta pauperistico-evangelica recupererà volentieri il testo dell'*Apocalisse* a sostegno di un programma di contestazione dell'esistente.

Stefano Simonetta (*Verso l'Apocalisse a piccoli passi: escatologia e riforma nel movimento wycliffita*) ha mostrato come, alle soglie del Grande Scisma d'Occidente, l'esegesi militante di John Wyclif possa ancora fondare sul testo di Giovanni alcune concrete proposte operative: liberalizzazione dell'accesso alle Scritture, ridimensionamento della funzione carismatica del clero, coinvolgimento del potere civile nella correzione delle gerarchie sacerdotali.

Nel rinnovato fervore di attese escatologiche che caratterizza il secolo XIV, la promozione del profetismo contemporaneo può colmare efficacemente la frattura prodottasi fra Chiesa istituzionale e profetismo biblico. Francesco Santi (*I Carmelitani e l'Apocalisse tra XIII e XIV secolo*) ha analizzato, in particolare, come il recupero dell'*Oraculum Cyrilli* alla scuola profetica carmelitana si attui, nell'iniziativa di Felip Ribot, nella prospettiva di rivendicare una continuità profetica all'ordine che si vuole fondato da Elia; stabilendo al contempo, contro gli orientamenti teologici dominanti negli anni dello scisma, un rapporto positivo tra profetismo contemporaneo e gestione ecclesiale.

Diversi contributi hanno inteso ricostruire la fortuna letteraria dell'*Apocalisse*. L'intervento di Peter Dinzelsbacher (*Testi apocalittici nella Scandinavia medievale*) ha rilevato i caratteri tipici della produzione apocalittica di area norrena: qui, tra XI e XIV secolo, la mitologia cristiana dei giorni ultimi non agisce soltanto sulle forme di espressività dotta, in lingua latina o danese, aperte alla ricezione degli influssi continentali (sermoni, vite di santi); se ne riconoscono tracce, più o meno dissimulate, nella letteratura popolare, che attinge numerosi spunti anche all'escatologia precristiana: così, soprattutto, nell'anonima e misteriosa *visio* che inscena il viaggio estatico di Olav Asteson nell'aldilà.

Per l'area tedesca, Fulvio Ferrari (*L'Apocalisse di Heinrich von Hesler: parafrasi, interpretazione, divagazioni*) si è soffermato sull'*Apocalisse* in versi di Heinrich von Hesler; che si caratterizza, tra i vari motivi di interesse di un'opera posta sul crinale fra esegesi e letteratura, per il fatto di esibire precisi vincoli testuali finalizzati a regolare la prestazione del lettore empirico e storico. Attraverso la rivendicazione dell'autorialità a Dio, e la conseguente interdizione ad apportare modifiche al testo, l'opera esercita un controllo della ricezione e si sforza di salvaguardare la propria stabilità, quasi ad annullare quel processo di alterazione e risignificazione che così immancabilmente accompagna la storia del libro di Giovanni.

Proprio in riferimento ad alcune possibili modalità di appropriazione e riuso del testo dell'*Apocalisse*, Luca Bellone (*Richiami apocalittici nella tradizione apocrifa in volgare italiano*) ha indagato la tradizione apocrifa neotestamentaria in volgare italiano: una campionatura di passi, estratti da compilazioni quali il *Vangelo di Nicodemo* e la *Vindicta Salvatoris*, ha mostrato come numerose integrazioni apocrife alla vicenda di Cristo, particolarmente efficaci sotto l'aspetto narrativo e visionario, possano derivare dal testo di Giovanni.

Ultimo tra i grandi lettori medievali dell'*Apocalisse*, Dante è stato oggetto di due interventi. Il contributo di Maria Gabriella Riccobono («*Portar nel tempio le cupide vele*»: su *Ezechiele e l'Apocalisse in Purgatorio XX*) ha mostrato come echi del testo di Giovanni (in commistione con Ezechiele), letto e meditato sulla scorta di commentatori autorevoli e divulgati (Bruno di Segni, Ruperto di Deutz), siano riconoscibili in *Pg. XX*, e segnatamente all'interno della celebre invettiva di Ugo Capeto contro la propria discendenza: dove le sette occorrenze anaforiche del verbo *vedere* configurano altrettante visioni apocalittiche; e dove il tema della mercatura (*Ap 18*) e quello della pirateria (*Ezech 27*), approfondendo i riferimenti alla lussuria, alla prostituzione e alla violenza già emersi nel canto precedente, preparano in chiave stori-

co-politica, con respiro assai vasto, la grandiosa raffigurazione escatologica finale (Pg. XXIX-XXXII).

La relazione di Giuliana Nuvoli (*Dante lettore dell'Apocalisse*) è partita dall'individuazione dei commenti all'*Apocalisse* noti a Dante, mettendo a fuoco il tipo di influenza che Agostino, Gioacchino da Fiore, Bonaventura da Bagnoregio, Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale poterono esercitare sulla sua lettura: la tesi sostenuta è che Dante trovi proprio nell'*Apocalisse* mediata da Gioacchino da Fiore e dai suoi continuatori la giustificazione della propria opera e l'invito a scrivere la *Commedia*, cui attribuirà un valore analogo a quello delle Scritture, e alla quale rivendicherà la pertinenza degli strumenti elaborati per la decodifica delle Scritture. Prospettiva, questa, che caratterizzerà il reimpiego dell'*Apocalisse* da parte di Boccaccio: la ricognizione svolta da Beatrice Barbiellini Amidei (*Boccaccio e l'Apocalisse*) sulle *Esposizioni sopra la Commedia* e sul *Trattatello in laude di Dante* ha dato prova di come le citazioni dell'*Apocalisse* vi siano sempre funzionali all'enunciazione di una prassi compositiva e di una modalità ermeneutica volte, rispettivamente, all'articolazione e al reperimento dei molteplici livelli di significazione del testo letterario.

Apertura dinamica del testo, modalità concorrenti di costruzione del senso: questi gli elementi valorizzati da Guy Lobrichon nel corso dell'ampio intervento conclusivo, che ha fornito la mappatura diacronica dei lavori e ha rilevato la densità dei contributi emersi. Gli Atti saranno disponibili per i tipi della SISMELE - Edizioni del Galluzzo, nella collana "Millennio Medievale".

VERA FRAVVENTURA - ANNALIA MARCHISIO