Corpi in estasi e pratiche politiche. Su S. Paolo

di Federico Battistutta

È possibile liberare Paolo di Tarso dalle impalcature retoriche che lo hanno puntellato per secoli e leggerlo come campo vivo di tensioni, tra ordine e sovversione, tra istituzione e profezia? Supportato dalla letteratura non-mainstream sull'argomento, è ciò che si propone il testo che segue, a partire dalle esperienze estatiche paoline per giungere alla sua teologia politica, nella scommessa che la figura di Paolo può diventare ancora oggi, se letta con sguardo critico e creativo, luogo di generazione politica e spirituale.

1. A volte il linguaggio può giocare strani tiri. Se, ad esempio, in una conversazione parlassimo di 'religione' e di 'esperienza religiosa' i partecipanti probabilmente considererebbero le due espressioni tra loro equivalenti. In parte non sbaglierebbero. Ma solo in parte. Se approfondissimo la questione affiorerebbero differenze anche significative. Un conto è la religione intesa come l'adesione a un *ipse dixit*, vale a dire a un complesso di credenze e di pratiche trasmesse e codificate da una tradizione. Altra cosa è fare in prima persona, con tutto quello che ciò comporta, un'esperienza religiosa attraverso corpo-mente-spirito. Potremmo individuare due piani distinti: da un lato la religione come espressione di un potere istituito a cui conformarsi, dall'altro l'esperienza religiosa come potenza istituente. E in mezzo, la tensione fra questi due campi, che in certi casi può creare, almeno per un certo periodo, sintesi produttive e originali; in altri, rotture anche drammatiche (e la storia dei movimenti ereticali/ereticati lo testimonia).

Addenda I – La corrente dell'analisi istituzionale (G. Lapassade, E. Lourau e altri) ha considerato come 'istituzione' non solo le organizzazioni formali, ma qualsiasi forma sociale che struttura in qualche modo i comportamenti collettivi, quindi anche aggregazioni e pratiche informali o semplici modalità relazionali. Le istituzioni non vengono lette come composizioni statiche, ma come costrutti processuali e dinamici attraversati da una continua tensione tra dimensione istituita e dimensione istituente, volgendo così l'attenzione ai meccanismi di trasformazione sociale e psichica, alla messa in campo di nuove forme di soggettività, di significato e di organizzazione.

Nel presente lavoro il rapporto tra religione ed esperienza religiosa verrà considerato a partire da questa prospettiva, cercando di evitare slittamenti dicotomici. In parte riprenderà l'idea di 'potenza destituente' elaborata da Agamben, intesa come una tensione costante volta alla sospensione del riprodursi di forme di potere e di stabilizzazione istituzionale. La *potenza destituente* per essere pienamente compresa va però posta in relazione ad altri temi agambeniani, come quelli di *forma-di-vita* (non si dà nuda vita biologica – *zoē* – separata da una forma politica o culturale – *bios* –, ma la vita si manifesta pienamente nella sua forma), di *inoperosità* (pensare l'umano come vivente senz'opera, come un essere di una potenzialità inesauribile) e di *uso* (il costituirsi di un soggetto non attraverso la proprietà, ma l'uso e la relazione). A questo proposito, nonostante le differenze sarebbe interessante leggere la potenza destituente di Agamben insieme a Negri, il quale, nei suoi lavori parla spesso di un processo costituente, come dispositivo politico aperto, auto-organizzato e sempre in divenire, che si manifesta attraverso pratiche autonome di cooperazione sociale[1].

2. La relazione tra religione ed esperienza religiosa la troviamo ben espressa nella figura di s. Paolo. Per la religione cristiana è stato colui che ha posto, grazie al suo pensiero e alla sua opera missionaria, gran parte delle basi teologiche e organizzative di questa confessione, contribuendo in modo determinante al transito del cristianesimo da movimento interno all'ebraismo a religione di portata universale. Su ciò, pur con alcuni distinguo, sono pressoché quasi tutti d'accordo. Meno esplorato appare invece l'altro aspetto: qual è stata la personale esperienza religiosa di Paolo? Il suo pensiero e la sua pratica sono il risultato esclusivo della sua speculazione intellettuale o entra in gioco la componente esperienziale? Si dice che fondamentale per lui fu la conversione, ma cos'è avvenuto di così dirompente da trasformarlo in brevissimo tempo da persecutore a fervido seguace di una corrente minoritaria interna al giudaismo?

Uno dei lavori fondamentali sulla fenomenologia dell'esperienza religiosa è un ampio saggio scritto da William James nel 1902. Egli poneva il primato di un'esperienza

[1] Cfr. Agamben G., "Elementi per una teoria della potenza destituente" (2020, ma il testo risale al 2013) e, successivamente, l'ultimo capitolo de *L'uso dei corpi* (2014). Su Toni Negri cfr. *Il potere costituente* (1992) e i libri scritti in collaborazione con Michael Hardt, da *Impero* (2003) a *Assemblea* (2018). Usando un linguaggio teologico si può dire che Agamben e Negri siano accomunati dalla prospettiva dell'*eschaton* – l'apertura di spazi inediti, l'uscita dal tempo del dominio ecc. –, pur tematizzandola in modo diverso, a differenza di altri autori, come Tronti e Cacciari, invece orientati verso il *katechon* – la forza che rinvia e frena l'avanzata del potere imperiale (la Bestia in Ap 13), su cui si sofferma Paolo in 2Ts 2,1-12. Sul *katechon* cfr. la silloge presentata da Cacciari in *Il potere che frena* (2013).

religiosa personale, intensamente vissuta, come fondante le religioni, quindi precedente ogni sistematizzazione, ogni elaborazione teologica, ecclesiastica o altro ancora. Cito James: "Le Chiese, una volta stabilite, vivono di seconda mano sulla tradizione: ma i fondatori di tutte le Chiese ripetevano il loro potere originariamente dal fatto della loro diretta comunione personale coll'elemento divino". Più oltre aggiungerà: "l'esperienza religiosa personale ha la sua radice ed il suo centro negli stati mistici della coscienza" (James, 1945).

Ora le domande poco sopra formulate sull'esperienza religiosa di Paolo possono venire così sintetizzate: Paolo era un estatico, sperimentava anche lui stati mistici della coscienza? Quali erano e come possiamo collocarli in relazione al suo insegnamento?

Sebbene siano evidenti tracce di esperienze estatiche nelle lettere paoline, al contrario rari sono i contributi da parte di biblisti e teologi su questo argomento, in gran parte esito di un pregiudizio culturale verso questo genere di esperienze. Va riconosciuto che a lungo i manuali diagnostici di psichiatria hanno descritto i fenomeni di estasi in termini patologici e questo spiega in parte le ragioni della prudenza dei biblisti *mainstream*. Ma non va dimenticato che il cristianesimo è la religione del mondo occidentale, una religione che – come ha mostrato Weber (1965) – ha uno stretto legame con l'ascesa del capitalismo e quindi con l'affermazione di una 'razionalità strumentale' volta a oggettivare la realtà, in cui il primato della ragione si è via via convertito e ridotto a mero strumento finalizzato al dominio e all'efficienza (Adorno, Horkheimer, 1966). Da qui la diffidenza da parte del mondo cristiano, soprattutto nelle sue vesti ufficiali, verso esperienze e stati di coscienza, come l'estasi, eccedenti la sfera della ragione. Ad esempio, in una recente biografia dedicata a Paolo, scritta da un noto e competente biblista, non compare neppura una volta la parola estasi (Ravasi, 2024).

Porre la questione dell'estasi in Paolo e della relazione costitutiva con la sua elaborazione teologica permette di uscire dalle strettoie soffocanti di un pensiero che si vuole astratto. Laddove l'esegesi e la teologia presentano un Paolo disincarnato significa ribaltare il discorso e mettere finalmente in relazione spiritualità e materialismo. Vuol dire porre una domanda radicale: fin dove arriva l'estasi e cosa può allora un corpo?

Addenda II – Ma non sono stati solo i biblisti e i teologi gelosi del dogma cristiano a comprendere Paolo come colui che non ha fatto altro che provvedere a mettere ordine e disciplina nel cristianesimo nascente, rispetto ad altre vie che non avrebbero sortito alcun risultato. Nel mondo laico, ateo e di sinistra c'è chi l'ha voluto vedere come il Lenin del cristianesimo. A cominciare da Gramsci (1977), il quale sosteneva che il cristianesimo si sarebbe dovuto chiamare 'cristianesimo-paolino', in quanto sia la figura di Gesù che quella di Paolo hanno avuto la medesima rilevanza storica. Badiou (1999) va oltre, enfatizza la soggettività di Paolo come figura quanto mai attuale di dirigente di partito che ha saputamente concentrato la sua missione nelle città che a quel tempo avevano una posizione strategica a livello sia socio-economico che geopolitico, elaborando documenti militanti rivolti a una piccola e agguerrita avanguardia (anche nel libro di Badiou la parola 'estasi' non compare mai). Žižek (2007), seguendo Badiou, sostiene che anzichè criticare il cristianesimo istituzionalizzato (tramite Paolo) in nome di un cristianesimo primitivo autentico, è bene ribadire, in nome della *realpolitik* e contro tutte le eresie, che così come non c'è Marx al di fuori di Lenin, ugualmente "*non c'è Cristo al di fuori di s. Paolo*". Qui, al contrario, collocando al centro l'esperienza religiosa e l'estasi, si seguirà un'altra strada, facendo valere l'affermazione di Bloch (1971): "*la cosa migliore nella religione è il fatto di crear eretici*". Affermazione meno paradossale di quanto sembri: cos'era in fondo il *rabbi* di Nazareth per il giudaismo? E Siddhārtha Gautama, il Buddha, per l'induismo?

3. Per questo partirò da alcune ricerche, per la verità non numerose, che hanno restituito dignità all'esperienza religiosa di Paolo, nella convinzione che la sua teologia diviene maggiormente comprensibile se vista come risposta alla sua conoscenza dell'estasi. Come nel denso lavoro di Colleen Shantz, a cui mi capiterà di fare spesso riferimento insieme ad altri contributi.

L'autrice si propone di esplorare il ruolo delle esperienze estatiche nella vita e nel pensiero di Paolo, adottando un approccio transdisciplinare, intrecciando studi biblici, neuroscienze e antropologia. Shantz, a differenza di molti biblisti e teologi sostiene che le esperienze estatiche non possono essere rubricate come episodi isolati nella vita di Paolo, ma abbiano giocato un ruolo fondamentale influenzando tanto la sua teologia che il suo agire missionario. In altre parole l'esperienza estatica precede la teologia. In sintesi: "l'estasi di Paolo è la coincidenza della sua sofferenza fisica mescolata con la riflessione sulla morte straziante di Gesù, l'esito di straordinarie manifestazioni estatiche tra i gentili aderenti alle assemblee cristiane, la familiarità con l'esperienza religiosa praticata in altri movimenti greco-romani, l'insieme delle

sue capacità di comando e l'impatto sulle assemblee, e persino la sua probabile predisposizione neurologica all'ASC. Tutti questi fattori, quantomeno, si sono combinati in misura imprevedibile per costruire i fenomeni di cui si parla nelle sue lettere" (Shantz, 2009).
Seguendo i suggerimenti di Shantz seguiremo la conversione, l'estasi e le 'cose spirituali' (πνευματικά) a cui fa riferimento Paolo nelle sue lettere.

4. Cominciamo con l'esperienza della conversione, l'unica esperienza straordinaria paolina comunemente accettata e riconosciuta. Ma cos'è veramente accaduto sulla via di Damasco? Cosa s'intende quando si parla di conversione? Tenendo anche presente che lo stesso Paolo per definire quanto successe nei pressi di Damasco non usa i termini solitamente usati nel Nuovo Testamento per parlare di conversione (*metanoia*/μετάνοια e *epistrepho*/ἐπιστρέφω). Come osserva Shantz: "Il fatto che una visione estatica, avvenuta in un giorno particolare in un luogo particolare, possa anche essere definita conversione – da molti degli stessi commentatori – dice più sulla flessibilità lessicale del termine che sul carattere dell'esperienza".
Quello che invece si può dire è che in quell'occasione ebbe luogo un'esperienza che modificò profondamente lo stato di coscienza e la personalità di Paolo. Senza con ciò voler entrare nel merito dell'attendibilità storica degli *Atti degli apostoli* – il testo in cui si parla di quel momento in forma estesa (At 9,1-9; 22,6-11; 26,12-18) –, messo in discussione da alcuni esegeti, in rapporto alle descrizioni meno dettagliate fornite dello stesso Paolo (1Cor 9,1; 1Cor 15,8; Gal 1,12-16). Sia Luca, autore degli *Atti*, che Paolo concordano comunque nel considerare quel che accadde a Damasco come un evento che trasformò radicalmente la sua vita. E ciò che accadde fu a tutti gli effetti una visione mistica, rientrante nelle esperienze di modificazione della coscienza (Shantz definisce il "misticismo" come un sottoinsieme tipicamente religioso della pratica estatica).
Per approfondire il discorso può essere di aiuto l'analisi fornita da John Pilch, un biblista che ha concentrato i suoi studi sul mondo culturale dell'Antico e del Nuovo Testamento, esaminandolo alla luce dei contributi delle scienze sociali e dell'antropologia culturale. Egli riteneva che per capire cosa intendessero comunicare quei testi lontani, fosse opportuno conoscere le modalità su cui si basavano e funzionavano quelle società e il loro immaginario, a cominciare dalla conoscenza dei valori culturali di fondo. E fra questi c'era la convinzione, comune ai

popoli del bacino circummediterraneo, che attraverso la modificazione del proprio stato di coscienza (Pilch coniò a questo proposito l'espressione "*alternate states of consciousness*") si potesse entrare in contatto con forme agenziali non-umane (divinità, esseri risorti, spiriti ecc.).

Secondo Pilch (2012) narrazioni di questo tipo ricorrono in tutta la Bibbia, a partire dalle pagine iniziali di *Genesi*, quando Dio fa cadere in un sonno profondo la prima creatura per creare la sua compagna (Gen 2,21), fino all'*Apocalisse*, dove Giovanni descrive ripetutamente di essere "rapito in spirito" (*en pneumati*/ἐν πνεύματι, Ap 1,10; 4,2), espressione che può indicare il coinvolgimento totale in uno stato alterato di coscienza, tipico di stati mistici e sciamanici.

Ora, tornando agli *Atti degli apostoli* (fra l'altro Pilch ricorda che Luca riporta in quel testo più di venti esperienze estatiche e altre ancora compaiono nel suo vangelo), quello che avvenne a Paolo fu una *transe* estatica, simile a esperienze accadute in altri contesti culturali e pertanto narrate in altro modo[2]. Fu innanzitutto l'esperienza di una luce intensa (la luce nella tradizione ebraica è manifestazione della gloria divina), accecante e perturbante, seguita da una voce che al contrario rischiarò l'avvenimento. Il visionario acquisisce così un rinnovato modo di vedere le cose, imprimendo una svolta alla sua vita, anzi ne viene direttamente autorizzato. Il risultato finale è la riorganizzazione della struttura della personalità e un suo riallineamento nei confronti del mondo. La visione dunque trasforma radicalmente Paolo, da persecutore a profeta, assegnandogli la stessa autorevolezza attribuita a chi aveva avuto l'opportunità di vivere in contatto diretto con Gesù (Pilch, 2002).

Su ciò ha ragione Badiou: Paolo non è stato convertito da nessuno, tanto che dopo l'evento di Damasco non va a cercare un sigillo ufficiale che confermi il suo nuovo *status*: "Qui comincia quella convinzione incrollabile a proposito del proprio destino che l'opporrà ripetutamente al nucleo degli apostoli storici, di cui Pietro è la personalità centrale" (Badiou, 1999).

5. È in seguito a quell'esperienza estatica, e ad altre che seguiranno, che Paolo diventerà un agente di cambiamento radicale. Paolo, come ha messo mirabilmente in luce Taubes, non è solo un teologo del nascente cristianesimo, ma un pensatore

[2] Seguendo Lapassade (*Saggio sulla transe*, 1980) preferisco usare il termine *transe* a quello, più usato, di *trance,* in quanto rende più evidente l'idea del transito, del passaggio (dal latino *transire*, attraversare, passare).

politico-rivoluzionario che sfida il *nomos*, l'ordine giuridico dell'Impero romano e la Legge, la *Torah* ebraica, attaccando alla base le strutture che regolano il mondo allora esistente. Secondo Paolo, l'annuncio che il *rabbi* di Nazareth era risorto per opera di Dio non era rivolto solo al popolo di Israele (come si diceva: il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe), ma veniva ad assumere una valenza universale. Non un universalismo astratto, bensì attraverso una rottura radicale con l'ordine imperiale romano e con quello etnico e patriarcale ebraico. Quindi uno sfondamento di orizzonti rispetto all'ebraismo rabbinico che mirava a preservare la specificità del popolo d'Israele e all'universalismo romano che integrava popoli attraverso la sottomissione, nell'esercizio di continue forme di dominio. Nel messianismo paolino le categorie sociali e identitarie operanti (di sangue, genealogia o legge) vengono annullate ("Non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna", Gal 3,28), non cercando riforme graduali, ma con un taglio netto nei confronti del passato, con un'interruzione del tempo storico, inaugurando un tempo messianico in cui non vi sono più né padroni né sudditi (Taubes, 1997). Ecco come Taubes descrive la preghiera nelle prime comunità cristiane: "Per preghiera, dovete intendere qualcos'altro rispetto al canto della Chiesa cristiana: pregando si grida, si geme, si prende d'assalto il cielo. Sono in gioco descrizioni, esperienze, non *theologoumena*"[3]. Detto ciò, la storia poi ha mostrato come sia andata a finire: da comunità (ἐκκλησία) messianica a Chiesa, istituzione. Con le parole di Alfred Loisy, sacerdote e teologo scomunicato nel 1908: "Gesù annunciava il Regno ma è venuta la Chiesa"[4].

6. È proprio a partire dall'esposizione taubesiana che Agamben (2000) sviluppa il suo commento alla *Lettera ai Romani*, concentrandosi in particolare sul significato del tempo messianico inteso non come la fine del tempo (tempo apocalittico), bensì come il tempo della fine, il tempo che si contrae e comincia a finire, "il tempo che resta" tra il tempo e la sua fine. Agamben legge l'elaborazione messianica paolina nei termini di una trasformazione radicale del tempo vissuto. Il tempo messianico è

[3] L'espressione 'assalto al cielo' proviene da una lettera di Marx all'amico Ludwig Kugelmann, nell'aprile 1871, in cui descrisse in questo modo l'esperienza della Comune di Parigi, probabilmente riprendendo un'immagine risalente a Omero: come i titani avevano sfidato gli dèi, i comunardi avevano rovesciato l'ordine costituito. L'assalto al cielo esprime già in Marx una secolarizzazione delle attese messianiche.

[4] Su Loisy: Guasco M., *Alfred Loisy* (2004). La frase è riportata, senza citare l'autore, anche da Agamben in *La Chiesa e il Regno* (2010), breve scritto dove viene ripresa la nozione di tempo messianico.

kairos, il momento opportuno, la sospensione del tempo normale, che sovverte *chrónos*, il tempo lineare, pur mantenendo con esso una relazione intima. Come ricordava Benjamin (1976) "ogni secondo è la piccola porta da cui può entrare il messia".

Per essere precisi: il tempo messianico è il tempo intercorrente tra l'evento della resurrezione e la *parousia*, la seconda venuta di Gesù alla fine del tempo. La fine è già iniziata e il tempo messianico si presenta come una sospensione, è tra un *già* e un *non ancora*. Da qui l'invito paolino a vivere in una forma sospesa, a "non usare questo mondo come se lo si usasse davvero" (1Cor 7,31). Ma non si tratta di mera attesa, poiché l'irrompere di questo tempo comporta trasformazioni profonde, a partire dalla disattivazione della Legge giudaica e delle strutture dominanti per aprire a una "giustizia senza legge", che non ne è la negazione, ma il suo compimento e la sua memoria, aprendo a una diversa forma-di-vita, senza fondamento, non definitiva, an-archica, libera da identità fisse, da ruoli sociali e da categorie giuridiche.

Di più: questa potenza destituente che scioglie la Legge dalla sua funzione normativa e dall'obbedienza esteriore non viene realizzata con un atto violento, ma attraverso l'amore. Il celebre *Inno all'amore* (1Cor 13) non è un testo puramente decorativo o moraleggiante. Qui l'amore non s'impone come un dovere, non fissa l'altro in una identità, non separa ma unisce, aprendo a una vita inedita, a un uso della vita senza possesso.

Il tempo messianico solleva però all'interno del discorso che si sta seguendo una questione tutt'altro che irrilevante. Dov'è il corpo in tutto ciò? Il tempo messianico, come interruzione del tempo ordinario, implica anche la ridefinizione del corpo e del vivente, operando una disidentificazione da ruoli e poteri. Non può essere ridotto a un'opzione filosofica, ma è una forma di presenza intensificata che mostra forti analogie con il vissuto di stati di coscienza non ordinari che sospendono le funzioni egemoniche della mente. Autori come Pilch e Shantz ritengono che molte esperienze religiose, come quelle paoline, essendo estatiche e visionarie, sensorialmente trasformate, connesse a una diversa percezione del corpo, siano esperienze transpersonali che ridefiniscono il sé e le relazioni, innescando anche una diversa comprensione del tempo. Allora, se il tempo messianico di cui parla Paolo è questo tempo provvisorio tra il *già* e il *non ancora*, anche il corpo è in via di trasformazione, è un concreto abitare il mondo su una soglia, un potenziale misticopolitico che

sospende attivamente il tempo egemone, aprendo a un'esperienza intensificata del vivere, una coscienza in cui il corpo, le relazioni e il tempo aprono altri orizzonti.

7. L'episodio di Damasco non costituisce l'unica esperienza estatica di cui si parla nelle lettere paoline. Proviamo a elencare le altre: dono delle lingue (1Cor 14,18), visioni e rivelazioni (Gal 1,12 e 2,2), preghiera estatica (Rm 8,23 e 8,26), segni e prodigi (Rm 15,18-19; 2Cor 12,12; Gal 3,5). Ma, la più significativa è quella descritta in Cor 12,1-6. Ne riporto i passaggi centrali:

> verrò alle visioni e alle rivelazioni del Signore. So che un uomo, in Cristo, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare.

Qui assistiamo non a un assalto, ma a un'irruzione eterodiretta nella sfera celeste. Per Paolo il 'terzo cielo' indicava un luogo di beatitudine, il posto più elevato e sacro, la dimora di Dio, in altri termini. A questo proposito Shantz, intrecciando gli studi biblici (esegetici e teologici) riconosce in questo racconto le caratteristiche comuni all'estasi, presenti anche in altri contesti e che comprendono una percezione modificata del tempo, una differente consapevolezza somatica, una sfocatura dei confini del sé con la partecipazione a una categoria dell'essere e del vivere più grande e intensa, e, per finire, una condizione di radicale ineffabilità.

Addenda III – Come si è già osservato Shantz (ma anche Pilch) pone la teologia paolina come elaborazione posteriore e dipendente dalle sue esperienze: "L'attenzione all'estasi religiosa di Paolo per sua stessa natura porta l'esperienza a occupare un posto maggiormente centrale nella ricostruzione esegetica" (Shantz, 2009). Di conseguenza reputa che le considerazioni sia di ordine esegetico che teologico non possano prescindere da un'interazione con ricerche sull'estasi, provenienti da altre discipline come l'antropologia e le neuroscienze. Nella sua analisi del rapimento in cielo di Paolo, e ugualmente in altri casi, frequenti sono i riferimenti ad autori come Erika Bourguignon, nel campo della psicoantropologia, e Eugene d'Aquili, in quello della neuroteologia. Bourguignon è stata una delle prime studiose che ha mostrato come l'alterazione degli stati di coscienza sia un fenomeno pressoché universale nelle società umane, facendo parte a pieno titolo di strutture significative della cultura e pertanto non

riducibile ad anomalie patologiche. Di particolare interesse sono anche le relazioni individuate tra tipologie di ASC (stati alterati di coscienza) e strutture sociali. Invece d'Aquili ha studiato la connessione tra esperienze estatiche e fenomeni neurocognitivi, elaborando modelli neuroscientifici per spiegare le esperienze religiose e mistiche, suggerendo che il cervello umano sia strutturalmente predisposto per tali esperienze. Le sue ricerche si basano su studi di *neuroimaging*, teoria evoluzionistica e osservazioni fenomenologiche. Infine, in materia di studio degli stati di coscienza è doveroso almeno un riferimento al lavoro di Charles Tart, non menzionato però da Schantz e Pilch, orientato allo studio di queste esperienze attraverso un approccio per sistemi[5].

8. Quanto si è visto fin qui fa comprendere quanto sia complessa l'antropologia paolina. Centrale, in questo discorso, è la formulazione di 'corpo spirituale' (*sōma pneumatikon*). Si tratta di un'espressione che in età ellenistica doveva apparire paradossale, poiché il corpo era visto per lo più come una prigione dell'anima, una realtà materiale e corruttibile in contrasto con la natura immortale e spirituale dell'anima. Se è vero che il tema del corpo spirituale di cui parla Paolo va colto nel contesto della resurrezione dei corpi – pur ribadendo che non si tratta di un corpo immateriale, ma di un corpo trasfigurato dalla potenza dello spirito (1Cor 15,44-49) –, è altresì vero che non può essere collocato esclusivamente in un dopo a venire. Vi sono indizi che suggeriscono che il corpo spirituale possa manifestarsi già nel presente. Ad es., in Rm 8,9-11, afferma che chi ha ricevuto lo spirito è già parte di una nuova condizione di vita, anche se il corpo terreno resta soggetto alla corruzione. In 2Cor 3,18, descrive un processo di trasfigurazione progressiva nel quale già si vive nel corpo un'anticipazione della gloria futura.

Tutto ciò rende il *sōma pneumatikon* non solo un concetto escatologico, non la descrizione profetica di un corpo *post-mortem*, ma anche un modo di abitare il presente, con significative implicazioni comunitarie, etiche e politiche. Se il *sōma pneumatikon* può essere una condizione di esistenza in cui la vita si dispiega secondo una logica non più determinata da ciò che Paolo chiama 'carne' (*sarx*/*σάρξ*) (logiche di dominio, violenza, legge), ma dallo spirito (comunione, dono, libertà), la comunità diventa il luogo in cui questa nuova realtà diventa essa stessa corpo, pure lei trasformata da questa nuova materialità pneumatica, rompendo con le gerarchie e le

[5] Come riferimenti di base cfr. Bourguignon E., *Antropologia psicologica* (1983), D'Aquili E. e Newberg A., *Dio nel cervello* (2002) e Tart C.T., *Stati di coscienza* (1977).

identità dominanti (v., già citato, Gal 3,28: “Non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna”). Taubes, dal canto suo, commenta che *pneuma/πνεῦμα* è la forza che trasforma un popolo, che agisce sull’immaginario collettivo.

Le esperienze estatiche di Paolo, come quella descritta in Cor 12,1-6, suggeriscono la possibilità di un contatto con questa dimensione pneumatica proprio in vita. Durante le estasi, Paolo avrebbe percepito la profonda connessione con un’energia non umana che gli avrebbe trasmesso l’intuizione di una differente realtà corporea e una relazione fra i viventi profondamente trasformata (“tutta la creazione geme e soffre nelle doglie del parto”, Rm 8,22).

Proprio per questo, seguendo Shantz e Pilch, le visioni e le estasi paoline non sono eventi marginali nella biografia e nella testimonianza di Paolo, ma centrali per comprendere il modo in cui egli ha concepito il corpo, la trasformazione escatologica e quindi la sua elaborazione teologica.

Addenda IV – Una prospettiva del corpo spirituale programmaticamente collocata su di un piano di immanenza è stata sviluppata, nel corso del tempo, da autori/autrici e correnti ereticali/ereticate. Qui mi limito ad accennare a quanto hanno scritto sulla resurrezione della carne tre autori contemporanei, Norman Brown, Ernst Bloch e Toni Negri, accomunati da una lettura della resurrezione come materialista e immanente, dunque corporea, desiderante e politica.

Brown ha parlato di resurrezione in chiave mitopoietica, in cui si intrecciano principalmente tre motivi: la critica del dualismo corpo/spirito, la liberazione del desiderio e l’immaginazione utopica calata nel presente (il tempo di ora). Questi temi vengono sviluppati attraverso una lettura originale della psicoanalisi, rielaborata alla luce di autori quali Bohme, Nietzsche, Fourier, Marx e di poeti come Blake, Novalis e Rilke. In Brown la resurrezione della carne diviene simbolo palpitante e concreto di trasformazione e riconciliazione del corpo con la vita. “La resurrezione della carne è un’aspirazione sociale che concerne l’umanità nel suo complesso, e diventerà un problema politico concreto quando si chiederà agli statisti del mondo di dare felicità invece di potere, quando l’economia politica diventerà una scienza di valori d’uso, invece che di valori di scambio, una scienza del godimento invece che della tesaurizzazione” (Brown, 1978)[6].

[6] Merita segnalare che l’autore, a metà degli anni Ottanta, scrisse un testo in omaggio agli studi di Negri su Spinoza, definendo il suo lavoro “un tentativo prometeico di sottrarre Spinoza al mondo accademico e alla contemplazione claustrale per inserirlo nel pantheon rivoluzionario”. Cfr. Brown, N.O., *Apocalisse e/o Metamorfosi* (2007).

Quanto a Bloch (1971), diciamo subito che non è un estimatore di Paolo, soprattutto per il suo ruolo nell'elaborazione della dottrina della redenzione attraverso la morte espiatoria: "L'ansia nel giardino dei Getsemani aveva già prima indicato che Gesù nulla sapeva della teologia della morte espiatoria imposta da Paolo". Secondo Bloch in questo modo Paolo ha de-radicalizzato il messaggio di Gesù, trasformandolo in un credo più compatibile con l'obbedienza all'ordine sociale. Detto ciò, la sua esplorazione della religione cristiana è tutta volta a cogliere elementi di ispirazione per una trasformazione radicale della realtà materiale e sociale. In questo senso parla di resurrezione, non come un evento trascendente, non un ritorno soprannaturale alla vita, ma, a partire dalla straziante vulnerabilità dei corpi, dal riconoscimento del dolore e dello sfruttamento, fa della resurrezione simbolo di una rinnovata speranza e di un impulso verso l'emancipazione umana nel contesto terreno e nella storia, espressione di una speranza concreta, prefigurazione di una materia e di un mondo redenti.

Dal canto suo Negri legge la resurrezione della carne in termini biopolitici, analizzando un capolavoro della letteratura sapienziale, il *Libro di Giobbe*. La figura di Giobbe, a differenza di molte interpretazioni, non viene vista come esempio di pazienza o sottomissione, ma l'insurrezione di un corpo vivente contro un ordine trascendente oppressivo. La resurrezione viene presentato come un evento immanente, un momento di trasformazione della soggettività nella prassi e nella costruzione del comune. Giobbe rifiuta la giustificazione del male, interroga senza sosta il potere trascendente, confrontandosi con la nuda vita e con la carne ferita; però non si arrende, la potenza umana si sottrae al potere, trasformando il dolore in atto di resistenza e di lotta: "È attraverso il corpo che si compie la redenzione, attraverso quel corpo che è stato martoriato dal lavoro e da essa modificato" (Negri, 1990)[7].

9. Corinto è una città della Grecia centro-meridionale, nella periferia del Peloponneso. Paolo la visitò per la prima volta nel 49 o 50 d.C., risiedendovi per un anno e mezzo, e scrisse due lettere indirizzate alla comunità di questa città[8]. La lettura di 1Cor 12-14 mostra come in quella comunità fossero attive pratiche rivolte

[7] Per un approfondimento della spiritualità negriana cfr. Revel J., "Transcendence, Spirituality, Practices, Immanence: A Conversation with Antonio Negri" (2016).

[8] Come chiamare queste prime comunità? 'Cristiane', anticipazioni delle istituzioni ecclesiastiche che verranno, come si fa abitualmente, o 'messianiche' come suggerisce Agamben? Nel primo caso si suole considerare la parola *Christos* (con la maiuscola) come nome proprio, e non la traduzione greca di 'messia'. Nel secondo, significa sollevare alcune domande: "Che cosa significa vivere nel messia, che cos'è la vita messianica? E qual è la struttura del tempo messianico?". Cfr. Agamben, *Il tempo che resta* (2000). Merita anche osservare come all'epoca di Paolo queste comunità fossero molto piccole. Si parla di circa duemila persone in tutto l'Impero romano. Cfr. R. Stark cit. in Borg M.J. e Crossan J.D., *Il vero Paolo* (2019).

alla modificazione dello stato di coscienza e, in particolare, affiora l'esistenza di un conflitto tra il ricorso alla glossolalia e alla profezia.

La glossolalia è il fenomeno nel quale si parla lingue sconosciute, apparentemente senza significato, considerato come un dono dello spirito e una forma di preghiera verso il divino che trascende ogni comprensione intellettuale. La profezia, invece, è la comunicazione di un messaggio divino rivolto al bene della comunità ed è un fenomeno complesso che emerge dall'interazione tra modificazione dello stato di coscienza, processi cognitivi, influenze socio-culturali e il bisogno umano di significato e speranza.

A Corinto sembra che Paolo non condanni la glossolalia in sé, ma inviti a porre dei limiti all'uso interno alla comunità, favorendo invece altri doni dello spirito come quello della profezia, considerati più edificanti per la collettività. Infatti il dono della profezia, comunicando chiaramente il volere divino, comporta un parlare "per edificazione, esortazione e consolazione" (1 Cor 14,3) e risulta superiore alla glossolalia in quanto adempie a una funzione aggregante, laddove l'altra pratica, essendo un'esperienza personale, rischia di essere incomprensibile agli altri, scoraggiando l'ingresso di nuove persone.

Va altresì notato che, poichè la glossolalia è spesso associata a esperienze personali molto intense, avrebbe potuto venire percepita come una sfida all'autorità di Paolo, il quale intendeva in questo modo marcare le esperienze spirituali interne alla comunità rispetto all'influenza di pratiche estatiche greco-romane provenienti dai culti misterici. Ridimensionando la glossolalia e istituendo una gerarchia dei doni dello spirito basata su livelli diversi di espressione, Paolo vuole al contempo riaffermare anche il suo *status* all'interno della comunità.

A cominciare da Elisabeth Schüssler Fiorenza, nell'ambito degli studi biblici femministi, queer e postcoloniali la polemica di Paolo sulla glossolalia è stata interpretata come indice di tensioni sociali, di classe e di genere, all'interno della comunità di Corinto. La glossolalia, essendo più comune tra i membri subalterni della comunità (donne, poveri e schiavi), esprimeva una forma estatica e non razionale di espressione spirituale, agita da chi non possedeva privilegi sociali e culturali, venendo per questo percepita negativamente come linguaggio dell'eccesso, in contrapposizione alla profezia, che nella retorica paolina appare più ordinata, intelligibile e quindi rispettabile, nella preoccupazione che la comunità potesse essere socialmente malvista, accusata di comportamenti orgiastici e di follia religiosa.

Ad es. alcune donne della comunità di Corinto, profetesse e liturgiste, tenevano i loro capelli sciolti, usanza comune ai culti estatici, come in quelli di Dioniso, di Cibele o della Pizia a Delfi. Per quelle donne i capelli scarmigliati erano un segno che era stato concesso loro il dono estatico dello spirito/*sophia*. Per questo, sottolinea Schüssler Fiorenza (1990), in 1Cor 11,5 Paolo insiste che le donne debbano tenere i capelli raccolti.

Più recentemente Holly Hearon ha provato a leggere le lettere paoline ai Corinzi utilizzando l'ermeneutica queer: "Essere queer non è altro che mettere in campo i corpi. Sembra che qualunque brano si legga di 1 e 2 Corinzi ci si imbatte in corpi: corpi individuali, corpi comuni, corpi di genere, corpi schiavizzati, corpi che trasgrediscono i confini, corpi che proteggono i confini, corpi umiliati, corpi in decomposizione, corpi glorificati". L'autrice fra l'altro riprende la nozione di 'assemblaggi queer' elaborata da Jasbir Puar, a partire dal fatto che non vi sono identità da rendere queer, ma piuttosto vi è una *queerness* che proviene da ogni dove (implicando un passaggio importante, quello dall'intersezionalità all'assemblaggio).

Dentro questa complessità una lettura queer acquista tutta la sua pregnanza, valorizzando la resistenza alle istituzioni, alla reificazione dei corpi attraverso procedure normative, mettendo in discussione l'idea stessa che esista una norma, in quanto il corpo non è solo esteriorità anatomica e la sua materialità non può prescindere dalla materialità delle norme in cui si trova inscritto. Allora, tutto ciò che viene detto da Paolo sui corpi non solo adempie alle finalità per cui egli redige le due epistole, ma lo stesso Paolo si trova suo malgrado modellato da norme e da contesti sociali, culturali, religiosi e politici. Di fronte a lui e al suo ruolo le donne che a Corinto pregano e profetizzano con i capelli sciolti esprimono la loro ribellione, esplicitando il loro rifiuto ad accettare lo *status* funzionale in cui le strutture sociali patriarcali vogliono confinarle[9].

Addenda V - Dall'ermeneutica femminista, queer e postcoloniale emerge con forza una comprensione delle lettere paoline dentro un contesto politicamente situato (patriarcale e imperiale), etnicamente stratificato e segnato da marcate diseguaglianze sociali e materiali. Per questo non viene né rifiutato *in toto*, né canonizzato, ma interrogato, criticato,

[9] Cfr. Hearon H.E., "1 e 2 Corinzi", in *Bibbia queer. Un commentario* (2023) e Puar J.K., "Queer Times, Queer Assemblages" (2005). Una serie di contributi lungo un asse postcoloniale in *The Colonized Apostle: Paul through Postcolonial Eyes* (2011).

risignificato. In questo quadro Paolo è figura diasporica: un ebreo ellenizzato, un cittadino romano che viaggia e scrive a comunità miste, attraversando confini geografici, etnici e religiosi. Ma è anche figura ibrida: situato liminarmente tra mondi e linguaggi diversi, a volte riproduce codici di potere esistenti all'epoca, altre volte li sovverte aprendo linee di fuga. È allora facile comprendere i motivi per cui queste ermeneutiche abbiano guardato con diffidenza analisi come quelle di Taubes, Agamben, Badiou e Žižek. Pur riconoscendo il merito di aver riletto e attualizzato la teologia politica paolina, cogliendone le potenzialità, la loro lettura, nel suo essere etnocentrata, si muove esclusivamente dentro il canone filosofico europeo, finendo per privilegiare il piano logocentrico, dove la componente analitica e formalizzante adombra affetti, relazioni e corpi concreti e situati in direzione di una soggettivazione pura. Cosa ne è, nelle loro esposizioni, della materialità dell'istanza messianica, dell'angoscia, del desiderio, delle lacerazioni e delle tensioni che hanno attraversato quelle comunità e quei corpi lontani (lo stesso corpo di Paolo)? In fondo, sembrerebbe di trovarsi in una situazione molto simile a quella in cui gli esegeti e i teologi hanno ignorato il corpo di Paolo in relazione alle sue esperienze estatiche.

10. Il conflitto tra glossolalia e profezia viene interpretato da Shantz come inerente a due tipologie di stati modificati di coscienza, in cui la prima è vista come il risultato di spiriti che possiedono il soggetto (possessione) e l'altra dove il soggetto padroneggia gli spiriti (sciamanesimo). Pur riconoscendo ampiamente che il linguaggio di Paolo esprimeva una conoscenza esperienziale piuttosto che una teologia sistematica, al tempo stesso l'autrice rifiuta di definire Paolo uno sciamano, ritenendo che un uso eccessivamente metaforico e dilatato della nozione di sciamanesimo si riveli alla fine dispersiva e poco utile per comprendere la questione. Detto ciò, reputa che l'antropologia dello sciamanesimo abbia comunque un'utilità critica per comprendere la vita e gli scritti di Paolo, riconoscendo nella sua esperienza i tratti del 'viaggio dell'anima' presente anche nei vissuti sciamanici. Lo stesso Paolo ribadisce spesso di aver ricevuto una conoscenza non mediata da umani: "Vi dichiaro dunque, fratelli, che il vangelo da me annunziato non è modellato sull'uomo; infatti io non l'ho ricevuto né imparato da uomini, ma per rivelazione" (Gal 1,11-12; v. anche 1Cor 15,8; 2Cor 5,16 e 12,7-9). Inoltre, sempre Paolo descrive il suo ruolo apostolico come qualcosa che gli è stato conferito da un'agentività non umana: "Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre" (Gal 1,1; v. anche Rm 1,15; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1).

Anche altri studiosi hanno accostato le esperienze paoline allo sciamanesimo. A differenza di Shantz questi autori considerano lo sciamanesimo come una forma transculturale di sensibilità religiosa. Mi riferisco a John Ashton (2000) e Pieter Craffert (2011) che, senza promuovere *in toto* Paolo come sciamano, riconoscono nei suoi vissuti elementi rientranti in un 'complesso sciamanico' rinvenibile a livello globale, basato sulle capacità del potenziale umano di sperimentare stati di coscienza alternativi, riuscendo a trasformare i soggetti coinvolti in insegnanti, guide, guaritori, mediatori con gli spiriti a vantaggio delle loro comunità.
Sempre in merito agli studi sugli stati modificati di coscienza di Paolo è interessante segnalare anche il contributo di John Cheek, il quale cerca di mettere in relazione il carattere trasformativo e le potenzialità rivelatrici dell'estasi paolina con quelle osservate nelle esperienze psichedeliche, offrendo così la possibilità di un confronto tra tradizioni mistiche antiche e gli studi contemporanei sugli stati alterati della coscienza (l'articolo esce nel 1970), senza con ciò voler ridurre l'esperienza paolina a un semplice effetto neurochimico o a una categoria assimilabile alle esperienze psichedeliche, ma limitandosi a evidenziare analogie che possono arricchire la comprensione del fenomeno mistico. In questa accezione l'analisi invita a riflettere su come esperienze apparentemente distanti possano condividere dinamiche simili di rottura con il sé ordinario e di apertura a una realtà eccedente, pur rimanendo ancorate a contesti culturali e teologici differenti. Ad es. l'estasi di Paolo comporta un profondo mutamento dell'identità e della percezione del sé, similmente a quanto riportato da chi vive stati alterati della coscienza tramite sostanze psichedeliche, con la dissoluzione dei confini tra il sé individuale e una dimensione più ampia, spesso descritta come unione con il divino (Cheek, 1970).

11. A questo punto si può tentare una sintesi, traendo, seppur provvisoriamente, qualche considerazione. Il punto di partenza è gravitato – come mostrato da Shantz e altri – intorno all'esperienza estatica quale tratto fondamentale nella biografia e nella pratica di Paolo. In particolare, le sue esperienze di connessione estatica con il divino possono aver influenzato profondamente tanto la sua escatologia che la teologia del corpo. Una visione che non nasce dunque solo da riflessioni speculative, ma da esperienze corporee vissute che sfidano il dualismo corpo/spirito. La questione del *sōma pneumatikon* e del tempo messianico assumono qui tutta la loro rilevanza, non riducibile a un'astrazione filosofico-religiosa, ma manifestazione di un'intuizione

vissuta intensamente, delineando un corpo trasformato dall'azione del divino, un attraversamento corporeo in divenire dentro un tempo a sua volta trasfigurato, corpo e temporalità intraviste nell'azione dello spirito/*sophia*.

Un altro elemento da valorizzare risiede nel fatto che l'esperienza estatica di Paolo non può essere rinchiusa nei confini angusti della mistica, ma ha implicazioni - come indicato da Taubes e altri - a livello politico. Qui, seguendo fino in fondo Paolo, teologia mistica e teologia politica costituiscono un *unicum* attraverso la via dell'amore, intendendo quest'ultimo non come qualità umana, virtù morale o sentimento soggettivo, ma come trama vivente, forza cosmica ed energia relazionale attraverso cui la vita si conosce, si evolve e si trasforma, conducendo fuori dai confini della propria pelle, costruendo relazioni, pratiche solidali e di cura, divenendo un valore politico unificante, potenza produttiva di soggettività e di comunità, come ben evidenziano oggi diverse voci femministe (bell hooks, Gloria Anzaldua, Sophie Strand …).

Detto ciò, è emerso anche con sufficiente chiarezza - come esposto da Schüssler Fiorenza e altre/i - che la figura di Paolo presenta caratteri aporetici, se non vere e proprie ambivalenze. Sia nel pensiero che nella pratica Paolo si colloca lungo un'area liminale, tra estasi e politica, tra istituente e istituito, in grado di suscitare sia spinte innovative e rivoluzionarie che stabilizzazioni e istituzionalizzazioni, ponendosi così, sotto vari aspetti, in tensione tra l'annuncio radicale di una trasfigurazione del vivere e un'astuta *governance* delle comunità.

Per finire, poco più di una scaletta di punti da sviluppare. In altre parole, delle lettere paoline raccogliamone pure quanto ci serve, poco o tanto che sia, seguendo le indicazioni di un'immaginaria teologia *pirata y rebelde*, lasciando pure indietro il resto per ogni zelante cultore di ortodossie spirituali e/o politiche.

In breve: 1) riversare Paolo su di un piano di immanenza significa intravedere una pratica anonima, diffusa e orizzontale, a cominciare da esperienze mistiche non addomesticate, fuori da codici religiosi e senza pretese di esclusività, accessibile a chiunque viva con attenzione e apertura radicale, nell'ascolto, nel rapporto col mondo non umano, nei gesti quotidiani di cura e di attenzione nella costruzione del comune. È agire quella "potenza che si mostra perfetta nella debolezza" (2Cor 12, 9-10); 2) A partire da ciò, letto con sguardo critico e sapore creativo, oggi Paolo - alla luce della crisi sempre più evidente delle consuete forme di rappresentazione e di mediazione presenti nel mondo religioso e politico - può ancora diventare luogo di

generazione e di assemblaggi misticopolitici, espressione di forze destituenti/costituenti in rottura coi poteri imperiali; 3) Ma l'esperienza di Paolo è anche il confronto con il *dáimōn* della politica, vale a dire con una pratica che non è solo ideologia, volontà, calcolo, piano, ma che riconosce di essere abitata da un'eccedenza di senso, luogo di ispirazione e di mistero, ma anche di ombre e di presenze perturbanti, tra vulnerabilità e speranza; 3) Il mondo circumediterraneo del I secolo in cui si muoveva Paolo era una galassia spirituale mobile, l'esperienza religiosa era un transito di confini più che un'appartenenza rigida. Oggi, riguardo alle pratiche spirituali si sta parlando di transreligiosità come vissuto che attraversa spazi, simbolici e non, oltrepassando i confini istituzionali e dottrinali tra religione e religione, così come tra religioni e non-religioni, contaminando e sovvertendo i confini, esplorando la porosità stessa dei confini, decostruendo le nozioni fisse di fede e di religione; 4) Infine, nell'età attuale dell'antropocene il lascito di Paolo non è comunque isolato: a dispetto tanto del disincanto che della secolarizzazione e delle tecnocrazie algoritmiche, questo nostro tempo mondializzato sta cercando in ogni dove i suoi dèi insorgenti e le sue formazioni geo-spirituali.[10] Proviamo allora a restare in ascolto e in cammino …

Bibliografia

Agamben G., *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Agamben G., *La Chiesa e il Regno*, Nottetempo, Roma 2010.

Agamben G., *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014.

Agamben G., "Elementi per una teoria della potenza destituente", *Polemos*, n.1/2020.

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

Badiou A., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999.

Battistutta F., *Misticopolitica. Orizzonti della spiritualità post-religiosa*, Effigi, Arcidosso 2022.

Benjamin W., "Tesi di filosofia della storia", in *Angelus novus,* Einaudi, Torino 1976.

[10] Sulla mistica non addomesticata e non dogmatica cfr. Hulin M., *La mistica selvaggia* (2012). Per la prospettiva misticopolitica rinvio al mio *Misticopolitica. Orizzonti della spiritualità post-religiosa* (2022). Sul *dáimōn* della politica cfr. Panikkar R., *Il daimon della politica: agonia e speranza* (1994). Sulla transreligiosità: cfr. Panagiotopoulos A. e Roussou E., "We have always been transreligious: An introduction to transreligiosity" (2022). Sulla nozione di dèi dell'antropocene e l'elaborazione di uno sguardo interdisciplinare verso lo spirito planetario a venire cfr. Szerszynski B., "Gods of the Anthropocene" (2017). Elementi interessanti in questa direzione anche in Glowczewski B., *Alla ricerca degli spiriti della Terra* (2023).

Bloch E., *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971.

Borg M.J. e Crossan J.D., *Il vero Paolo*, Claudiana, Torino 2018.

Bourguignon E., *Antropologia psicologica*, Laterza, Roma-Bari 1983

Brown N.O., *La vita contro la morte*, Adelphi, Milano 1978.

Brown N.O., *Apocalisse e/o Metamorfosi*, Irradiazioni, Roma 2007.

Cacciari M., *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013.

Cheek J.L., "Paul's Mysticism in the Light of Psychedelic Experience", *Journal of the American Academy of Religion*, n.4/1970.

Craffert P.F., "Shamanism and the Shamanic Complex", *Biblical Theology Bulletin*, n. 2/2011.

D'Aquili E. e Newberg A., *Dio nel cervello*, Mondadori, Milano 2002.

Glowczewski B., *Alla ricerca degli spiriti della Terra*, Sensibili alle foglie, Roma 2023.

Gramsci A., *Quaderni del carcere*, vol. II, Einaudi, Torino 1977.

Guasco M., *Alfred Loisy*, Morcelliana, Brescia 2004.

Hardt M. e Negri A., *Impero*, Rizzoli, Milano 2003.

Hardt M. e Negri A., *Assemblea,* Ponte alle Grazie, Milano 2018.

Hearon H.E., "1 e 2 Corinzi", in *Bibbia queer. Un commentario*, a cura di West M. e Shore-Goss R. E., EDB, Bologna 2023.

Horkheimer M. e Adorno T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

Hulin M., *La mistica selvaggia*, IPOC, Milano 2012.

James W., *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, F.lli Bocca, Milano 1945.

Lapassade G., *Saggio sulla transe*, Feltrinelli, Milano 1980.

Negri A., *Il lavoro di Giobbe*, SugarCo, Milano 1990.

Negri A., *Il potere costituente*, SugarCo, Milano 1992.

Panagiotopoulos A. e Roussou E., "We have always been transreligious: An introduction to transreligiosity", *Social Compass*, n.4/2022.

Panikkar R., *Il daimon della politica: agonia e speranza*, EDB, Bologna 1994.

Pilch J., "Paul's ecstatic trance experience near Damascus in Acts of the Apostles", *HTS Theological Studies*, n.2/2002.

Pilch J., *Introduzione al mondo culturale della Bibbia*, Paideia, Brescia 2012.

Puar J.K., "Queer Times, Queer Assemblages*", Social Text,* n.3-4/2005.

Ravasi G., *Ero un blasfemo, un persecutore e un violento*, Raffaello Cortina, Milano 2024.

Revel J., "Transcendence, Spirituality, Practices, Immanence: A Conversation with Antonio Negri", *Rethinking Marxism*, n. 3-4/2016.

Schüssler Fiorenza E., *In memoria di lei*, Claudiana, Torino 1990.

Shantz C., *Paul in Ecstasy*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Stanley C. D. (a cura di), *The Colonized Apostle: Paul through Postcolonial Eyes*, Fortress, Minneapolis 2011.
Szerszynski B., "Gods of the Anthropocene", *Theory, Culture & Society*, *n*. 2-3/2017.
Tart C.T., *Stati di coscienza*, Astrolabio, Roma 1977.
Taubes J., *La teologia politica di S. Paolo*, Adelphi, Milano 1997.
Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965.
Žižek S., *La fragilità dell'assoluto*, Transeuropa, Massa 2007.

Federico Battistutta è un ricercatore indipendente nel campo del religioso contemporaneo, si interessa in particolare di aree di frontiera (spiritualità secolare e misticopolitica, ecosofia ed ecospiritualità, dialogo interreligioso e interculturale). Il suo ultimo libro è *Misticopolitica. Orizzonti della spiritualità post-religiosa* (2022). Fa parte del Collettivo Trickster.

Parole chiave: San Paolo, estasi, spiritualità, teologia politica, misticopolitica, potere destituente