

## Paolo, profeti e prostitute Giovanni a Patmos e la nascita ‘ufficiale’ di un genere

Mentre, in un anno imprecisato fra la distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C. e i principati di Nerva e Traiano (96-110 d.C.), vergava o dettava le parole che nelle edizioni moderne compaiono in testa alla sua *Apocalisse* (1,1), Giovanni non immaginava nemmeno lontanamente di stare creando un «genere» letterario, nome ufficiale incluso, che avrebbe ossessionato nei secoli successivi scrittori e critici<sup>1</sup>: per lui, scrivere e inviare in forma epistolare (cf. *Ap* 1,4 e 22,21) una «apocalisse di Gesù Cristo», o meglio, più liberamente, un «disvelamento (*scil.*: dei disegni divini nascosti) per conto di Gesù, il Messia» significava condensare e comunicare in estrema sintesi l’esperienza di contatto con il mondo normalmente invisibile all’occhio umano che aveva vissuto in prima persona. Le parole immediatamente successive (*Ap* 1,1-2) tratteggeranno questa esperienza e i capitoli 4-5 e poi 10 la illustreranno più dettagliatamente come serie di passaggi di mano di un rotolo sigillato, da Dio a Gesù/Agnello che lo dissigilla, poi a un angelo che lo porge a Giovanni, infine a Giovanni stesso che lo inghiotte, lo incorpora e lo «rigurgita» in linguaggio umano su supporto scritto<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sul ‘titolo’ di *Ap*, vd. L. ARCARI, *La titolatura dell’Apocalisse di Giovanni: ‘apocalisse’ o ‘profezia’? Appunti per una ri-definizione del ‘genere apocalittico’ sulla scorta di quello profetico, «Henoch», XXIII, 2-3 (2001), pp. 243-265. Sulle sue datazioni e i loro problemi cf. S. WITETSCHKE, *Ein weit geöffnetes Zeitfenster? Überlegungen zur Datierung der Johannesapokalypse*, in *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, J. Frey – J.A. Kelhoffer – F. Tóth (a cura di), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, pp. 117-148.*

<sup>2</sup> Per questa interpretazione dei versi iniziali di *Ap* come sguardo retrospettivo sull’esperienza raccontata da Giovanni cfr. D. TRIPALDI, *Apocalisse di Giovanni*, Carocci, Roma 2012, pp. 136-137. Su *Apocalisse* come testo visionario nel solco delle esperienze e della letteratura visionaria ebraica, vd. da ultimo L. ARCARI, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.-II sec. d.C.)*, Carocci, Roma 2020. Lettura classica sul carattere epistolare dell’opera rimane M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Sulla complessità mediale di *Ap* ha scritto anche, più di recente, H.-G. GRADL, *Buch und Brief. Zur motivischen, literarischen und kommunikativen Interdependenz zweier medialen Typen in der Johannesoffenbarung*, in *Die Johannesapokalypse*, cit., pp. 413-435.

Nell'impiegare il termine *apokalypsis* per riferirsi a questo complesso processo di compenetrazione e comunicazione «profetica» tra esseri e mondi, Giovanni si muoveva nel solco della tradizione paolina, o forse già pre-paolina: a giudicare dalle esternazioni di Paolo, *apokalypseis* erano attese e promosse fra i seguaci di Gesù (cf. *1 Ts* 5,19-22; *1 Cor*12,8-10; 14,1-6.26.29-32; *2 Cor* 12,1-2.6-7; *Gal* 1,12.15-16; *Ef* 1,16-19)<sup>3</sup>; i casi non dovevano essere infrequenti nemmeno fra i destinatari della lettera di Giovanni, tutte *ekkleisai* urbane della provincia romana d'Asia, cuore dell'attività paolina e post-paolina – e non solo – nell'area (cf. *At* 18,19.24-26 e 19,1-10 e *Col* 4,13.15-16). Giovanni, chiunque lui fosse, di certo non il figlio di Zebedeo o l'autore del vangelo omonimo, e Paolo (e i suoi): questo rapporto, e non la relazione con un fantomatico genere «apocalisse», sembra profilarsi dunque da subito come generativo e fondante per il testo del primo. Su questo rapporto e la sua centralità per una rilettura dell'*Apocalisse* è storicamente lecito continuare a riflettere<sup>4</sup>.

### *Una storia di case, cibo, sesso*

Tutto non si riduce in effetti all'uso di un termine o all'esperienza che questo termine riflette e costruisce, ma ne va anche della percezione e trasformazione del contesto sociale e spaziale in cui l'esperienza guadagna senso.

In *Ap* 3,8-9, all'angelo dell'*ekkleisia* di Filadelfia viene promessa, come ricompensa per la sua lealtà, una porta che non potrà essere chiusa<sup>5</sup>: a breve, Gesù farà accorrere sedicenti *ioudaioi* e li porterà a ricredersi radicalmente. Tre mi sembrano gli elementi strutturali decisivi implicati dal passo sotto la superficie enunciativa: la doppia apertura della riunione culturale, tenuta probabilmente in una casa privata, alla comunicazione con il mondo invisibile e all'ingresso di estranei al gruppo; il riconoscimento da parte di questi ultimi della protezione e presenza divina nel gruppo riunito; la prostrazione degli stessi di fronte a tale schiacciante evidenza. Tutti e tre questi elementi trovano corrispondenze nel modello di «liturgia profetica» presupposto da Paolo in *1 Cor* 14,24-25. Scrive Mauro Pesce:

<sup>3</sup> Vd. M. PESCE, *L'apostolo di fronte alla crescita pneumatica dei Corinzi (1 Cor 12-14). Tentativo di analisi storica della funzione apostolica*, «Cristianesimo nella storia», III (1982), pp. 1-39, in particolare, pp. 16-19, e A. DESTRO – M. PESCE, *From Jesus to His First Followers: Continuity and Discontinuity. Anthropological and Historical Perspectives*, Brill, Leiden 2017, pp. 83-132.

<sup>4</sup> Su *Ap* come testo familiare con la tradizione paolina ma ostile ai suoi 'cedimenti' vd. già, fra gli altri, E. LUPIERI, *Apocalisse di Giovanni*, Mondadori, Milano 2009, in particolare, pp. LXV-LXVII.

<sup>5</sup> Difficile capire se questa porta stabilisca una comunicazione fra mondo divino e mondo umano o fra estranei solo all'interno di quest'ultimo. Forse però, nell'immaginario di Giovanni, le due cose non solo non si escludevano, ma di fatto si integravano, se non coincidevano (cf. *Ap* 3,8-9 con 21,24-27 e 22,14-15.19).

Dopo la profezia, come dopo la glossolalia, come dopo ogni atto di preghiera o simili, l'assemblea risponde con un semplice «Amen» o con una risposta libera che viene introdotta e preceduta dalla *proskynēsis*. La prostrazione viene fatta proprio perché la manifestazione dello spirito di Dio presente nell'assemblea richiede da parte di questa un atto di adorazione della Presenza e di sottomissione alla volontà di Dio che si è manifestata<sup>6</sup>.

Uno scenario «liturgico» affine di manifestazione profetica dello Spirito pare emergere da *Ascen. Isa.* 6,6-14<sup>7</sup>. Il confronto fra questi tre passi restituisce una qualche plausibilità storica e culturale alle scene di culto celeste che punteggiano *Ap*, tutte variamente innervate sulla *proskynēsis* (4,10; 7,11; 11,16; 19,4): si intravedono così forse, anche solo in parte, i contorni delle riunioni culturali di alcuni gruppi di seguaci di Gesù in Asia Minore, almeno per come poteva o voleva immaginarle svolgersi Giovanni.

Nella cornice spaziale e sociale così ricostruibile, Giovanni rappresenta l'esperienza profetica come analisi e svelamento ἐν πνεύματι dell'interiorità umana e insieme anticipazione del giudizio atteso per la fine dei tempi: *Ap* 2,23b lascia davvero pochi dubbi al riguardo<sup>8</sup>. Come pochi dubbi solleva un raffronto sempre con *1 Cor* 14,24-25: siamo di fronte a variazioni sulla stessa idea<sup>9</sup>. Diversamente da Paolo, tuttavia, Giovanni, riarticola questa rappresentazione, punta a snidare e denudare interni all'*ekklesia* di Tiatiri: nello specifico, una donna sedicente profetessa, i suoi seguaci e i suoi simpatizzanti, se insistere sulla distinzione fra amanti e figli della stessa ha un senso (*Ap* 2,22-23a). Li lega – continua Giovanni – la presunta conoscenza delle profondità di Dio, da Giovanni stesso evidentemente scimmiettate in «profondità di Satana» (2,24).

Che Dio sveli realtà «profonde» ai suoi eletti è concezione nota a testi di Qumran (cf. 1QMX,10-11 con 1QS XI,3-7.15-19), profondità, queste, delle sue vie e della sua sapienza normalmente imperscrutabili all'uomo (cf. *2 Bar.* 14,8 e *T. Giob.* 37,6); il sintagma si fa più distintamente paolino nell'indicare le conoscenze inaccessibili dischiuse ai perfetti dal soffiare dello πνεῦμα divino sui seguaci di Gesù (cf. *1 Cor* 2,6-16 e *Rm* 11,33-36). L'espressione potrebbe riferirsi, dunque, in prima battuta, a esperienze di contatto con il

<sup>6</sup> M. PESCE, *La profezia cristiana come anticipazione del giudizio escatologico in 1 Cor 14, 24-25*, in *Testimonium Christi. Scritti in onore di J. Dupont*, Paideia, Brescia 1985, pp. 379-438, in particolare, p. 401.

<sup>7</sup> Vd. il commento di E. Norelli *ad loc.* in *Ascensio Isaiae. Commentarius*, cura E. NORELLI, Brepols, Turnhout 1995, pp. 329-355.

<sup>8</sup> Vd. anche A. ROOSE, «Das Zeugnis Jesu». *Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes*, Francke Verlag, Tübingen-Basel 2000, in particolare, pp. 162-175.179.191-193.

<sup>9</sup> Cf., più estesamente, PESCE, *La profezia cristiana*, cit., pp. 408-432.

mondo invisibile, che si traducono in trasmissione di segreti sulla creazione e la storia, nonché sulla volontà, le azioni e le prescrizioni di YHWH, tutta conoscenza, per l'appunto, riservata ai soli membri del gruppo. Una conoscenza, va ulteriormente precisato, inscindibile da implicazioni pratiche: se in 1QM X, come cifra dell'elezione di Israele, alla visione di angeli e all'ascolto di voci non umane e *'mwqwt* si accompagnano l'ammaestramento nei precetti, la corretta interpretazione del patto siglato con YHWH e l'esatta determinazione di cicli annuali e stagionali, di giorni e periodi consacrati (10.15), in Paolo, lo spirito divino guida a valutare e districarsi fra inviti a banchetti e bevute, macelli e consumo di carni sacrificate alle divinità dei non ebrei, prostitute e un'ampia offerta di sesso illecito (cf. *1 Cor* 5,1-5.9-13; 6,12-20; 10)<sup>10</sup>.

Nemmeno in *Ap* la conoscenza delle profondità di Dio rimane sapere ulteriore puramente teorico trasmesso da «Iezabel»: Giovanni sa della libertà lasciata, se non del vero e proprio favore accordato alla sedicente profetessa nel propagare un insegnamento, che, ai suoi occhi, come per il precedente dei balaamiti/nicolaiti (cf. *Ap* 2,14-15), si risolveva in un incitamento al consumo di carne sacrificata a idoli e cadaveri, forse nemmeno perfettamente dissanguata, e al lassismo sessuale contro ogni divieto, sacrale o meno (2,20-21)<sup>11</sup>. A voler rimanere al di qua di facili semplificazioni metaforiche che riducono spesso la seconda accusa, quella di *porneia*, a una vaga taccia di idolatria, si può ricomporre il quadro urbano estremamente animato e concreto in cui l'*ekklesia* di Tiatiri era evidentemente ben radicata: un quadro fatto di inviti (e auto-inviti magari), di banchetti in sale templari e altri spazi appositi (abitazioni private, *bestiatoria* presi in affitto, *triclinia*, *tabernae* e *horrea* in prossimità di arterie stradali, cimiteri, come d'uso, del resto, per i pasti comuni di altre associazioni), ed eventualmente di carni avanzate dalle immolazioni della giornata<sup>12</sup>; di libagioni, brindisi, acclamazioni, inni in onore di dèi e

<sup>10</sup> Sulla figura della «prostituta biblica» come rappresentazione della società politeistica e la sessualizzazione profetica dei seguaci di Gesù in Paolo vd. K.L. GACA, *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, University of California Press, Berkeley 2003, in particolare, pp. 119-189.

<sup>11</sup> L'οὐ θέλει μετανοῆσαι usato da Giovanni a 2,21 per descrivere l'ostinazione di Iezabel, tradotto in positivo, potrebbe denotare, da parte di Iezabel stessa, un atteggiamento di convinzione e resistenza frontale a minacce esterne: una ὑπομονή «profetica», insomma, di forza uguale e contraria a quella tanto sbandierata da Giovanni. Devo questa ipotesi a una mia laureata, Irene Russo, che qui ringrazio.

<sup>12</sup> Per una prima traccia di questo radicamento si confrontino ad esempio *1 Cor* 8,10 e 10,25-27 con i biglietti di invito preservati da P.Oxy. 2592 (I-II secolo d.C.) e P.Oslo 3,157 (II secolo d.C.) e la formulazione di *Ap* 19,9 con P.Oxy. 927. 1486-1487. 1579-1580; P.Fay. 132, e la variante trasmessa da P.Köln 280; P.Oxy. 111 e Plinio il Giovane, *Ep.* 5,16,6. Un'ottima sintesi della documentazione si può leggere ancora in R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011, pp. 241-242 e 251-257. Sul *triclinium* dei cristiani nella cornice dei pasti culturali delle associazioni

semi-dèi negli intervalli fra le portate e le bevute; di coppie e coppieri, danzatrici, flautiste e musiciste varie, etere, schiave e schiavi, amanti e amasi, che facevano scivolare il culmine del banchetto, il momento del piacere, – e non solo – nelle forme, più o meno tollerate, di ammiccamenti, baci, palpeggiamenti e rapporti sessuali<sup>13</sup>.

A rileggerle sullo sfondo di un quadro simile, le accuse infamanti di Giovanni su Iezabel danno l'impressione di presupporre l'attività di un gruppo di seguaci di Gesù che, alla stregua dei Balaamiti/Nicolaiti di Pergamo, muovendo da spunti paolini sulla libertà degli spirituali e dei forti in possesso della conoscenza (cf. *1 Cor* 6,12; 8,4-9; 10,7-8), non concepiva, non viveva, non promuoveva soluzioni di continuità con l'ambiente urbano circostante; partecipava invece come sempre alle sue pratiche culturali e come sempre rimaneva aperto alle forme di interazione sociale e fisica che esse includevano. Purtroppo, non possiamo sapere se l'accusa di *porneia* lanciata da Giovanni si basasse su qualcosa di più solido che non voci infondate o calunnie stereotipe: di fatto, spesso bastavano un coinvolgimento pur minimo di donne, sposate o meno, e qualche sguardo di troppo a far agitare, sulle donne e sui simposi stessi, lo spettro della prostituzione e dell'adulterio, della promiscuità sessuale e della dissolutezza<sup>14</sup>.

Se questa ricostruzione coglie nel segno, vale forse la pena accennare anche alla metamorfosi che l'oggetto «letto» (*klinē*) implicitamente subisce con la condanna definitiva di Iezabel e dei suoi (*Ap* 2,22-23): da elemento del mobilio di una casa su cui ci si siede/distende per banchettare e amoreggiare (cf. P.Oxy. 110 e 2592; P.Koln 57, con Flavio Giuseppe, *A.J.* 18,72-75; Filone, *Flacc.* 137; Plutarco, *Rom.* 5,2), o si finisce persino per pregare e avere visioni in pieno stile 'profetico' (cf. Tertulliano, *Or.* 16,1-3, con *Ascen. Isa.* 6,2.4-14 ed Erma, *Vis.* 5,1,1-2; *Sim.* 10,1,1), si trasforma in giaciglio di necessità su cui

antiche cf. anche Tertulliano, *Apol.* 39,15, con le opportune puntualizzazioni di J.S. KLOPPENBORG, *Christ Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City*, Yale University Press, New Haven-London 2019, pp. 209-244.

<sup>13</sup> Sull'intreccio fra banchetto antico ed *eros* cf. le testimonianze letterarie (ad esempio, Platone, *Resp.* 329a e 586a; Senofonte, *Symp.* 9,2-7; Epicuro, *Men.* 132; *Anth. pal.* 5,12. 72. 183.185. 199 e 12,175; Orazio, *Od.* 1,36 e 3,6,21-32; Ovidio, *Am.* 2,5,13-28 e *Ars* 1,229-246; Petronio, *Sat.* 21-26; Marziale, *Ep.* 6,67 e 9,22.25; Plutarco, *Conj. praec.* 140b; P.Oxy. 471, coll. 3-4, ll. 49-92; Artemidoro, *Onir.* 3,61,1-10; Luciano, *Symp.* 46; *Dial. meretr.* 3; 5; 6,3; 12,1; *Dial. d.* 8,3) e l'iconografia vascolare (M.L. CATONI, *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Feltrinelli, Milano 2010, in particolare, pp. 70-89 e 191-215). La polemica ebraica, prima, cristiana, poi, aveva dunque buon gioco a calcare la mano sulla presunta immoralità della pratica simposiale degli «altri» (cf. *Sap* 14,12-31; Filone, *Flacc.* 136-137 e *Contempl.* 55-60; Flavio Giuseppe, *B.J.* 4,559-562 e 651; *1 Pt* 4,3-4; Tertulliano, *Apol.* 15,7 e 35,2-3; Ps.-Clemente, *Hom.* 11,13,4-15,5).

<sup>14</sup> Cf. Demostene, [*Neer.*] 59,30,33.48-51; *CIL* IV/3 suppl., nr. 7698; Flavio Giuseppe, *A.J.* 12,187-188 e 16,220-226; Artemidoro, *Onir.* 3,61,6-7 con *Sir* 9,1-9 e 32,1-13 e Clemente Alessandrino, *Paed.* 2,53,5-54,1-2.

si cade malati ed eventualmente si muore (cf. Filone, *Spec.* 3,106 e Plutarco, *Aem.* 39,5)<sup>15</sup>.

### *Amanti, figli, seguaci*

L'immaginario di Giovanni è dominato dal femminile, scisso nelle figure della fidanzata/moglie casta, partoriente e bisognosa di protezione (*Ap* 12,1-17; 19,7; 21,9), da un lato, e della donna gozzovigliante e sessualmente iper-attiva, e dunque impura e contaminante, dall'altro. Se è vero che come chioma di donna sono i capelli delle schiere tormentatrici agli ordini dell'angelo distruttore Abaddon (9,8), se è vero che i seguaci dell'Agnello si dimostrano più puri e più santi degli angeli stessi, evitando di insozzarsi con donne (14,4), oltre a Iezabel, solo un altro personaggio è introdotto direttamente quale individuo di sesso femminile, nominabile e nominato come ulteriore ri-figurazione di un'antagonista dell'Israele «biblico»: la donna Babilonia (17,3-6).

Le corrispondenze tra le due non si esauriscono qui: entrambe mangiano o bevono, trafficano con sostanze illecite, la prima, con carne immolata alle non divinità/demoni, la seconda, con liquidi emessi nel corso di un rapporto sessuale e sangue umano (cf. 2,20 con 17,4,6); entrambe maneggiano e hanno contatti con il lato negativo e impuro del mondo spirituale, facente capo a Satana (cf. 2,24 con 13,1-4; 17,3; 18,2)<sup>16</sup>; entrambe hanno numerosi amanti ammalati dal loro fascino (cf. 2,22 con 17,2 e 18,3); entrambe, nonostante pretese e resistenze varie, saranno raggiunte da una punizione commisurata alle loro colpe e da *thanatos* (cf. 2,21-23 con 18,6-8). Mi pare difficile evitare l'impressione che Giovanni stia volutamente costruendo, per l'occhio interiore dei suoi ascoltatori (cf. 1,3; 2,7; 17,9), un contrappunto fra le due figure: sotto la maschera della donna Babilonia affiorano anche le fattezze della donna Iezabel, che, a loro volta, ricompongono, seppur parzialmente, i tratti del volto della grande città/etera ammessa ai simposi di chi conta<sup>17</sup>.

Questa aria di famiglia ci permette di svolgere qualche ulteriore riflessio-

<sup>15</sup> Sul letto come immagine della violenza dell'ispirazione «profetica», vd. O. STEWART LESTER, *Jezabel: A Study in Prophecy, Divine Violence, and Gender*, in *New Perspectives on the Book of Revelation*, A. Yarbro Collins (a cura di), Peeters, Leuven – Paris – Bristol 2017, pp. 509-522. Per la connessione tra funzione del veggente e κλίνη in Erma e *Ascen. Isa.* cf. NORELLI, *Ascensio Isaiae*, cit., pp. 316-319.

<sup>16</sup> Sulla dimensione profetico-pneumatica della *porne* vd. E.F. LUPIERI, *From Sodom and Balaam to the Revelation of John. Transtextual Adventures of Biblical Sins*, in *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse*, S. Alkier – T. Hieke – T. Nicklas (a cura di), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, pp. 301-318, in particolare, pp. 313-315.

<sup>17</sup> Cf. TRIPALDI, *Apocalisse*, cit., pp. 195-197, e LUPIERI, *From Sodom*, cit., pp. 315-319.

ne: se gli amanti della πόρνη Babilonia si rivelano essere popoli, re, mercanti, armatori (cf. 17,1 con 18,3.9.11.15.19), ne dovremo probabilmente concludere che gli adulteri di Tiatiri (2,22) non siano necessariamente i compagni di letto di Iezabel, ma piuttosto i suoi contatti sociali ed economici dentro e fuori dall'*ekklesia*, se non anche alcuni simpatizzanti, reclutati almeno – per quel che ne sappiamo – fra queglii «schiavi» di Gesù in mezzo ai quali la donna diffonde il suo messaggio (2,20)<sup>18</sup>. I «figli» della donna (2,23) andranno allora intesi, da tradizione profetica d'Israele, come la cerchia più ristretta di seguaci, forse i veri e propri discepoli della profetessa che, condividendone esperienze e insegnamenti, attorno a lei si radunavano per «profetizzare» insieme (cf. e.g. 2 Re 2,3.5; Am 7,14; Ascen. Isa. 6,3-5.14)<sup>19</sup>. Nemmeno questo è uno scenario nuovo alla storia del paolinismo: il ruolo di leadership riconosciuto a Iezabel all'interno del suo gruppo profetico trova riscontro nelle rivendicazioni di autorità avanzate da alcune profetesse di Corinto e rintuzzate già da Paolo (vd. 1 Cor 11,2-16 e 14,33-35). A conti fatti, né la mossa del Paolo «storico» né l'attacco più feroce di Giovanni sembrano aver incontrato grande successo: nella stessa Asia Minore del II secolo avanzato, il segmento di tradizione post-paolina successivamente confluito nel canone si confronterà ancora con aspirazioni femminili a una leadership «carismatica» pesante (cf. 1 Tm 2,9-15 e 2 Tm 3,6-7 con Atti Paolo Tecl. 40-41.45)<sup>20</sup>.

### *Città, montagne, profeti*

Se dovessimo tirare qui le somme, estasi «profetiche», donne, spazi, relazioni e rituali urbani condivisi emergerebbero indubitabilmente come tre nodi nevralgici dell'esperienza giovannea che una rilettura paolina – o forse dovrei dire più correttamente, (giudeo-)ellenistica – dell'*Apocalisse* ha potuto rilevare in tutta la loro urgenza. Queste tre costanti del mondo fuori dal testo quale percepito e vissuto da Giovanni si riverberano, lo abbiamo già in parte visto, sulla costruzione di figure/spazi visionari<sup>21</sup>. Ultima, la Gerusalemme dal

<sup>18</sup> Cf. ARCARI, *Vedere Dio*, cit., pp. 366-367, sulla possibilità concreta che Giovanni tenga presenti beni di lusso circolanti fra associazioni e corporazioni mercantili, «quando assembla il suo resoconto visionario, forse anche direttamente sollecitato in tal senso dai suoi stessi fruitori o legato lui stesso ad ambienti più o meno similari» (367).

<sup>19</sup> Sui modelli di comunità analoghi presupposti da *Ap* e *Ascen. Isa.*, vd. già le osservazioni di Norelli in *Ascensio Isaiae*, cit., pp. 320-329.

<sup>20</sup> Sul gioco di specchi fra le Pastoralis e gli *Atti di Paolo e Tecla* nella definizione degli avversari vd. K. ZAMFIR, *Shipwrecked, Enemies and Deserters? The Opponents and their Function in the Pastoral Epistles and the Acts of Paul and Thecla*, in *Gegenspieler. Zur Auseinandersetzung mit dem Gegner in frühjüdischer und urchristlicher Literatur*, M. Tilly – U. Mell (a cura di), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, pp. 281-310.

<sup>21</sup> Con le parole di ARCARI, *Vedere Dio*, cit., p. 196: «qualsiasi geografia mentale si pone, sempre da

cielo, descritta in dettaglio in *Ap* 21,9 - 22,5, che ci consentirà di chiudere il cerchio del nostro rapido sondaggio.

La dislocazione ἐν πνεύματι che prelude a questa visione (21,10) cancella e ristrutturata gli spazi rituali di partenza: da ambienti probabilmente domestici, segnati dalla presenza di oggetti a uso quotidiano e dall'intrusione di un rotolo papiraceo con la lettera di Giovanni, l'estasi trasporta Giovanni stesso e chi lo legge o ascolta su una montagna alta da cui osservare Gerusalemme<sup>22</sup>. Letteralmente calata su questo scenario, Gerusalemme è introdotta come donna e come città: donna promessa sposa e moglie senza amanti (21,2.9), che non maneggia cibi o liquidi corporei o esseri spirituali contaminanti alla stregua di una Iezabel o di Babilonia; città che non conosce altari né templi – né terme o bagni –, in cui non circolano né alimenti né individui impuri (cf. 21,22.24-27 e 22,3.14-15), enorme giardino sempreverde, anzi, che cresce e guarisce i non ebrei (cf. 22,1-3 con 2,7)<sup>23</sup>.

La pervasività della ristrutturazione visionaria di spazi urbani concreti, occupati e vissuti da pratiche e attori reali – con un occhio di riguardo, ovviamente, per i profeti avversari di Giovanni e il loro seguito – può essere colta e misurata nell'analisi mirata di due particolari, forse poco perspicui, o solo, più semplicemente, trascurati.

La misurazione della città, innanzitutto, in tre delle sue dimensioni: lunghezza, larghezza e altezza (21,16). La città manifesta e incarna la gloria di Dio (21,11.23) e in effetti questa scansione geometrica triplice sembra ricalcare espressioni metaforiche simili usate per descrivere l'assoluta insondabilità e magnificenza della potenza sovrana e salvifica di YHWH: stando a *Zc* 2,5-9, YHWH promette di essere muro di fuoco intorno e gloria nel mezzo di una Gerusalemme ricca e popolosa, bloccando così e svuotando di senso ogni tentativo di cingerla di cinta muraria e misurarne «larghezza» e «lunghezza»; da testi grosso modo contemporanei a Giovanni si possono elencare, tra gli inaccessibili divini, «la profondità della tua via» e «la gravità del tuo sentiero» (2 *Bar.* 14,8-9; cf. 54,8-12 e 75,1-5), «la profondità della ricchezza e della sapienza e della conoscenza» (*Rm* 11,33; cf. i già citati 1 *Cor*

comunque, come una sorta di specchio deformato e talvolta opaco in cui si riflettono luoghi e soprattutto relazioni spaziali rimandanti a particolari *hic et nunc* di cui l'elemento visionario pretende di svelare il più profondo e vero significato». Cf. anche l'analisi di *Ap* 4-5 proposta da S.J. FRIESEN, *Material Conditions for Seeing the Divine. The Temple of the Sebastoi at Ephesos and the Vision of the Heavenly Throne in Revelation 4-5*, in *Seeing the God. Image, Space, Performance, and Vision in the Religion of the Roman Empire*, M. Arnhold, H.O. Maier, J. Rüpke (a cura di), Mohr Siebeck, Tübingen 2018, pp. 3-25.

<sup>22</sup> Cf. FRIESEN, *Material Conditions*, cit., pp. 12-14, con D. TRIPALDI, *Gesù di Nazareth nell'Apocalisse di Giovanni. Spirito, profezia e memoria*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 43-47 e 57-68.

<sup>23</sup> Sulla Gerusalemme di *Ap* come utopia urbana, vd. H.O. MAIER, *Apocalypse Recalled. The Book of Revelation after Christendom*, Minneapolis, Fortress Press 2002, pp. 190-197.

2,7-10 e *T. Giob.* 37,6), o ancora «l'estensione dell'essenza» (2 *En.* 22,2; cf. di nuovo 1QS XI,18-20, con la sua esaltazione di disegno e misteri, meraviglie, forza e gloria di YHWH, e 1QM X,10-11). La *Lettera agli Efesini*, prodotto di ambienti paolini di area microasiatica, offre la variazione più vicina a Giovanni: «la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità» (3,18), con ogni evidenza, del Tempio santo di Dio e corpo cosmico di Cristo, da sempre nascosto nel disegno divino e ora rivelato al mondo nell'*ekklesia* dei santi che profeti e apostoli hanno fondato (cf. 3,16-19 con 1,17-22 e 4,11-16). Riuscire a coglierne le dimensioni rientra tra le manifestazioni dello *πνεῦμα* riversatosi sui seguaci di Gesù (cf. 3,14-16 con 1,15-20). Con tutta la prossimità lessicale, ideologica, storica e geografica riscontrabile fra i due passi<sup>24</sup>, fa ancor più rumore che in *Ap* 21,16 manchi la quarta dimensione nella città, la profondità: se ne potrebbe forse evincere che, fra misurazioni, numeri, nomi e dettagli vari dell'intera visione, Giovanni miri anche ad articolare e proporre un'alternativa, altrettanto «mistica» e pneumatologica, forse pure altrettanto esoterica, concorrenziale a, se non proprio escludente la conoscenza delle «profondità» di Dio rivendicata dalla sua avversaria Iezabel (*Ap* 2,28), come da altre cerchie di partigiani paolini attivi nella provincia verso la fine del I sec.d.C.<sup>25</sup>.

Veniamo al secondo dettaglio e punto nodale d'interesse, ovvero lo sguardo panoramico sulla città da un monte (*Ap* 21,10). Che città reali venissero osservate e studiate nel loro complesso da rilievi circostanti era possibilità riconosciuta e praticata<sup>26</sup>. La nostra però – serve a malapena ripeterlo – è una *polis* rinnovata e particolare: una *polis*-Israele di figli di Dio, re e sacerdoti che la sua stella-sovrano unto da YHWH ha guidato alla vittoria su altri re e altri popoli, ora tributari e omaggianti (cf. *Ap* 21,3,7 con 2,26-28; 21,11.23-29; 22,3-5.16); una *polis*, inoltre, tutt'uno con i suoi giardini reali irrigui in cui YHWH può camminare con i suoi figli, ormai liberi da ogni *πόνος*, vero e proprio *παράδεισος* su una nuova terra (cf. 2,7 con 21,4 e 22,1-2).

Una *polis* particolare, dicevamo, ma non unica nel suo genere. A scandagliare le tradizioni di Israele, infatti, a un altro profeta, non solo all'ovvio Ezechiele, ispirazione primaria della scena (*Ez* 40,1-4)<sup>27</sup>, era stato concesso di osservare da un altro monte un assemblamento umano analogo, almeno in

<sup>24</sup> Sulla Gerusalemme di *Ap* come visione templare della Gloria di YHWH che, irradiata da Gesù, riempie la nuova creazione, cf. TRIPALDI, *Apocalisse*, cit., pp. 219-220 e 222-225.

<sup>25</sup> Su altri passaggi di *Ap* interpretabili come critiche implicite a Iezabel e i suoi, vd. KARRER, *Johannesoffenbarung*, cit., pp. 99.199-200.271.

<sup>26</sup> Cf. e.g. Flavio Giuseppe, *B.J.* 3,160.185 e soprattutto 5,67: a Tito sul monte Scopus si mostrano Gerusalemme e lo splendore del tempio di YHWH in tutta la sua grandezza.

<sup>27</sup> Va qui notato tuttavia che, a differenza di Ezechiele (cf. *Ez* 40,2-4), Giovanni non dà mai a intendere di essere entrato nella nuova Gerusalemme, ma si limita evidentemente a guardarla da fuori.

prospettiva: Balaam figlio di Beor (vd. già *Nm* 23-24). Nella versione che dei suoi oracoli ci offre pochi decenni prima di Giovanni Filone di Alessandria, lo spettacolo che da alture sempre più elevate si scopre via via agli occhi del veggente in estasi corrisponde in ultima analisi a quanto mostrato a Giovanni: un Israele di generati da semi divini, riservato a sé stesso da YHWH sin dalla fecondazione, ignaro di ogni πόνος e μόχθος e destinato, sotto la guida del suo dio e al comando del suo re, a schiacciare e divorare gli altri popoli; un Israele ordinato già in *polis* che fiorisce come παράδεισος sulle rive di un fiume (*Mos.* 1,276-292). Se il parallelo tiene, come in Filone, anche in *Ap* la figura di Balaam risulta sdoppiata: da un lato, sta il visionario e profeta che, su possessione divina, vede e parla verità – l'immagine che Giovanni vuole trasmettere di sé; dall'altro, si leva il subdolo consigliere che, a *enthousiasmos* placato, istiga a invischiare i maschi israeliti in rapporti sessuali illeciti e pratiche culturali vietate – la rappresentazione che Giovanni si forma e impone ad alcuni dei suoi avversari, il fronte dei «balaamiti/nicolaiti» di Pergamo (cf. *Ap* 2,14-15 con Filone, *Mos.* 1,294-302)<sup>28</sup>.

Non senza motivo, e ben oltre le strettoie della (ri-)costituzione di un genere letterario specifico, la lettera scritta o dettata da Giovanni è stata definita «a tale of two cities»<sup>29</sup>: come che le si guardi – e queste mie righe non hanno inteso essere che uno sguardo fra i tanti, uno sguardo «paolino» parziale, sul testo –, le visioni raccontate per iscritto in *Ap* si mostrano alimentarsi delle geografie, condivise, contestate o combattute, di una *polis* della provincia romana d'Asia sul finire del I sec. d.C., mirando al contempo a ristrutturare la percezione e l'inabitazione degli spazi urbani, la rappresentazione delle figure, umane e non, che li popolano, le pratiche socio-religiose che vi si compiono e il rapporto che in queste pratiche si instaura con gli attori, umani e non, coinvolti<sup>30</sup>.

Daniele Tripaldi

Università di Bologna  
daniele.tripaldi@unibo.it

<sup>28</sup> Con LUPIERI, *From Sodom*, cit., pp. 302-305.

<sup>29</sup> E.M. HUMPHREY, *A Tale of Two Cities and (At Least) Three Women: Transformation, Continuity, and Contrast in the Apocalypse*, in *Reading the Book of Revelation: a Resource for Students*, D.L. Barr (a cura di), SBL Press, Atlanta 2003, pp. 81-96.

<sup>30</sup> Parafraza J. RÜPKE, *Pantheon. A New History of Roman Religion*, Princeton University Press, Princeton 2018; tr. it. a cura di R. Alciati e M. dell'Isola, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Einaudi, Torino 2018, p. 8: «[...] io intendo la religione come il coinvolgimento situazionale di attori che sono, in una certa misura, superiori, che li si intenda come divini o dèi, demoni o angeli, mortali o immortali. [...] In breve, l'agire religioso si dà in un tempo e in uno spazio, in modo particolare in una

ABSTRACT. Starting from John's use of the term ἀποκάλυψις, *a posteriori* responsible for the birth of the homonymous literary genre, the article attempts to offer a more in-depth reading of *Revelation* through a Pauline lens. Just like Paul of Tarsus forty years before, and many of his heirs in the Roman province of Asia during the following decades, John of Patmos tries to redefine urban spaces, practices, and agents by interweaving ecstatic experience, pneumatic revelations, and Hebrew scriptures, and thus fostering in letter form a conflict on prophetic authority against some of his fellow-believers in Jesus, probably more prone to Pauline-oriented behaviors.

situazione dove un essere umano coinvolge tali attori nella sua comunicazione con altri esseri umani, sia limitandosi a fare riferimento a essi, sia rivolgendosi loro direttamente».