

DANIELE TRIPALDI

«Io sono l'Alfa e l'Omega»:
alfabeto, visione mistica ed estremi della creazione nell'*Apocalisse di Giovanni**

«Semper similis est finis initiis;
et ideo sicut unus omnium finis,
ita unum omnium intellegi debet initium»
Origene di Alessandria (220 d.C. circa)

Giulia Piccaluga ha recentemente descritto la civiltà antica come «un mondo progressivamente orgoglioso di saper leggere e scrivere, e che, dunque, tende ad identificare il proprio assetto cosmico con l'ordine grafico, sì da far coincidere l'eternità dell'onnipotenza divina con la completezza della sequenza alfabetica [segue in nota il riferimento ad *Apocalisse* 1, 8; 22, 13; 21, 6] e da prevedere la propria dissoluzione come il riavvolgersi definitivo di un rotolo di scrittura [seguono in nota le citazioni di *Isaia* 34, 4 e *Apocalisse* 6, 14]»¹. Come si vede, ben quattro dei cinque passi biblici cui la studiosa si appoggia sono citazioni dell'*Apocalisse di Giovanni* (d'ora in poi, *Ap*). Sulla linea da lei accennata, mi propongo perciò di svolgere e approfondire alcune riflessioni sul nodo tematico che, per il nostro Giovanni, lega indissolubilmente prima e ultima lettera dell'alfabeto greco, la creazione e il rinnovamento del mondo come estremi della sua storia, la pre-esistenza della Sapienza e la visione della Gloria di Dio, rispettivamente come principio e come culmine dell'attività creatrice divina.

1. Le lettere, il Nome, la Sapienza

I primi tre passi di *Ap* citati dalla Piccaluga (1, 8; 21, 6; 22, 13) attestano due nomi divini Alfa e Omega, A e Ω, appunto, ignoti alle scritture ebraiche. Con tutta probabilità, derivano da speculazioni di ebrei di lingua e cultura greca sul Tetragramma YHWH, nella forma greca abbreviata IAΩ / AΩ, come si ritrova frequentemente nei papiri magici (I-II sec.d.C.)². Che poi la divinità sia o abbia in sé principio e fine delle cose, è presupposto culturale diffuso nel mondo romano (cfr. Filone Alessandrino, *De plantatione* 76-77, con Elio Aristide, *Discorsi* 43, 9.30-31 e 45, 21-22, e Ps.-Orfeo, *Inni* 4, 2; 15, 7; 34, 14-17). Di certo, la formulazione di questa idea in termini di sequenza

* In accordo con la critica più recente, presuppongo che il testo che noi chiamiamo *Apocalisse di Giovanni* sia stato redatto in Asia Minore, orientativamente tra il 69 e il 96 d.C., da un seguace di Gesù di origine ebraica, di nome Giovanni, appunto, per il resto sconosciuto, e soprattutto non identico al Giovanni, figlio di Zebedeo, uno dei dodici, né tantomeno all'anonimo autore del quarto vangelo.

¹ G. PICCALUGA, *Tecnica grafica e liturgia magica nelle tabellae defixionum*, «Studi e materiali di storia delle religioni» 76/1 (2010), 13-20, 13.

² D. E. AUNE, *The Apocalypse of John and Greco-Roman Revelatory Magic*, *New Testament Studies* 33 (1987), 481-501, in particolare, 489-491.

alfabetica deve esser stata facilitata dalla doppia accezione di *stoicheia*, come elementi costitutivi del cosmo e come lettere dell'alfabeto, e dalla contemporanea associazione di elementi e lettere ad astri, pianeti ed esseri angelici³.

Un punto fondamentale per la nostra analisi merita di essere rilevato subito: i nomi sono attribuiti a Dio in *Ap* 1, 8 e 21, 6, ma a Gesù in 22, 13; al tempo stesso, *Ap* 1, 7 identifica chiaramente Gesù come colui che viene, quando al v. 8 è Dio in prima persona a definirsi tale: non potrebbe meglio risaltare la tendenza di Giovanni a lasciar scivolare da Dio a Gesù o viceversa i medesimi epiteti, e fondere così le due entità. Ha scritto Mauro Pesce che da *Ap* 1, 7-8 Gesù emerge come

«l'essere divino [...] che sta all'origine e alla fine della creazione [...] come un vivente dopo la morte (*ho ōn*), come un essere preesistente alla sua vita terrena (*ho ēn*) e come colui che verrà alla fine di questo mondo (*ho erchomenos*). Secondo una convinzione diffusa nel primissimo cristianesimo, egli è colui che verrà [...]. Questo arrivo va connesso con il giudizio finale, a cui Gesù dovrà presiedere. In questo senso vanno interpretate le frasi che in 21, 6 e 22, 13 vogliono spiegare il fatto che Gesù sia l'alfa e l'omega: cioè egli è *ho prōtos kai ho eschatos, hē archē kai to telos*. Questo mondo inizia da lui e con lui finirà»⁴.

Queste considerazioni colgono sostanzialmente nel giusto, ma vanno precisate: il mondo inizia da lui, perché egli è «il principio della creazione di Dio» (*Ap* 3, 14), ovvero la Sapienza pre-esistente di Dio, sua collaboratrice nella creazione del cosmo, come il richiamo intertestuale chiarisce (*Proverbi* 8, 22-31; cfr. anche *Siracide* 24, 3-8; *Sapienza* 8, 21.25-26; *Colossesi* 1, 15-18); il mondo finirà con lui, non solo e non tanto perché tornerà a giudicarlo (*Ap* 1, 7 e 22, 12), ma anche e soprattutto perché in lui appare la forma umana stessa della Gloria di Dio che riempirà la nuova creazione, dopo il giudizio – come Giovanni stesso non mancherà di suggerire insistentemente nelle sue visioni del Trono, cui ora ci rivolgiamo.

³ Per testi e letteratura, vd. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia 2011, 131-132, in particolare, n. 92, che, dietro questo processo di 'invenzione' di corrispondenze reciproche, suggerisce di leggere la confluenza di mistica ebraica del linguaggio e numerologia pitagorica.

⁴ M. PESCE, *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2004, 542.

2. Il centro del cosmo: il Trono di Dio.

Con *Ap* 4 – 5, Giovanni si iscrive a pieno titolo nel genere letterario della visione della *merkabah*, ovvero del Trono-Carro di YHWH, Dio di Israele⁵: i confini tra l'esperienza estatica di contatto con la divinità e la sua rielaborazione letteraria conformemente ai *topoi* correnti all'epoca sono così sfumati e labili che risulta impossibile distinguere quanto effettivamente afferisca alla prima, da quanto sia invece riconducibile alla seconda. Un nucleo 'reale' di questa e delle altre visioni, mi appare tuttavia innegabile, come ho cercato di dimostrare altrove⁶.

Caduto in estasi e attraversata la porta che aveva visto aperta nei cieli (*Ap* 4, 1-2), Giovanni finisce per essere avvolto da uno sfolgorare di luce, incandescenza, candore, immensità abbagliante: nella sua immaginazione culturale, è la 'materia' stessa di cui sono fatti il mondo divino e gli esseri che lo abitano. Paragone immediato sono i riflessi prodotti da minerali e pietre preziose (*Ap* 4, 3-4.6). Nell'antichità, infatti, il cosmo superiore poteva essere rappresentato in un profluvio di metalli nobili e gemme (Platone, *Fedro* 110d-e), ed in tale splendore era ritenuto mostrarsi a chi arrivasse a contemplarlo (cfr. Platone, *Fedro* 111a, con *Simposio* 211d-212a). In ambienti ebraici, le visioni del trono e della Gloria divina, più o meno recenti, integrano questo mosaico di gemme nelle descrizioni del Palazzo e della Presenza di YHWH (cfr. *Esodo* 24, 10 e *Ezechiele* 1, 4.16.22.26-27 con *1 Enoch* 14, 10-18 e 4Q405 fr. 23 col. II ll. 7-10); a queste va ricondotto, con tutta probabilità, il particolare specifico del mare di cristallo che si apre dinanzi al trono (*Ap* 4, 6; cfr. *1 Enoch* 14, 11.18-20)⁷. Fa specie, al contempo, che proprio il paragone topico cui Giovanni attinge trovi punti di contatto in esperienze estatiche, o allucinatorie che dir si voglia, contemporanee: A. Huxley, per fare solo un nome, forse il più famoso, ha riferito che il mondo 'apparso' sotto l'effetto di sostanze psicotrope si presentava come un rincorrersi di «punti luminosi» e «frammenti di vetro colorato», di «grappoli» di gemme ed «efflorescenze» di pietre sempre più preziose⁸.

La prima cosa che Giovanni riferisce di aver visto in cielo è un Trono e un Seduto simile a diaspro e smeraldo che lo occupa (*Ap* 4, 2-3); poi, in mezzo al trono, compaiono quattro esseri viventi (4, 6); infine, al centro di questi esseri viventi e ancora una volta del Trono, si erge in piedi un agnello sgozzato e munito di corna (*Ap* 5, 5): tanto stretto è il suo legame con il trono che quest'ultimo verrà chiamato esplicitamente «il Trono di Dio e dell'Agnello» (22, 1.3). La figura dell'Agnello è complessa e

⁵ Cfr., ad esempio, C. AFZAL, *Wheels of Time in the Apocalypse of Jesus Christ*, in A.D. DECONICK (ed.), *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta 2006, 195-209, in particolare, 195-199, e, più ampiamente, D.J. HALPERIN, *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988, 64-74 e 87-96.

⁶ D. TRIPALDI, *Gesù di Nazareth nell'Apocalisse di Giovanni. Spirito, profezia e memoria*, Brescia 2010, 29-93.

⁷ Sul tema della Gloria di Dio riflessa nelle acque primordiali o celesti, cfr. HALPERIN, *cit.*, 194-239.

⁸ A. HUXLEY, *Le porte della percezione. Paradiso e Inferno*, Milano 2010, 77-81.

paradossale: è fuor di dubbio che sia Gesù (cfr. *Ap* 5, 5-6 con 2, 21), e che vi si fondano la sua rappresentazione come giusto e santo di Dio che espia il peccato dei malvagi, proprio in quanto agnello (cfr. *Ap* 5, 6 e *Vangelo di Giovanni* 1, 29.36, con 1QS col. VIII ll. 1-3; Filone Alessandrino, *De sacrificiis Abelis et Caini* 121.128; *2 Enoch* 64, 5; 11Q13 col. II ll. 2-6), e l'idea della sua ascendenza e sovranità messianica, in quanto leone di Giuda e ariete (cfr. *Ap* 5, 5 con *Genesi* 49, 9 e *1 Enoch* 89, 42.45 e 90, 9-10.13-14)⁹.

A voler separare un po' artificiosamente forma e contenuto, significativo e immagine e concetto, questo sovraffollamento di personaggi sull'unico trono indica che la Gloria del Dio di Israele che lo occupa si mostra al veggente tanto nella sua sembianza e personificazione quadruplici quanto sotto forma 'umana', e più precisamente nella figura di un individuo storico, Gesù di Nazaret, glorificato e intronizzato: queste due, la quadruplici animale e l'umana, sono le manifestazioni 'classiche' di YHWH, almeno a partire dalle visioni di Ezechiele (*Ezechiele* 1, 10.26), di *1 Enoch* (14, 11-22) e del libro di *Daniele* (7, 9.14)¹⁰; e il destino cui Gesù è andato incontro lo accomuna di fatto ad altre figure di rilievo della tradizione ebraica, di cui scritti e gruppi diversi tramandavano che fossero state elevate al trono celeste o trasformate in esseri divini, specchio della Gloria stessa del Dio di Israele: sto parlando di Enoch (cfr. *1 Enoch* 45, 3; 51, 3; 55, 4; 62, 5-9.14 e 71, 14, con *2 Enoch* 22, 5-10), di Melchisedek (11QMelch), di Mosè (Ezechiele Tragico in Eusebio di Cesarea, *Preparazione evangelica* 9, 29, 5); per rimanere invece ad un altro personaggio sicuramente storico, ed ugualmente 'divinizzato', non si può non menzionare l'anonimo autore di un inno ritrovato in più copie a Qumran (cfr. 4Q491c fr 1 ll. 5-11, con 1QH^a col. XXVI in cima ll. 6-9; 4Q427 fr. 7 col. I + 9 ll. 6-13; 4Q471b fr. 1-3 ll. 1-8) – nella rappresentazione, evidentemente, che lui stesso fornisce della propria vicenda esistenziale¹¹.

Intorno all'epifania divina così concepita il mondo sembra disporsi in una serie di cerchi concentrici: prima, i ventiquattro anziani intorno al Trono (*Ap* 4, 4 e 5, 8), poi, le miriadi angeliche intorno al Trono, agli esseri viventi e agli Anziani (5, 11), infine, le creature dei cieli e della terra, le ctonie e le marine (5, 13). Al Trono e alla Gloria divina che nelle sue varie forme lo occupa, come al proprio centro e vertice, tutto il cosmo indirizza le sue lodi, in un rincorrersi e risponderci di voci e gesti di adorazione (5, 8-14).

⁹ Sulla visione dell'Agnello come chiave per l'interpretazione della figura di Gesù in *Ap*, vd. E. NORELLI, *Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?*, «Ricerche storico-bibliche» 7/2 (1995), 163-200, in particolare, 196-199.

¹⁰ MAGRIS, *cit.*, 139-142.

¹¹ Sulla centralità che il tema dell'uomo divino e della divinizzazione dell'essere umano riveste in certa riflessione ebraica, cfr., più diffusamente, C.H.T. FLETCHER-LEWIS, *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*, Leiden – New York – Köln 2002. Sul trono di Dio e i due poteri in cielo, vd. anche, da ultimo, P. SCHÄFER, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen 2010, in particolare, 65-132.

3. *Il principio è la fine: la visione della nuova Gerusalemme.*

«Ecco, io faccio le ultime cose come le prime» recita la variante trasmessa dalla *Lettera di Barnaba* (6, 13), di una promessa divina che ha conosciuto una discreta diffusione nella letteratura cristiana antica (cfr. anche *Didascalia siriaca* 6, 18, 15 e *Didascalia degli apostoli* 53, con Ippolito, *Commento a Daniele* 4, 37). Apparentemente Giovanni si muove nella direzione opposta, quando, introducendo la discesa della Gerusalemme celeste dopo il giudizio, scrive: «vidi un cielo nuovo e una terra nuova, perché il primo cielo e la prima terra erano fuggiti, ed il mare scomparso» (*Ap* 21, 1) e ancora, poco più avanti, «la morte scomparirà, e il cordoglio e le urla di dolore e la sofferenza scompariranno, perché le prime cose sono scomparse» (21, 4).

A scavare tuttavia nel testo, si nota subito come la concezione di una identità sostanziale tra inizio e fine, tra prima e nuova creazione abbia lasciato il segno anche in *Ap*: da un lato, infatti, la Gerusalemme celeste cinge tra le sue mura il giardino primordiale dell'Eden, e si fa cifra del «paradiso di Dio» (cfr. 2, 7 e 22, 1-2 con *Genesi* 2, 9 e 3, 22.24); dall'altro, l'idea stessa che in cielo, presso Dio, si sia preparata la Gerusalemme città santa che scenderà sulla terra (*Ap* 21, 2.10), ne presuppone, con ogni evidenza, un'altra, ben radicata nel pensiero ebraico, ossia che la vera Sion, che sarà rivelata in futuro, sia nascosta presso Dio da ben prima della creazione, e abbia funto da modello alla città storica, al Tempio e ai suoi arredi (cfr. *Galati* 4, 25-26 e *Ebrei* 9, 23-24 e 11, 22-24 con 2 *Baruch* 4, 1-5 e 4 *Esdra* 10, 42-46.50-56). Non è una semplice coincidenza dunque che Giovanni immagini il mondo celeste a più stretto contatto con Dio come Tempio provvisto di tutti i suoi accessori e del suo personale (cfr. *Ap* 7, 15; 8, 3-4; 11, 19; 14, 17-18; 15, 5-8), e che la nuova Gerusalemme non abbia un tempio, ma di fatto funzioni da tempio, in quanto, appunto, città-Tempio celeste già esistente, discesa ad occupare la nuova creazione (cfr. 21, 1-4.22 e 22, 3-4, con 7, 15-17 e 13, 6): esattamente come il cielo più elevato, la città santa manifesta la Gloria di YHWH, che l'Agnello irraggia, e ne custodisce il Trono, che poi è anche quello dell'Agnello (cfr., rispettivamente, 15, 8 e 4, 2 con 21, 23 e 22, 1.3).

Per chiudere il cerchio della nostra analisi, vorrei soffermarmi proprio su questo gioco di specchi fra città, manifestazione della Gloria di Dio e Gesù/Agnello che traspare dal testo di Giovanni. Data la complessità della visione di *Ap* 21, 10 – 22, 5, mi limiterò a sviluppare qualche considerazione a partire da due *cruces interpretum*¹².

La prima è il senso da dare al termine *phōstēr* a 21, 11. Il sostantivo è attestato in greco esclusivamente con il significato di «sorgente di luce, lampada», e dai LXX in poi

¹² Tra le indagini a più ampio raggio sulla visione conclusiva di *Ap*, segnalo E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 2000³, 324-353; H.O. MAIER, *Apocalypse Recalled. The Book of Revelation after Christendom*, Minneapolis 2002, 190-197; L. ARCARI, «Una donna avvolta nel sole ...» (*Apoc* 12, 1). *Le raffigurazioni femminili nell'Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Padova 2008, 365-422; ID., *La Gerusalemme nuova di Apocalisse 21,1-22,5. Auto-rappresentazione comunitaria e mito di ri-fondazione nell'Apocalisse di Giovanni*, «Studi e materiali di storia delle religioni» 75 / 1 (2009), 199-225.

designa spesso astri e copri celesti; a mia conoscenza, non esiste un’occorrenza sicura del termine nel significato di «luminosità, splendore», come pure propone di tradurre la maggioranza dei commentatori¹³. Il parallelismo tra 21, 11 e 21, 23c mi appare in tal senso risolutivo per sciogliere il nodo:

la nuova Gerusalemme

<p>«ha la Gloria di Dio, il suo <i>phōstēr</i> è simile a pietra preziosissima, come pietra di diaspro lucida e trasparente come cristallo»</p>	<p>«la Gloria di Dio la illumina (<i>ephōtisen</i>), e la sua lucerna è l’Agnello»</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------

Come si può notare immediatamente, 21, 23c è costruito quasi specularmente come una variazione di 21, 11, che riprende, commenta, approfondisce il verso di partenza: il termine *phōstēr* trova qui il suo riscontro in *lychnos*, «lucerna, lume». La corrispondenza pressoché perfetta dei due versi esige quindi che il sostantivo vada inteso come la fonte che irraggia il fulgore della Gloria divina, piuttosto che come il fulgore prodotto da questa azione. Ma tale corrispondenza ci rivela molto di più.

Innanzitutto, il *phōstēr* / *lychnos* che irradia la Gloria del Dio di Israele viene identificato con l’Agnello / Gesù, altrove chiamato «la lucente stella del mattino» (Ap 22, 16; cfr. anche 2, 28). Di qui l’elevata probabilità che Giovanni, per *phōstēr*, intenda concretamente «astro luminoso»: la metafora delle stelle come lucerne e lampade celesti, e per converso delle fiaccole come stelle nella notte, è ben attestata (cfr., ad esempio, Aristofane, *Rane* 341-353; scolio a *Iliade* 4, 44; scolio a *Aiace* 286; Nonno di Panopoli, *Dionysiaca* 2, 322-324), e soggiace al già citato uso del sostantivo *phōstēr* come sinonimo di *astēr*, almeno a partire dai LXX (cfr. *Daniele* 12, 3 e *Filippesi* 2, 15). L’ipotesi risulta ulteriormente confermata, se si tiene conto che 21, 23c, con il suo *gar* («infatti»), vuole proprio spiegare perché «la città non ha bisogno di sole o luna che risplendano» (21, 23a-b). La logica del ragionamento appare dunque opporre due astri, i principali, all’Agnello *lychnos* / *phōstēr*, pensato appunto come nuovo corpo celeste e fonte di luce, che rende inutili i precedenti.

Non solo: la pietra, il diaspro, cui il *phōstēr* è comparato è la stessa che traduce in bagliore e colori la sembianza del Seduto sul Trono apparso a Giovanni (4, 3), quello stesso Trono «in mezzo» a cui abbiamo trovato erto l’Agnello (5, 6). Da ultimo, il diaspro ritorna – e non a caso – come materiale di costruzione della cinta muraria e di una delle dodici fondamenta della nuova Gerusalemme (21, 18-19). Di richiamo in richiamo, insomma, Giovanni sta procedendo evidentemente a tessere una sottile rete

¹³ Cfr., per tutti, C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, vol. 2, Brescia 1994, 772-773, e LUPIERI, *cit.*, 93, che tuttavia non manca di esplorare anche l’altra ipotesi di traduzione (cfr. 333 e 357). Importanti rimangono le annotazioni al passo di U. VANNI, *Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell’Apocalisse. II.*, «Gregorianum» 79 / 3 (1998), 473-501, in particolare, 484-486.

di corrispondenze: l'intento è lasciar intendere che la Gerusalemme celeste è la Gloria di Dio, manifestatasi in Gesù di Nazareth, Messia di Israele, in procinto di pervadere e rinnovare la prima creazione, e che, a sua volta, questa città – Gloria divina che tutto occupa altro non è che il Trono celeste di YHWH, su cui è assiso Gesù, forma umana della sua Gloria, disceso ormai sulla terra (cfr. 5, 6 e 22, 1.3).

Passiamo ora alla seconda *crux*: come interpretare, in *Ap* 21, 17, l'espressione «misura di un uomo (*anthrōpou*), cioè, di un angelo (*aggelou*)», ovvero se i due genitivi *anthrōpou* e *aggelou* siano soggettivi o oggettivi.

È merito di Edmondo Lupieri aver attirato l'attenzione sul parallelismo tra questo sintagma e quello quasi identico attestato a 13, 18, «numero di un uomo»¹⁴: qui il genitivo *anthrōpou* è chiaramente oggettivo, riferendosi non tanto all'uomo che conta secondo uno specifico sistema numerico in uso, quanto all'uomo contato, l'uomo il cui nome è stato cifrato e si nasconde sotto il numero della bestia. Analogamente, in 21, 17 il genitivo dovrebbe indicare non l'uomo, o angelo, che compie la misurazione secondo uno specifico sistema metrico, quanto piuttosto l'uomo, o angelo, che la subisce, cioè la figura umana o angelica misurata la cui estensione giunge a coprire l'altezza della cinta di difesa della città¹⁵. Che esseri umani apparsi ad un visionario siano in realtà angeli, è idea diffusissima nell'immaginario culturale ebraico (cfr. *Ezechiele* 40, 3; *Daniele* 10, 5-6; *1 Enoch* 87, 2; *Atti degli apostoli* 1, 10), almeno quanto la concezione che la Gloria del Dio di Israele o il suo Nome si possano manifestare nelle sembianze umane di un angelo di livello elevatissimo, a rasentare quasi la divinità (cfr. *Ezechiele* 1, 26-28; *Daniele* 7, 13 LXX; *1 Enoch* 46, 1; 49, 2; 55, 4; *Apocalisse di Abramo* 10, 3.8; *Filippesi* 2, 6-11; *3 Enoch* 9, 2-5 e 12, 3-5). Non meno diffusa, l'identificazione di esseri angelici e (quasi) divini con i sovrani di una città e la città stessa o suoi elementi architettonici (cfr. *Isaia* 13 e 14, 11-15.21-23; *Ezechiele* 26 – 27 e 28, 1-19, con l'esegesi di Origene, *I principi* 1, 5, 4; 4Q418 fr. 81; *Efesini* 2, 22-23 e 3, 21-22; *Scritto senza titolo* 1.7.21 [ed. C. Schmidt]). Uscendo, quindi, da quello che solo noi, di certo, non Giovanni o i suoi contemporanei, definiremmo linguaggio simbolico: la città, che racchiude la Gloria di Dio, si mostra nella manifestazione angelica e perciò visibile di Gesù, forma umana della Gloria di YHWH; le sue dimensioni, centoquarantaquattro cubiti, coincidono con le migliaia del numero degli eletti, cioè con il numero in realtà incalcolabile dell'Israele su cui la Gloria di YHWH riposa (cfr. *Ap* 21, 17 con 7, 4.9.15). Figure celesti di livello altissimo, che appaiono in aspetto umano, potevano in effetti assumere l'identità, individuale e collettiva al tempo stesso, di Israele santo (cfr. *Daniele* 7, 13-14.18.22; 4Q504 fr. 1-2 col. III ll. 2-4 e fr. 8 ll. 4-7; *1 Enoch* 39, 5-7; *Giuseppe e Aseneth* 15, 7-8 e 16, 6; Filone, *De confusione linguarum* 146-148; *Pregghiera di Giuseppe* in Origene, *In Iohannem* 2, 189-190); il quale Israele, a sua volta, in un nuovo e costante gioco di specchi, incarnava la Gloria, il Nome o la Sapienza del proprio Dio tra i popoli 'pagani'

¹⁴ LUPIERI, *cit.*, 215 e 340.

¹⁵ Gli esegeti propendono, in pratica, all'unanimità per la prima ipotesi di interpretazione. Apre uno spiraglio in senso opposto, seppure implicitamente, LUPIERI, *cit.* 339-340.

(cfr. *Baruch* 2, 15, in parallelo a *Esodo* 23, 20-22; *Ezechiele* 36, 23-30; *Isaia* 42, 8 nella traduzione aramaica; *Siracide* 24, 7-17; 1QM col X ll. 8-16 e XVII ll. 5-8; *Sapienza* 7, 25-28 e 9, 10-11; *Sifre Deuteronomio* § 355).

Due ultime considerazioni possono forse rivelarsi utili per confortare l'ipotesi interpretativa che abbiamo avanzato.

In primo luogo, la formula triplice che scandisce le dimensioni della città in *Ap* 21, 16 («la lunghezza e la larghezza e l'altezza») rievoca espressioni analoghe, usate per descrivere l'assoluta trascendenza, insondabilità e magnificenza della potenza sovrana e salvifica del Dio di Israele: già, secondo *Zaccaria* 2, 5-9, YHWH diverrà muro di fuoco e gloria della Gerusalemme ricostruita, per cui risulterà impossibile e inutile misurarne «larghezza» e «lunghezza»; tra gli inconoscibili divini, basti poi citare, da testi più o meno coevi a Giovanni, «la profondità della tua via», «la gravità del tuo sentiero», «il principio» e «il compimento della tua sapienza» di *2 Baruch* 14, 8-9 (tr. it. P. Bettiolo; cfr. 54, 8-12 e 75, 1-5), oppure «la profondità della ricchezza e della sapienza e della conoscenza» di *Romani* 11, 33 (cfr. *1 Corinzi* 2, 7-10 e *Testamento di Giobbe* 37, 6), o ancora «l'estensione dell'essenza» di *2 Enoch* 22, 2 (cfr. anche 1QS col. XI ll. 18-20, con la sua esaltazione di disegno e misteri, meraviglie, forza e gloria di YHWH, e 1QM col. X ll. 10-11). La *Lettera agli Efesini*, scritto di ambienti paolini di area microasiatica, offre la variazione, sotto tutti i punti di vista, più prossima a Giovanni: «la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità» (3, 18), evidentemente del Tempio santo di Dio e corpo cosmico di Cristo, da sempre nascosto nel disegno divino e ora rivelato al mondo nell'*ekklēsia* dei santi che profeti e apostoli hanno fondato (cfr. 3, 16-19, con 1, 17-22 e 4, 11-16, e *Ap* 21, 14). Riuscire a coglierne le dimensioni rientra tra le manifestazioni dello Spirito riversato sui seguaci di Gesù (cfr. 3, 14-16, con 1, 15-20). Se ne potrebbe dunque dedurre che Giovanni, con le sue misurazioni e l'intera visione della nuova Gerusalemme, miri a proporre un'alternativa, altrettanto 'mistica' e pneumatica, forse pure altrettanto esoterica, alla conoscenza delle «profondità» di Dio sbandierata dalla sua avversaria Iezabel (*Ap* 2, 28). Ma ciò che è più rilevante ai fini della nostra argomentazione, sotto la superficie di questo lessico, *Efesini*, come *Ap*, presuppone un immaginario culturale in cui la Gloria, essenza stessa della trascendenza e onnipotenza del Dio di Israele, ma anche sua manifestazione fra gli uomini, può essere pensata come figura di un essere sovrumano e come santuario cosmico 'misurabile', in un continuo alternarsi e sovrapporsi delle due concezioni¹⁶.

Veniamo così alla seconda considerazione. Per arrivare a contare dodici gemme, una per ciascuna delle dodici fondamenta della città, Giovanni fonde le rassegne più scarse dei materiali di costruzione della nuova Gerusalemme, che poteva leggere in *Isaia* 54, 11-12 (carbonchio; zaffiro; diaspro; cristallo; altre gemme innominate: due corrispondenze) e *Tobia* 13, 17 (zaffiro; smeraldo; pietre preziose; oro; carbonchio; berillo; pietra di Ofir: tre corrispondenze), con due ben più lunghe liste: la prima,

¹⁶ Sul motivo della forma e delle misure di Dio, e sulla sua fortuna in testi cristiani ed ebraici, anteriori e posteriori ad *Ap*, vd. G. STROUMSA, *Savoir et salut*, Paris 1992, 65-84.

l'elenco delle gemme incastonate sul pettorale del sommo sacerdote di Gerusalemme (*Esodo* 28, 17-20 LXX: otto corrispondenze su dodici), su cui rilucono la gloria dei patriarchi (cfr. *Sapienza* 18, 24, con *Giuseppe e Aseneth* 5, 5) e lo splendore più che umano di chi è deputato ad indossarle (cfr. *Siracide* 45, 11-12 e 50, 5-13 con *Giuseppe e Aseneth* 5, 4-5 e 14, 9), e su cui pure si riannodano i fili della storia che conduce dall'Eden al Tempio di Salomone, dalle dodici tribù 'storiche' al rinnovamento di Israele (Ps.-Filone, *Libro delle antichità bibliche* 25, 11-12 e 26, 3-13); la seconda, non senza rapporti con la prima, l'elenco dei preziosi che rivestivano il cherubino principe di Tiro, quando, appena creato da YHWH, serviva ancora sul monte santo di Dio, fra le delizie del paradiso (*Ezechiele* 28, 12-15 LXX: otto corrispondenze su quattordici; per un'altra montagna paradisiaca, trono e Tempio di Dio, e, al tempo stesso, essere angelico, fatta di pietre preziose, cfr. *1 Enoch* 18, 8-9; 24, 2-4; 25, 3-6). Giovanni appare dunque integrare nella sua visione anche l'immaginario, di nuovo e sempre tutto ebraico, che ruotava intorno ai motivi della montagna santuario e paradiso di Dio e del sommo sacerdote che vi officia, Uomo primordiale e angelo maestoso, luogo vivente della Gloria di YHWH, della quale la montagna non è altro che la manifestazione visibile ad occhi mortali.¹⁷ A questo immaginario è legata a doppio filo la rappresentazione della *ekklēsia* degli eletti come assemblea di esseri celesti elevatissimi – ovvero, per dirla più 'ebraicamente', di angeli del Volto, della Gloria o della Santità (cfr. *Ap 22*, 3-5, con *Libro dei giubilei* 2, 1-2.18.22; 1QSb col. IV ll. 24-28; *2 Enoch* 20, 3 – 22, 10) – in eterno servizio liturgico al cospetto di YHWH: è di fatto un Israele trasformato a riflesso della Gloria del suo Dio, quale Gesù, ormai essere divino lui stesso, irraggia e trasmette. L'immagine scelta da Giovanni è plastica, può forse apparire eccentrica o barocca al nostro gusto, ma di certo risulta vicina a sensibilità, rappresentazioni comunitarie e attese escatologiche, che ci trasmettono anche alcuni scritti di Qumran, Paolo o altri rami del giovanismo (cfr. 1QH^a col. V ll. 19-24; XIV ll. 13-18; XV ll. 10.13-5.22-25; 4Q405 fr. 23 col. II; 4Q504 fr. 1-2 col. III ll. 3-7 e fr. 8 ll. 4-7; *1 Corinzi* 15, 39-49; *2 Corinzi* 3, 17-18; 4, 3-7.11.14-18; 5, 1-5; *Vangelo di Giovanni* 14, 2-3.23 e 17, 22-24; *1 Giovanni* 3, 1-3). In tutto ciò, mi preme sottolineare come ancora una volta il confronto letterario permetta di isolare la convergenza di Gloria di YHWH, sua manifestazione in una figura sovrumana dalle sembianze d'uomo, città-tempio cosmica e comunità degli eletti come logica portante della visione della nuova Gerusalemme.

4. Un epilogo.

¹⁷ Per un esame più approfondito del complesso intreccio delle tradizioni qui solo richiamate, vd. LUPIERI, *cit.*, 220; 332-333; 338-341; P. LEE, 2001, *The New Jerusalem in the Book of Revelation*, Tübingen 2001, 15-16; 57-61; 190-194; 285-286; FLETCHER-LOUIS, *cit.*, 17-19; 72-87; 91-122; 199-216; 368-381; 476-480.

Siamo partiti dagli spunti offerti dalle riflessioni di due studiosi moderni. Ci siamo poi calati nel testo stesso, e abbiamo cercato di seguire rinvii e tracce lessicali lasciate da Giovanni: è stato un esercizio di immersione nella calcolatissima composizione letteraria di *Ap*, e di interpretazione di quello che Edmondo Lupieri ha definito il «piano programmato di rivelazione graduale», ad essa sotteso¹⁸. Per quanto possibile, ci siamo dedicati allo «studio in profondità», che il nostro libro presuppone, e che riserva agli ascoltatori / lettori provvisti di ciò che Giovanni variamente chiama orecchio, sapienza o intelligenza (cfr. la beatitudine di *Ap* 1, 3, con i ripetuti richiami di 2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22; 13, 9.18; 17, 9)¹⁹. Dall'analisi è venuta così emergendo la filigrana di un tema che le intuizioni di Piccaluga e Pesce avevano colto solo per abbozzi: in *Ap*, Gesù è principio, in quanto Sapienza pre-esistente di Dio, è vertice dell'universo e fine, perché in lui si manifesta in aspetto umano la Gloria di YHWH, creatore e re di Israele e delle nazioni, in una parola, del cosmo tutto, e in questa Gloria il mondo si rinnoverà e risolverà dopo il giudizio cui lui stesso presiederà. Ben lungi dall'essere una teoria della storia, il discorso di Giovanni si presenta, in primo luogo, come esperienza estatica, contemplazione 'mistica' del Gesù celeste e della Maestà del Dio di Israele, visione del compiersi del disegno segreto di questi per la creazione, quale mostrato e annunciato ai profeti che lo avevano preceduto (cfr. *Ap* 10, 7 e 14, 6-7, con 21, 5-6). Se poi parole e nomi, alfabeto e scrittura sono ritenuti avere il potere di rappresentare e quindi creare, ordinare e ricreare le cose e il mondo, a maggior ragione, si comprende perché Giovanni non solo abbia scelto il predicato «Alfa e Omega» come attributo gesuano e divino, ma anche si sia proposto di chiarirlo e svilupparlo in una visione cosmica di tale ampiezza.

Daniele Tripaldi
(Università di Bologna)

¹⁸ LUPIERI, *cit.*, 137 (cfr. anche 130).

¹⁹ Sempre con LUPIERI, *cit.*, 107.