

fatti contiene indicazioni che rimandano a una formazione progressiva che suppone una successione di momenti.

Per la maggioranza dei commentatori, allora, la 1Gv si interpreta in modo conveniente se messa in rapporto al vangelo o alla tradizione giovannea che la precede.⁵⁶ La lettera presuppone la conoscenza dell'insegnamento ricevuto, e la sua argomentazione trova adeguato significato a partire dal contenuto della tradizione evangelica, anche se questo non significa affermare che essa si riferisca già alla redazione finale del vangelo.⁵⁷ Non è questo il luogo per riprendere tutti gli argomenti a favore di tale interpretazione, che resta, comunque, quella dominante tra gli esegeti e che possono essere reperiti in modo dettagliato nelle opere di R. Brown,⁵⁸ W. Vogler,⁵⁹ H.-J. Klauck⁶⁰ e M. Morgen.⁶¹ Ci limitiamo ad affermare che le ragioni a favore della dipendenza delle lettere dalla tradizione evangelica, di cui esse costituirebbero la prima ricezione, continuano a ricevere maggiore consenso delle altre. Dal momento che l'itinerario della tradizione risulta così complesso, stabilire un ordine interno degli scritti giovannei resta, comunque, un compito estremamente difficile. Posta in termini diacronici, la specifica questione della presenza delle donne all'interno delle comunità giovannee può forse fornire un contributo ulteriore a favore di un'ipotesi piuttosto che di un'altra. Alla tradizione paolina, con il suo processo involutivo rispetto al ruolo delle donne,⁶² va riconosciuto, con buona probabilità, carattere paradigmatico e la collocazione efesina delle lettere post-paoline invita a concludere che, anche all'interno della tradizione giovannea, proprio la marginalizzazione delle donne possa essere considerata il segnale di un'analogia involuzione.

Traduzione dal catalano di Marinella Perroni

⁵⁶ Su questo punto cfr. HAKOLA, «The Reception and Development», 17-47. L'autore interpreta le lettere non come una reazione a uno scisma causato da una lettura distorta del vangelo, ma come uno sviluppo della tradizione giovannea.

⁵⁷ Jean ZUMSTEIN, «Les épîtres johanniques», en Daniel MARGUERAT (ed.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, (Le Monde de la Bible, 41), Genève: Labor et fides, 2004, 371-386 (380s).

⁵⁸ BROWN, *The Epistles*, 757-759, stabilisce le concordanze tra 1Gv e il vangelo. Cfr. anche BROWN, *Introduction*, 40-89.

⁵⁹ Cfr. VOGLER, *Die Briefe*, 6-10.

⁶⁰ Cfr. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 45-47.

⁶¹ Cfr. MORGEN, *Les épîtres*, 26-28.

⁶² Cfr. Christoph NIEMAND, «"... damit das Wort Gottes nicht in Verruf kommt" (Titus 2,5). Das Zurückdrängen von Frauen aus Leitungsfunktionen in den Pastoralbriefen – und was daraus heute für das Thema "Diakonat für Frauen" zu lernen ist», in *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 144 (1996), 351-361.

Le figure femminili dell'Apocalisse: visione e tradizione visiva

Daria Pezzoli-Olgiati

Nell'insieme dei personaggi messi in scena nell'Apocalisse di Giovanni, le figure femminili giocano un ruolo sorprendentemente importante e diversificato.¹ In questa sede mi sembra opportuno proporre la lettura di due figure femminili, articolata in quattro momenti. Dopo aver definito l'approccio al tema e al testo che caratterizza questo contributo, analizzo le figure di Babilonia e Gerusalemme. In un terzo momento mi sembra illuminante ripercorrere alcune stazioni della storia della ricezione dei testi incentrati sulle due città, per approdare ad alcune conclusioni su caratteristiche e funzioni di tali figure.

1. CONTESTUALIZZAZIONE DI QUESTO APPROCCIO ALL'APOCALISSE

1.1. Approccio ermeneutico

Orientandosi a una metodologia storico-critica, l'analisi delle figure femminili scelte parte evidentemente dal testo canonico della Bibbia cristiana, per poi

¹ L'interesse per il tema è documentato dal numero crescente di pubblicazioni. Cfr., in ordine cronologico, alcuni studi sui quali si basa il presente contributo: Tina PIPPIN, *Death and Desire. The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*, Louisville: Westminster-John Knox Press, 1992; EAD., «Eros and the End: Reading for Gender in the Apocalypse of John», *Semeia* 59 (1992), 193-210; EAD., «The Heroine and the Whore: Fantasy and the Female in the Apocalypse of John», *Semeia* 60 (1992), 76-82; Adela Yarbro COLLINS, «Feminine Symbolism in the Book of Revelation», *Biblical Interpretation* 1 (1993), 20-33; Luzia SUTTER REHMANN, *Geh – Frage die Gebälerin. Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik*, Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 1995; Daria PEZZOLI-OLGIATI, «Zwischen Gericht und Heil: Frauengestalten in der Johannesoffenbarung», *Biblische Zeitschrift* 43 (1999), 72-91; Alison M. JACK, «Out of the Wilderness: Feminist Perspectives on the Book of Revelation», in Steve MOYISE (ed.), *Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh: T&T Clark, 2001, 149-162; Luca ARCARI, «Una donna avvolta nel sole» (*Apoc 12,1*). *Le raffigurazioni femminili dell'Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Padova: EMP, 2008; Hanna STENSTRÖM, «Feminists in Search for a Usable Future: Feminist Reception of the Book of Revelation», in William John LYONS – Jorunn ØKLAND (edd.), *The Way the World Ends? The Apocalypse of John in Culture and Ideology*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009, 240-266 (con ulteriori indicazioni bibliografiche specifiche).

aprire lo sguardo sulle tradizioni – qui limitate ad alcuni esempi tratti dalle arti visive – riconducibili alle visioni di Giovanni. Le riprese, trasformazioni, attualizzazioni, correzioni del testo nel corso della storia non sono da considerare come un ostacolo interposto tra noi, lettori e lettrici contemporanei, e il Nuovo Testamento, ma come riletture e rivisitazioni che marcano in modo significativo ogni approccio all'ultimo libro della Bibbia.² Infatti, molti conoscono questo scritto solo tramite la sua complessa tradizione non in forma scritta, ma mediata da altri mezzi di comunicazione: le arti visive, la produzione musicale oppure il cinema sono indubbiamente canali importanti per la diffusione di motivi "apocalittici", che in seguito, nei vari contesti, assumono connotazioni e interpretazioni molto varie e spesso discordanti.

Leggendo l'Apocalisse è utile tenere presente due momenti nell'approccio al testo e alle sue riprese nel corso della storia: da una parte la necessità di leggere queste fonti nel contesto storico della loro produzione e ricezione,³ e dall'altra l'utilità di uno sguardo diacronico sui motivi legati all'Apocalisse.⁴ Questa doppia attenzione, dapprima per la contestualizzazione non solo del testo canonico ma anche delle sue rivisitazioni, e in seguito per i processi di trasmissione sull'asse del tempo, può (e dovrebbe) essere applicata a qualsiasi fonte storico-religiosa. Nel contesto dell'Apocalisse, tuttavia, assume un'importanza centrale proprio perché intrinseca al discorso teologico proposto dall'opera, che può essere riassunta come una riflessione sulla storia e sui poteri che la governano a livello politico e cosmologico.⁵ Grazie al carattere fortemente "visionario", metaforico, dell'Apocalisse è particolarmente interessante far attenzione a come, in diversi momenti storici, l'interpretazione del rapporto tra Dio e le forze del male venga inserita nel contesto contingente dei destinatari.

Nelle pagine seguenti non sarà possibile considerare tutti questi aspetti nei dettagli; in alcuni punti ci si limiterà a brevi accenni. Questa premessa di tipo ermeneutico è tuttavia essenziale per situare e giustificare l'approccio alle figure femminili delle pagine seguenti.

² Cfr. Judith KOVACS – Christopher ROWLAND, *Revelation. The Apocalypse of Jesus Christ*, (Blackwell Bible Commentaries), Oxford: Blackwell, 2004, 1-39.

³ Sulla complessa dinamica tra produzione e ricezioni non compresa in termini univoci e lineari cfr. Stuart HALL, «Encoding/Decoding», in John SCOTT (ed.), *Documentary Research*, I, London: Sage, 2006, 233-246.

⁴ Questo aspetto, che qui per motivi di spazio deve essere tralasciato, caratterizza anche la nascita del testo dell'Apocalisse, in cui sono evidenti le riprese e le ricombinazioni di molte tradizioni precedenti. Cfr. ad esempio, ARCARI, "Una donna avvolta nel sole". Come prima introduzione sono utili Thomas Edward McCOMISKEY, «Alteration of OT Imagery in the Book of Revelation: Its Hermeneutical and Theological Significance», *JETS* 36 (1993), 307-316; Steve MOYSE, «The Language of the Old Testament in the Apocalypse», *JSNT* 7 (1999), 97-113.

⁵ Cfr. Daria PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit, Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung*, (FRLANT, 175), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.

Dal punto di vista letterario, l'Apocalisse si presenta come una lettera indirizzata da Giovanni a sette comunità della provincia romana dell'Asia.⁶ La lettera contiene una serie di visioni la cui struttura ha dato adito a una nutrita discussione.⁷ Senza voler sminuire l'importanza dei settenari come elementi di rilievo per la struttura narrativa del testo, mi sembra utile mettere in evidenza pure il motivo del viaggio che articola le visioni in quattro fasi: Giovanni, nel suo viaggio straordinario, parte dall'isola di Patmos, sale in cielo, viene portato da un angelo nel deserto e infine su un monte alto.⁸ Grazie a questa dislocazione "in spirito", il veggente assume punti di vista esclusivi sulla storia del mondo che sono rispecchiati in visioni, nelle quali sono evidenziate le figure che detengono il potere in cielo e sulla terra.

Le visioni sono immagini linguistiche nelle quali dominano i verbi appartenenti alla sfera visiva. Accanto alle impressioni visive, anche la sfera auditiva assume un'importanza notevole: questa combinazione tra vedere e sentire attribuisce ai testi un forte carattere scenico, teatrale.⁹ Forse proprio grazie alla caratteristica plastica del suo linguaggio, l'Apocalisse ha dato avvio a un'enorme tradizione iconografica che congloba generi, stili e mezzi visivi eterogenei. La larga diffusione di motivi e cicli apocalittici nella cultura fa sì che la percezione di questo testo biblico sia mediata dalle sue molteplici raffigurazioni e riprese. Lettrici e lettori contemporanei si avvicinano a un testo che in un modo o in un altro hanno già – letteralmente – visto; in chiave ermeneutica si può postulare un preconcetto del testo in forma visiva.¹⁰ Come pochi altri testi biblici, l'Apocalisse è una "impresa intermediale", visto che l'interazione tra il testo e le sue eterogenee rappresentazioni in diversi mezzi di comunicazione marca fortemente il suo processo di trasmissione.

2.3. La categoria di genere

Come già accennato, le visioni dell'Apocalisse si prestano in modo ideale a un'analisi in prospettiva di genere, applicabile sia alle parti che si riferiscono direttamente alla vita dei destinatari (Ap 2s), sia a quelle legate al mondo delle vi-

⁶ Cfr. Martin KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief*, (FRLANT, 140), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986; PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit*, 33-44.

⁷ Cfr. Ugo VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia: Morcelliana, 1980.

⁸ I passaggi da un luogo all'altro vengono introdotti con la formula ἐγενόμην ἐν πνεύματι (Ap 1,10; 4,1) risp. καὶ ἀπήνεγκέν (...) ἐν πνεύματι (17,3; 21,10).

⁹ PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit*, 187-201; cfr. anche Nazzareno MARCONI, *Le mille immagini dell'Apocalisse: una introduzione al linguaggio audiovisivo dell'Apocalisse*, Milano: Paoline, 2002.

¹⁰ V. Kylo-Patrick R. HART – Annette M. HOLBA, *Media and the Apocalypse*, New York et al.: Lang, 2009.

sioni. Nel primo caso, attraverso il testo, si intuiscono tensioni di genere nelle comunità, mentre nel secondo una lettura di genere trova interessanti reperti soprattutto nelle straordinarie figure femminili che assumono ruoli e funzioni fondamentali nell'economia della narrazione.

In questo saggio la lettura dei testi è intesa come tentativo di riunire gli aspetti elencati sopra: un'attenzione per il complesso processo di interpretazione di un testo con una lunga tradizione, una sensibilità per l'intermedialità tipica dell'Apocalisse e un interesse per la questione di genere.¹¹ La scelta dei testi applica quest'ultima questione all'interno della seconda parte del ciclo di visioni; l'analisi testuale mira così a una lettura di figure femminili nella finzione letteraria, nel quadro delle visioni. Di conseguenza, temi legati agli aspetti storico-sociologici dell'attribuzione di genere sono qui messi in disparte per dedicare tutto lo spazio a una lettura delle figure di Babilonia e Gerusalemme. L'attenzione al genere è quindi focalizzata sull'immaginario legato alle donne-città nelle ultime due tappe del viaggio straordinario di Giovanni.¹²

2. FIGURE E RUOLI FEMMINILI IN VISIONI SCELTE

Le figure di Babilonia e Gerusalemme sono menzionate a varie riprese nell'Apocalisse.¹³ I capitoli 17s e 21s sono tuttavia interamente dedicati alla loro descrizione e, per questo motivo, posti al centro di quest'analisi. Essa si fonda principalmente sulla struttura dei testi considerati e sugli elementi essenziali che caratterizzano le due figure.

2.1. Apocalisse 17s

La descrizione di Babilonia, come già ricordato in precedenza,¹⁴ richiede uno spostamento di Giovanni nel deserto. Il testo introduce un angelo interpre-

te¹⁵ che trasporta Giovanni in un luogo adatto e gli mostra la figura centrale, dipinta subito nei toni peggiori come grande prostituta e alleata dei re e degli abitanti della terra (17,2). La condanna di Babilonia da parte di Dio è chiara fin dall'inizio.¹⁶ In questo senso, i vv. 17,1-3 introducono la figura, dichiarandone in partenza la negatività e la conseguente necessità di essere annientata.

L'anticipazione non elimina tuttavia la tensione che accompagna la serie di visioni seguenti. La struttura del testo a partire da 17,3 è particolarmente articolata: in una prima parte sono descritte la donna e le sue azioni (17,3b-6a); segue un dialogo tra Giovanni e l'angelo. Quest'ultimo, con una serie di accenni e allusioni, invita Giovanni e i lettori a interrogarsi sulla vera identità della figura (17,6b-18). Nella visione seguente l'accento è posto sull'esecuzione e l'entità della distruzione di Babilonia (18,1-24). La presentazione di Babilonia si sviluppa sull'alternanza tra apparenza, interpretazione e condanna.

Seguendo questo schema ternario, consideriamo dapprima gli attributi di questa donna fuori dal comune. Babilonia ha un legame particolare con il potere ed è contraddistinta da tratti regali: siede sulla bestia che in un certo senso le fa da trono,¹⁷ è vestita di porpora e scarlatta, colori regali, è adorna di materiali pregiati come oro, pietre preziose e perle. La negatività di Babilonia non emerge tanto da questi attributi, bensì dalle relazioni che la caratterizzano. I suoi alleati sono la bestia, personaggio che rappresenta un potere arbitrario e oppressivo; nel suo calice ci sono azioni terribili. Babilonia è ubriaca del sangue delle sue vittime, i santi e i martiri.

Le caratteristiche regali, di per sé positive, contrastano radicalmente con la negatività delle azioni tipiche di questa donna. I termini "blasfemia" e "prostituzione" fanno qui da cerniera, collegando due sfere fortemente contrastanti. Entrambi i sostantivi mettono in risalto la forte ambiguità della donna. È blasfema perché dichiara un'identità diversa dalla sua, si fa passare per quello che non è: appare come grande regina, ma è un'assassina. Anche il riferimento alla prostituzione può essere inteso su questa scia: la prostituta è al centro di relazioni promiscue, ma solo per denaro e interesse, non per dedizione. Lo sfondo culturale e letterario su cui sono inseriti questi termini rafforzano ulteriormente in questa direzione le connotazioni impiegate.¹⁸

Sono il potere, la bellezza e la grandezza di Babilonia oppure la sua radicale negatività a suscitare lo stupore di Giovanni? Forse è dal contrasto tra aspetto e azioni della donna che scaturisce questa reazione: Babilonia è di difficile in-

¹¹ Per una riflessione teorica su questi punti cfr. Ann JEFFERS, «Einleitung», in Ann JEFFERS – Anna-Katharina HÖPFLINGER – Daria PEZZOLI-OLGIATI (edd.), *Handbuch Gender und Religion*, (UTB, 3062), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008, 201-208; Daria PEZZOLI-OLGIATI, «Religiöse Kommunikation und Gender-Grenzen», in Friedrich SCHWEITZER (Hrsg.), *Kommunikation über Grenzen*, (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 33), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, 786-800.

¹² Con questa scelta lo sguardo si concentra sulle donne-città, trascurando le figure di Iezabele (Ap 2,18-29), la figura della donna partoriente in cielo (Ap 12,1-18) e, secondo me rilevante per la questione trattata, l'immagine dei "vergini" in 14,1-5, impiegata in un contesto interessante per la prospettiva di genere. Per questi testi rimando alla letteratura indicata alla nota 1.

¹³ Babilonia: Ap 14,8; 16,19; Gerusalemme: Ap 3,12, cfr. anche 2,7 (παράδεισος).

¹⁴ Cfr. Ap 14,8 e 16,19.

¹⁵ Su questa figura centrale nelle visioni considerate cfr. Hansgünter REICHEL, *Angelus interpretis-Texte in der Johannesapokalypse*, Frankfurt a.M. et al.: Lang, 1994.

¹⁶ Cfr. la ricorrenza di κριμα in 17,1.

¹⁷ Ap 17,1, ricorre il verbo κάθημαι. Sui significati associati a questo verbo impiegato nell'Apocalisse anche in relazione a Dio, cfr. PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit*, 52-55.

¹⁸ Per i dettagli sugli attributi di Babilonia e l'analisi dei testi considerati cfr. PEZZOLI-OLGIATI, *ibid.*, 142-160 e *Immagini urbane, Interpretazioni religiose della città antica* (OBO), Freiburg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002, 199-214.

interpretazione. Il discorso tra l'angelo e Giovanni riprende l'ambiguità della figura con una promessa di svelarne appunto il «mistero» (v. 7).¹⁹

I vv. 8-18 hanno, a mio parere, una doppia funzione: da una parte suggeriscono un'interpretazione della figura, dall'altra indicano un atteggiamento esemplare di chi si interroga sulle forze che regolano la storia. Essi assumono una forte valenza ermeneutica, non da ultimo perché la spiegazione del mistero che segue, più che darne una chiara interpretazione, si rivela essere un indovinello da svelare con «mente saggia». ²⁰ Le parole dell'angelo accennano alla necessità di interpretare la visione senza tuttavia risparmiare a Giovanni (e, nell'assetto della lettera, ai destinatari), il compito di cercare di capire. In questa scena centrale dell'Apocalisse è enunciata la rilevanza teologica ed esistenziale della relazione tra vedere e capire.

Il discorso dell'angelo introduce importanti distinzioni e caratterizza precisamente gli attori entrati in scena nella visione. La bestia è un'espressione del potere dell'abisso, è legata al potere politico dominante. Le teste della bestia sono riferimenti a re in grado di fare cose straordinarie.²¹ La donna equivale a una città. Inoltre ci sono due gruppi di uomini distinti: gli alleati della bestia e quelli dell'agnello. L'immagine della donna che si ubriaca con il sangue dei santi è associata alla guerra tra il potere della bestia e quello dell'agnello. Questi sarà il vero vincitore, non da ultimo perché la bestia e i suoi alleati si distruggono a vicenda: principali vittime della spirale del male descritta in questo testo sono gli stessi personaggi negativi.²²

Per la questione che stiamo trattando, nel discorso dell'angelo bisogna evidenziare l'identificazione tra la donna e la «grande città che regna su tutti i re della terra». ²³ L'accento alla sua distruzione tramite la bestia introduce la visione della condanna in Ap 18,1-24. La descrizione della fine di Babilonia è costruita su un effetto di suspense: un angelo annuncia la caduta come se fosse già avvenuta (vv. 1-3). I fedeli dell'agnello vengono messi al sicuro (vv. 4-8). Seguono i lamenti degli alleati della grande città. Tre sono i gruppi menzionati, attorno ai quali è intessuta la rete di potere che sostiene la città: i re (vv. 9s), i mercanti (vv. 11-17a), i comandanti delle navi (vv. 17b-20). Conclude la visione una descrizione suggestiva della modalità di distruzione che non lascia scampo a nessuno. La radicalità dell'annientamento è motivata dallo spargimento del sangue dei santi da parte della città.

Così come Babilonia in quanto donna, anche Babilonia in quanto città è segnata da forti contrasti. La radicalità della sua distruzione corrisponde all'estremismo del suo lusso, mentre l'impatto della sua caduta a quello del suo straordinario potere. Il testo è ricco di dettagli che sarebbe interessante analizzare; riassumendo si può comunque ribadire che le visioni considerate presentano Babilonia come una figura di donna e città perversa, assetata di potere e destinata alla distruzione. Nonostante ciò, si presenta come ricca, affascinante, attraente, come potere universale che congloba tutta la terra.

2.2. Apocalisse 21,2-22,5

Anche nella visione di Gerusalemme in Ap 21,2-22,5 si riscontra la medesima tensione tra figura di donna e città. La visione è innestata in una nuova dimensione cosmologica che fa seguito alla distruzione della prima creazione. Il nuovo mondo è descritto in un solo versetto: «E vidi un nuovo cielo e una nuova terra. Infatti il primo cielo e la prima terra sono passati e il mare non c'è più» (Ap 21,1). Grazie all'assenza del mare, dimensione d'origine delle forze del male nella visione cosmologica dell'Apocalisse,²⁴ la seconda creazione si presenta come assolutamente positiva, priva di qualsiasi ambiguità.

La visione di Gerusalemme è, come quella di Babilonia, molto articolata. Nei vv. 2-8 Gerusalemme entra in scena come città straordinaria, paragonata a una sposa (v. 2). Nel resto della sezione voci diverse evidenziano il significato e la portata di questa città spettacolare. Segue, ai vv. 9-27, la descrizione dettagliata della città. I versetti conclusivi (22,1-5) insistono sulla qualità di vita tipica di questa dimensione urbana dai tratti paradisiaci.

Mentre la descrizione della donna-città Babilonia è incentrata sul potere ambiguo della figura, evidente metafora di un potere terreno ben noto ai destinatari dell'Apocalisse, la visione di Gerusalemme presenta una dimensione escatologica e futura. La descrizione mira a evocare una dimensione che oltrepassa il mondo terreno. Descrivendo una realtà che trascende il presente dei destinatari, il testo lavora quindi fortemente sul piano dell'immaginazione.²⁵ I tratti di donna, di sposa dell'agnello, sono solo accennati ai vv. 2 e 9 tramite la ripresa dell'anticipazione in 19,7. L'attributo di sposa dell'agnello è tuttavia centrale per la caratterizzazione della figura: con questo tipo di personificazione è evidenziata la sua relazione con l'agnello, improntata sulla purezza, l'amore e la bellezza. Questi elementi caratterizzano Gerusalemme fin dall'inizio anche come città: la città è santa, sta quindi in stretta relazione sia con l'agnello che con i suoi fedeli. Essa ha origini celesti e viene inviata sulla terra da Dio, è quindi priva delle ambivalenze che caratterizzano le città terrestri; la città è, come il resto

¹⁹ Cfr. la formulazione greca di difficile traduzione: Καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα.

²⁰ Ap 17,9: ὡδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν. Cfr. anche Ap 13,8 in cui i lettori sono invitati a indovinare il numero della bestia.

²¹ Per questo cfr. ad esempio Leonard L. THOMPSON, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1990.

²² Ap 17,16s, in cui la distruzione di Babilonia da parte dei suoi alleati è presentata come parte di un piano divino (γνώμη).

²³ Ap 17,18: καὶ ἡ γυνὴ ἦν εἶδες ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλείων τῆς γῆς.

²⁴ Cfr. Ap 12,18 e 13,1.

²⁵ Michael Alban GRIMM, *Lebensraum in Gottes Stadt: Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie*, Münster: Aschendorff, 2007.

della creazione a partire da 21,1, «nuova», qualità tipica di una seconda epoca in cui la negatività del primo mondo è stata superata.²⁶

Nelle ulteriori caratterizzazioni di Gerusalemme, il testo lavora su due piani: da una parte si insiste sul significato della donna-città, dall'altra sul suo aspetto. Gerusalemme è la città promessa in quanto in essa si realizza una vicinanza diretta tra Dio e gli uomini. Questa vicinanza si traduce non solo nella coesistenza in un medesimo spazio, ma anche nell'assenza di sofferenza, dolore, morte (vv. 3s). La città è quanto promesso da Dio, è la realizzazione di una rivelazione divina (vv. 5s) destinata agli eredi dell'agnello che hanno vissuto e testimoniato la sua rilevanza nella storia (v. 7). La connotazione teologica della città come spazio divino è descritta non da ultimo tramite l'esplicita esclusione di ogni tipo di negatività (v. 8).

Sul piano della drammaturgia della visione, il testo introduce dapprima la qualità di Gerusalemme come realizzazione della promessa escatologica. La sua presentazione dettagliata viene ritardata dalla necessità di uno spostamento di Giovanni su un monte alto (vv. 9s). Con questo cambiamento di scena, il testo sottolinea il carattere di rivelazione di una dimensione non visibile a partire dal presente dei destinatari. Per descrivere Gerusalemme, elemento di una fase successiva del mondo, bisogna rompere la struttura spazio-temporale terrestre. Giovanni assume così un punto di vista unico che fa da tramite tra il mondo futuro e il mondo presente dei destinatari. Se l'avvento di Gesù Cristo nella storia, tematizzato nella visione di Ap 5, può essere letto come una rivisitazione di un fatto storicamente avvenuto, la visione di Gerusalemme trascende il mondo presente ed esplora una dimensione completamente irraggiungibile se non tramite il testo che la mette in scena.

La descrizione della città nella parte centrale della visione (vv. 11-27) è particolareggiata, e descrive le componenti architettoniche monumentali: si passano in rassegna le mura, le porte, le fondamenta. La città è molto estesa, le sue dimensioni sono matematicamente perfette e armoniche. I materiali impiegati per la sua costruzione sono preziosissimi e puri: perle e pietre preziose di dimensioni irreali e oro puro attribuiscono alla città uno splendore tale da rendere inutili gli astri celesti. Lo splendore straordinario di Gerusalemme è legato allo splendore di Dio che convive con i suoi fedeli senza il tramite di un tempio. Parallelamente alla prima parte della descrizione di Gerusalemme, la presentazione del suo aspetto si conclude con una formula di esclusione (v. 27).

Il significato di Gerusalemme in quanto dimensione escatologica, priva di caratteristiche negative (vv. 2-8) e la sua straordinaria qualità architettonica (vv. 11-27) vengono unite nella sezione conclusiva. In 22,1-5 Gerusalemme è infatti presentata come paradiso escatologico in cui scorre un fiume di acqua di vita e in cui l'albero della vita porta frutti tutti i mesi e foglie terapeutiche. Questi tratti consolatori rivolti fondamentalmente alle vittime di Babilonia, della bestia e

²⁶ Per ulteriori dettagli sull'analisi del testo cfr. PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit*, 161-186.

del drago, sono, per la terza volta, sottolineati con la formula che esclude ogni tipo di male. Una luce splendida caratterizza questa dimensione di convivenza tra Dio, l'agnello e l'uomo in cui ogni dimensione di sofferenza è superata.

2.3. Donne-città a confronto

Un confronto tra le visioni di donne-città dell'Apocalisse evidenzia sorprendenti simmetrie tra le due figure antagoniste. Anche se in modi diversi, sono entrambe rivestite di potere – Babilonia di tipo regale, Gerusalemme di tipo divino – che le rende maestose. Sono associate a forze che determinano il corso della storia: la bestia e il drago la prima, Dio e l'agnello la seconda. Entrambe ostentano con il loro aspetto ricchezza e splendore. In tutte e due le descrizioni compaiono in parte i medesimi materiali come le perle, le pietre preziose e l'oro. Ambedue stanno in relazione con tutti i popoli della terra: Babilonia domina su di loro (vv. 17,2; 18,3ss), mentre Gerusalemme ne diventa la destinazione escatologica, assumendo così entrambe un carattere universale. Inoltre, anche se in un equilibrio diverso, in tutte e due le visioni si inscena la doppia caratteristica di donna e città. Anche a livello spazio-temporale le visioni giocano su delle simmetrie. Per vedere Babilonia e Gerusalemme un angelo deve trasportare "in spirito" il veggente in nuovi luoghi, il deserto e il monte alto. Entrambe le visioni sono proiettate nel futuro: Gerusalemme è collocata in una dimensione escatologica completamente nuova, Babilonia fa parte della sfera terrena della prima creazione, ma nel testo la sua distruzione è presentata con verbi al futuro (v. 18,9.21ss).

Queste simmetrie evidenziano in ultima analisi la differenza radicale tra le due figure, stilizzate come spazi di assoluta negatività o, rispettivamente, positività. Babilonia è la dimensione terrena legata alle bestie e al drago, è una prostituta che fonda il suo potere, la sua influenza e il suo lusso su alleanze che mirano alla distruzione e alla morte. I suoi alleati si rivolteranno contro di lei, saranno partecipi del suo annientamento. Invece Gerusalemme è la sposa dell'agnello, il suo legame con Dio e l'agnello è assoluto e univoco; essa è una dimensione priva di qualsiasi aspetto negativo.

Il gioco di paralleli e contrasti tra le visioni è inserito in uno sviluppo temporale e in una visione della storia molto differenziati, a carattere prettamente teologico. Le due visioni di donne-città negativa e positiva si rivolgono dapprima ai diretti destinatari dell'Apocalisse, le sette comunità delle città dell'Asia elencate nei capitoli iniziali (Ap 1,12; 2s): Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea. Le visioni si riferiscono al vissuto dei membri di gruppi alla ricerca di un'identità, in cui convivono diversità di idee e posizionamenti nei confronti del messaggio evangelico. Evidentemente Babilonia e Gerusalemme sono immagini di donne-città che si rifanno alla realtà urbana dei destinatari residenti in città economicamente floride e politicamente stabili alla fine del primo secolo.²⁷

²⁷ Cfr. PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit*, 215-246. Cfr. anche Peter LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, (WUNT, 2. Reihe 18), Tübingen:

Il testo fornisce una rappresentazione analitica e critica dei poteri che determinano la visione del mondo: i personaggi legati a Babilonia rispecchiano le strutture del potere politico di Roma, non solo come città, capitale dell'impero, ma anche in quanto struttura e macchina politica dominante, e, nell'ottica del testo, negativa, opprimente, ingiusta. Il potere di Roma è descritto partendo dallo stretto legame tra forze politiche e forze trascendenti negative rappresentate soprattutto dalla figura satanica del drago. La visione del potere distruttivo è quindi fondata non solo sull'analisi di quanto i cristiani percepiscono nella loro dimensione storica e umana, ma assume un valore cosmologico. Roma con i suoi rappresentanti e la sua macchina organizzativa e le forze maligne tipiche della prima creazione formano un'unità compatta nel momento storico dei destinatari dell'Apocalisse.

Le visioni insistono sulla convinzione secondo cui questo aspetto della creazione presente non è definitivo ma verrà superato nella nuova dimensione descritta con l'immagine di Gerusalemme. In questo modo anche nella creazione attuale, che è imperfetta, il potere giusto e salvifico di Dio è presente, nel cosmo e nella storia, sebbene in una forma non ancora completa. Nonostante ciò, l'onnipotente si rivela tramite l'agnello nella vita presente attribuendole una nuova qualità di giustizia e salvezza. Su questa linea la visione di Gerusalemme non offre solo uno sguardo su un futuro temporale, ma anche su una qualità di vita di cui i cristiani sono partecipi già nel presente della loro storia.

La relazione tra il contesto storico in cui si inserisce l'Apocalisse e il suo carattere di finzione letteraria emerge a varie riprese. Per comprendere più precisamente questo rapporto, è importante riconoscere il carattere tendenzialmente metaforico, non allegorico, delle visioni.²⁸ I testi considerati visualizzano in parole la rilevanza di un messaggio teologico incentrato sulla storia, senza tuttavia presupporre attribuzioni univoche tra singoli elementi delle visioni e personaggi storici. Le visioni alludono agli aspetti negativi del potere romano contestualizzandolo in un concetto cristologico di salvezza. Babilonia e Gerusalemme appaiono così come qualità divergenti dell'abitare dell'uomo in dimensioni distinte: Babilonia rappresenta la città in cui i seguaci dell'agnello sono costretti a sopportare l'oppressione, l'ingiustizia, in certi casi anche la morte, mentre Gerusalemme il compimento di una salvezza completa. Seguendo questa interpretazione, le due figure di donne-città diventano una chiave di lettura che, formulata e riferita originariamente al contesto romano del primo secolo, è stata in seguito applicata a contesti storici, politici, religiosi diversi.

Le visioni stesse, pur essendo, sul piano letterario, delle creazioni originali e indipendenti, sono da inserire nel contesto storico-religioso giudaico, intuibile già solo a partire dai nomi propri delle figure di "Babilonia" e "Gerusalemme".

J.C.B. Mohr, 1989; J. Nelson KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, (JSNT, Suppl. Series, 132), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

²⁸ Cfr. Ian PAUL, «The Book of Revelation: Image, Symbol and Metaphor», in Steve MOYSE (ed.), *Studies in the Book of Revelation*, T&T Clark: Edinburgh, 2001, 131-147.

I moltissimi elementi della tradizione antico-testamentaria e della letteratura giudaica presenti nelle visioni sono ripresi e ricombinati in chiave cristologica.²⁹ Anche il legame tra donna e città deve essere compreso non solo su questo sfondo, ma anche nell'orizzonte più ampio del mondo greco-romano e soprattutto antico-orientale, dove l'identificazione tra una dea e la sua città è ricorrente.³⁰ Nei brani analizzati, tuttavia, le città non sono mai divinizzate. La ripresa di questo topos è rielaborata in chiave antico-testamentaria, riassumibile in una visione del mondo secondo cui il creatore e governatore del mondo è esterno alla dimensione da lui creata. Anche nel caso di Gerusalemme, in cui Dio, l'agnello e i popoli convivono e la cui origine è divina, Dio rimane un'entità chiaramente distinta dalla sua nuova creazione urbana. L'insistenza sulla qualità architettonica di Gerusalemme e l'affievolimento dei suoi tratti di figura di donna potrebbero essere ulteriori indizi in questa direzione.

3. BABILONIA E GERUSALEMME COME MOTIVI COSTANTI NELLA TRASMISSIONE VISIVA DELL'APOCALISSE

La funzione delle visioni delle donne-città, in quanto chiave di lettura per interpretare la storia e le forze che la governano, ha avuto grande successo nel seguito dei processi di trasmissione. Essa caratterizza infatti in modo forte la storia della ricezione del testo nel corso dei millenni seguenti. Come anticipato all'inizio, in questa penultima parte del saggio mi soffermo su alcuni esempi tratti da tradizioni a carattere iconografico. La panoramica su alcune tappe mira a evidenziare la tensione tra ricezione del testo e rilettura in chiave teologica della storia. Le visioni di Gerusalemme e Babilonia sono trasformate e adeguate nei vari processi di ricezione, ma non a tal punto da perdere il loro carattere di visioni che interagiscono fortemente con i rispettivi destinatari.

Come illustrazione si sono scelti tipi di immagini completamente diversi, provenienti da opere estese e complesse di epoche e contesti culturali differenti. Il criterio di scelta per le immagini si incentra sul riferimento ai testi considerati con la ripresa esplicita di Babilonia e Gerusalemme in quanto città e/o donna.

I primi esempi visivi derivano dalla famiglia di manoscritti incentrati sul commento all'Apocalisse di Beato di Liebana dell'VIII secolo, opera composta e tramandata nella penisola iberica a partire da pochi decenni dopo l'arrivo dei musulmani in Spagna. Il testo dell'Apocalisse è alternato a compilazioni di estratti da commenti e di altri scritti tardo-antichi. Il manoscritto di Beato venne ripe-

²⁹ Sul rapporto tra l'Apocalisse e l'Antico Testamento cfr. per esempio Steve MOYSE, *The Old Testament in the Book of Revelation*, (JSNT Suppl. Series 115), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995 e Ugo VANNI, *Apocalisse e Antico Testamento. Una sinossi*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.

³⁰ Cfr. PEZZOLI-OLGIATI, *Immagini urbane*.

so e copiato per un lasso di tempo di circa mezzo millennio. Le illustrazioni qui presentate sono tratte da una copia particolarmente interessante all'interno di questa famiglia: il manoscritto Morgan Beatus (M 644), riconducibile al monaco Maius, attivo come copista e illustratore nel regno di León nella seconda metà del X secolo. Maius introduce nella compilazione di Beatus illustrazioni che per qualità e stile marciano una nuova fase in questa tradizione (figg. 1,2,3,4).³¹



Fig. 1: The Pierpont Morgan Library, M 644, f. 194v.

Considerando pur brevemente la rappresentazione di Babilonia come donna (fig. 1), in riferimento a Ap 17,1s, si riconosce l'associazione di questa figura con una visione negativa del mondo musulmano che domina la maggior parte del



Fig. 2: The Pierpont Morgan Library, M 644, f. 202v.

territorio della penisola. Babilonia è presentata in chiave orientaleggiante, seduta non sulla bestia dalle sette teste, ma su un divano, con abiti in foggia orientale e la mezzaluna sulla corona. L'immagine di Babilonia in quanto città (fig. 2) fissa la visione al momento della sua distruzione. La scritta associa esplicitamente Babilonia alla negatività del mondo: «ubi babilon id este mundi ardet». La miniatura non mostra tanto una città, quanto una singola costruzione. Di primo acchito colpiscono le somiglianze con dettagli della moschea di Cordova.

Per contro, nella rappresentazione di Gerusalemme la figura della sposa non appare. Nel programma visivo di Maius la visione di Gerusalemme è suddivisa su due illustrazioni nelle quali sono combinati momenti diversi del testo, che non rispettano direttamente la successione delle scene nell'Apocalisse. Combinando diverse prospettive, la fig. 3 mostra una visione della città stretta-

³¹ Per indicazioni sulla fonte cfr. *A Spanish Apocalypse. The Morgan Beatus Manuscript*, introduction and commentaries by John Williams, codicological Analysis by Barbara A. Shailor, New York: George Braziller-The Pierpoint Morgan Library, 1991. Per ulteriori informazioni cfr. Sheila Pugh Wolfe, *The Early Morgan Beatus (M 644): Problems of its Place in the Beatus Pictorial Tradition, Facsimile*, Ann Arbor: UMI, 2004; Kenneth Baxter Wolf, «Muhammad as Antichrist in Ninth-Century Córdoba», in Mark D. MEYERSON - Edward D. ENGLISH (edd.), *Christian, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999, 3-19.

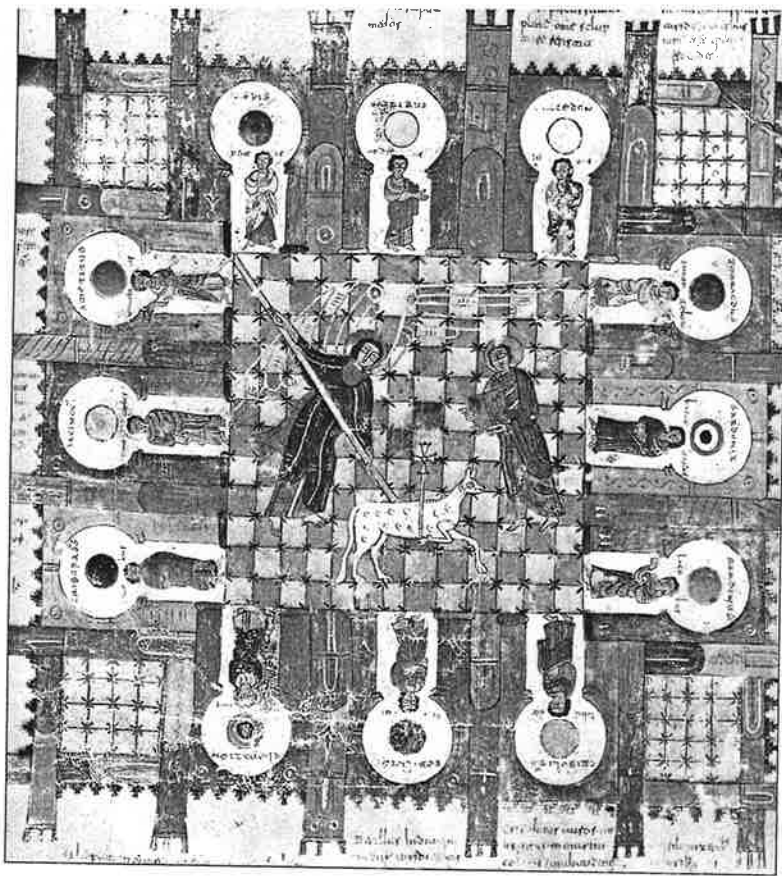


Fig. 3: The Pierpont Morgan Library, M 644, f. 222v.

mente geometrica. Al centro si trovano Giovanni, caratterizzato dal libro (l'Apocalisse?), e un angelo che misura l'estensione della città con una canna d'oro (Ap 21,15) in presenza dell'agnello. La struttura delle porte riprende il modello architettonico mozarabico dell'epoca, diffuso anche nei territori del nord, non conquistati dai dominatori musulmani. La fig. 4 si rifà invece ad Ap 21,9 e 22,1-5, testi ai quali si aggiungono elementi di visioni precedenti, per esempio la visione del trono di Dio in Ap 4.

Sullo sfondo delle considerazioni sul testo dell'Apocalisse fatte in precedenza, è interessante notare da una parte la rappresentazione del potere di Babilonia in netta polemica con l'occupazione musulmana, dall'altra l'identificazione della città in fiamme con il mondo presente. Stando al ciclo visivo di questo manoscritto, il contrasto tra Babilonia e Gerusalemme è da vedere come un'opposizione tra un presente negativo e un futuro escatologico.



Fig. 4: The Pierpont Morgan Library, M 644, f. 223.

Le figg. 5 e 6 contengono rappresentazioni di Babilonia e Gerusalemme inserite in un programma iconografico e una strategia di rappresentazione molto diverse. Le immagini sono collocate in un processo di ricezione dell'ultimo libro biblico nel contesto della riforma luterana, e sono tratte da un'edizione dell'Apocalisse del 1498 con illustrazioni di Albrecht Dürer e la traduzione in tedesco del testo.³² La tredicesima tavola (fig. 5) presenta – oltre a scene di altri capitoli – Babilonia in modo aderente alla formulazione di Ap 17,3s. La donna porta abiti tipici di una cortigiana di lusso dell'epoca secondo il gusto della moda veneziana. Sullo sfondo, Babilonia è rappresentata anche come città nel momento del suo annientamento.

³² Per un'edizione in facsimile cfr. Albrecht DÜRER, *Die Apokalypse 1498*, München: Prestel Verlag, 1970.



Fig. 5: Dürer, *Die heimlich Offenbarung Johannis*, 1498, XIII illustrazione.

Molto lontana dalla fonte testuale si colloca invece la rappresentazione di Gerusalemme (fig. 6): la città, in secondo piano, è disposta sulle pendici di un monte. Non è per nulla simmetrica o monumentale, riprende invece il carattere realistico di una città tedesca di quel periodo, con costruzioni e stili tipicamente gotici. L'unico elemento "visionario" è dato dalle figure degli angeli guardiani, non menzionati però in questo modo nel testo. Il contrasto tra Babilonia e Gerusalemme è, confrontato all'esempio precedente, sorprendente, ma ben intuibile sulla base del contesto artistico, politico e religioso nei quali è prodotto questo ciclo di illustrazioni bibliche: Babilonia, l'alleata della bestia, è letta come espressione della curia romana e dello strapotere papale, mentre Gerusalemme diventa lo spazio di salvezza accessibile sulla terra grazie all'approccio diretto alle Scritture secondo i principi riformatori. Il nuovo rapporto senza intermediari tra uomo e Dio permette di avvicinare la qualità della città escatologica alla città terrena storica in cui vivono coloro che leggono la Bibbia alle fine del XV secolo.



Fig. 6: Dürer, *Die heimlich Offenbarung Johannis*, 1498, XIV illustrazione.

Una ripresa evidente di Babilonia come cortigiana secondo la raffigurazione di Dürer si ritrova nel film *Metropolis* di Fritz Lang del 1927 (fig. 8).³³ Babilonia riappare nelle vesti di una donna meccanica costruita da uno scienziato senza scrupoli come replica artificiale della protagonista femminile del film, Maria. Quest'ultima è una figura rivoluzionaria e dolce, che si occupa dei bambini trascurati della classe operaia, soggiogata dal lavoro in un sistema capitalista. Maria – il cui nome è evidentemente programmatico – assume i contorni di una maestra di scuola materna da una parte e, dall'altra, la funzione di predicatrice che incita le masse a liberarsi dal gioco dell'oppressione. Il film, incentrato sulla città fu-

³³ Per una ricostruzione del film cfr. l'edizione in DVD Transit Classics, Deluxe Edition, 2003.

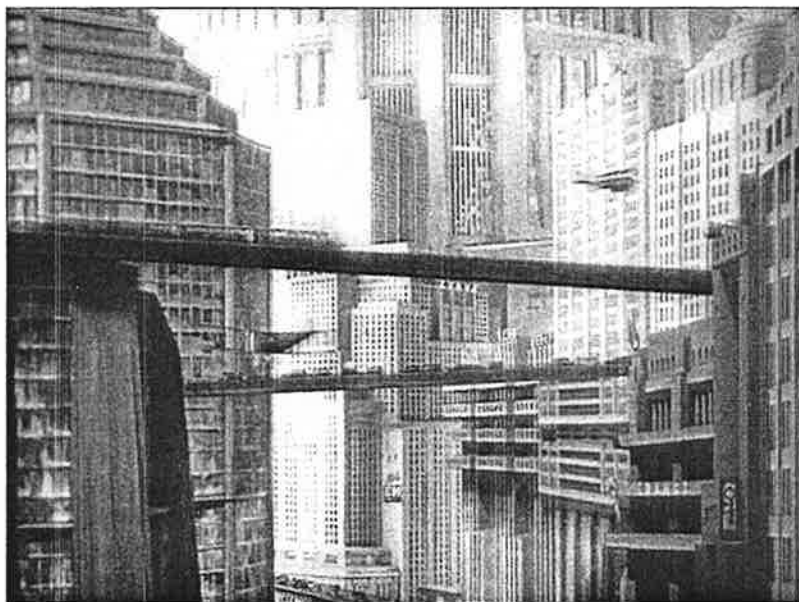


Fig. 7: *Metropolis* (Fritz Lang, Germania 1927), 00:16:48.

turista *Metropolis*, pur essendo prodotto e rivolto a ambienti non per forza cristiani, integra diversi livelli di tradizioni bibliche. Questa produzione tedesca dei tardi anni venti è una pietra miliare nella storia del cinema, e ha esercitato una grande influenza sui film di fantascienza, nei quali ricorrono spesso motivi apocalittici.

Metropolis è una città i cui quartieri sono abitati da strati di popolazione strettamente separati gli uni dagli altri: la classe operaia, oppressa, vive e lavora nel sottosuolo, garantendo l'approvvigionamento energetico del resto della città. Nei giardini sospesi sopra la città si divertono i figli degli industriali, che hanno fatto di *Metropolis* e della sua straordinaria tecnologia una vera meraviglia (fig. 7). Ci sono poi i quartieri dedicati al divertimento della classe alta metropolitana, sottomessa a un potere industriale che le fornisce ricchezza e potere.

Come già accennato, la donna meccanica è identificata sul piano visivo con la Babilonia apocalittica tramite la citazione di Dürer. Presentata come ballerina da cabaret di lusso, ammalia con stratagemmi diversi sia la classe alta che quella operaia. Concepita come strumento di vendetta da parte dello scienziato nei confronti del dittatore di *Metropolis*, Babilonia come donna meccanica porta alla distruzione di grandi parti della città. Il film, che ha un forte carattere di critica sociale e della tecnologia, non presenta immagini dirette di Gerusalemme. Tuttavia, con la rappresentazione della città futurista per mezzo di una tecnica cinematografica straordinaria per quel periodo, il contrasto biblico tra Babilonia e Gerusalemme viene per lo meno evocato. Quest'ipotesi di lettura è suggerita non solo dai livelli visivo e narrativo dell'opera, ma anche dall'insistenza sulla relazio-



Fig. 8: *Metropolis* (Fritz Lang, Germania 1927), 01:16:24.

ne tra film e Apocalisse. Ad esempio, oltre al riferimento a Babilonia prostituta e oggetto di desiderio da parte dei potenti di *Metropolis*, il riferimento a Babilonia città è esplicitato dalla citazione diretta del libro dell'Apocalisse (fig. 9). *Metropolis*, città futurista ma prettamente umana, presenta sia la qualità negativa di Babilonia che quella positiva di Gerusalemme. Il lieto fine suggerisce infatti la possibilità di una convivenza costruttiva delle varie classi sociali.

I motivi apocalittici della tradizione cristiana si diffondono da ambienti strettamente legati alle tradizioni cristiane a una produzione artistica ancorata in una società secolarizzata. Questa diffusione tramite il cinema – ma anche attraverso altre forme espressive – ricorre in modo costante e assume proporzioni notevoli nelle produzioni commerciali e d'autore degli ultimi decenni del XX secolo. Da questo punto di vista si può affermare che i motivi legati alle città apocalittiche sono diventati elementi costanti di generi cinematografici a carattere catastrofico.³⁴ A differenza di *Metropolis*, tuttavia, il riferimento si concentra

³⁴ Cfr. Daria PEZZOLI-OLGIATI, «Vom Ende der Welt zur hoffnungsvollen Vision. Apokalypse im Film», in Thomas BOHRMANN – Werner VEITH – Stephan, ZOLLER (Hrsg.), *Handbuch Theologie und populärer Film*, II, Paderborn: Schöningh 2009, 255-275; Melanie WRIGHT, «“Every eye shall see him”: Revelation and Film», in LYONS – ØKLAND (edd.), *The Way the World Ends?*, 76-94; Conrad E. OSTWALT, «The End of Days», in William L. BLIZEK (ed.), *The Continuum Companion to Religion and Film*, London-New York: Continuum, 2009, 290-299.

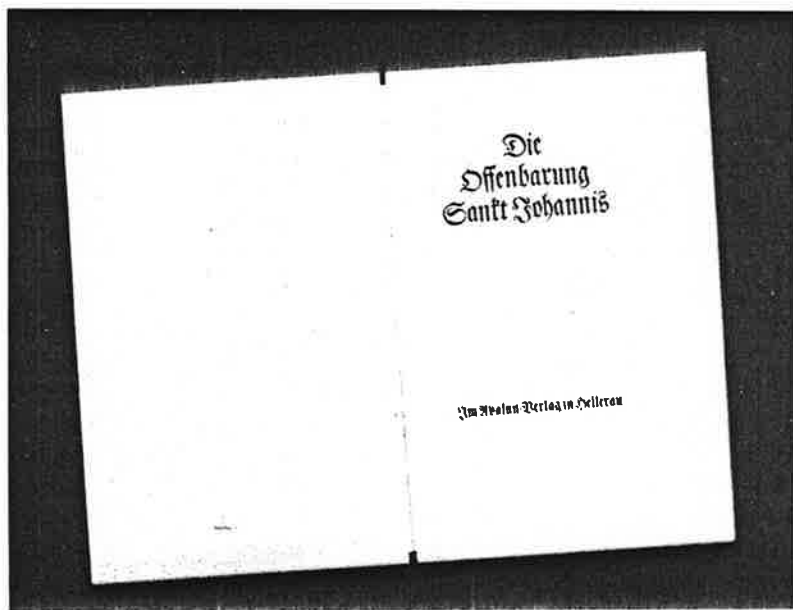


Fig. 9: *Metropolis*, (Fritz Lang, Germania 1927), 01:17:29.

sulla città negativa ispirata a Babilonia. La rappresentazione delle figure di donne sembra perdersi.

Questa panoramica evidenza, anche se solo in forma di brevi accenni, la complessa dialettica tra testo e immagine che caratterizza la trasmissione dell'Apocalisse nella tradizione cristiana e occidentale. L'esempio del manoscritto miniato spagnolo mostra una tensione triplice tra il testo dell'Apocalisse, il compendio di commenti e il programma visivo. Solo quest'ultimo contiene gli elementi attualizzanti sullo sfondo del conflitto tra cristiani e musulmani alla fine del X secolo. Anche nel caso delle litografie di Dürer, la tensione tra testo e immagini attribuisce a quest'ultime il ruolo di interpreti del testo nel contesto dei destinatari. Nell'opera cinematografica, invece, ancora inserita nella produzione muta, i riferimenti all'Apocalisse sono molteplici: come libro biblico e come citazione dell'illustrazione di Dürer. La ripresa della tradizione testuale assume il carattere di topos culturale in un'analisi della città in quanto spazio ambiguo ma irrinunciabile per la convivenza e lo sviluppo umano.

4. LE FIGURE FEMMINILI DELL'APOCALISSE TRA ESEGESI, STORIA E CULTURA

Considerando questi esempi, stazioni eterogenee nella storia della ricezione del testo, si nota il passaggio delle visioni di Babilonia e Gerusalemme attraverso

so mezzi di comunicazione diversi. Passando dai manoscritti medievali alle prime produzioni di libri stampati, fino alle immagini in movimento del cinema, i motivi apocalittici si mantengono costanti: pur comparando in ambienti e mezzi di comunicazione diversi e in realtà socio-politiche distinte, rimangono riconoscibili come tali. Mantengono il legame con il testo originale anche in ambienti contemporanei secolarizzati, lontani da una tradizione strettamente religiosa. Anche se questi motivi si trasformano costantemente, sono associati e ricombinati con significati nuovi, restano riferimenti espliciti all'Apocalisse. In quanto tali, si diffondono nel tessuto culturale, mantenendo la funzione di chiave di lettura della storia.

In questo flusso caratterizzato dalla tensione tra ripresa e trasformazione, le figure di donne-città si cristallizzano soprattutto su Babilonia come prostituta e/o come città negativa e opprimente e su Gerusalemme, la città della salvezza. Dal punto di vista di una lettura di genere si possono formulare, in conclusione, due ultime considerazioni.

Dapprima le figure sono pensate come un binomio di opposizioni inseparabili. La negatività di Babilonia può essere compresa solo in associazione al suo contrario, la Gerusalemme mandata da Dio in un mondo nuovo, in cui ogni forma di male è superata. L'utopia di Gerusalemme e la distopia di Babilonia si corrispondono anche all'infuori del testo biblico, così come la prostituta perversa richiama per contrasto la figura della sposa. Le figure di donne-città in quanto prototipi, idealizzazioni in positivo e negativo, sono molto stilizzate.

A questo aspetto è legata la seconda considerazione: sia l'immaginario urbano che quello delle donne è molto distante dalla situazione storica delle donne, anche se le figure della prostituta e della sposa sono, già a livello dell'Apocalisse e dei suoi antecedenti letterari, sintomatiche per una visione di donna vista sempre in relazione di dipendenza da uomini – i clienti della prostituta, il marito della sposa –, aspetto tipico di una storia della cultura incentrata su un modello sociale patriarcale. Anche a questo livello i motivi apocalittici non sono immobili: l'immaginario utopico o distopico legato alle figure di donne-città dell'Apocalisse circola, infatti, anche nella società contemporanea in cui i ruoli femminili e maschili sono in fase di transizione e ridefinizione. La rilettura esegetica del testo apocalittico può quindi assumere anche questa funzione: ripensare "Gerusalemme" e "Babilonia" alla luce delle loro storie, tradizioni e presenze culturali.

La Bibbia e Le Donne. Collana di Egesi, Cultura e Storia

diretta da Adriana Valerio, Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto, Jorunn Økland

Edizione italiana a cura di Adriana Valerio

La collana **La Bibbia e Le Donne** nasce da un progetto internazionale, interconfessionale e multidisciplinare, che studia la Bibbia e la sua storia di ricezione, relativamente al rapporto delle donne con il testo sacro. Scopo dell'Opera sono l'analisi e la divulgazione dell'influenza della Bibbia nella storia culturale, sociale e politica dell'Occidente, con particolare attenzione ai più rilevanti temi inerenti le questioni di *genere*.

Questi i titoli programmati:

1. La Bibbia ebraica (L'Antico Testamento)

- 1.1 *La Torah*: I. Fischer (A) – M. Navarro Puerto (E) (2009, in ristampa)
- 1.2 *La Profezia*: I. Fischer (A) – A. Brenner (NL)
- 1.3 *Gli Scritti*: N. Calduch-Benages (E) – C. Maier (USA)

2. Il Nuovo Testamento

- 2.1 *I Vangeli*: M. Navarro Puerto (E) – M. Perroni (I) (2012)
- 2.2 *Le Lettere del Nuovo Testamento*: E. Estevez Lopez (E) – J. Økland (N)

3. Scritti Apocrifi e Pseudoepigrafici

- 3.1 *Scritti giudaici*: K. de Troyer (B) – M-Th. Wacker (D)
- 3.2 *Scritti apocrifi del primo cristianesimo*: S. Petersen (D) – K. van der Stichele (B)

4. Egesi giudaica

- 4.1 *Giudaismo prerabbinico*: Eileen Schuller (D)
- 4.2 *Il Talmud*: T. Ilan (D) – Ch. Elisheva Fonrobert (USA)
- 4.3 *Medioevo ebraico*: S. Heschel (USA) – Gerhard Langer (D)

5. I Padri della Chiesa

- 5.1 *I Padri della Chiesa*: K. E. Børresen (N) – E. Prinzivalli (I)
- 5.2 *Testi femminili della Chiesa Antica*: E. Giannarelli (I) – E. Synek (A)

6. Il Medioevo e l'inizio dell'Età Moderna

- 6.1 *Medioevo I*: F. E. Consolino (I) – J. Herrin (GB)
- 6.2 *Medioevo II*: K. E. Børresen (N) – A. Valerio (I) (2011)
- 6.3 *La "Querelle des femmes"*: V. Ferrari Schiefer (CH) – A. Muñoz (E)

7. Il tempo delle Riforme e delle Rivoluzioni

- 7.1 *Riforme e Controriforme nell'Europa protestante*: Ch. Methuen (GB) – T. Rasmussen (D)
- 7.2 *Riforme e Controriforme nell'Europa cattolica*: M. L. Giordano (E) – A. Valerio (I)
- 7.3 *Illuminismo e Restaurazione*: M. Caffiero (I) – U. Gause (D)

8. Il cosiddetto "secolo lungo" (l'Ottocento)

- 8.1 *Donne e Bibbia nel XIX secolo*: A. Berlis (NL) – Ch. de Groot (USA)
- 8.2 *L'interpretazione biblica delle donne nel contesto del XIX secolo*: R. Albrecht (D) – M. Sohn-Kronthaler (A)

9. Il presente

- 9.1 *L'esegesi femminista del XX secolo*: E. Schüssler Fiorenza (USA)
- 9.2 *Tendenze attuali*: M. C. Bartolomei (I) – J. Økland (N)

I VANGELI

NARRAZIONI E STORIA

Mercedes Navarro Puerto e Marinella Perroni (edd.)