

LUCA ARCARI

COABITAZIONI E AUTODEFINIZIONI COLLETTIVE  
NELLE *EKKLESIAI* DELL'ASIA MINORE ALLA FINE DEL I SEC. D.C.  
L'*APOCALISSE* DI GIOVANNI COME 'DISCORSO' LOCALE  
IN CONTESTI URBANI

1. L'URBANIZZAZIONE IMPERIALE E LA (RELATIVA) MAGGIORE 'VISIBILITÀ'  
DELLE COABITAZIONI ALLA FINE DEL I SEC. D.C.

Durante l'impero di Roma esisteva [...] un'idea ben definita di città, sempre più distante da quella greca che l'aveva preceduta e che, nell'Oriente mediterraneo, ancora sopravviveva (si pensi al greco Elio Aristide verso la metà del II secolo d.C. là dove, nell'*Encomio a Roma*, rappresenta un proprio ideale d'impero arroccato stabilmente entro i propri confini come una grande *polis* circondata da mura, ma consistente in una federazione di libere città-stato, autonome in ambito locale, che proprio nell'esistenza di un potere centrale forte trovavano una condizione propizia di floridezza). In verità, la razionalizzazione astratta nasceva dalla realtà politica e dal suo evolversi: e la città, anche nel mondo greco, era sempre di meno partecipazione alla gestione degli affari comuni e sempre di più struttura d'integrazione, secondo una gamma di doveri, diritti e privilegi e una graduatoria ben definita di *status* giuridici (municipî di diritto latino; colonie romane e latine; città peregrine – che avevano conservato le loro precedenti istituzioni, ma che andavano a poco a poco scomparendo riassorbite dal sistema municipale –; *populi*, ossia collettività rurali amministrativamente «attribuite» alla città più vicina, e che soltanto col tempo, evolvendosi, s'integrarono diventando a loro volta municipî, specie a partire dal III secolo d.C.).<sup>1</sup>

---

luca.arcari@unina.it – Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Napoli Federico II.

*Keywords:* *Apocalypse* of John, Proto-Christian self-definitions, Judaism(s) in urban Imperial contexts, reinvention(s) of tradition in 1<sup>st</sup> Cent. Christian Judaism.

<sup>1</sup> CRACCO RUGGINI 2010, pp. 105-106.

Al progressivo consolidamento delle strutture imperiali consegue che, proprio già a partire dal I sec. d.C., le città emergono come parti di un sistema egemonico di potere, ‘piccole patrie’ all’interno della ‘patria comune’, «anelli di raccordo tra i vertici centralizzati dell’impero e le disperse realtà locali»,<sup>2</sup> implicando una esportazione e una riproduzione costante del modello della città romano-imperiale in tutte le aree dominate, nonostante le numerose e spesso inattese varianti osservabili al loro stesso interno. Se va senza dubbio sottolineato che Roma era al vertice di un groviglio di aree gestite da un numero tutto sommato ridotto di funzionari – che per altro si avvalevano di linee di comunicazione lente e per certi versi carenti –,<sup>3</sup> proprio l’identificazione dell’amministrazione romana *tout court* con i governatori provinciali e con la cerchia ristretta dei loro collaboratori<sup>4</sup> sembra inevitabilmente creare un *network* in cui il locale e il centro si relazionano in un complesso gioco di negoziazioni che, a livello generale, rimandano alla coscienza di vivere in un mondo ‘relazionato’,<sup>5</sup> sebbene tali

<sup>2</sup> CRACCO RUGGINI 2010, p. 106. Sulla città imperiale, cfr. anche Ead. 1989.

<sup>3</sup> Cfr. FRÉZOULS 1985. Torneremo su queste valutazioni, forse troppo onnicomprensive, del Frézouls.

<sup>4</sup> Osserva CRACCO RUGGINI 2010, p. 106: «per esempio, al tempo di Augusto, c’erano meno di 200 ufficiali civili per tutte le province in un impero che contava 50/60 milioni di abitanti (e di cui solo 4/5 milioni erano cittadini romani a pieno diritto). Si trattava inoltre di uomini preparati sì, ma non tecnicamente (come invece quelli che, provenendo da ceti socialmente inferiori, erano stati utilizzati dai sovrani ellenistici per meglio sfruttare le risorse dei sudditi), membri delle maggiori famiglie romano-italiche (cavalieri o senatori) che, nel corso delle loro carriere, erano passati attraverso diverse esperienze di servizio militare e civile e che erano quindi in grado di svolgere più che altro funzioni di controllo politico generale».

<sup>5</sup> Si pensi alla *Tabula Peutingeriana*, dove emerge chiaramente l’idea dell’impero come *network* che collega città sparse su un territorio estremamente vasto: cfr. BOSIO 1983. La *Tabula Peutingeriana*, nonostante la copia che la trasmette sia stata realizzata intorno al 1200, va ricondotta al IV sec. d.C. (cfr. TALBERT 2010); ma ciò non toglie che essa possa ‘fotografare’ l’esito di un processo che prende il proprio avvio già alla fine del I sec. d.C., in cui proprio la struttura del potere imperiale deve, per forza di cose, rappresentarsi come ‘centro’ che sovrintende a un *network* che collega città diverse. L’epoca tetrarchica sancisce, per ovvi motivi, tale processo con la realizzazione di quella che a tutti gli effetti è una rappresentazione geografica con forti intenti politico-rappresentativi (cfr. TALBERT 2010, pp. 133-157; va sottolineato, con J.Z. Smith, che «map is not territory», per cui ogni ‘rappresentazione’ geografica risponde sempre a una volontà di autodefinizione, e ciò è ancora più evidente se, come sembra, la *Tabula Peutingeriana* rappresenta il punto di arrivo rappresentativo di un sistema di potere che si autodefinisce sempre più come ‘centro’ che sovrintende a un *network* di città connesse: cfr. SMITH 1978).

relazioni venissero ‘azionate’ soprattutto da élites che incarnavano le relazioni stesse in un necessario stato di itineranza spesso permanente o anche semi-permanente.

La relazione, e la conseguente coscienza di vivere in un mondo (relativamente) globalizzato, appare come la conseguenza (ma spesso diventa anche la causa) dell’ampliamento, sebbene relativo ma pur sempre significativo, del concetto stesso di élite che, come sintetizzato con la consueta lucidità da S. Mazzarino, si concretizza nella «pressione di una borghesia nuova e di un proletariato attivissimo», un ampliamento che segna «l’epoca giulio-claudia [...] più particolarmente e decisamente l’epoca dei due Claudii, che la conclusero». <sup>6</sup> Urbanizzazione, in questa fase della storia imperiale, significa intensità di circolazione, e quindi burocrazia ‘in movimento’, nonostante le rinegoziazioni e ri-declinazioni locali dei sistemi di interazione imperiale, ma anche visibilità, o nuova visibilità di ciò che prima appariva invisibile, o comunque come l’emergere di ‘eccezioni’ più o meno vistose. L’esempio ‘classico’ dell’intrecciarsi imprescindibile tra ascesa di nuove élites e processi di (nuova) urbanizzazione è senza dubbio il caso della fondazione di Colonia sotto Claudio, nuovo sbocco per la nuova borghesia, la quale «non è solo composta di cittadini romani ingenui o liberti; si anche di peregrini. Ma non è difficilissimo, ai peregrini, ottenere la cittadinanza romana; i ricchi la possono comprare, s’intende a caro prezzo». <sup>7</sup>

Le città di antica fondazione, o anche quelle di ri-fondazione imperiale vedono l’ampliarsi, o più spesso semplicemente il perpetuarsi di flussi coabitativi già attestati a partire dall’epoca ellenistica (se non da prima), e spesso (ma non solo) in virtù del permanere di pratiche di assistenza ed evergetismo o di mutuo scambio tra potere centrale e potere locale, sebbene la documentazione, soprattutto epigrafica, proveniente dall’epoca imperiale sia indubbiamente più cospicua. Iscrizioni riferibili ad associazioni o a corporazioni di immigrati o di ‘non-locali’ sono state rinvenute al Pireo, <sup>8</sup> a Salamina, <sup>9</sup> ad Atene, <sup>10</sup> e

<sup>6</sup> MAZZARINO 1998, I, p. 213.

<sup>7</sup> MAZZARINO 1998, I, p. 217.

<sup>8</sup> IG II<sup>2</sup> 337 (333/332 a.C.); 1275 (325-275 a.C.).

<sup>9</sup> IG II<sup>2</sup> 2347 (ca. 300 a.C.); 1291 (ca. 250 a.C.).

<sup>10</sup> IG II<sup>2</sup> 1298 (248-247 a.C.); 1297 (236-235 a.C.); 1292 (forse riferibile al Pireo; 215-214 a.C.).

gruppi di Egiziani,<sup>11</sup> Ciprioti,<sup>12</sup> Traci<sup>13</sup> sono già attestati nelle iscrizioni riferibili al periodo ellenistico; ugualmente presenti, inoltre, sono i gruppi o le associazioni o le vere e proprie corporazioni composte da locali e 'non-cittadini' o da immigrati.<sup>14</sup> Ciò che l'urbanizzazione imperiale facilita, rispetto al periodo ellenistico (gran parte delle iscrizioni appena richiamate e afferenti a questo periodo provengono, non a caso, da rinomate zone portuali), è senza dubbio la maggiore viabilità e la conseguente più capillare permanenza di un vasto numero di persone che si muovono e si stabiliscono in province diverse da quelle di provenienza e le cui città, non a caso, già a partire dal I sec. d.C. si ingrandiscono sempre più accogliendo donne e uomini che giungono da altri luoghi impiantando in esse la propria vita e le proprie attività.

Il caso dell'Asia Minore, in tale quadro, appare particolarmente istruttivo e indicativo. La costruzione, sotto Augusto, della via Sebasta, la strada imperiale che parte da Perge, o forse dall'Anatolia, per collegare Comama, il Lago di Burdur e Antiochia di Pisidia fino a Iconio, Listra e Derbe,<sup>15</sup> indubbiamente facilita ulteriormente la mobilità all'interno e verso la regione.<sup>16</sup> La stessa Pisidia, nonostante una

<sup>11</sup> IG II<sup>2</sup> 337.43 (dal Pireo, 333/332 a.C.).

<sup>12</sup> IG II<sup>2</sup> 337.9-10, 20-21, 33-34, 39-40 (dal Pireo, 333-332 a.C.).

<sup>13</sup> IG II<sup>2</sup> 1255 (dal Pireo, 337-336 a.C.); 1256 (dal Pireo, 329-328 a.C.); SEG 2.9 (da Salamina, 243-242 a.C.); IG II<sup>2</sup> 1284 (dal Pireo, 241-240 a.C.); 1283 (dal Pireo, 240-239 a.C.).

<sup>14</sup> Cittadini e non cittadini: IG II<sup>2</sup> 1316 (dal Pireo, 272-271 a.C.); 1323 (da Atene, 194-193 a.C.); 1324 (dal Pireo, ca. 190 a.C.); 1327 (dal Pireo, 178-177 a.C.); SEG 36.228 (dall'Attica, 159-158 a.C.); 42.157 (da Atene, ca. 116-115/95-94 a.C.); IG II<sup>2</sup> 1012 (da Atene, 112-111 a.C.); 1335 (dal Pireo, 101-100 a.C.). Uomini e donne, liberi e schiavi: IG 2358 (da Atene, ca. 135 a.C.).

<sup>15</sup> Cfr. FRENCH 1994.

<sup>16</sup> Nonostante le osservazioni di FRÉZOULS 1985 sull'oggettiva difficoltà delle comunicazioni, il quadro più aggiornato fornito da MITCHELL 1993, I, pp. 124-136 e 245-253, proprio per il contesto dell'Asia Minore imperiale, permette di sottolineare come l'opera di implementazione imperiale di strade il più delle volte preesistenti, abbia obbedito a intenti essenzialmente militari e amministrativi, il che ha inevitabilmente favorito gli spostamenti delle persone e, quindi, gli stessi processi coabitativi interni alle città. Sulla via Sebasta, cfr. MITCHELL 2012; sulle strade imperiali romane in Asia Minore, cfr. anche FRENCH 1980. Oltre alla via Sebasta, si pensi all'importanza, sempre per lo specifico dell'Asia Minore, della rete viaria fatta erigere, tra il 129 e il 126 a.C., dal primo governatore dell'Asia Manio Aquilio: «It led via Cibra to the southern seaport of Side. Northwards it crossed Lydia and terminated at Pergamum. Aquilius' road intersected a road traversing Anatolia with an East-West orientation near Laodicea. It followed the Lycus River, a major tributary of the Maeander

certa inaccessibilità, può contare sulla presenza di presidi dislocati già dal tempo di Augusto con una cospicua permanenza di militari nelle stesse città di Antiochia (di Pisidia) e di Listra. Non è dunque casuale che la documentazione epigrafica in questa specifica parte dell'Impero ci mostri flussi e pratiche coabitative estremamente variegata. Dalla regione di Lamos, in Cilicia, proviene una iscrizione (*ICiliciaBM* II.201, databile a prima di Vespasiano), afferente a una tomba scavata nella roccia in cui sono elencati dieci uomini che si dichiarano sotto la guida di un certo Rodone della città di Selge in Pisidia; parte di questi uomini sono certamente immigrati, per cui troviamo nomi cilici unitamente ad altri che presentano tratti forse di matrice luvia (il caso di «Oubramis»).<sup>17</sup> Un'altra iscrizione (*IApamBith* 35), rinvenuta nel villaggio di Hamamli, al sud del Lago Manyas, nei pressi di Daskyleion, databile al I sec. d.C., menziona, al tempo di L. Vettio Rufo *hipparchos*, un certo Artemidoro figlio di Artemidoro, e con lui altri dedicatari, Aristagora, Democharis, Temistio; all'ultima linea il testo, dopo 12 lettere illeggibili, viene citato uno ξενών.

La presenza di corporazioni o associazioni di mercanti nelle città dell'Asia Minore, dunque di gruppi di stranieri che risiedono *in loco* per un certo lasso di tempo, è documentata, già per il I sec. d.C., da una serie di iscrizioni di notevole interesse. Un'epigrafe reimpiegata in una costruzione funeraria islamica ubicata nei pressi dei bagni romani, proveniente da Sardi (cfr. *SEG* 46.1524, databile tra il I e il II sec. d.C.),<sup>18</sup> allude ad alcuni lavoratori del mercato degli schiavi che, grazie alle proprie risorse, hanno commissionato l'epigrafe onorifica per T. Giulio Lepido. È stato ipotizzato che questa iscrizione vada in qualche modo connessa a quella bilingue dei mercanti italici del I sec. a.C. proveniente sempre da Sardi,<sup>19</sup> tanto che i lavoratori dell'epigrafe successiva potrebbero essere i veri e propri 'successori' di quelli del secolo precedente. L'iscrizione bilingue del I sec. a.C. cita un certo L. Munazio Planco, lo stesso personaggio onorato dai lavoratori «italici

---

towards the west, then continued along the valley of the Maeander River itself towards the Aegean ports of Miletus and Ephesus. In an eastward direction, this road linked Asia Minor with the kingdoms in Syria and beyond» (KEARSLEY 2011, p. 131).

<sup>17</sup> Cfr. HARLAND 2014, p. 416. Sugli elementi linguistici di matrice luvia, cfr. CATE 1965, p. 163.

<sup>18</sup> Cfr. HERRMANN 1996; cfr. anche ASCOUGH – HARLAND – KLOPPENBORG 2012, n. 124.

<sup>19</sup> *SEG* 46.1521. Sulle connessioni tra le due epigrafi, cfr. HERMANN 1996, p. 184.

e greci» dell'iscrizione dell'*agorá* di Delo,<sup>20</sup> per cui, se è questo il caso, «the Sardis group likewise dates to the period just before 88 BCE [...] and this monument would be the earliest epigraphic references to Roman businessmen in Asia Minor».<sup>21</sup> Ad ogni modo, nell'iscrizione di Sardi del I-II sec. d.C., un gruppo di lavoratori onora un importante leader cittadino e sacerdote; il dedicatario, T. Giulio Lepido, può essere identificato con il (o può essere parente del) Giulio Lepido celebrato dagli *epheboi* per il suo contributo come sommo sacerdote dell'Asia e direttore dei giochi nel 96 d.C. (cfr. *ISardBR* 46). Egli fa anche parte della stessa *gens* di Marco Antonio Lepido di Tiatira, sacerdote dell'assemblea della città intorno al 2-1 a.C. (cfr. *ISardBR* 8.99-102), e di C. Giulio Lepido, sempre di Tiatira, sacerdote dell'Asia intorno al 25 d.C.<sup>22</sup>

Riferimenti provenienti dall'Asia Minore a mercanti che operano in veri e propri *stataria* tra il I e il II sec. d.C. si trovano a Efeso (*IEph* 646 [intorno al 100 d.C.]; 3025 [in Latino; 42/43 d.C.]) e a Tiatira (*TAM* 5.932). In questa iscrizione, più in particolare, i commercianti di schiavi lodano il *somateporos* Alessandro che ha svolto la funzione di direttore del mercato per un periodo di quattro mesi e che durante i *Sebastoi* ha contribuito, a proprie spese, allo svolgimento delle festività. Alessandro ha evidentemente svolto un ruolo civico di notevole importanza; sebbene tale posizione possa essere considerata tutto sommato come un'eccezione nel panorama delle attività mercantili del periodo,<sup>23</sup> cionondimeno sempre a Tiatira alcuni *skytotomoi* onorano con una iscrizione un certo T. Flavio Alessandro figlio di Metrofane della tribù quirina, evidentemente un funzionario di un *conventus* romano<sup>24</sup> della fine del I sec. d.C. e che è stato sovrintendente del mercato per circa sei mesi, oltre che ambasciatore a Roma in tre occasioni (cfr. *TAM* 5.1002). Il dedicatario dell'epigrafe va ricondotto a

<sup>20</sup> *IDelos* 1695-1696; cfr. anche HERMANN 1996 e HARLAND 2014, p. 221.

<sup>21</sup> HARLAND 2014, pp. 221-222.

<sup>22</sup> Cfr. HARLAND 2014, p. 222.

<sup>23</sup> Cfr. PLEKET 1984, spec. pp. 17-18.

<sup>24</sup> Sebbene il termine *conventus* (in Latino o anche nella sua forma greca translitterata) si riferisca, il più delle volte, all'istituzione giudiziaria provinciale, esso appare anche come una delle forme di autodesignazione dei gruppi di immigrati romani. In un'iscrizione proveniente da Efeso, ad esempio, si fa riferimento a un *conventus civium Romanorum qui in Asia negotiantur* (*IEph* 409 [44 d.C.] e 3019). Sulla questione, cfr. anche HARLAND 2014, p. 225.

un cittadino romano di origine greca (come sembra suggerire il nome del padre), il che contribuisce a evidenziare un più generale, sebbene relativo, movimento interno a *working-classes* che, con i loro spostamenti, e dunque con le dinamiche storico-culturali inevitabilmente connesse, contribuiscono a fornirci un quadro delle coabitazioni in Asia Minore tra I e II sec. d.C. complesso e stratificato, di cui l'epigrafia di certo offre una fisionomia 'a macchia di leopardo', ma le cui implicazioni a livello storico-religioso appaiono per certi versi ancora più evidenti alla luce della documentazione letteraria, sebbene per riflesso e spesso da una visuale fortemente 'discorsiva' e, come tale, non racchiudibile in valutazioni meramente confermative o anche soltanto contrastive rispetto a materiali che possono essere considerati, in questo senso, come vere e proprie pressioni 'extra-testuali'.<sup>25</sup>

## 2. COABITAZIONI E 'GIUDAISMI' IN CONTESTI URBANI DELL'ASIA MINORE TRA I E II SEC. D.C.

In un mondo in cui le persone si muovono con relativa maggiore facilità rispetto al passato e in cui – processo inevitabilmente e inscindibilmente connesso – il concetto stesso di élite tende per certi versi ad allargarsi, è inevitabile che la città diventi un luogo in cui si sperimentano e si materializzano coesistenze e dinamiche i cui esiti mettono a dura prova classificazioni troppo rigide o tendenti a una certa 'normalizzazione'. Al di là dell'utilità di designazioni collettive come 'Giudei', 'pagani', 'Greci', 'Romani', 'cristiani' – molto spesso il prodotto di rappresentazioni stereotipate legate a posture discorsive tendenti alla semplificazione o anche a tipizzazioni in chiave autodefinente o polemica –, ciò che emerge dalla documentazione epigrafica 'ufficiale' o anche 'para-ufficiale' sono spesso irriducibili contestualità e, quindi, reazioni a o anche relazioni con strutture egemoniche fortemente legate a situazioni locali. Ciò che possiamo dedurre, da un confronto tra posture discorsive 'letterarie' e documentazione epigrafica (anch'essa prodotto di una discorsività che, però, sembra avere una sua ricaduta meno circoscritta che non testi nati in e per contesti gruppalari ridotti o votati esclusivamente a una circolazione interna),

---

<sup>25</sup> Sul concetto di 'pressione extra-testuale', cfr. REBILLARD 2012, pp. 5-6, che riprende SPIEGEL 1990, spec. p. 84 e CLARK 2004, spec. pp. 12-13.

sono non soltanto i molteplici volti del potere imperiale centrale, ma i modi in cui gruppi e ambienti specifici convivono e/o reagiscono o anche, più semplicemente, mettono in atto un vero e proprio atteggiamento di 'resilienza' rispetto a strutture di interrelazione inevitabilmente connotate da un funzionamento così verticistico.

Nel quadro idealizzato e fortemente stereotipato fornito dagli *Atti degli apostoli*, Paolo, quando giunge in una qualsiasi delle città dell'Asia Minore, si rivolge prima di tutto a gruppi che frequentano la sinagoga locale (e.g., cfr. *Act.* 13.14-15; 14.1-3).<sup>26</sup> Ma frequentare la sinagoga locale, in un contesto come quello dell'Asia Minore del I sec., può significare moltissime cose. Al di là del problema di che cosa si intendesse esattamente col termine 'sinagoga' nel I sec. d.C.,<sup>27</sup> molto spesso una aggregazione di tipo *household*,<sup>28</sup> altre volte una assimilabile a una vera e propria *voluntary association*,<sup>29</sup> pur con tutte le ambiguità che tali classificazioni inevitabilmente implicano, la documentazione epigrafica, nonostante la sua inevitabile e spesso drammatica parzialità, lascia intravedere assetti coabitativi estremamente complessi e stratificati, in cui persone che si definiscono 'Giudei'<sup>30</sup> entrano in tali dinamiche sfidando la nostra comune percezione e definizione di che cosa il termine 'giudaismo' significhi nella concreta realtà urbana del I sec. d.C.

---

<sup>26</sup> Sulla questione, cfr. TROIANI 1999.

<sup>27</sup> Cosa indica, nel I sec. d.C., il termine *synagogé*? La spiegazione non è così ovvia come potrebbe sembrare. Stando a ZORELL 1961, p. 1263, *synagogé*, nella LXX, è la traduzione di 'dh o qhl; SCHRANGE 1981, pp. 34-35, notava, però, come gli equivalenti rabbinici del termine greco fossero l'ebraico *knst* e la relativa forma aramaica: entrambi i termini indicano la riunione (ad es. *Ab.* 4.11) o la comunità (cfr. *Joma* 7.1), molto raramente la sinagoga come edificio o come riunione culturale specificatamente ebraica (ad es. cfr. *Er.* 10.10; *Sanh.* j. 8.2); in funzione della sua tesi Schrange riporta anche la testimonianza di Epifanio di Salamina che, ancora nel IV sec. d.C., parla di 'cristiani' della Transgiordania che chiamano le loro riunioni 'sinagoghe' e non 'chiese' (cfr. *Haer.* 30.18.2). Il dibattito sulla questione si è ulteriormente allargato dopo gli studi di KEE 1990 e HORSLEY 1999, i quali hanno sottolineato con forza che l'impiego del termine greco, nelle fonti relative alla Palestina del periodo anteriore al 70 d.C., indica soltanto una riunione di persone e non un edificio e che laddove esso indica inequivocabilmente un edificio, si tratta di un riflesso della realtà della diaspora oppure di un anacronismo (come ad es. in *Luc.* 7.5).

<sup>28</sup> Cfr. BERLIN 2014.

<sup>29</sup> Cfr. HARLAND 2003.

<sup>30</sup> Sui molteplici significati connessi a questa autodefinizione nel contesto dell'impero romano, cfr. COHEN 2001 e BERLIN 2013. Cfr. anche la discussione in ARCARI 2017b.



Proprio un documento epigrafico proveniente dal contesto asiatico, e databile al I sec. d.C., appare dirimente ai fini di quanto sto cercando di rilevare. Pur con tutte le cautele del caso, dovute essenzialmente a quella irriducibile contestualità già richiamata, l'iscrizione in questione sembra offrire utili elementi di riflessione rispetto alle dinamiche coabitative di certo giudaismo attivo in alcune zone urbane dell'Asia Minore. Si tratta dell'iscrizione con cui una 'sinagoga' della città di Akmoneia, in Frigia, onora una nota benefattrice, una certa Giulia Severa, una donna non riconducibile a una autodefinizione di matrice giudaica (come il nome stesso lascia ben intuire).<sup>31</sup> L'iscrizione menziona un *oikos* eretto dalla stessa Giulia Severa e rinnovato, grazie alle loro risorse e alla cassa comune, da un certo P. Tirronio Cladone, capo della sinagoga (*archisynagogos*), da un certo Lucio figlio di Lucio, sempre *archisynagogos*, e da un Popilio Zotico definito *archon*; l'iscrizione specifica anche che questi uomini hanno decorato le pareti e il soffitto, oltre che rendere le finestre sicure, prendendosi cura della decorazione dell'edificio nella sua interezza. La 'sinagoga' onora i personaggi menzionati con un *oplon epichryson*, proprio per rendere omaggio alla buona disposizione e attenzione nei riguardi dell'associazione. Sebbene la designazione di *synagogé* potesse essere usata per definire una notevole varietà di associazioni, ben oltre i confini di ciò che possiamo definire come 'giudaismo', il titolo di *archisynagogos* (non *synagogos*) sembra afferire direttamente a una auto-definizione di tipo 'giudaico'.<sup>32</sup> È certamente possibile ritenere che l'*oikos*<sup>33</sup> in questione fosse solo di proprietà di Giulia Severa, tanto che può apparire per certi versi giustificabile la cautela di qualche studioso che non ritiene vi siano elementi sufficienti per rintracciare un legame diretto tra questa sinagoga e la dedicataria dell'iscrizione (per cui la menzione sarebbe semplicemente un modo per ricordare la precedente proprietà dell'edificio).<sup>34</sup> Una simile posizione, ad ogni modo,

---

<sup>31</sup> Per l'edizione dell'epigrafe, cfr. *IJO* 2.168 = HARLAND 2014, pp. 150-156 (edizione, traduzione inglese e ampio commento).

<sup>32</sup> Cfr. HARLAND 2014, p. 152, nonostante il termine appaia talvolta in contesti non facilmente riconducibili a specifiche autodefinizioni 'giudaiche': cfr. *CIG* 2007; *SEG* 42.625; 46.800; *IPerinthos* 49.

<sup>33</sup> Lo stesso termine si trova per indicare il luogo di incontro di alcuni Giudei a Kyme o Phokaia: cfr. *IJO* 2.136 = HARLAND 2014, n. 106.

<sup>34</sup> Cfr. RAJAK 2001, p. 464, sebbene alla fine la studiosa non si riconosca del tutto in una simile posizione.

non sembra tenere in conto la preminenza che il nome della donna assume nel testo dell'epigrafe:

However, it seems more likely that her inclusion here along with later benefactors, which would result in attributing her honour, was a response to Severa's active support for the Judeans in the past. In this case, Severa had shown her beneficence by contributing the building in which the Judean gathering met sometime around the period 60-80 CE.<sup>35</sup>

Conosciamo il nome della dedicataria da altro materiale epigrafico proveniente da Akmoneia, riconducibile alla metà/fine del I sec. d.C. L'idea che la donna sia di provenienza 'ebraica' sembra da scartare per semplici ragioni prosopografiche, di certo non per il suo ruolo nell'ambito delle attività religiose locali.<sup>36</sup> Ad alcuni 'anziani' locali va ricondotta l'iscrizione che menziona Giulia Severa come sacerdotessa e direttrice dei giochi per il culto civico degli dèi *sebastoi* (cfr. *MAMA* 6.263); a ciò si unisca che appare molto probabile l'identificazione della dedicataria dell'iscrizione con la Giulia Severa membro di una importante famiglia discendente dagli Attalidi e, dunque, appartenente alla nobiltà galata (cfr. *IGRR* 3.373), una famiglia che arriva a svolgere un ruolo di notevole preminenza all'interno delle maglie del potere imperiale in Asia Minore, tanto che il figlio avuto con L. Servenio Capitone, L. Servenio Cornuto, diventa senatore sotto il principato di Nerone assumendo il ruolo di questore nella provincia di Cipro e di legato del proconsole d'Asia intorno al 73-77 d.C.<sup>37</sup> Sappiamo anche che un parente della stessa Giulia, probabilmente un secondo o un terzo cugino, C. Anzio Aulo Giulio Quadrato, è un importante membro dell'élite pergamena, forse lo stesso senatore che assumerà il consolato romano nel 94 e nel 105 d.C. arrivando ad amministrare alcuni istituti importanti nell'Oriente greco incluso quello di legato in Asia tra il 109 e il 110 d.C.<sup>38</sup> Un C. Giulio Severo di Ancira, che ha svolto il ruolo di proconsole di Asia intorno al 152-153 d.C., sembra essere *anepsios* del Giulio Quadrato di Pergamo, mentre il fratello di quest'ultimo è forse il Giulio Amintiano menzionato in *IGRR* 3.373

---

<sup>35</sup> HARLAND 2014, p. 152.

<sup>36</sup> Cfr. TREBILCO 1991, pp. 57-60.

<sup>37</sup> Cfr. HARLAND 2003, pp. 140-143 e HALFMANN 1979, n. 5.

<sup>38</sup> Cfr. *PIR*<sup>2</sup> 1.507 e HALFMANN 1979, n. 17. Cfr. anche HARLAND 2014, p. 153. Quadrato è menzionato in *IPergamon* 485 come destinatario del ringraziamento dei *boukoloi* (cfr. HARLAND 2014, pp. 118-127).

(= OGIS 544), non sappiamo se lo stesso Amintiano onorato come sacerdote di Iside da alcuni iniziati di Tralle (cfr. *ITrall* 86 = HARLAND 2014, n. 145).<sup>39</sup> Come osserva giustamente Harland, «the Judeans at Akmoneia [...] could claim involvement within important circles in Roman Asia Minor».<sup>40</sup> Ciò appare ulteriormente confermato da un altro dei dedicatari dell'iscrizione, P. Tirronio Cladone. Come si vede, in questo caso l'*archisynagogos*<sup>41</sup> appare legato ai Tirronii, forse come cliente o anche come libero, una famiglia che ha svolto un importante ruolo civico nella città di Akmoneia, tanto che un membro della *gens*, C. Tirronio Rapone, è menzionato come sacerdote vicino a Giulia Severa (cfr. *MAMA* 6.265 [intorno al 70-80 d.C.]).<sup>42</sup>

Cercare un proprio posizionamento rispetto all'*élite* cittadina significa, in sostanza, anche per chi si definisce membro di una *synagogé*, condividere, almeno in parte, il modo con cui quella stessa *élite* esprime la propria egemonia (culturale e, dunque, anche religiosa) all'interno del proprio contesto di appartenenza. La produzione e la dedica di una iscrizione come quella di Akmoneia testimonia, al di là di tutto, una condivisione 'mediatica' e, dunque, di interrelazione che mette in chiaro come anche le associazioni di Giudei, sempre ammesso che l'iscrizione di Giulia Severa sia riconducibile a una *synagogé* giudaica, si inserissero in una rete di relazioni legate ai meccanismi e ai sistemi coabitativi prodotti in seno alle classi egemoniche romano-imperiali. Ciò conferma l'estrema complessità dei quadri di convivenza emergenti dai contesti urbani dell'Asia Minore tra I e II sec. d.C., così come appare evidente dal caso, a mio avviso lampante, della lista onorifica per i progetti di edificazione pubblica proveniente da Smirne (o Erythrai, in Ionia) databile al 124 d.C.<sup>43</sup> Si tratta di un elenco di benefattori che hanno contribuito a una serie di programmi di costruzione per la città di Smirne, alcuni dei quali inerenti a un boschetto di palme in cui si trova un tempio dedicato a Tyche. Un gruppo, tra quelli menzionati nell'epigrafe, è stato particolarmente al centro dell'attenzione degli studiosi, quello che nell'iscrizione è definito come οἱ πότε Ἰουδαῖοι. Il dibattito su tale designazione, come re-

<sup>39</sup> Sulla questione cfr. FOLLET 1976, p. 133, ripreso da HARLAND 2014, p. 153.

<sup>40</sup> HARLAND 2014, p. 153. Per la donazione di un edificio destinato a luogo di culto ebraico da parte di un *civis Romanus*, cfr. *Luc.* 7.1-5.

<sup>41</sup> Sulla presenza di *archisynagogoi* 'non giudei', cfr. RAJAK – NOY 1993.

<sup>42</sup> Cfr. HARLAND 2014, pp. 153-154.

<sup>43</sup> *ISmyrna* 697 = HARLAND 2014, pp. 311-317.

centemente ricostruito da Harland,<sup>44</sup> ha oscillato tra chi ha visto nella perifrasi un riferimento a Giudei ‘apostati’,<sup>45</sup> o anche a Giudei che hanno acquisito la cittadinanza greca al prezzo del ripudio della loro ‘giudaicità’,<sup>46</sup> a persone che provengono dalla Giudea o che «una volta erano Giudei» nel senso che in un non meglio precisabile ‘prima’ abitavano in territori della ‘Giudea’.<sup>47</sup> Come sottolineato da Harland,

There is substantial evidence for the geographic and ethnic (not [ir]religious) understanding of the phrase, such that we are likely dealing with an immigrant association. First of all, several recent studies on how to translate the term Ἰουδαῖοι (traditionally translated “Jews”) show that geographical meanings, with ethnic and cultural implications, would predominate in the ancient setting.<sup>48</sup>

Il problema, in sostanza, riguarda quelle arbitrarie tassonomie che spesso ci conducono a valutazioni eccessivamente rigide nella loro settorializzazione, tanto da tenere separate questioni ritenute di natura culturale e religiosa da classificazioni di tipo etnico e/o di provenienza geografica. Ciò che l’iscrizione conferma, ad ogni modo, è che un gruppo di provenienza giudaica, dunque un gruppo di Giudei immigrati a Smirne, entra a pieno titolo nel quadro delle liste onorifiche di cittadini che si sono distinti per la loro opera di evergetismo nei confronti della

<sup>44</sup> Cfr. HARLAND 2014, pp. 314-315.

<sup>45</sup> È questa la tesi di J.-B. FREY in *CIJ* 742.

<sup>46</sup> Cfr. SMALLWOOD 1976, p. 507, seguita da FELDMAN 1993, p. 83.

<sup>47</sup> Cfr. KRAABEL 1981, p. 455 e TREBILCO 1991, p. 175. La tesi di Kraabel, ripresa da Trebilco, si basa sul fatto che una iscrizione come quella di Smirne mal si sarebbe prestata a uno ‘sbandieramento’ di questioni religiose interne a un singolo gruppo tra i molti richiamati nell’epigrafe. La contestazione dell’argomentazione di Kraabel svolta da WILLIAMS 1997, pp. 251-252, così come richiamato da HARLAND 2014, p. 314, appare debole e poco motivata. La Williams sottolinea come l’apostasia giudaica era fatto abbastanza noto e che «foreign residents are never described as formerly of such and such a region» (WILLIAMS 1997, p. 252). HARLAND 2014, p. 314 osserva in proposito che la Williams «makes no positive arguments concerning how to translate this phrase in the inscription, apparently resorting to the unfounded apostasy theory. She is, in fact, mistaken regarding the absence of this practice of describing foreigners as formerly of some region (unless she is still focussed solely on the term ποτε specifically)». Per esempi che sostanzialmente contraddicono l’affermazione, invero piuttosto apodittica della Williams, cfr. *IJO* 2.43 e 191 e le osservazioni in merito di HARLAND 2014, p. 315.

<sup>48</sup> HARLAND 2014, pp. 314-315. Il riferimento è agli studi di ESLER 2003, MASON 2007, ELLIOTT 2007, HARLAND 2009.

città, il che evidenzia chiaramente quanto, al di là delle differenti posizioni ideologiche legate a contestuali processi di ‘reinvenzione’ della propria ‘giudaicità’, certamente immaginabili dietro questo gruppo di ‘Giudei’, proprio la dimensione collettiva riassumibile nella perifrasi ὄπιθε Ἰουδαῖοι in certi contesti intendesse condividere a pieno le pratiche di interrelazione mediatica, e dunque le modalità rappresentative del contesto egemonico imperiale. La menzione dei basamenti e dei capitelli del tempio di Tyche (*ISmyrna* 697.27-30 = HARLAND 2014, 312), per la cui realizzazione una certa Claudia Aurelia avrebbe contribuito con la somma di 52 *denarii*, lascia intendere che il contributo dei Giudei di 110 *denarii* dovesse essere verosimilmente destinato alla medesima opera, il che ci permette di chiarire ulteriormente quanto il contribuire alla costruzione di un tempio, nel caso in onore della dea Tyche, potesse assumere valore realmente distintivo e rappresentativo per chiunque volesse inserirsi a pieno titolo nei meccanismi coabitativi propri delle città imperiali, a prescindere dalla provenienza religiosa o geografica.

La ricerca legata a valutazioni di natura classificatoria su basi essenzialmente apologetiche, ha spesso nettamente distinto il giudaismo palestinese, fedele alla tradizione ‘biblica’, da quello impiantato in ambienti maggiormente aperti a influssi ellenistico-romani, considerato invece come espressione di tendenze innovatrici se non realmente ‘liberali’.<sup>49</sup> Oggi una simile polarizzazione non può che essere vista per quello che realmente è, una costruzione ideologica funzionale al tentativo di disegnare lo sviluppo e la diffusione del cristianesimo nel mondo ellenistico-romano. Nella visione tradizionale, il messaggio cristiano, portato rapidamente dagli ‘ellenisti’ e da Paolo fuori dalla Palestina, si sarebbe incontrato quasi subito con la civiltà greco-romana e, abbandonata la sua matrice giudaica *originaria*, si sarebbe costituito già dalla ‘primissima ora’ come religione distinta e indipendente.<sup>50</sup> Gli studi degli ultimi decenni stanno invece mostrando come un’eccessiva distinzione tra il giudaismo palestinese e l’ellenistico-romano rappresenti una forzatura, e questo soprattutto perché anche il giudaismo palestinese appare come uno dei possibili volti dello stesso giudaismo ellenistico-romano.<sup>51</sup> La distinzione tra

<sup>49</sup> Per un quadro delle diverse posizioni degli studiosi soprattutto tra XIX e XX sec., cfr. JOSSA 2004, pp. 39-43 e GARRIBBA 2006, pp. 67-70.

<sup>50</sup> Emblematiche risultano le posizioni difese da studiosi come W. Bousset e A. von Harnack: cfr. JOSSA 2004, pp. 31-33.

<sup>51</sup> Osservazioni illuminanti su questo si trovano in GRUEN 2010.

giudaismo palestinese ed ellenistico-romano mette in questione anche la conseguente distinzione tra il cristianesimo palestinese e quello che si è diffuso e sviluppato nell'Impero romano.

Martin Hengel è stato uno dei primi a dimostrare come, dopo secoli di dominazione greca (e poi asmonea ed erodiana), anche la Palestina e la Giudea fossero zone 'ellenizzate' già a partire dal III sec. a.C., tanto che la stessa Gerusalemme aveva assunto le fattezze di una città greca.<sup>52</sup> L'acquisizione, nonostante taluni limiti, coinvolge inevitabilmente tutta un'altra serie di valutazioni i cui esiti saranno evidenti nel prosieguo del discorso. È doverosa una certa cautela nel postulare l'esistenza di 'un' giudaismo della diaspora mediterranea, a fronte della notevole varietà di gruppi, istanze, ideologie e visioni del mondo documentati nelle fonti. Come sottolineato da più parti,<sup>53</sup> le differenze tra i Giudei che vivono nelle diverse regioni sono notevoli: si può andare dal Tiberio Giulio Alessandro descritto da Giuseppe (ritenuto, non a caso, in certi contesti come una specie di 'apostata'),<sup>54</sup> ai terapeuti di Filone (una specie di comunità con tendenze ascetico-separatiste).<sup>55</sup> Sebbene sia forse eccessiva la posizione di quegli studiosi che vedono i Giudei del mondo greco-romano come espressione di tanti e diversi 'giudaismi', proprio la rilevanza che certe fonti attribuiscono a particolari declinazioni discorsive e auto-definitorie del concetto di 'etnicità', spesso costruita come combinazione di discendenza, credenze e pratiche o, spesso, solo di alcuni degli elementi che compongono a loro volta simili costruzioni, invita a riconsiderare la stessa identità giudaica nella diaspora secondo una prospettiva pluralista e fortemente differenziante.

Per lo specifico del discorso che qui sto portando avanti, emerge che se è generalmente ammissibile una maggiore 'integrazione' dei Giudei nel tessuto urbano e quindi culturale e religioso delle città ellenistico-romane, è altrettanto documentabile l'esistenza di microsocietà abbastanza impermeabili. La questione in campo è però molto più profonda che non la semplice, e forse anche banale, polarizzazione integrazione/non integrazione o i differenti 'gradi' di integrazione e/o

<sup>52</sup> HENGEL 2001. Per materiale successivo, cfr. l'ampio studio di BELAYCHE 2001.

<sup>53</sup> Cfr. BARCLAY 1999<sup>2</sup>; TROIANI 1999; JOSSA 2004.

<sup>54</sup> Cfr. Jos. AJ 18.259; 19.276; 20.100-103; BJ 2.220; 2.309; 2.490-497; 4.616-617; 5.45-46 e 205; 6.236-243. Cfr. anche KRAFT 2009.

<sup>55</sup> Cfr. la trattazione nel *De vita contemplativa*; sul tema dei cosiddetti 'terapeuti' in Filone, cfr. anche, a titolo esemplificativo, CACITTI 2001 e GUSELLA 2002.

non integrazione;<sup>56</sup> essa ha a che vedere con i contestuali e sempre funzionali meccanismi di consolidamento e rinegoziazione di una ‘vera’ identità giudaica (costrutto di volta in volta re-inventato come tale in e in re[l]azione a specifici contesti) rispetto ai processi coabitativi, culturali e religiosi presenti nei contesti urbani chiamati in causa da questa stessa auto-definizione. Siamo, in sostanza, di fronte a meccanismi di ‘resilienza’ rispetto alle posture egemoniche, a volte più sottili, altre volte più evidenti e smaccate degli assetti del potere imperiale così come si manifestano e si materializzano in quegli stessi ambienti urbani.

Che i ‘Giudei’ che vivono ad Akmoneia, così come quelli di Smirne utilizzino, o comunque appaiano inseriti a pieno titolo nei meccanismi mediatici del sistema culturale imperiale dominante (il caso delle iscrizioni onorifiche discusse),<sup>57</sup> non può non far tornare in mente le riflessioni di R. Barthes sui modi di espressione e sulle forme di comunicazione come processi culturali continui di semiotizzazione e, quindi, capaci di istituire rapporti non sempre *immediatamente* connessi con l’ideologia politica della propaganda, ma che il più delle volte fanno affidamento sulle dimensioni di senso e sui valori impliciti a quegli stessi *media* che, in un modo o nell’altro, rinforzano il sistema ideologico-politico dominante.<sup>58</sup> Attraverso questi strumenti comunicativi, in sostanza, nonostante sia impossibile arrivare a definire come coloro che ne facevano uso definissero la propria particolare fisionomia identitaria rispetto e in relazione a coloro che erano percepiti come i propri ‘simili’ e, di conseguenza, anche verso coloro che erano stigmatizzati o solo considerati come ‘altri’, si manifesta una ‘simbolica microfisica’ che trae la sua forza dalla diffusione e dalla capacità di ‘scompare’ per incorporarsi nel paesaggio sociale e per diventare simile a qualcosa di ovvio e ‘naturale’.

Nonostante il discorso di Barthes sia rivolto soprattutto a descrivere l’ideologia quasi anonima e trasparente tipica delle società contemporanee, a mio avviso si presta molto bene a mettere in luce, rispetto

---

<sup>56</sup> Sui differenti ‘gradi’ di assimilazione, cfr. BARCLAY 1999.

<sup>57</sup> Sulle profonde connessioni tra ‘religione’ e *media* comunicativi nel contesto della ‘globalizzazione’ imperiale, cfr. RÜPKE 2013, spec. pp. 67-82 (partendo dal caso delle iscrizioni del culto di Giove Dolicheno a Roma) e 133-195 (media e reti di distribuzione della religione nell’impero romano). Sulle epigrafi romane provenienti dalle città di epoca imperiale come veri e propri *media* comunicativi, cfr. LLORIS 2015 e le importanti osservazioni di DMITRIEV 2005, pp. 13-33.

<sup>58</sup> Cfr. BARTHES 1974.

alla documentazione epigrafica proveniente dalle città imperiali, la dimensione di socializzazione legata a questo tipo di comunicazione, in quanto produttrice di informazione e di modelli di pensiero, oltre che strumento veicolante rappresentazioni collettive e, come tale, in parte tendente a omologare stili di pensiero e di vita ‘naturalizzando’ la realtà e rendendola, in questo modo, funzionale all’egemonia dominante. Al di là dei problemi connessi a una definizione rigida, o in qualche modo preconstituita ‘a monte’, di ‘giudaicità’, attraverso cui definire, in modo univoco, i particolari gruppi che stanno dietro alle iscrizioni qui considerate, ciò che va sottolineato concerne proprio la necessità di immaginare questi ‘Giudei’ come persone che indossano e dismettono identità culturali e religiose (visto il profondo valore anche ‘religioso’, rispetto al sistema politeistico imperiale, delle iscrizioni di lode) funzionali, e cercare di mettere in relazione tali segmenti con quei procedimenti discorsivi volti a irrigidire autodefinizioni il cui senso storicamente più pregnante va sempre ri-declinato alla luce di un simile quadro ‘segmentato’.<sup>59</sup> Il caso dell’*Apocalisse* di Giovanni, in tale contesto, credo apparirà ulteriormente indicativo.

### 3. L’*APOCALISSE* DI GIOVANNI E LE COABITAZIONI IN CONTESTI URBANI IN ASIA MINORE ALLA FINE DEL I SEC. D.C.

È noto l’importante ruolo che l’*Apocalisse* di Giovanni ha svolto nelle molteplici letture moderne dei rapporti tra i primi seguaci di Gesù e il potere imperiale romano.<sup>60</sup> Non è difficile intuire le ragioni di una lettura in tal senso. In un’ottica volta a salvaguardare la ‘canonicità’ di un testo difficile e respingente come pochi, l’*Apocalisse* è stata spesso letta come il primo capitolo di una lunga storia, quella dei rapporti tra Stato e Chiesa, o anche come una delle prime testimonianze degne di considerazione nell’alternarsi di periodi di tolleranza e repressione da parte dell’autorità imperiale, quindi come una delle prime voci ‘cristiane’ nella complessa storia delle persecuzioni contro il cristianesimo.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> È la stessa visione emergente da REBILLARD 2012 nello studio delle identità ‘cristiane’ dell’Africa tardo-antica, interamente fondata sui presupposti teorici di BRUBAKER 2002.

<sup>60</sup> A titolo meramente esemplificativo, cfr. FRILINGOS 2004; NAYLOR 2010. Cfr. anche i recenti studi di KOESTER 2017 e ROSENBERG 2017.

<sup>61</sup> Cfr. gli studi discussi in ARCARI 2016.



La ricerca, soprattutto in una certa fase, si è concentrata sulla cosiddetta persecuzione di Domiziano.<sup>62</sup> Le due fonti non cristiane che sono state utilizzate per corroborare la ‘realità’ storica di questa ‘persecuzione’, come è noto, sono Svetonio e Cassio Dione. Ma se il primo non fa minimamente cenno a credenti in Gesù interrogati o uccisi (cfr. soprattutto Suet., *Dom.* 15.1), Cassio Dione, sebbene sia apparso ad alcuni come maggiormente esplicito in tal senso, non appare per nulla così chiaro come molti studiosi hanno voluto o vorrebbero (cfr. Cass. Dio 67.14.1-2).<sup>63</sup> Un’altra interpretazione dell’*Apocalisse* in chiave, per così dire, ‘teologico-politica’ si è andata via via affermando soprattutto dopo che la critica ha sostanzialmente accantonato il problema della reale consistenza storica di una vera e proprio ‘persecuzione’ anti-cristiana sotto Domiziano.<sup>64</sup> In una simile visione, il contesto polemico del nostro testo protocristiano ha dovuto necessariamente assumere una maggiore dialetticità interna, abbandonando interpretazioni dai contorni troppo olistici o totalizzanti. Si è così fatta strada una tendenza interpretativa ancora legata al filone antiromano e che ha cercato di sostanziare una simile lettura con elementi sempre connessi ai rapporti tra proto-cristianesimo e mondo romano, ma meno legati a concreti e singoli eventi storici e più concentrati sulle rappresentazioni e sulle percezioni socio-contestuali. A tale ambito vanno ricondotte quelle indagini sull’immaginario di gruppi sociali in opposizione al potere dominante e alle sue forti connotazioni sacrali e, più in particolare, sull’impatto che la rappresentazione del potere imperiale ebbe sulle comunità giudaiche (e quindi proto-cristiane) presenti in Asia Minore. Il contesto storico dell’anti-romanesimo dell’*Apocalisse* andrebbe, in questo senso, ricondotto alla costituzione sotto Domiziano di un neocorato imperiale ad Efeso e, quindi, ad una polemica soprattutto contro la ‘rappresentatività’ del culto recato al sovrano.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Cfr. discussione delle fonti e analisi della letteratura critica in ARCARI 2008, pp. 276-286.

<sup>63</sup> Per una attenta analisi delle fonti, cfr. JOSSA 1991, pp. 88-89.

<sup>64</sup> Per analisi di questo tipo, a titolo meramente esemplificativo, cfr. BIGUZZI 1998; FRIESEN 2001; NELSON KRAYBILL 1996; THOMPSON 1986 e 1990; YARBRO COLLINS 1977 e 1984. Per la particolare accezione con cui accetto e sostengo le tesi di CORSINI 1980 e 2001, cfr. LUPIERI 1999 e 2015.

<sup>65</sup> Sul tema, cfr. ADAMO MUSCETTOLA 1994, spec. pp. 108-113 e CUKROWSKI 2003. Un quadro di insieme della bibliografia sul tema si trova in AUNE 1998a e 1998b. Cfr. anche le osservazioni di ANDREI 2007 e TRIPALDI 2012, pp. 195-209.

Più che un'astratta polemica contro il potere imperiale – posizione che rischia di teologizzare e, quindi, di spiritualizzare troppo, come espressione di una meditazione più generale sul potere umano, il testo di Giovanni –, è importante tenere presenti le situazioni locali che il nostro visionario ha di fronte, realtà gruppali piuttosto complesse e frastagliate. A fronte di esse, l'autore cerca di consolidare, in alcuni casi, e di ottenere, in altri, una vera e propria *leadership* profetica. L'approccio 'teologico-politico' così come sostenuto da molti studiosi soprattutto del passato va senza dubbio scartato, non solo per il rischio dell'anacronismo, quasi sempre insito in analisi di questo tipo, ma soprattutto se si considerano la situazione delle comunità giudaiche dell'Asia Minore alla fine del I sec. e le vicende legate al culto imperiale negli anni in cui regnò Domiziano.

E qui veniamo al problema più rilevante che l'interpretazione in chiave teologico-politica inevitabilmente pone, l'idea che i gruppi che stanno dietro all'*Apocalisse* fossero gruppi già perfettamente formati in senso 'cristiano', gruppi, quindi, che si percepivano e si autodefinivano come 'cristiani' nel senso di membri afferenti a una religione oramai consolidata e 'altra' rispetto al giudaismo. Ed è ovviamente il contesto dell'Asia Minore, un contesto culturale assolutamente particolare e complesso, quello che l'*Apocalisse* esplicitamente indica come l'ambito privilegiato di fruizione del testo.

### 3.1. *L'Apocalisse come 'discorso locale'*

In questo articolo parto dall'idea, sostenuta oramai da molti studiosi, che l'autore dell'*Apocalisse*, un credente in Gesù di nome Giovanni vissuto alla fine del I sec. d.C.,<sup>66</sup> sia di provenienza 'giudaica', o comunque vicino a una autodefinizione in chiave fortemente 'giudaica'.<sup>67</sup> Non

---

<sup>66</sup> Ritengo ancora priva di argomenti realmente ostativi la datazione dell'*Apocalisse* alla fine del I sec. d.C., proposta sulla base delle testimonianze di Iren., *Haer.* 5.30.3 e Eus., *Hist. eccl.* 3.18.3. Su questa datazione, cfr. lo *status quaestionis* in AUNE 1997, pp. LVI-LXX; sull'importanza della caduta del tempio di Gerusalemme del 70 come *terminus* per la datazione dell'*Apocalisse* cfr. LUPIERI 1993. Una sintesi abbastanza accurata di tutte le soluzioni proposte è presente in WILSON 1993-1994. Per un tentativo di datazione a prima del 70, cfr. GENTRY JR. 1997 (con ampia rassegna delle opinioni dei diversi studiosi: 17-38). La tesi espressa da T. Witulski in una serie di studi (a titolo esemplificativo, cfr. WITULSKI 2007), che posticipa la composizione del testo all'epoca adrianea, mi pare difficile da sostenere: cfr. ARCARI 2016 e TRIPALDI 2016.

<sup>67</sup> Cfr. discussione e ulteriori riferimenti in BAUCKHAM 1998, pp. 269-271 e 2000,

posso dilungarmi troppo su questa questione, che da sola potrebbe essere oggetto di una o più monografie; ciò che mi pare utile sottolineare, in questa sede, è la forte rilevanza che particolari flussi di tradizione giudaici, quelli confluiti o che confluiranno nella Bibbia ebraica, assumono nell'intramatura profonda del testo,<sup>68</sup> che spesso pare riprendere o anche semplicemente alludere a brani o a sezioni di brani di testi ritenuti autorevoli in certe branche del giudaismo precedente e coevo, spesso richiamandosi direttamente all'ebraico o, in altri casi, alla mediazione dei LXX,<sup>69</sup> comunque senza citarli mai in maniera esplicita, il che lascia supporre che simili modalità di ripresa e rimodulazione siano direttamente ascrivibili a un 'bagaglio' che potremmo definire tipico di una mnemotecnica principalmente 'orale', come il frutto di una sorta di automatismo che spinge il nostro autore a pensare e, dunque, a trasmettere per iscritto il proprio pensiero secondo categorie, modi di dire, espressioni e immagini direttamente attinti dalla 'sua' particolare tradizione autorevole.<sup>70</sup> Ma Giovanni scrive in greco, un greco certamente particolare per quanto è ricco di solecismi e di espressioni modulate sull'ebraico, e pare conoscere bene il contesto culturale del mondo ellenistico-romano, per cui è abbastanza probabile che fosse un 'giudeo' impiantato da tempo, forse anche per nascita, nel contesto di una delle grandi città dell'Impero.<sup>71</sup>

---

pp. 174-177. Una lettura dell'*Apocalisse* in chiave 'intra giudaica' è quella di MARSHALL 2001.

<sup>68</sup> Sull'*Apocalisse* come vero e proprio 'mosaico' composto da sottili rimandi a testi giudaici ritenuti autorevoli, cfr. AUNE 2006. Sulle connessioni tra l'intramatura formale del testo dell'*Apocalisse* così come si presenta ed elementi legati a una cultura fortemente impiantata sull'oralità e sulla trasmissione mnemonica della 'Scrittura', cfr. HONGISTO 2010, spec. pp. 21-22 e 73-78.

<sup>69</sup> Su queste questioni, cfr. la discussione e la bibliografia richiamata in PAULSEN 2015. Sui rapporti tra l'*Apocalisse* e la letteratura giudaica del periodo ellenistico-romano, cfr. ATKINSON 2004 e le osservazioni di LUPIERI 1999, pp. LVII-LXVII; cfr. anche il quadro tracciato da TRIPALDI 2012, pp. 24-34.

<sup>70</sup> Su questa questione, cfr. ARCARI 2012, spec. pp. 11-20.

<sup>71</sup> Su Giovanni e la cultura 'ellenistica', cfr. BIGUZZI 2005 e le osservazioni di TRIPALDI 2012, spec. pp. 19-21. L'importanza che talune immagini legate a racconti tradizionali connessi alle figure di Artemide, di Apollo e di Leto assumono nel tessuto narrativo dell'*Apocalisse*, lascia supporre che Giovanni provenisse proprio dal contesto dell'Asia Minore, forse da Mileto (sul tema, cfr. le osservazioni di BOXALL 2010, KERKESLAGER 1993, SAFFREY 1975, YARBRO COLLINS 1976). Come è noto, nel periodo romano Patmos è, ancorché di scarsa rilevanza, parte del distretto del porto

L'altra valutazione preliminare che va esplicitata riguarda il concetto di *ekklesia* così come appare declinato all'interno del testo. Giovanni, presentandosi in *Apoc.* 1.9, accenna alla relazione che lo lega ai suoi destinatari come «a un rapporto orizzontale di fratellanza, legame universale, solidale e coesivo». <sup>72</sup> È quasi ovvio che la rappresentazione che il veggente di Patmos fornisce sia altamente idealizzata, o comunque tendente a una certa idealizzazione; ciò non di meno, essa offre gli «elementi fondamentali che caratterizzano il suo progetto religioso», proponendo e concependo l'*ekklesia* «come gruppo omogeneo di 'fratelli' legati da solidarietà incondizionata, marginale ed esposto all'ostilità e alle persecuzioni della società circostante». <sup>73</sup> In quanto gruppi ancora fundamentalmente 'interstiziali', <sup>74</sup> nonostante una certa tendenza istituzionalizzante almeno in senso profondamente locale o anche localistico, <sup>75</sup> le collettività cui l'autore dell'*Apocalisse* si rivolge rappresentano realtà interne estremamente variegata e difficilmente pensabili secondo una struttura unitaria o autonoma rispetto ad altre forme di associazionismo urbano coevo, <sup>76</sup> ed è forse proprio questo il motivo che spinge Giovanni a indirizzare il suo testo visionario ai gruppi stanziati in sette diverse città dell'Asia Minore, corredandolo di sette lettere (*Apoc.* 2-3) in cui egli cerca di

---

di Mileto (cfr. discussione e fonti in AUNE 1997, p. 77 e BOXALL 2010, p. 26). Il culto di Artemide è particolarmente presente nell'isola, come si evince dall'iscrizione del II sec. d.C. pubblicata da MCCABE – PLUNKETT 1985, n. 004, in cui si fa riferimento alla sacerdotessa di Artemide di nome Bera e al tempio in onore di Artemide scita. L'iscrizione, inoltre, definisce Patmos come «l'augusta isola della figlia di Leto». SAFFREY 1975 riteneva, proprio sulla base di questa epigrafe, che Patmos avesse una propria variante locale della nascita di Artemide, presentandosi come il luogo di nascita della dea. Un'altra iscrizione (cfr. MCCABE – PLUNKETT 1985, n. 003), purtroppo di datazione altamente incerta, è una dedica a un altare in onore di Artemide, qui venerata con l'epiclesi di 'Patmia'.

<sup>72</sup> TRIPALDI 2012, p. 101. Sulla questione, cfr. anche DESTRO – PESCE 2008, spec. pp. 59-62.

<sup>73</sup> TRIPALDI 2012, p. 101. Sulla stessa linea di Tripaldi, cfr. TELLBE 2009, pp. 196-197 e 212-217.

<sup>74</sup> Sulla definizione di 'gruppo interstiziale' applicata ai gruppi di seguaci di Gesù nel I sec. d.C., cfr. DESTRO – PESCE 2011.

<sup>75</sup> Sull'*Apocalisse* proprio in questa ottica, cfr. le osservazioni di PENNA 2005.

<sup>76</sup> In due casi, *Apoc.* 2.9 e 3.9, la struttura di questi gruppi di credenti è per certi versi assimilabile a quella di una *synagogé* giudaica, nonostante le difficoltà connesse a definire in modo univoco anche queste forme di aggregazione collettiva. Sulla questione della 'sinagoga di Satana' nell'*Apocalisse*, cfr. FRANKFURTER 2001.

fissare alcuni ‘paletti’ rispetto a una particolare idea di appartenenza a Gesù che, evidentemente, in alcuni casi viene assunta come tale, in altri no.

Perché proprio sette città appaiono menzionate nel testo? E perché proprio quelle e non altre? La sezione inaugurale dell’opera mostra una sua indubitabile coerenza rispetto al resto dell’*Apocalisse*, per cui le sette lettere che la compongono vanno immaginate come una sorta di *sphragis* proletticamente inserita all’inizio dell’opera, a mo’ di conferma del contenuto delle visioni successive. È evidente la differenza con le lettere spedite ad alcuni gruppi di seguaci di Gesù stanziati in Asia Minore e in Siria dall’*episkopos* Ignazio di Antiochia nel suo viaggio verso Roma, in questo caso missive pensate e scritte per essere lette come tali e, dunque, non come una sezione di un’opera più ampia e complessa. Dunque, se abbiamo sette lettere, questo accade perché la struttura dell’opera nella sua interezza risponde a una suddivisione fondata sul numero sette (i famosi ‘settenari’ che compongono il testo);<sup>77</sup> ma questo non spiega perché Giovanni le indirizzi specificamente proprio a quei gruppi stanziati nelle città menzionate nel testo.

La prima a essere citata è Efeso (*Apoc.* 2.1), la città dell’enorme santuario in onore di Artemide in cui si sviluppa una redditizia attività turistica grazie ai pellegrinaggi al tempio e i cui maggiori vantaggi provengono proprio dai prestiti del denaro prelevati dalle ricchezze depositate nel tempio stesso.<sup>78</sup> Quando Paolo arriva nella città, trova un gruppo di seguaci di Gesù già attivo, e qui si ferma per ben tre anni, contribuendo a strutturare e a cementare ulteriormente questi gruppi.<sup>79</sup> A riprova della considerazione che la città godrà nel suc-

---

<sup>77</sup> Sul tema cfr. BIGUZZI 1996.

<sup>78</sup> Cfr. YAMAUCHI 1980, p. 107; STARK 2010, p. 57. Sugli scavi archeologici condotti nelle sette città dell’*Apocalisse*, cfr. JOHNSON 1975. Sullo specifico di Efeso, cfr. anche HEMER 1975a e PRIGENT 1975 e i più recenti quadri di TREBILCO 1991 (la presenza ebraica nell’area ruotante attorno alla città), 2004 e TELLBE 2009 (la presenza protocristiana). Sul culto di Artemide nella città, cfr. *Act.* 19 e DESTRO – PESCE 1995, pp. 58 ss. Sulle dinamiche interne ai gruppi protocristiani della città tra I e II sec., cfr. anche Ign., *Eph.* 7.1 e 9.1.

<sup>79</sup> In *I Cor.* Paolo dice di scrivere da Efeso e dichiara di volervi rimanere fino alla festa di Pentecoste (cfr. *I Cor.* 16.8), nonostante le difficoltà ivi incontrate (cfr. 15.32). In *Act.* 19.1-40, il soggiorno di Paolo a Efeso appare più circostanziato e – nonostante una certa rielaborazione kerygmatica da parte di Luca – sembra essere abbastanza credibile, soprattutto per quanto concerne la durata di tempo dell’evangelizzazione

cessivo svolgersi dei gruppi protocristiani, ci sono le testimonianze di Ireneo e Clemente, i quali riportano che l'apostolo Giovanni era morto ed era stato sepolto a Efeso, nonostante la notizia non si trovi negli *Atti degli apostoli*. Domiziano fa costruire proprio a Efeso un grande tempio dedicato al culto dell'imperatore,<sup>80</sup> e successivamente Adriano dichiarerà Efeso come la sua città preferita.

La seconda città richiamata dal veggente di Patmos è Smirne (*Apoc.* 2.8), situata a 56 chilometri a Nord di Efeso, sulla costa, distrutta e ricostruita numerose volte.<sup>81</sup> Nel 195 a.C. è la prima città dell'Asia a erigere un tempio per il culto di Roma e successivamente vengono edificati templi sia in onore di Tiberio che di Adriano. La città ospita anche una comunità ebraica piuttosto numerosa e, di conseguenza, gruppi protocristiani abbastanza attivi; nel 117, durante il suo viaggio verso Roma, l'*episkopos* Ignazio invia una delle sue lettere all'*episkopos* Policarpo di Smirne, messo a morte nello stadio cittadino.

L'altra città a cui Giovanni si rivolge è Pergamo (*Apoc.* 2.12), situata a venticinque chilometri dal mar Egeo, sicuramente «la più spettacolare città dell'Asia Minore».<sup>82</sup> Sviluppata da un'fortezza situata in

---

della città. Queste notizie hanno una chiara rilevanza per lo studio di *Apoc.* che, come è noto, viene posta nella più vasta area geografica e culturale di Efeso. A ciò si unisce che le notazioni evidentemente lucane contenute in *Act.* 20.29 tengono presenti dei mutamenti avvenuti alla fine del I sec. nei gruppi di seguaci di Efeso: Paolo, mentre parla agli anziani di Efeso convocati a Mileto, dice di 'sapere' che l'impronta che lui si è sforzato di dare alla chiesa avrà un cambiamento. Si veda anche la testimonianza di *Act.* 11.1-18: il problema dei cibi impuri e del mangiare con gli incirconcisi e il relativo *imprimatur* – tramite visione di stampo apocalittico – alla possibilità di poter mangiare con i 'pagani' funge da contestualizzazione *e-contrario* alla situazione della comunità di *Apoc.* Se la questione posta da *Act.* 11.1-18 è certamente riferita alla comunità delle origini, ciononostante la forma con cui Luca la tramanda tiene presente le diverse dialettiche delle diverse comunità alla fine del I sec. nel loro rapporto con l'ideologia paolina e con i 'pagani'.

<sup>80</sup> Cfr. discussione e bibliografia in ADAMO MUSCETTOLA 1994, spec. pp. 108-113. Sulla colossale statua rinvenuta in occasione dei lavori di sterro al criptoportico della facciata ovest del tempio di Domiziano di Efeso, cfr. MERIÇ 1985 e FRIESEN 1993.

<sup>81</sup> Cfr. HEMER 1975b. Apollonio di Tiana, stando almeno al resoconto di Filostrato, vantando la bellezza della città, preferisce però celebrarne la 'corona' costituita dai suoi cittadini ben più di quella dei suoi monumenti (cfr. Philostr., *VA* 4.7).

<sup>82</sup> MELLINK 1962, p. 734, ripreso da STARK 2010, p. 55. Sulla situazione politico-religiosa tra I e II sec. d.C., cfr. HEMER 1975b. Sono stati rinvenuti numerosi altorilievi che circondavano i fianchi dell'altare monumentale della città, forse dedicato a tutti gli dèi e non al solo Zeus, rappresentanti una gigantomachia, in cui si è generalmente concordi nel vedere una rappresentazione del combattimento vittorioso di Attalo I contro i Galati; anche Atena aveva un tempio nella città alta (per un certo

cima a una collina che si elevava a 275 metri sulla pianura circostante, intorno al 330 a.C. la dinastia degli Attalidi fa erigere un palazzo sulla vetta e un tempio in onore della dea Atena; ventiquattro metri più in basso viene fatto costruire un grande altare dedicato a Zeus e sull'altro fianco della collina un teatro. Gli Attalidi fondano anche una grande biblioteca con una sala di lettura di oltre quindici metri di lato (riportata alla luce dagli scavi), contenente circa 200.000 rotoli di pergamena (una invenzione della città). Sotto il governo romano, cominciato nel 133 a.C., Pergamo diventa la capitale dell'Asia, sostituita solo in seguito da Efeso, ed è in questo periodo che la città conosce una notevole espansione ai piedi della collina, il che implica la costruzione di numerosi templi, il più importante dei quali in onore del culto imperiale. Una particolare declinazione del messaggio di Gesù giunge in città sicuramente nel I sec., come documenta la stessa *Apocalisse*, forse dalla vicina Efeso.

L'altra città che troviamo menzionata è Tiatira (*Apoc.* 2.18), situata in Lidia a un crocevia di strade nella valle del medio Licos. Fondata dai Seleucidi, è una città fortemente segnata dal suo ruolo militare, la cui popolazione non a caso è ritenuta, anche nel I sec. d.C., ancora macedone a ricordo della guarnigione che l'ha conquistata. In epoca imperiale la città è a tutti gli effetti una metropoli della Lidia (il giovane Tiberio interviene a suo favore in senato, dopo un terremoto che l'ha distrutta parzialmente, ottenendole un aiuto finanziario: Suet., *Tib.* 8), sebbene rimanga sempre fortemente legata a Pergamo (Plinio il Vecchio la cataloga comunque tra le città che non brillano di particolare splendore: *Nat. hist.* 5.33). Ciò nonostante, e nonostante la mancanza di scavi sistematici, dalla città provengono un gran numero di iscrizioni e monete che la attestano come un luogo noto in tutta la provincia e particolarmente industrioso: le iscrizioni ci mostrano

---

tempo 'diviso' con Giove, come risulta da alcune dediche). Nel IV sec. a.C. sorge nelle immediate vicinanze della città un *Asklepieion*, di cui le ricerche archeologiche hanno permesso di misurare il successo crescente col massimo di espansione nel II sec. d.C.; attorno al tempio propriamente detto, con le relative installazioni idrauliche, numerose costruzioni offrivano luoghi di soggiorno, cure e incubazioni, e le monete rinvenute attestano della fondamentale risonanza di questo santuario dedicato al Dio guaritore. Una attenzione particolare meritano i templi dedicati agli imperatori: sappiamo che nel 29 a.C. Augusto ha autorizzato proprio a Pergamo la costruzione di un tempio consacrato alla dea Roma e alla sua stessa persona (cfr. PRIGENT 1975, pp. 216 e 222-223). Troviamo successivamente nella città un tempio consacrato a Traiano e poi ad Adriano, forse sorto in sostituzione di un tempio in onore di Zeus (cfr. PRIGENT 1975, pp. 225-235).

numerose gilde professionali abbastanza attive (fornai, tintori, conciatori, sarti, vasai, tessitori, calzolai, fonditori, artigiani specializzati nel bronzo e nel rame). A ciò si unisca la notizia di Pausania (10.12.9), che attesta l'esistenza di un santuario cittadino dedicato a una Sibilla 'orientale' (babilonese o egiziana, o forse anche 'caldea'), oltre alla presenza di 'proseliti' (*Act.* 16.14) e di gruppi di seguaci di Gesù qualificati come 'montanisti' (notizia peraltro di dubbia attendibilità e provenienza e, come tale, estremamente discussa: cfr. *Epiph., Haer.* 51.33).

La città di Sardi è richiamata in *Apoc.* 3.1. Si tratta di una città con una acropoli fortificata, provvista di un ruolo importante già molto tempo prima dell'età imperiale. Edificata sul contrafforte settentrionale del monte Tmolus, essa domina la vallata attraversata dalla strada principale Est-Ovest dell'Asia. In seguito alla conquista persiana, la città declina, sbalottata dalle varie guerre e conquiste, mentre Alessandro Magno vi lascia il proprio segno ricostruendo il tempio in onore di Cibele e consacrando un altare a Zeus. Nel 133 a.C. Sardi si trova a essere inclusa nella provincia romana d'Asia, e nonostante il terremoto notturno che nel 17 rade al suolo una decina di località tutt'intorno, grazie all'intervento di Tiberio, che le promette 10 milioni di sesterzi e un condono di cinque anni per le imposte, essa si risollewa tanto da accogliere un tempio imperiale di statuto locale in cui si riuniscono le sessioni del *koinon* dell'Asia così da far addirittura valere, nel 23, la propria candidatura a nuova metropoli del culto imperiale, privilegio ottenuto però da Smirne per un soffio (cfr. *Tac., Ann.* 4.55).<sup>83</sup>

A differenza di quelle menzionate fin qui, il caso di Filadelfia (*Apoc.* 3.7) è quello di una piccola città, sorta in epoca relativamente recente (seconda metà del II sec. a.C.) e così chiamata in onore di Attalo II Filadelfo. In seguito al favore imperiale mostratole da Tiberio, prima (nell'anno 17 l'imperatore aiuta la ricostruzione della città, gravemente colpita da un terremoto), e da Caligola, poi, la città porterà per poco il nome di Neo-Cesarea, ricevendo successivamente per qualche tempo anche il nome di Flavia in onore di Vespasiano. Ciò nonostante, proprio la sua relativa importanza può spiegare il perché una città tanto preoccupata di venerare gli imperatori abbia dovuto aspettare fino al III sec. d.C. per ricever la dignità del neocorato. Sulla presen-

---

<sup>83</sup> Cfr. PRIGENT 1975, pp. 217-218. Sul complesso delle terme-ginnasio e l'annessa 'sinagoga', cfr. l'articolo di Pio Ferreri in questo volume.



za protocristiana nella città non sappiamo praticamente nulla, se non quanto dirà, nel II sec. d.C. (e, quindi, successivamente alla menzione presente nella nostra *Apocalisse*), Ignazio di Antiochia; sappiamo anche che undici credenti in Gesù di Filadelfia subiranno il martirio a Smirne, insieme a Policarpo (cfr. *M. Polyc.* 19.1), mentre Eusebio di Cesarea ricorda che una delle profetesse 'montaniste', Amnia, era originaria della città (cfr. *Hist. eccl.* 5.17.4).

La città di Laodicea (*Apoc.* 3.14), quasi certamente Laodicea sul Likos, fondata da Antioco II verso la seconda metà del III sec. a.C. sull'area di una città preesistente, è un aggregato urbano che non ha tardato a svilupparsi beneficiando in primo luogo della posizione sulla via principale che collega Efeso con le regioni più a Oriente all'incrocio con altre strade secondarie. È una città che ha svolto il ruolo di metropoli, animando numerose città circostanti, tanto che all'epoca di Cicerone essa può contare su un importante centro bancario, mentre Tacito la pone tra le città più celebri dell'Asia, precisando come, distrutta nel 60 da un terremoto, questa sia riuscita a risollevarsi a proprie spese e senza alcun intervento da parte del tesoro romano (cfr. *Ann.* 14.27).<sup>84</sup> Le iscrizioni provenienti dalla città attestano la presenza di importanti attività nel settore tessile, in particolare in quello della lana, con allevamenti locali di pecore nere; in particolare, spiccano i follatori, i tintori di porpora, i tessitori e i mercanti di abbigliamento. Galeno la ricorda come patria di una specialità farmaceutica, un unguento per le orecchie la cui fama si è così diffusa che ci si è messi a fabbricarlo un po' da per tutto (*De san. tuenda* 6.12) e richiama anche un rimedio per gli occhi chiamato pietra frigia, quasi certamente da identificare con la pietra frigia già nota ad Aristotele (Laodicea si trova infatti ai confini della Frigia e della Caria). Per quanto concerne la presenza di credenti in Cristo all'interno della città, va sottolineato che, come per i seguaci attivi a Colossi, questi non sono riconducibili a una fondazione propriamente paolina (cfr. *Col.* 2.1), ma forse a Epafra (cfr. *Col.* 1.7; 4.12-13); i gruppi attivi a Colossi e a Laodicea si presentano come gruppi 'fratelli', intenti a scambiarsi lettere dello stesso Paolo (cfr. *Col.* 4.16). La lettera di Pa-

---

<sup>84</sup> Va tuttavia segnalato che in un altro punto dell'opera, Tacito racconta la competizione che ha contrapposto undici città dell'Asia ugualmente volenterose di poter avere un nuovo tempio dedicato all'imperatore Tiberio e come la candidatura di Laodicea venne subito scartata perché «la città offriva troppo scarse risorse» (*Ann.* 4.55).

olo ai Laodicesi (ricordata in *Col.* 4.16) è purtroppo andata perduta, e quella che più tardi ha circolato sotto questo nome è certamente un testo pseudepigrafo, composto assemblando varie frasi tratte da diverse lettere autentiche.<sup>85</sup>

Come ho cercato di sottolineare in un'altra sede,<sup>86</sup> lo studio delle dinamiche culturali legate alle coabitazioni tra micro-gruppi umani deve il più possibile abbandonare criteri classificatori generali o olistici, e quindi le nostre categorie usuali di generalizzazione rispetto ai gruppi religiosi antichi, nel caso categorie come 'giudaico', 'cristiano' e 'greco-ellenistico' (o 'pagano'), quasi tutte mutate dall'apologetica cristiana prodotta tra II e IV sec. d.C. e in molti casi incapaci di descrivere appieno le complesse realtà di vita del mondo antico. Nella visione apologetica che legge l'*Apocalisse* alla luce di una vera e propria teologia politica, il (macro-)quadro imperiale funziona per spiegare la complessità del (micro-)quadro testuale. Il testo dell'*Apocalisse* troverebbe, in questo senso, la sua giustificazione nel fatto di essere, da un lato, lo specchio di un contesto politico-istituzionale e, dall'altro, una reazione contro quel quadro espandibile e, quindi, applicabile a diverse contestualità storiche (e non è un caso che, nella storia dell'esegesi cristiana, il testo sia stato soprattutto interpretato come strumento per fare luce sui rapporti tra la Chiesa e un potere temporale ritenuto ostile o illegittimo). Nel mio approccio, di contro, l'idea di 'discorso' emerge come la più consona per rendere conto della storicità del nostro testo. E questa idea di discorso va ulteriormente ri-declinata senso 'locale'.<sup>87</sup>

La sezione delle sette lettere con cui si apre l'*Apocalisse* è certamente quella maggiormente improntata a una certa 'concretezza' narrativa e che, come tale, pare richiamare dialettiche socio-culturali in parte analoghe, o sovrapponibili a quelle documentate in altre fonti proto-cristiane precedenti o coeve al nostro testo. Non è necessario richiamare le difficoltà connesse all'eccessiva rigidità con cui si è spesso schematizzata la struttura letteraria del testo, per cui la sezione cosiddetta epistolare (*Apoc.* 2-3) sarebbe nettamente distinta da quella più ampia di natura propriamente visionaria (*Apoc.* 4-22). Nell'approccio discorsivo, ciò che conta è l'unità referenziale interna delle lettere

<sup>85</sup> Sulla *Lettera ai Laodicesi* pseudepigrafa, cfr. TITE 2012.

<sup>86</sup> Cfr. ARCARI 2017a. Cfr. anche BELAYCHE – DUBOIS 2011.

<sup>87</sup> Sull'*Apocalisse* come 'discorso' (in senso foucaultiano), cfr. le osservazioni di FRIESEN 2001, spec. pp. 18-19.

e delle visioni, tanto che appare piuttosto difficile analizzare il testo successivamente accolto nel canone neotestamentario suddividendone in rubriche perfettamente autonome, e in sé concluse, il contenuto. Più che come uno sviluppo narrativo progressivo, una sorta di dramma che si svolge con un inizio e una fine ben determinati, il libro dell'*Apocalisse* va letto come un resoconto in cui si intersecano e si sovrappongono diversi piani, dalla visione del veggente alla spiegazione dell'angelo alla rivelazione di Gesù. Quanto da Gesù riferito alle sette chiese, nel suo angelo, si mostra in atto nelle visioni avute dal veggente, che a loro volta ri-visualizzano le parole pronunciate nella prima sezione. Per questo, proprio in aderenza all'indagine discorsiva, è interessante cercare di leggere alcune delle visioni avute dal veggente di Patmos, più che sullo sfondo di un astratto contesto imperiale romano, alla luce delle dialettiche comunitarie documentate nel primo settenario della nostra operetta, ovvero sulla scorta dei contrasti tra leadership profetiche in concorrenza delineati in *Apoc.* 2-3 e originati da particolari problematiche socio-culturali.

Un caso credo sia particolarmente indicativo, soprattutto in virtù delle molteplici analisi, spesso in riferimento a presunti contesti imperiali, per non dire pagani, messe in campo da studiosi di estrazioni e con impostazioni diversissime. La seconda bestia, che il veggente di Patmos vede, è connotata in maniera fortemente ibrida, forse per mettere meglio in luce la sua intrinseca oscura falsità: oltre alle due corna, che la rendono «simile» all'agnello, parla come un drago (*Apoc.* 13.11). La sua attività principale consiste nel condurre coloro che abitano sulla terra a prostrarsi davanti alla prima bestia, ovvero ad onorarla, anche attraverso la costruzione di immagini. Secondo la lettura teologico-politica, il riferimento alla terra in 13.11 andrebbe interpretato ora in riferimento all'Anatolia e ai sacerdoti di Cibele, ora come allusione ai promotori del culto imperiale in Asia nella veste del sacerdozio locale.<sup>88</sup> Se osserviamo bene la caratterizzazione della bestia, notiamo che essa presenta «due corna simili a un agnello e parlava come un drago» (κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ, καὶ ἐλάλει ὡς δράκων: *Apoc.* 13.11).<sup>89</sup> Essa svolge le sue funzioni davanti alla prima bestia e fa in modo che tutti si volgano ad adorare la prima bestia (13.12), ordinando anche che tutti costruiscano statue in onore della prima bestia e che si prostrino davanti

---

<sup>88</sup> Cfr. discussione in ARCARI 2011, spec. pp. 150-151. Cfr. anche l'ampia trattazione e la bibliografia discussa in ADAMO MUSCETTOLA 1994, spec. pp. 101-104.

<sup>89</sup> Testo e traduzione in LUPIERI 1999, pp. 56-57.

ad esse (13.14-15). Le funzioni della seconda bestia sono chiaramente associate, in 19.20, a quelle dello 'pseudoprofeta' (ψευδοπροφήτης). Il termine scelto dal nostro A., 'pseudoprofeta', non è casuale: il valore del sostantivo si connette a un ambito specifico del giudaismo, per cui associarlo al culto imperiale risulta alquanto problematico. L'epiteto – come ha osservato E. Lupieri – si specializza per personaggi del giudaismo (cfr. *Act.* 13.6),<sup>90</sup> e in 19.20 il veggente parla del traviamiento di «coloro che presero il marchio della bestia...» (ὁ ψευδοπροφήτης ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐπλάνησεν τοὺς λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου),<sup>91</sup> con evidente riferimento a un fatto ben preciso, come si evince dall'uso del verbo all'aoristo (ἐπλάνησεν).

Non dimentichiamo che nella lettera all'*ekklesia* di Efeso, l'A. ha rimproverato il fatto che questi seguaci hanno lasciato il loro «amore, quello primo» (ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες, *Aroc.* 2.4),<sup>92</sup> mentre in quella indirizzata all'*ekklesia* di Pergamo il veggente ha lamentato il fatto che ci sono alcuni che insegnano ai membri delle sue comunità a «mangiare idolotiti» (ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι: *Aroc.* 2.14).<sup>93</sup> Evidentemente dietro lo pseudoprofeta, che viene esplicitamente collegato da Giovanni alla seconda bestia per sottolineare il suo aspetto di 'derivazione', di 'ibrido' (cfr. 19.20, con ripresa letterale di 13.12), si cela il ricordo di un'effettiva polemica divampata in seno ai gruppi su cui Giovanni tenta di instaurare la sua leadership profetica, polemica che ha visto al suo centro il rapporto del giudaismo con pratiche culturali rappresentate dall'autore secondo gli schemi dell'alterità assoluta.

### 3.2. *Le città imperiali dell'Asia Minore nell'ottica di un ('vero') giudeo seguace di Gesù*

Il quadro delle coabitazioni urbane nel contesto imperiale alla fine del I sec. d.C., soprattutto nello specifico della provincia d'Asia, così come per sommi capi delineato, spiega anche perché Giovanni abbia una 'particolare' idea della città in quanto simbolo del male o

<sup>90</sup> *Ivi*, pp. 242-243 e 306-307.

<sup>91</sup> Per il testo e la traduzione, cfr. *ivi*, pp. 86-87.

<sup>92</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

<sup>93</sup> *Ivi*, pp. 12-15.

della devianza, in contrapposizione all'immagine della città celeste come luogo di coabitazione escatologica tra Yhwh e i suoi seguaci in Cristo. Non posso neanche accennare qui alla costruzione giovannea della città escatologica, a cui ho peraltro già dedicato la mia attenzione in un contributo di qualche anno fa;<sup>94</sup> basti solo sottolineare come una particolare reinvenzione della tradizione giudaica che Giovanni ritiene autorevole rispetto alla propria autodefinizione e a quella del suo gruppo di riferimento giochi un ruolo centrale nel modo in cui egli rappresenta le coabitazioni escatologiche tra i 'veri' giudei seguaci di Gesù e il loro dio, coabitazioni che appaiono strettamente modellate su alcuni testi profetici della Bibbia ebraica (in particolare, *Isaia* ed *Ezechiele*). L'immaginario della coabitazione escatologica, in una città interamente immaginata come inveramento di una particolare idea di 'giudaicità', reinventata e ricostruita per questo su modelli tradizionali positivi di vittoria della 'verità' giudaica sulla 'falsità' o sul suo travimento, funziona anche come strumento per comprendere, e *contrario*, la costruzione delle città rappresentate come simboli di devianza o di 'imbastardimento' della 'vera' appartenenza al giudaismo.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Cfr. ARCARI 2009.

<sup>95</sup> L'uso di immagini tradizionali sparse nell'*Apocalisse* connesse all'idolatria e alla perversione di Israele (in particolare l'episodio di Balaam e Balak: cfr. *Num.* 25) esprimono chiaramente l'idea secondo cui Giovanni si considera, proprio in quanto seguace di Gesù, appartenente al 'vero' giudaismo. Cfr. quanto osserva in merito LUPIERI 2015, pp. 303-304: «According to John, the double result of the teaching of Balaam to Balak is leading the sons of Israel both to “eat the [animals] sacrificed to the idols [...] and commit *porneia*”. These are already two aspects of the sin in Num 25 and are usually stressed in the exegetical tradition; in the septet of the letters, though, they seem to refer to the sinful behaviour of the adversaries of the seer in some of the churches, addresses of the letters. [...] this representative use of the terminology for religious adversaries is also present in the other two explicit occurrences of Balaam's name in the NT: Jude 11 and 2 Pet 2:15f. This meant that, towards the end of the first century, among the followers of Jesus, the figure of Balaam could be used in polemical contexts to represent the behaviour of the (or some) author's adversaries. Furthermore, we can see that those adversaries were understood as belonging to the same religious reality as the authors, although quite obviously siding with the wrong party. This appears to be also the case in Revelation. As it has been largely noticed by the critics, the figure of Balaam in Rev 2:14, considered to be the inspiring model for the adversaries in Pergamum, is explicitly connected to the Nicolaitans, those in Ephesus (2:6), and to the followers of Jezebel in Thyatira (2:20f.). While three different names chosen by John may refer to three historical different groups, the analogies among them are very strong. The works (*erga*) and the teaching (*didachē*) of the Nicolaitans are not explicitly described, but we may

Una prima città che si pone come chiaro esempio di ‘reinvenzione’ della tradizione ritenuta espressione della dialettica ‘vero’/‘falso’ giudaismo è quella di Sodoma, così come appare in *Apoc.* 11.8 dove, insieme al termine ‘Egitto’, descrive la realtà ‘spirituale’ della «città, quella grande, [...] dove anche il loro signore fu crocifisso». Agisce, sul fondo di queste affermazioni, l’idea che una città-simbolo come Gerusalemme, dunque la città che dovrebbe rappresentare il ‘vero’ giudaismo (il riferimento al luogo in cui Gesù è stato crocifisso è, a tale proposito, abbastanza esplicito), possa tramutarsi nel suo opposto assoluto, e dunque in Sodoma o nell’Egitto, luoghi che, in quanto espressione di un mondo ‘altro’, descrivono appieno un giudaismo che si è ‘imbastardito’ e, come tale, è lontano dallo stesso centro propulsivo da cui scaturisce l’afferenza al ‘vero’ giudaismo (per la presenza della città di Sodoma nella Bibbia ebraica, cfr. *Gen.* 13.10 ss.; 19.1; *Deut.* 29.22; 32.32; *Is.* 1.7 ss.; 3.9; 13.19; *Ier.* 49.18; 50.40; *Ezech.* 16.46 ss.; *Am.* 4.11; *Soph.* 2.9; etc.). D’altronde, la connessione tra Sodoma e il giudaismo appare tra altri seguaci di Gesù del I sec., in particolare in Paolo, soprattutto quando in *Rom.* 9.29 cita *Is.* 1.9 (LXX) e sottolinea come soltanto la grazia di Dio abbia permesso a un piccolo ‘resto’ di Israele di sopravvivere e di non finire come Sodoma e Gomorra. Paolo, evidentemente, ritiene che le parole di *Isaia* siano una profezia di ciò che sta accadendo alla sua epoca, quando taluni ‘gentili’ stanno aderendo al messaggio dei seguaci di Gesù, mentre altri Giudei sono sostanzialmente incapaci di riconoscere la provvidenza di Dio e accettare la salvezza annunciata da Paolo e dai suoi seguaci.<sup>96</sup> Anche nel caso di Paolo, come in quello dell’*Apocalisse*, il contesto principale della ripresa dell’immagine ‘tradizionale’ va ricondotto a ‘Giudei’, o a persone che si autodefiniscono come ‘Giudei’, che vivono e agiscono negli ambienti urbani dell’Impero e partecipano alle dinamiche socio-culturali ad essi connesse.

Come osservato da Lupieri,<sup>97</sup> per l’autore dell’*Apocalisse* Sodoma (così come l’Egitto) rappresenta la degenerazione del giudaismo

---

infer from 2:15 that they are similar to the “teaching” of Balaam and to the acts that derive from it in 2:14: eating *eidōlothyta* and perpetrating *porneia*, which is the old idolatrous sin of Peor». Alla luce di queste affermazioni, appare assolutamente insostenibile brandire, per descrivere l’attività di questi gruppi, il concetto di ‘eresia’ (come fa, ad esempio, PRIGENT 1977).

<sup>96</sup> Per riferimenti alla città di Sodoma nel protocristianesimo, cfr. *Asc. Is.* 3.10, *Matt.* 10.15, *Luc.* 10.12 e 17.28 ss., *Iudas* 5-7; *Orac. Sib.* 6.21-25.

<sup>97</sup> Cfr. LUPIERI 2015, pp. 312-318.

così come questo si materializza nella città di Gerusalemme, spesso indicata da Giovanni come la «città grande». In molti passaggi dell'opera, questa grande città è chiamata anche Babilonia, un simbolo, come noto, rappresentato anche come una prostituta. Se la bestia dal mare rappresenta una particolare declinazione 'locale' del Satana e del suo potere idolatrico, non è difficile immaginare il motivo per cui il veggente di Patmos raffiguri la Gerusalemme peccaminosa e degenerata (che non a caso si identifica al tempo stesso in un simbolo femminile) attraverso una serie di tratti simbolici che mettono insieme elementi legati alla femminilità e all'immaginario cittadino, e dunque, come tale, spesso definita come Sodoma, ma anche come Egitto e Babilonia, in una visione del mondo, di chiara ascendenza 'tradizionale', in cui idolatria, la commistione con 'altri' infedeli, e stigmatizzazioni legate a trasgressioni di natura sessuale convivono.<sup>98</sup> L'immaginario è tipico di un autore che si ritiene depositario di una verità fondata tradizionalmente vista come in totale opposizione ai portati di un rinnovamento intollerabile e, come tale, snaturante rispetto all'essenza stessa della verità propria dell'appartenenza al giudaismo. Per questo, tutte quelle che persone che pretendono di definirsi, anche loro, come Giudei ma che condividono e beneficiano dei portati di questo rinnovamento sono considerati espressione e manifestazione dell'«imbastardimento» prodotto da questo stesso rinnovamento all'interno degli ambienti propriamente urbani sparsi nell'Impero.<sup>99</sup>

Ciò appare ulteriormente confermato da alcune notazioni attraverso cui Giovanni materializza la sua particolare descrizione della prostituta-Babilonia. Innanzitutto alcuni degli attributi che adornano, a livello di abbigliamento, il simbolo stesso, la porpora e lo scarlatto oltre all'oro, alle pietre preziose e alle perle (cfr. *Apoc.* 17.4;

---

<sup>98</sup> Sulle mistioni tra immaginario 'femminile' e 'sessuale' nell'*Apocalisse*, cfr. ARCARI 2008 e, più recentemente, LUPIERI 2015, pp. 313-314. Sulla bestia proveniente dal mare di *Apoc.* 13.1-10, collegata abbastanza chiaramente al serpente-drago di *Apoc.* 12.3-18, cfr. LUPIERI 1999, pp. 203-210. Sulla Babilonia-prostituta di *Apoc.* 17-18, identificabile in un simbolo del giudaismo (e della città espressione *par excellence* del giudaismo stesso, appunto Gerusalemme) 'traviato', oltre a LUPIERI 1999, pp. 248-294, cfr. CORSINI 1980, spec. pp. 329-334, 363-365, 428, 444.

<sup>99</sup> Un caso analogo di reinvenzione della tradizione, in un contesto cronologico peraltro avvicinabile a quello del veggente di Patmos, è ravvisabile nella violenta satira di Giovenale; per una comparazione tra Giovenale e l'autore dell'*Apocalisse*, cfr. ARCARI 2008, spec. pp. 271-277.

18.16). Come ricordato da Lupieri,<sup>100</sup> si tratta di tratti simbolici che si ritrovano anche in certe tradizioni giudaiche inerenti agli abiti del sommo sacerdote, il che non fa altro che connettere ulteriormente il simbolo a un giudaismo che si è imbastardito con una ricchezza idolatra e pagana e che, come tale, ha tradito il vero senso connesso a quegli stessi simboli di vestizione. La dimensione di critica agli ambienti dei ‘nuovi’ ricchi propri dei vari contesti urbanizzati dell’Impero si evince, d’altronde, da quanto riferito in *Apoc.* 17.2, 4 e 18.3,<sup>101</sup> affermazioni che enfatizzano il fatto che la prostituta/Sodoma/Babilonia/grande città, tutte declinazioni contestuali di uno stesso macro-soggetto simbolico (il giudaismo e la sua città più rappresentativa), è colpevole di fronte a Yhwh di aver aderito a un rapporto di intima convivenza ‘idolatra’ con coloro che invece avrebbe dovuto condurre a ben altra via, quella della salvezza e, dunque, dell’appartenenza al ‘vero’ giudaismo (quello che si materializzerà, in *Apoc.* 21-22, nell’immagine della Gerusalemme nuova, non a caso una costruzione letteraria associata ancora una volta a un’immagine femminile, in questo caso, però, declinata come ‘sposa’, l’opposto della prostituta: cfr. *Apoc.* 21.2). Tale accettazione, nella rappresentazione fornita dal veggente di Patmos, implica anche una adesione a forme di economia volte all’arricchimento personale, evidentemente barattando tale adeguamento al sistema ‘capitalistico’ proprio delle città imperiali con la salvezza che invece il ‘vero’ giudaismo dovrebbe cercare di diffondere all’interno delle stesse cit-

---

<sup>100</sup> Cfr. LUPIERI 2015, spec. p. 314.

<sup>101</sup> Cfr. *Apoc.* 17.1-2: «Vieni qua, ti mostrerò la condanna della prostituta, quella grande, quella che è seduta su molte acque, con la quale i re della terra fornicarono e coloro che abitano la terra s’ubriacarono del vino della sua prostituzione». 17.4-5: «E la donna era avvolta di porpora e scarlatto e indorata con oro e pietra preziosa e perle, con un calice d’oro nella sua mano, ripieno di abominazioni – le impurità della sua prostituzione – e sulla sua fronte un nome era scritto – mistero! – Babilonia la grande, la madre delle prostitute e delle abominazioni della terra». 18.1-3: «Dopo queste cose vidi un altro angelo che scendeva dal cielo con un potere grande, e la terra fu illuminata dalla sua gloria. E gridò con forte voce, dicendo: Cadde, cadde Babilonia, quella grande, e fu abitazione di demoni e ricettacolo di ogni uccello impuro [e ricettacolo di ogni bestia impura] e detestabile, poiché del vino dell’ira della sua prostituzione hanno bevuto tutte le genti e i re della terra fornicarono con lei e i mercanti della terra si arricchirono grazie alla potenza del suo orgoglio sfrenato». Traduzione in LUPIERI 1999, pp. 71-73 e 75-77; per una analisi esegetica approfondita di questi passi, cfr. *ivi*, pp. 248-251, 253-257 e 281-282.



tà in cui vive e agisce (da qui il lamento dei mercanti che troviamo in *Apoc.* 18.11-20).<sup>102</sup>

Un'ultima questione va evidenziata, anche se per sommi capi. Mentre *Apoc.* 18.4-5 sembra connettere la distruzione del tempio di Gerusalemme con la punizione di Sodoma e Gomorra, di fatto scoraggiando una connessione diretta della descrizione della prostituta-Babilonia con Roma, il possibile collegamento con la pseudo-profezia apre un'ulteriore, e davvero interessante, possibilità interpretativa. Se la pseudo-profezia, come si vede nel caso della 'profetessa' Iezabel attaccata in *Apoc.* 2.18-29, definisce una delle posizioni di quei Giudei credenti in Gesù che il veggente di Patmos considera suoi avversari, che dunque appaiono a tutti gli effetti avversari «*intra muros* tra i membri dei seguaci di Gesù»,<sup>103</sup> allora anche la grande città, nelle sue differenti declinazioni simboliche, afferisce sempre e comunque, a livello 'macro-simbolico', a una dimensione polemica di natura 'interna' rispetto alle differenti dinamiche socio-culturali proprie dei gruppi cui si rivolge Giovanni. Questo non è impossibile, soprattutto se si pensa al fatto che l'autore considera se stesso, e quindi i suoi seguaci, come i 'veri' Giudei che si oppongono a quelli che «dicono di essere Giudei e non lo sono, ma sono una sinagoga di Satana (oppure mentono)» (*Apoc.* 2.9; 3.9).<sup>104</sup> Dato che Giovanni sottolinea che essi sono ancora una 'sinagoga', anche se ormai nelle mani del Satana (cfr. soprattutto 2.9), è possibile ritenere che Giovanni stesso definisse in questo modo persone che si autodefiniscono Giudei e che, pur avendo aderito alla fede in Gesù,<sup>105</sup> sembrano essersi perfettamente integrati nel sistema culturale egemonico proprio degli ambienti urbani dell'Impero.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Sulla presenza di tematiche più o meno affini negli scritti protocristiani, cfr. LUPIERI 2014.

<sup>103</sup> LUPIERI 2015, p. 316.

<sup>104</sup> Sul tema, oltre a LUPIERI 1999, pp. 125-126, cfr. le osservazioni di FRANKFURTER 2001.

<sup>105</sup> Seguendo l'ipotesi espressa da FRANKFURTER 2001, in questo mi discosto dall'interpretazione di LUPIERI 2015, spec. p. 316. L'idea secondo cui i 'falsi' Giudei non siano seguaci di Gesù non sembra spiegare la virulenza dell'accanimento del nostro autore, virulenza che sembra trovare la sua ragion d'essere proprio in una sorta di 'narcisismo delle piccole differenze' rispetto al rapporto tra afferenza al giudaismo (o a un particolare giudaismo) e venerazione di Gesù.

<sup>106</sup> Nonostante la mia distanza dalla lettura di Lupieri che vede nei Giudei che appartengono al Satana o mentono persone che si autodefiniscono 'Giudei' ma che non hanno aderito alla fede in Gesù, sottoscrivo ogni parola delle sue seguenti af-

In *Apoc.* 2-3 un elemento comune a molti dei gruppi stigmatizzati è il fatto che i loro adepti «dichiarano di essere ma non sono» (*Apoc.* 2.2, 9, 20; 3.9); la falsità intrinseca a tale atteggiamento in alcuni casi si concretizza nell'impiego di un appellativo, unitamente al prefisso «pseudo» e al verbo «mentire» (2.2; 3.9), o alla sua negazione (2.9), o all'implicita considerazione che il «dire di essere» non corrisponde alla realtà (2.20). Quando alcuni gruppi presentano similarità di prassi (2.6//15; 2.9//3.9; 2.14//20), il veggente non manca di rilevarlo, lasciando trapelare, tra le righe, assetti sociali abbastanza precisi – micro-cosmi culturali ritenuti di osservanza strettamente giudaica, sebbene deviante (2.9; 3.9), e altri più influenzati dal contesto urbano greco-romano (2.13, 14, 15, 20) –, mettendo in evidenza sovrapposizioni altrove attestate in riferimento ai Giudei delle città greco-romane: da un lato quelli che continuano a vivere in stretta aderenza alle norme prescritte nella Torah, dall'altro coloro che si sono perfettamente integrati nelle strutture egemoniche urbane dell'Asia Minore.

Emerge un problema di fondo, al di là delle varie collettività chiamate in causa: l'adesione a Gesù implica o no il rifiuto delle prassi contenute nella Torah? In acuta polemica contro forme di giudaismo che si sono 'imbastardite' con gli 'infedeli', il veggente di Patmos fornisce una risposta assolutamente chiara: non è possibile credere in Gesù e, contemporaneamente, abbandonarsi a forme di 'paganesimo'. A ciò si unisce l'attacco, inscindibilmente connesso al precedente, contro quelle forme di *leadership* concorrenziali che sembrano fornire vere e proprie giustificazioni alla prassi idolatrica; rientrano a pieno diritto, in questa offensiva, il rifiuto delle carni immolate agli idoli (2.6, 14-15//2.20) e la polemica contro forme femminili di *leadership* profetica (2.20-23), entrambe espressioni, sempre nell'ottica dell'autore, di una 'contaminazione' del giudaismo con l'idolatria. Dallo schema di so-

---

fermazioni: «Since he (scil. John) considers, though, himself and the followers of Jesus – or at least the ones in his party – to be the (only?) true Jews, we must admit that there is no substantial partition of the two ways. If this is true, then, we can accept that images destined to define the non-believing (other) (ma più che 'non-believing' si potrebbe dire 'other-believing!') Jews can be used also for those among the believers who are not in the same party John represents. In the letters, indeed, the direct adversaries, apparently active in John's flock, are depicted in a way which is structurally parallel to the one presenting the "Jews" as the ones who say they are such, but are not: John's adversaries "call themselves apostels and are not" (2:2) and Jezebel "calls herself a prophet," but her teaching originates from Satan (2:20, 24), the same Satan to whom the synagogue in Smyrna belongs (2:9)» (LUPIERI 2015, p. 316).

pra si evince abbastanza chiaramente che i Balaamiti (il riferimento è a *Num.* 22-24; *Deut.* 34.4-5; *Ios.* 13.22; 24.9; si veda anche *II Esdr.* 13.2 e *Lib. ant. bibl.* 18.13-14) non ritengono un grosso problema il cibarsi di carni immolate agli idoli, e tale permissività spinge il veggente di Patmos a tacciarli di prostituzione (2.14: πορνεῦσαι). Anche la profetessa Iezabel, come abbiamo visto, si fa portavoce di una simile tendenza culturale (2.20) e allo stesso modo viene accusata di «fornicare» (ritorna la medesima associazione di 2.14: φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι). I Balaamiti sono messi in rapporto ai Nicolaiti (2.25), con ulteriore richiamo a 2.6, dove la chiesa di Efeso è lodata per il suo odio nei confronti delle «opere dei Nicolaiti, che anch'io detesto» (ἔργα τῶν Νικολαῖτῶν, ἃ καὶ γὼ μισῶ). Associazioni tra gruppi ubicati in diverse città e in diversi contesti socio-culturali fanno trasparire un quadro sostanzialmente livellato, in virtù dell'eccesso stigmatizzante messo in campo dal veggente; ma l'elemento comune che egli sottolinea è la falsità intrinseca alla loro attività di predicazione (2.2: «gli apostoli bugiardi» della chiesa di Efeso) e profetica (2.20: la profetessa Iezabel, definita laconicamente come «colei che si dice profetessa»). Ci sono anche coloro che «si dicono giudei ma non lo sono, ma sono una sinagoga di Satana (oppure mentono)» (2.9; 3.9), riferimento abbastanza esplicito a consessi che sbandierano la propria 'originarietà' giudaica, nonostante la non adesione a determinate prassi.

#### 4. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Come osservato da M. Karrer e, più recentemente, da D. Tripaldi,<sup>107</sup> la costruzione e la rappresentazione nella visione di una memoria di Gesù rientrano in un dialogo *in absentia* e costituiscono una strategia retorica finalizzata ad individuare e a definire l'identità degli aderenti al gruppo nel mondo del testo, in modo da intervenire sulla percezione della realtà e dell'identità delle sette *ekklēsiai* storiche richiamate nel primo settenario dell'*Apocalisse*. In aderenza al genere epistolare antico (incluso quello utilizzato da Paolo), sebbene in una forma che non rifugge da una certa metaforizzazione, il veggente di Patmos illustra concrete dinamiche culturali presenti in alcune *ekklēsiai* dell'Asia Minore su cui egli vuole in alcuni casi cementare la

---

<sup>107</sup> Cfr. KARRER 1986; TRIPALDI 2012, spec. pp. 14-16.

propria leadership profetica, in altri imporla *ex novo*. L'imposizione implica la necessità di deformare la realtà, mettendo in campo tutta una serie di stratagemmi comunicativi – livellamento, analogia, ironia, stigmatizzazione, adesione e/o non adesione a una 'verità originaria', selezione di una memoria su cui fondare il presente, etc. – pur in un contesto in cui fenomeni di opposizione rispetto all'ordine culturale portato avanti da Giovanni e dal suo gruppo di riferimento sono realmente presenti. Le visioni che si dipartono da *Apoc.* 4, dunque, fondano 'mitologicamente' quanto proletticamente riferito nelle lettere iniziali: proprio in aderenza al primato che il veggente di Patmos attribuisce all'esperienza «in spirito» (*Apoc.* 1.10, 12, 17), la sezione epistolare si presenta come una sorta di 'prologo in terra' di quanto completamente e definitivamente svelato durante l'esperienza estatica.

Un ultimo aspetto va segnalato, e proprio per mettere l'accento sulle coabitazioni nel contesto locale asiatico. Per molti interpreti anche recenti l'autore dell'*Apocalisse* è un rigorista contrario a qualsiasi dialogo con l'ambiente circostante, per altri invece è impregnato di sensibilità ellenistica.<sup>108</sup> Posta in simili termini, la questione risente di una certa rigidità. In quanto 'discorso', l'*Apocalisse* tende a portare avanti un programma ideologico di autodefinizione che possa avere una ricaduta in contesti gruppalari specifici (e quasi certamente piuttosto marginali). Da qui la messa in evidenza di elementi del contesto culturale dominante in chiave essenzialmente ideologica e polemica: in 2.13, quando si rivolge al gruppo di credenti presenti nella città di Pergamo, il veggente sottolinea «conosco dove abiti, dove sta il trono del Satana» (οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ),<sup>109</sup> per cui è possibile che faccia riferimento a un edificio ben preciso (nonostante i candidati all'identificazione siano più di uno: il grande altare monumentale di Zeus salvatore o il tempio del dio Asclepio),<sup>110</sup> ma ciò che è più importante è che l'ascoltatore sarà chiamato a rievocare questa collocazione quando sentirà, in *Apoc.* 13.2, che il serpente Satana cede il suo trono e la sua potenza alla bestia che sale dal mare. Se, da un lato, dunque, bisogna pensare a un edificio legato al potere imperiale romano, e più precisamente a un edificio templare (vista la stretta

<sup>108</sup> Cfr. la trattazione e la bibliografia discussa in BIGUZZI 2005.

<sup>109</sup> LUPIERI 1999, pp. 12-13.

<sup>110</sup> Cfr. TRIPALDI 2012, pp. 114-115.

connessione che Giovanni stabilisce tra trono e tempio in 7.15; 8.3-5; 11.19; 15.2, 5-6), dall'altro non va dimenticato che il riferimento acquista valore proprio all'interno del contesto discorsivo messo in piedi da Giovanni.

Un altro esempio appare interessante in questa prospettiva. Per ben dieci volte Giovanni fa riferimento all'immagine della bestia che riceve l'omaggio di tutta una regione per incitamento del falso profeta, mentre in 9.20-21 parla di idoli d'oro, d'argento, di bronzo e di pietra o di legno. Il riferimento potrebbe essere alle statue cultuali che erano spesso chiamate εἰκόνες oppure ἀγάλματα o σεβάσματα (a tal proposito, è interessante anche rilevare che la statua della bestia, resa statua parlante dal falso profeta secondo *Apoc.* 13.15, potrebbe rimandare all'uso ellenistico di cui parlano scrittori come Luciano di Samosata o i resti archeologici della Pergamo ellenistico-romana. A Pergamo, nelle sottostrutture del tempio degli dèi egizi detto 'aula rossa', un cunicolo sotterraneo conduceva al luogo della statua cultuale colui che ad essa doveva prestare la voce, un operatore che Luciano rappresenta nel suo *Alexander* [26.7] mentre fa passare la sua voce attraverso una trachea di gru fino alla bocca del dio serpente).<sup>111</sup> Va tuttavia rilevato che anche in questi casi, che per altro riprendono tutto un immaginario e un vocabolario 'idolatratico' ampiamente attestato nella Bibbia ebraica e dei LXX, la funzione è comunque quella di accrescere l'elemento della falsità insita nelle attività di agenti cultuali devianti perché ritenuti lontani dalle istanze e dalle prassi di cui il veggente di Patmos si è fatto promotore.

Eppure, al di là dell'elemento polemico e ideologico, in forte chiave autodefinente, ciò che questi elementi confermano è proprio l'aspetto della coabitazione tra gruppi diversi in contesti e spazi fortemente urbanizzati. È interessante concludere notando come anche l'aspetto della stessa urbanizzazione sia messo al servizio della 'macchina discorsiva' del veggente di Patmos. Giovanni è quasi certamente un profeta itinerante: ha certamente trascorso del tempo nelle varie *ekklēsiai* dell'Asia a cui invia le sue missive e si trova nell'isola di Patmos quando riceve la sua esperienza di contatto diretto con l'oltre-mondo. La scrittura di una lettera, come sottolineato da Trialdi,<sup>112</sup> implica necessariamente una distanza spaziale, non solo al

---

<sup>111</sup> Cfr. *ivi*, p. 182.

<sup>112</sup> *Ivi*, pp. 12-13.

momento dell'esperienza estatica, ma anche nell'atto dello scrivere. La stessa Patmos, come già accennato sopra (cfr. n. 71), non è l'isola deserta e disabitata che ci si immaginava. Sono stati portati alla luce un'acropoli, guarnigioni fortificate, un torrione, terreni di proprietà di Apollo Didimeo, un ginnasio dedicato a Ermes e un tempio di Artemide. Lo spaccato, anche nell'isola, è quello di una società urbana estremamente attiva.<sup>113</sup> Se si incrina il quadro tradizionale (e un po' 'romantico') di un Giovanni solitario ed esiliato dalla persecuzione di Domiziano, l'immagine che emerge sempre più nitidamente è quella di un profeta che si reca nell'isola proprio per avere la sua esperienza di contatto con l'oltre mondo, proprio come altri suoi colleghi credenti in Gesù (cfr. *Act.* 9.3-12; 22.10; *Herm., Vis.* 3.1.1-5) e non (cfr. *II Bar.* 10.3 e *IV Esdr.* 9.24-26). Appare ulteriormente confermata la natura 'interstiziale' dei gruppi di credenti in Gesù, che non profetizzano in luoghi specifici.<sup>114</sup> A questo elemento si affianca l'imperativo di uscire dalla città carica di peccati (cfr. *Apoc.* 18.4),<sup>115</sup> cui fanno eco critiche alla ricchezza derivante dal guadagno (3.17-18 e 18.9-19),<sup>116</sup> apprezzamenti per la povertà (2.9 e 3.8) e la postura di estraneità al contesto urbano greco-romano. Su questo doppio binario, di resilienza e presa di distanza (momentanea o regolare che fosse la prima, permanente e accentuata la seconda), si misura il conflitto con gruppi locali che non sembrano sottrarsi a un certo grado di assimilazione con gruppi integrati nella *polis* in cui agiscono (2.14-15.20); eppure non sappiamo fino a che punto la presa di posizione del veggente di Patmos rappresenti un riflesso della collocazione socio-ecologica del movimento intorno a Giovanni e della relativa rilevanza che il tema della fuga assume all'interno dello scritto, così come lo stesso contrasto tra le mappe mentali e i territori reali che il testo ci mette dinanzi (da qui la centralità, nell'immaginario di Giovanni, di luoghi come il deserto e i monti visti come simboli di prova e preservazione, purezza e rinnovamento, cfr. 13.14-16, 14.1, 4-5; 21.10, di contro alla città raffigurata come cuore della contaminazione, 17.1-6; 18.2-3; 19.2). Direi che il testo 'fotografa' un chiaro esempio di dissociazione legata al fenomeno dell'urbanizzazione: vivere dove non si vorrebbe,

---

<sup>113</sup> Cfr. BOXALL 2010, che riprende SAFFREY 1975.

<sup>114</sup> Cfr. PESCE 2009, spec. pp. 144-148, che riprende la classificazione di SMITH 2004, spec. pp. 329-331. Cfr. anche DESTRO – PESCE 2011.

<sup>115</sup> Cfr. LUPIERI 2015.

<sup>116</sup> Cfr. LUPIERI 2014.

per cui si potrebbe ipotizzare, ma rimane un'ipotesi, che il nostro Giovanni fosse un giudeo proveniente certamente da un contesto urbano ma che lui sente come 'lontanissimo' da quello che dovrebbe identificare il suo 'vero' luogo di origine. Ciò nonostante, o comunque nonostante tale dissociazione, egli pur vive, o continua a vivere in quel contesto e, forse proprio per questo, gli appaiono intollerabili i processi che quello stesso ha finito coll'innescare in alcuni che si definiscono, in diversi modi e secondo differenti tratti identitari, suoi 'correligionari'.

ABSTRACT – A persistent tradition of studies has often interpreted the text of the *Apocalypse* of John as a kind of 'Christian' meditation on the destructive effects of the Roman imperial power. Such an interpretation has often moved from the idea that 1<sup>st</sup> cent. Christianity was an entirely structured and a well-defined institutional entity, in spite of divergent visions as well as considerations about Roman Empire well-attested in proto-Christian sources. This essay moves from a different consideration: it is at least anachronistic to consider the *Apocalypse* as a 'Christian' meditation on Imperial power as the manifestation *par excellence* of the Evil. In my approach, the *Apocalypse* of John is a local discourse, i.e. a tentative to affirm (or to re-affirm) a particular group authority (which is re-constructed in terms of 'true' belonging to Judaism) in specific urban spaces, where religious and cultural cohabitations influenced and repositioned actual proto-Christian and/or Jewish self-definitions in response and/or competition with other group (proto-Christian and/or Jewish) self-definitions. In such a context (i.e. the urban spaces of 1<sup>st</sup> cent. Asia Minor), different declinations as regards Jesus' worship and/or faith cohabited, and in such a context traditional imagery (or a distinctive reinvention of traditional imageries) functioned as discursive stratagems in order to stigmatize competitive postures of group-authority as well as deviant (or considered as deviant) Jewish and/or proto-Christian self-definitions.

#### BIBLIOGRAFIA

- ADAMO MUSCETTOLA 1994 = S. ADAMO MUSCETTOLA, *I Flavi tra Iside e Cibele*, «PdP», 49, pp. 83-118.
- ALKIER – HIEKE – NICKLAS 2015 = S. ALKIER – T. HIEKE – T. NICKLAS (Hrsgg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse*, Tübingen, J.C.B. Mohr Siebeck («Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament», 346).

- ANDREI 2007 = O. ANDREI, *Rileggere "Roma" nell'Apocalisse. Una riflessione sul rapporto testo-contesto*, Arezzo, Facoltà di Lettere e Filosofia («Lavori in corso», 8).
- ARCARI 2008 = L. ARCARI, «Una donna avvolta nel sole...» (Apoc. 12,1). *Le raffigurazioni femminili nell'Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Padova, EMP («Bibliotheca Berica», 13).
- 2009 = L. ARCARI, *La Gerusalemme nuova di Apocalisse 21,1-22,5. Auto-rappresentazione comunitaria e mito di ri-fondazione nell'Apocalisse di Giovanni*, «SMSR», 75, 1, pp. 199-225.
- 2011 = L. ARCARI, *L'Apocalisse di Giovanni nel quadro di alcune dinamiche grup-pali proto-cristiane: elementi per una (ri-)contestualizzazione*, «Annali di storia dell'esegesi», 28, pp. 137-183.
- 2012 = L. ARCARI, *Visioni del figlio dell'uomo nel Libro delle Parabole e nell'Apocalisse*, Brescia, Morcelliana («Antico e Nuovo Testamento», 19).
- 2016 = L. ARCARI, *The Revelation of John and the Roman Empire: Methodological Observations on Witulski's Studies concerning the Dating of Revelation*, «Annali di storia dell'esegesi», 33, 1, pp. 224-229.
- 2017a = L. ARCARI, *Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1<sup>st</sup> and the 6<sup>th</sup> Cent. CE*, in Id. (Ed.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1<sup>st</sup> and the 6<sup>th</sup> Century CE*, Tübingen, J.C.B. Mohr Siebeck («Studies and Texts on Early Christianity», 103), pp. 1-21.
- 2017b = L. ARCARI, *Minority as a Self-Definition Discourse in Second Temple Judaism*, «SMSR», 83, 2, pp. 343-356.
- ASCOUGH – HARLAND – KLOPPENBORG 2012 = R.S. ASCOUGH – P.A. HARLAND – J.S. KLOPPENBORG, *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook*, Waco TX-Berlin, Baylor University Press-W. de Gruyter.
- ATKINSON 2004 = K. ATKINSON, *Anti-Roman Polemics in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Their Later Use in John's Apocalypse*, «The Qumran Chronicle», 12, pp. 109-122.
- AUNE 1997 = D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, Dallas TX, T. Nelson Publishers («Word Biblical Commentary», 52<sup>a</sup>).
- 1998a = D.E. AUNE, *Revelation 6-16*, Dallas TX, T. Nelson Publishers («Word Biblical Commentary», 52<sup>b</sup>).
- 1998b = D.E. AUNE, *Revelation 17-22*, Dallas TX, T. Nelson Publishers («Word Biblical Commentary», 52<sup>c</sup>).
- 2006 = D.E. AUNE, *Apocalypse Renewed: An Intertextual Reading of the Apocalypse of John*, in D.L. BARR (Ed.), *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta GA, Society of Biblical Literature («Society of Biblical Literature Symposium Series», 39), pp. 43-70.
- BARCLAY 1999<sup>2</sup> = J.M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Edinburgh, T&T Clark.
- BARTHES 1974 = R. BARTHES, *Miti d'oggi*, trad. it. Torino, Einaudi.



- BAUCKHAM 1998 = R. BAUCKHAM, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill («Supplements to Novum Testamentum», 93).
- 2000<sup>2</sup> = R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, London-New York, T&T Clark.
- BELAYCHE 2001 = N. BELAYCHE, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, J.C.B. Mohr Siebeck («Religion der römischen Provinzen», 1).
- BELAYCHE – DUBOIS 2011 = N. BELAYCHE – J.-D. DUBOIS (Éds), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne («Religions dans l'histoire»).
- BERLIN 2013 = A. BERLIN, *Manifest Identity: From Ioudaios to Jew*, in R. ALBERTZ – J. WÖHRLE (Eds), *Between Cooperation and Hostility: Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht («Supplements to the Journal of Ancient Judaism», 11), pp. 151-175.
- 2014 = A. BERLIN, *Household Judaism*, in D.A. FIENSY – J.R. STRANGE (Eds), *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*, Minneapolis, Fortress, pp. 208-215.
- BIGUZZI 1996 = G. BIGUZZI, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, Bologna, EDB («Supplementi alla Rivista Biblica», 31).
- 1998 = G. BIGUZZI, *John on Patmos and the "Persecution" in the Apocalypse*, «Estudios Bíblicos», 56, pp. 201-220.
- 2005 = G. BIGUZZI, *Giovanni di Patmos e la cultura ellenistica*, in BOSETTI – COLACRAI 2005, pp. 93-126.
- BOSETTI – COLACRAI 2005 = E. BOSETTI – A. COLACRAI (a cura di), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni in onore di Ugo Vanni*, Assisi, CE.
- BOSIO 1983 = L. BOSIO, *La Tabula Peutingeriana: una descrizione pittorica del mondo antico*, Rimini, Maggioli.
- BOXALL 2010 = I. BOXALL, *Reading the Apocalypse on the Island of Patmos*, «Scripture Bulletin», 40, 1, pp. 22-33.
- BRUBAKER 2002 = R. BRUBAKER, *Ethnicity without Groups*, «Archives européennes de sociologie», 43, pp. 163-189.
- CACITTI 2001 = R. CACITTI, *Hoi eis eti nyn kai eis hemas kanones: i Terapeuti di Alessandria nella vita spirituale protocristiana*, in L.F. PIZZOLATO – M. RIZZI (a cura di), *Origene maestro di vita spirituale. Atti del Convegno, Milano 13-15 settembre 1999*, Milano, Vita e pensiero («Studia Patristica Mediolanensia», 22), pp. 47-89.
- CATE 1965 = P.H.J.H.T. CATE, *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period*, Leiden, E.J. Brill («Documenta et Monumenta Orientis Antiqui», 10).
- CLARK 2004 = E.A. CLARK, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge MA-London, Harvard University Press.

- COHEN 2001 = S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press.
- CORSINI 1980 = E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, Torino, SEI.
- 2001 = E. CORSINI, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino, SEI.
- CRACCO RUGGINI 1989 = L. CRACCO RUGGINI, *La città imperiale*, in E. GABBA – A. SCHIAVONE (a cura di), *Storia di Roma. IV. Caratteri e morfologie*, Torino, Einaudi, pp. 201-266.
- 2010 = L. CRACCO RUGGINI, *Città tardoantica, città altomedievale: permanenze e mutamenti*, «Anabases», 12, pp. 103-118.
- CUKROWSKI 2003 = K. CUKROWSKI, *The Influence of the Emperor Cult on the Book of Revelation*, «The Restoration Quarterly», 45, pp. 51-64.
- DESTRO – PESCE 1995 = A. DESTRO – M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari, Laterza («Quadrante Laterza», 78).
- 2008<sup>2</sup> = A. DESTRO – M. PESCE, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Brescia, Morcelliana («Antico e Nuovo Testamento», 3).
- 2011 = A. DESTRO – M. PESCE, *Dal gruppo interstiziale di Gesù alla ekklesia: mutamenti nel ruolo delle donne*, «Annali di storia dell'esegesi», 28, 1, pp. 37-58.
- DMITRIEV 2005 = S. DMITRIEV, *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, Oxford University Press.
- ELLIOTT 2007 = J.H. ELLIOTT, *Jesus the Israelite Was Neither a Jew Nor a Christian: On Correcting Misleading Nomenclature*, «Journal for the Study of the Historical Jesus», 5, pp. 119-154.
- ESLER 2003 = P.F. ESLER, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis, Fortress Press.
- FELDMAN 1993 = L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton, Princeton University Press.
- FOLLET 1976 = S. FOLLET, *Athènes au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle: études chronologiques et prosopographiques*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres («Collection d'études anciennes»).
- FRANKFURTER 2001 = D. FRANKFURTER, *Jews or Not? Reconsidering the "Other" in Rev 2.9 and 3.9*, «HTHR», 94, 4, pp. 403-425.
- FRENCH 1980 = D.H. FRENCH, *The Roman Road-System of Asia Minor*, «ANRW», II, 7, 2, pp. 698-729.
- 1994 = D.H. FRENCH, *Acts and the Roman Roads of Asia Minor*, in D.W.J. GILL – C. GEMPF (Eds), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting. II. Graeco-Roman Setting*, Grand Rapids MI, Eerdmans, pp. 49-58.
- FRÉZOULS 1985 = E. FRÉZOULS, *La communication dans le monde romain*, in *La communication dans l'histoire. Tricentenaire de Colbert* (Colloque de Reims, Septembre 1983), Reims, Académie Nationale de Reims («Travaux de l'Académie Nationale de Reims», 164), pp. 9-32.
- FRIESEN 1993 = S. FRIESEN, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill («Religions in the Graeco-Roman World», 116).

- 2001 = S. FRIESEN, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- FRILINGOS 2004 = C.E. FRILINGOS, *Spectacles of Empire: Monsters, Martyrs, and the Book of Revelation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- GARRIBBA 2006 = D. GARRIBBA, *I diritti delle comunità della diaspora nel I secolo d.C.*, in M.B. DURANTE MANGONI – G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, pp. 67-103.
- GENTRY JR. 1997 = K.L. GENTRY JR., *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation. An Exegetical and Historical Argument for a Pre-A.D. 70 Composition*, San Francisco-London-Bethesda, Christian University Press.
- GRUEN 2010 = E.S. GRUEN, *Hellenism and Judaism: Fluid Boundaries*, in Z. WEISS – O. IRSHAI – J. MAGNESS – S. SCHWARTZ (Eds), *«Follow the Wise»: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 53-70.
- GUSELLA 2002 = L. GUSELLA, *The Therapeutae and Other Community Experiences of the Late Second Temple Period*, «Henoch», 24, pp. 295-329.
- HALFMANN 1979 = H. HALFMANN, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2.Jh.n.Chr.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht («Hypomnemata», 58).
- HARLAND 2003 = P.A. HARLAND, *Associations, Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress Press.
- 2009 = P.A. HARLAND, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans and Cultural Minorities*, New York, Continuum-T&T Clark.
- 2014 = P.A. HARLAND, *Graeco-Roman Associations: Texts, Translations and Commentary. II. North Coast of the Black Sea, Asia Minor*, Berlin-New York, W. de Gruyter («Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 204).
- HEMER 1975a = C.J. HEMER, *Unto the Angels of the Churches. I. Introduction and Ephesians*, «Buried History», 11, pp. 4-27.
- 1975b = C.J. HEMER, *Unto the Angels of the Churches. II. Smyrna and Pergamum*, «Buried History», 11, pp. 56-83.
- HENGEL 2001 = M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, trad. it. Brescia, Paideia («Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici», 14).
- HERRMANN 1996 = P. HERRMANN, *Neues vom Slavenmarkt in Sardis*, «Arkeoloji Dergisi», 4, pp. 184-186.
- HONGISTO 2010 = L. HONGISTO, *Experiencing the Apocalypse at the Limits of Alterity*, Leiden, E.J. Brill («Biblical Interpretation Series», 102).
- HORSLEY 1999 = R. HORSLEY, *Synagogues in Galilee and Gospels*, in H.C. KEE – L.H. COHICK (Eds), *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*, Harrisburg, Trinity Press, pp. 46-69.
- JOHNSON 1975 = S.E. JOHNSON, *Asia Minor and Early Christianity*, in J. NEUSNER (Ed.), *Christianity, Judaism, and Other Graeco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*, II, Leiden, E.J. Brill, pp. 77-145.

- JOSSA 1991 = G. JOSSA, *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Napoli, D'Auria («Studi sul giudaismo e cristianesimo antico», 1).
- 2004 = G. JOSSA, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Brescia, Paideia («Studi biblici», 142).
- KARRER 1986 = M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht («Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», 104).
- KEARSLEY 2011 = R.E. KEARSLEY, *Epigraphic Evidence of the Social Impact of Roman Government in Laodicea and Hierapolis*, in A.H. CADWALLADER – M. TRAINOR (Eds), *Colossae in Space and Time: Linking to an Ancient City*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht («Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments», 94), pp. 130-150.
- KEE 1990 = H.C. KEE, *The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity*, «NTS», 36, pp. 1-24.
- KERKESLAGER 1993 = A. KERKESLAGER, *Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev. 6.2*, «JBL», 112, pp. 116-121.
- KOESTER 2017 = C.R. KOESTER, *The Image of the Beast from the Land (Rev 13,11-18): A Study in Incongruity*, in YARBRO COLLINS 2017, pp. 333-352.
- KRAABEL 1981 = A.T. KRAABEL, *Social System of Six Diaspora Synagogues*, in J. GUTMANN (Ed.), *Ancient Synagogues: The State of Research*, Chico, Scholars Press («Brown Judaic Studies», 22), pp. 79-91.
- KRAFT 2009 = R.A. KRAFT, *Tiberius Julius Alexander and the Crisis in Alexandria According to Josephus*, in Id., *Exploring the Scripturesque. Jewish Texts and their Christian Contexts*, Leiden, E.J. Brill («Supplements to the Journal for the Study of Judaism», 137), pp. 249-260.
- LLORIS 2015 = F.B. LLORIS, *The Epigraphic "Habit" in the Roman World*, in C. BRUUN – J.C. EDMONDSON (Eds), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 131-148.
- LUPIERI 1993 = E. LUPIERI, *Dalla storia al mito. La distruzione di Gerusalemme in alcune apocalissi degli anni 70-135*, in P. SACCHI (a cura di), *Il giudaismo palestinese: dal I sec. a.C. al I sec. d.C.*, Bologna, Fattoadarte, pp. 137-156.
- 1999 = E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano, Mondadori («Fondazione Lorenzo Valla. Classici greci e latini»).
- 2014 = E. LUPIERI, *"Businessmen and Merchants Will not Enter the Places of My Father" – Early Christianity and Market Mentality*, in J. VON HAGEN – M. WELKER (Eds), *Money as God? Monetization of the Market and the Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 379-413.
- 2015 = E. LUPIERI, *From Sodom and Balaam to the Revelation of John. Transtextual Adventures of Biblical Sins*, in ALKIER – HIEKE – NICKLAS 2015, pp. 300-318.
- MARSHALL 2001 = J.W. MARSHALL, *Parables of War: Reading John's Jewish Apocalypse*, Waterloo ON, Wilfrid Laurier University Press («Studies in Christianity and Judaism», 10).

- MASON 2007 = S. MASON, *Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, «JSJ», 38, pp. 457-517.
- MAZZARINO 1998 = S. MAZZARINO, *L'impero romano*, I-II, Roma-Bari, Laterza.
- MCCABE – PLUNKETT 1985 = D.F. MCCABE – M.A. PLUNKETT, *Patmos Inscriptions: Texts and Lists*, Princeton, Institute for Advanced Study.
- MELLINK 1962 = M.J. MELLINK, *Pergamum*, in G.A. BUTTRICK (Ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, III, Nashville, Abingdon, p. 734.
- MERIC 1985 = R. MERIC, *Rekonstruktionsversuch der Kolossalstatue des Domitian in Ephesos*, in W. ALZINGER – C. SCHWANZAR – G. NEEB (Hrsgg.), *Pro Arte Antiqua. Festschrift für Hedwig Kenner*, Wien, A.F. Koska («Sonderschriften / Österreichisches Archäologisches Institut in Wien», 18), pp. 239-241.
- MITCHELL 1993 = S. MITCHELL, *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I-II, Oxford, Clarendon Press.
- 2012<sup>4</sup> = S. MITCHELL, *Via Sebaste*, in S. HORNBLLOWER – A. SPAWFORTH – E. EIDINOW (Eds), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1595-1596.
- NAYLOR 2010 = M. NAYLOR, *The Roman Imperial Cult and Revelation*, «Currents in Biblical Research», 8, 2, pp. 207-239.
- NELSON KRAYBILL 1996 = J. NELSON KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield, Academic Press («Journal for the Study of the New Testament Supplement Series», 132).
- PAULSEN 2015 = T. PAULSEN, *Zu Sprache und Stil der Johannes-Apokalypse*, in ALKIER – HIEKE – NICKLAS 2015, pp. 3-26.
- PENNA 2005 = R. PENNA, *Il caso degli idolotiti. Un test sulla sorte del cristianesimo da Paolo all'Apocalisse*, in BOSETTI – COLACRAI 2005, pp. 225-244.
- PESCE 2009 = M. PESCE, *Dalla pratica religiosa di Gesù a quella dei suoi seguaci*, «RSB», 21, 2, pp. 139-164.
- PLEKET 1984 = H.W. PLEKET, *Urban Elites and the Economy in the Greek Cities of the Roman Empire*, «MBAH», 3, pp. 3-36.
- PRIGENT 1975 = P. PRIGENT, *Au temps de l'Apocalypse. II. Le culte impérial au 1<sup>er</sup> siècle en Asie Mineure*, «RHPhR», 55, pp. 215-235.
- 1977 = P. PRIGENT, *L'hérésie asiatic et l'Eglise confessante de l'Apocalypse à Ignace*, «VChr», 31, pp. 1-22.
- RAJAK 2001 = T. RAJAK, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden, E.J. Brill («Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums», 48).
- RAJAK – NOY 1993 = T. RAJAK – D. NOY, *Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue*, «JRS», 83, pp. 75-93.
- REBILLARD 2012 = É. REBILLARD, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, New York-Ithaca, Cornell University Press.
- ROSENBERG 2017 = E. ROSENBERG, «As She Herself Has Rendered:» *Resituating Gender Perspectives on Revelation's "Babylon"*, in YARBRO COLLINS 2017, pp. 545-560.

- RÜPKE 2013 = J. RÜPKE, *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Brescia, Morcelliana («Scienze e Storia delle Religioni», n.s. 18).
- SAFFREY 1975 = H.-D. SAFFREY, *Relire l'Apocalypse à Patmos*, «RBI», 82, pp. 385-417.
- SCHRANGE 1981 = W. SCHRANGE, s.v. *synagogé ktl.*, in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XIII, edizione italiana a cura di G. Scarpat, F. Montagnini, Brescia, Paideia, pp. 5-147.
- SMALLWOOD 1976 = E.M. SMALLWOOD, *The Jews under the Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations*, Leiden, E.J. Brill («Studies in Judaism in Late Antiquity», 20).
- SMITH 1978 = J.Z. SMITH, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago, University of Chicago Press.
- 2004 = J.Z. SMITH, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- SPIEGEL 1990 = G. SPIEGEL, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*, «Speculum», 65, pp. 59-86.
- STARK 2010 = R. STARK, *Le città di Dio. Come il cristianesimo ha conquistato l'Impero romano*, trad. it. Torino, Lindau.
- TALBERT 2010 = R.J.A. TALBERT, *Rome's World: The Peutinger Map Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TELLBE 2009 = M. TELLBE, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*, Tübingen, J.C.B. Mohr Siebeck («Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament», 242).
- THOMPSON 1986 = L.L. THOMPSON, *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, «Semeia», 36, pp. 147-174.
- 1990 = L.L. THOMPSON, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- TITE 2012 = P.L. TITE, *The Apocryphal Epistle to the Laodiceans: An Epistolary and Rhetorical Analysis*, Leiden, E.J. Brill («Texts and Editions for New Testament Study», 7).
- TREBILCO 1991 = P.R. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press («Society for New Testament Studies Monograph Series», 69).
- 2004 = P.R. TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Tübingen, J.C.B. Mohr Siebeck («Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament», 166).
- TRIPALDI 2012 = D. TRIPALDI, *Apocalisse di Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*, Roma, Carocci («Classici», 24).
- 2016 = D. TRIPALDI, *Le voci, l'esegesi, la storia: Ap 11,3-13 parla davvero di Bar Kochba? Considerazioni a margine di una seconda tesi di T. Witulski*, «Annali di storia dell'esegesi», 33, pp. 229-236.
- TROIANI 1999 = L. TROIANI, *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo delle origini*, Brescia, Paideia («Studi biblici», 123).

- YAMAUCHI 1980 = E.M. YAMAUCHI, *The New Testament Cities in Western Asia*, Grand Rapids MI, Baker Book House.
- YARBRO COLLINS 1976 = A. YARBRO COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula MO, Scholars Press («Harvard Dissertations in Religion», 9).
- 1977 = A. YARBRO COLLINS, *The Political Perspective of the Revelation to John*, «JBL», 96, pp. 241-256.
- 1984 = A. YARBRO COLLINS, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Minneapolis, Fortress Press.
- 2017 = A. YARBRO COLLINS (Ed.), *New Perspectives in the Book of Revelation*, Leuven, Peeters («Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», 291).
- WILLIAMS 1997 = M.H. WILLIAMS, *The Meaning and Function of Ioudaios in Graeco-Roman Inscriptions*, «ZPE», 116, pp. 249-262.
- WILSON 1993-1994 = J.C. WILSON, *The Problem of the Domitianic Date of Revelation*, «NTS», 39, pp. 587-605.
- WITULSKI 2007 = T. WITULSKI, *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian: Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht («Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», 221).
- ZORELL 1961 = F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis, P. Lethielleux.

