Ideazione, progettazione e coordinamento redazionale
OLIMPIA CAVALLO

Primo Testamento
GIANANTONIO BORGONOVO

Nuovo Testamento
RINALDO FABRIS

Ha contribuito alla lettura critica della traduzione:
Prof. *Anna Passoni Dell'Acqua* (aspetto filologico).

APOCALISSE

nuova versione, introduzione e commento
di GIANCARLO BIGUZZI

Paoline

Per quanto riguarda il Primo Testamento, la Collana segue l'ordine del canone ebraico.
I deuterocanonici sono posti alla fine.

L'espressione «Primo Testamento» sottolinea la continuità, pur nella diversità, tra i due Testamenti (cfr. Eb 8,7.13): essa accoglie l'esito del dialogo ebraico-cristiano, che ha portato a leggere con sensibilità diversa il rapporto tra antica e nuova alleanza e quello tra i due Testamenti.

Seconda edizione, 2011, riveduta e aggiornata
Terza edizione, 2013

PAOLINE Editoriale Libri
© FIGLIE DI SAN PAOLO, 2005
Via Francesco Albani, 21 - 20149 Milano
www.paoline.it
edlibri.mi@paoline.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

PREFAZIONE

Il più antico commentatore dell'Apocalisse, Vittorino di Poetovio, apre il suo scritto notando ciò che tutti dovrebbero notare e non notano: che all'ascoltatore le prime parole del libro promettono beatitudine. Quasi un millennio più tardi, Ruperto di Deutz, stupito, si domanda: «Che cosa c'è in tutta la Scrittura di più bello e di più ricco che l'Apocalisse?», ma neanche lui è stato molto seguito. Molto di più ci si è mossi, invece, lungo la linea di Primasio di Hadrumetum, secondo il quale l'Apocalisse è resa opaca dai suoi misteri[1]. Per l'Apocalisse, dunque, la sfida è senza dubbio quella di penetrarne i segreti, ma è poi soprattutto quella di goderne le bellezze e di conseguirne la beatitudine.

Per parlare delle difficoltà dell'Apocalisse, nel mio primo studio[2] mi trovai a usare l'immagine della sfinge[3]. Se si osa interrogare la sfinge bisognava e bisogna farle la domanda giusta. Di fatto, quel saggio interrogò l'Apocalisse circa i suoi settenari, intendendo affrontare la difficoltà maggiore, quella dell'impianto letterario e narrativo. Se non si risolve quella difficoltà, la soluzione delle altre, che si possono chiamare difficoltà «di secondo grado», sarà sempre accessoria e non risolutiva, perché a poco serve conoscere qualche albero se poi ci si perde nella foresta. Nel saggio successivo[4] ho usato invece l'immagine della cittadella, per espugnare la quale sono necessarie più rincorse e più assalti[5]. Il secondo assalto era condotto alle difficoltà di secondo grado: gli enigmi che riguardano le circostanze della composizione, gli enigmi del linguaggio e gli enigmi dei testi che da sempre risultano ardui per gli interpreti. Questo commentario è il terzo assalto, e questa volta l'immagine appropriata potrebbe essere quella del labirinto e del filo di Arianna.

Per chi vuole leggere l'Apocalisse di seguito, dal primo versetto all'ultimo, il pericolo è infatti quello di non riuscire a mantenersi sulla via verso l'uscita e di perdersi in sentieri laterali o in vicoli ciechi. L'immagine del filo di Arianna deve

[1] Vittorino di Poetovio, *Commentarius in Apocalypsim* 1,1, in SC 423,46,1-2 («Principium libri beatitudinem audienti et seruanti promittit»); Ruperto di Deutz, *Prologus in Apocalypsim Joannis Apostoli*, in PL 169,826 («Quae, inquam, sacrae Scripturae series, hac Apocalypsi, aut in superficie pulchrior, aut in senso est locupletior?»); Primasio di Hadrumetum, «... librum Apocalypsi beati Joannis multis mysteriis opacatum...», in PL 68,793.

[2] G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, EDB, Bologna 1996 (ristampa 2004).

[3] *Ibid.*, pp. 5 e 39.

[4] G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia, Brescia 2004.

[5] *Ibid.*, p. 15.

dunque, anzitutto, dire che la preoccupazione prima, se non proprio unica, di questo commentario è quella di guidare alla comprensione di un episodio dopo l'altro e, più ancora, quella di evidenziare l'unitarietà della trama del libro. Perché una trama nell'Apocalisse c'è (alcuni interpreti sono forse di parere diverso), e chi volesse farsene un'idea preliminare la trova al primo paragrafo introduttivo della *Parte terza* come introduzione al messaggio teologico. Detto in termini paradossali, questo commentario non vuole essere una enciclopedia, quanto piuttosto un'ampia parafrasi. Il lettore (e l'interprete) cerchi qui un aiuto per arrivare all'ultimo versetto senza perdersi per strada, non l'esaustività di una enciclopedia.

A riprova della volontà di indicare un passaggio attraverso i meandri del labirinto sono anzitutto gli undici *excursus*. Interposti qua e là nel commentario, essi intendono fare puntualizzazioni che nel corso del commento risulterebbero troppo ampie, offrono approfondimenti di cui il lettore è presumibilmente in attesa, attirano l'attenzione sul particolare linguaggio dell'autore dell'Apocalisse, o, infine, situano l'Apocalisse nel quadro storico del secolo I d.C. Ancora per non appesantire il commento, la storia dell'interpretazione dell'Apocalisse è messa all'inizio, perché, leggendo, si abbia un'idea anche delle vie alternative percorse dagli interpreti che non sono riprese nel commentario. Anche le voci del *Lessico biblico-teologico* sono pensate come aiuto al lettore perché, quando perdesse l'orientamento, la lettura di poche righe gli dia di nuovo il controllo del racconto e dei temi.

Quanto all'Apocalisse come opera letteraria, poiché il suo è un racconto particolarmente fascinoso, il commentario cercherà di osservare l'autore nel momento creativo, quando dà vita alle sue immagini e narrazioni (ma segnalerà anche i suoi momenti di stanchezza). Fra l'altro, l'autore anticipa con buon istinto le tecniche delle riprese e del montaggio cinematografico. Poiché, poi, Giovanni di Patmos ha dato vita a un universo, a un linguaggio e a una logica narrativa che sono senza l'eguale, uno dei criteri ispiratori del commentario è quello secondo cui i passi paralleli imprescindibili (ovviamente non unici) per spiegare l'Apocalisse sono quelli della stessa Apocalisse, molto più che i testi dell'AT (l'autore cita le Scritture sempre liberamente e mai alla lettera), della letteratura apocalittica o quelli rabbinici. Per nostra fortuna, dopotutto, le eccentricità giovannee si ripetono e quindi si illuminano a vicenda.

L'Apocalisse, infine, è uno scritto unico anche per chi lo deve tradurre. Ogni traduttore dell'Apocalisse deve prendersi qualche libertà, affinché l'italiano suoni meno barbaro di quanto di per sé dovrebbe, essendo il greco dell'Apocalisse non poco scorretto e bizzarro. Fra l'altro, è impossibile riprodurre nelle lingue moderne, ad esempio, la mancata concordanza dei casi greci. La coordinazione sintattica del testo greco è spesso sostituita nell'italiano con la subordinazione, essendo inevitabile che moltissimi dei milleduecentotré *kai* siano tradotti con qualche «allora» o «poi». Nella traduzione qui presentata certe inversioni di termini sono volute per evitare assonanze e per dare una patina d'antico: ad esempio, nel v. 1,1: «... Mediante il *suo* angelo al servo *suo* Giovanni». Viene invece lasciata l'irregolare successione dei tempi greci (ad esempio, futuri seguiti da aoristi), purché il racconto resti comprensibile. In Ap 10,7 il tempo verbale è però cambiato per evitare un inutile stridore stilistico: «Giurò che tempo più non ci sarà, ma

che... *si compirà* (letteralmente, *si compì*) il mistero di Dio...». Sono lasciate anche certe espressioni o immagini audaci purché comprensibili, per trasmettere un po' del clima della scrittura originale, ad esempio: «Voltandomi per *vedere* la *voce*...». Sono poi divisi sticometricamente i tratti di prosa ritmica che nell'Apocalisse sembrano essere numerosi, e viene premesso il trattino alle battute nei testi (probabilmente) dialogici. Viene lasciata qualche parola greca (*Pantokratōr*, *ecumene*, *Logos* quale titolo cristologico), purché di uso comune. Infine, si è immaginato che la traduzione dovesse essere declamata a voce alta in un'assemblea liturgica o, ancor più, in teatro. Di certo, Giovanni di Patmos non frequentava il teatro. Eppure aveva accentuatissimo il senso della teatralità, lui che spesso scrive: «E vidi, e udii» (Ap 6,1; 8,13).

ABBREVIAZIONI E SIGLE

1. Riviste

ABR	*Australian Biblical Review* (Parkville-Melburne, Victoria).
AcAr	*Acta Archaeologica* (København).
ActaPatByz	*Acta Patristica et Byzantina* (Pretoria).
AJBI	*Annual of Japanese Biblical Institute* (Tokyo).
ASEs	*Annali di storia dell'esegesi* (Bologna).
AUSS	*Andrews University Seminary Studies* (Berrien Springs [MI]).
BA	*Biblical Archaeologist* (New Haven [CT]).
BArR	*Biblical Archaeology Review* (Washington [DC]).
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (Jerusalem-Baghdad).
BeO	*Bibbia e Oriente* (Brescia).
BibRev	*Bible Review* (Washington [DC]).
BiKi	*Bibel und Kirche* (Stuttgart).
BiLe	*Bibel und Leben* (Düsseldorf).
BiSp	*Bible and Spade* (Akron [PA]).
BN	*Biblische Notizen* (Bamberg-Salzburg).
BR	*Biblical Research* (Chicago [IL]).
BS	*Bibliotheca Sacra* (Dallas [TX]).
BTB	*Biblical Theology bulletin* (New York).
BTr	*Bible Translator* (London).
BZ	*Biblische Zeitschrift* (Paderborn).
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly* (Washington [DC]).
ConJ	*Concordia Journal* (St. Louis [MO]).
CoTh	*Collectanea theologica* (Warszawa).
CTom	*Ciencia Tomista* (Salamanca).
CuBi	*Cultura Bíblica* (Madrid).
CurrBibRes	*Currents in Biblical Research* (London).
DavL	*Davar Logos* (Libertador San Martin, Argentina).
DBMel	*Deltion Biblikon Meleton* (Athens).
ED	*Euntes Docete* (Roma).
EE	*Estudios eclesiásticos* (Madrid).
EeV	*Esprit et Vie* (Langres).

EL	*Ephemerides liturgicae* (Città del Vaticano).
EphMar	*Ephemerides mariologicae* (Madrid).
EstB	*Estudios Bíblicos* (Madrid).
ET	*The Expository Times* (Edinburgh).
EThL	*Ephemerides theologicae Lovanienses* (Louvain).
ETR	*Études Théologiques et Religieuses* (Montpellier).
EvQ	*Evangelical Quarterly* (Carlisle [UK] - London).
EvTh	*Evangelische Theologie* (München).
FilN	*Filología neotestamentaria* (Cordoba).
GTJ	*Grace Theological Journal* (Winona Lake [IN]).
HerTS	*Hervormde Teologiese Studies* (Pretoria).
HThR	*Harvard Theological Review* (Cambridge [MA]).
HTS	*Hervormde Teologiese Studies* (Pretoria).
IEJ	*Israel Exploration Journal* (Jerusalem).
JBL	*Journal of Biblical Literature* (Philadelphia [PA]).
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Study* (Lynchburg [VA]).
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* (Leiden).
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament* (Sheffield).
JSPE	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha* (Sheffield-London).
JThS	*The Journal of Theological Studies* (Oxford).
Ker	*Kerux* (Lynnwood [WA]).
MThZ	*Münchener Theologische Zeitschrift* (München).
NRTh	*Nouvelle revue théologique* (Louvain).
NT	*Novum Testamentum* (Leiden).
NTS	*New Testament Studies* (London).
ProtoBib	*Protokolle zur Bibel* (Klosterneuburg).
PSpV	*Parola Spirito e Vita* (Bologna).
RB	*Revue biblique* (Paris).
Refl	*Reflections* (New Haven [CT]).
RestQ	*Restoration Quarterly* (Austin [TX]).
RevBíb	*Revista Bíblica de Argentina* (Buenos Aires).
RevSR	*Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg).
RExp	*Review and Expositor* (Louisville [KY]).
RHPhR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg).
RHR	*Revue de l'histoire des religions* (Paris).
RivBib	*Rivista biblica* (Bologna).
RQ	*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* (Freiburg im Breisgau).
RRef	*Revue Réformééé* (Saint-Germain-en Laye - Aix-en-Provence).
RSB	*Ricerche Storico Bibliche* (Bologna).
RThom	*Revue Thomiste* (Bruges).
RTL	*Revue théologique de Louvain* (Louvain).
SacScr	*Sacra Scripta* (Cluj-Napoca).
SBFLA	*Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*

ScEs	*Science et esprit* (Bruges).
ScrB	*Scripture Bulletin* (London).
SémBib	*Sémiotique et Bible* (Lyon).
SJTh	*Scottish Journal of Theology* (Edinburgh).
SNTU	*Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Linz).
TBei	*Theologische Beiträge* (Wuppertal).
ThGl	*Theologie und Glaube* (Paderborn).
ThL	*Theology and Life* (Hong Kong).
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Leipzig).
ThStKr	*Theologische Studien und Kritiken* (Hamburg).
ThZ	*Theologische Zeitschrift* (Basel).
TrJ	*Trinity Journal* (Deerfield).
TS	*Theological Studies* (Woodstock [MD]).
TThQ	*Tübinger theologische Quartalschrift* (Stuttgart).
TThZ	*Trier theologische Zeitschrift* (Trier).
TynB	*Tyndale Bulletin* (London).
TZ	*Theologische Zeitschrift* (Wien).
USQR	*Union Seminary Quarterly Review* (New York).
VD	*Verbum Domini* (Roma).
VerbEccl	*Verbum et Ecclesia* (Pretoria).
VetChr	*Vetera Christianorum* (Bari).
VigChr	*Vigiliae Christianae* (Amsterdam).
VR	*Vox Reformata* (Geelong Victoria).
WTJ	*Westminster Theological Journal* (Philadelphia [PA]).
ZE	*Zeitschrift für Ethnologie* (Braunschweig).
ZKTh	*Zeitschrift für Katholische Theologie* (Wien).
ZNT	*Zeitschrift für Neues Testament* (Tübingen).
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (Berlin).
ZRGG	*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (Köln-Potsdam).
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen).

2. Collane, raccolte, dizionari

AI	L'athéisme interroge (Paris-Tournai).
ABD	*The Anchor Bible Dictionary* (New York-London-Toronto-Sidney-Auckland).
AnchB	The Anchor Bible (Garden City [NY]).
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (New York - Berlin).
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Zürich-Stuttgart).
BBi	Biblioteca biblica (Brescia).
BCRel	Biblioteca di cultura religiosa (Brescia).
BeL	Bibbia e Liturgia (Brescia).

BEThL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium (Louvain).
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese (Tübingen).
BNTC	Black's New Testament Commentaries (London).
BSSTB	Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici (Brescia).
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Stuttgart-Berlin-Köln).
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlin - New York).
CB	Coniectanea Biblica (Lund).
CChr.SL / CChr.CM	Corpus Christianorum. Series Latina / Continuatio mediaevalis (Turnhout).
CSANT.S	Commentario storico-esegetico dell'Antico e del Nuovo Testamento. Strumenti (Genova).
CSCO.S	Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Scriptores Syri (Roma-Parigi-Lipsia).
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum (Wien).
CThM	Calwer theologische Monographien (Stuttgart).
DAC	*Dizionario di Antichità Classiche* (Milano 1995 [Oxford 1970]).
DB.S	*Dictionnaire de la Bible. Supplément* (Paris).
DJD	*Discoveries in the Judaean Desert* (Oxford).
DPL	*Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (Milano 1999 [Downers Grove, IL, 1993]).
DSB	The Daily Study Bible (Edinburgh).
EF	Erträge der Forschung (Darmstadt).
EGT	The Expositor's Greek Testament (London).
EtB	Etudes Bibliques (Paris).
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen).
GLNT	*Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia).
HDR	Harvard Dissertations in Religion (Missoula [MT]).
HNT	Handbuch zum Neuen Testament (Tübingen).
HTS	Harvard Theological Studies (Harrisburg).
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible (Nashville [TN]).
ICC	International Critical Commentary (Edinburgh).
JSNT.SS	Journal for the Study of the NT. Supplement Series (Sheffield).
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen).
KNT	Kommentar zum Neuen Testament (Leipzig-Erlangen).
KP	*Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* (Stuttgart).
LB	Letture bibliche (Brescia).
LeDiv	Lectio divina (Paris).
LiBi	Lire la Bible (Paris).
Logos	*Logos. Corso di studi biblici* (Leumann [TO]).
LPB	Lettura pastorale della Bibbia (Bologna).

ML.B	Museum Lessianum. Section biblique (Paris-Bruges-Bruxelles).
MNTC	The Moffatt New Testament Commentary (London).
NCBC	The new century Bible commentary (Grand Rapids [MI]).
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids [MI]).
NTC	Il Nuovo Testamento commentato (Brescia).
NTD	Das Neue Testament Deutsch (Göttingen).
NT.S	Supplements to Novum Testamentum (Leiden).
OCA	Orientalia Christiana Analecta (Roma).
ÖTBK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament (Gütersloh).
PG	Patrologia Graeca, J.-P. Migne ed. (Paris).
PL	Patrologia Latina, J.-P. Migne ed. (Paris).
PLS	Patrologia Latina Supplementum (Paris).
RGRW	Religions in the Graeco-Roman World (Leiden - New York - Köln).
SB	Studi Biblici (Brescia).
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge (Stuttgart).
SBL	Studies in Biblical Literature (New York - Bern).
SBM	Stuttgarter Bibelstudien (Stuttgart).
SC	Sources Chrétiennes (Paris).
SE.NT	La Sagrada Escritura. NT (Madrid).
SGL	Scrittori greci e latini (Milano).
SNT	Studien zum Neuen Testament (Gütersloh).
SNTS.MS	Society for New Testament Studies. Monograph Series (Cambridge).
SP	Sacra Pagina (Collegeville [MN]).
SRivBib	Supplementi a Rivista Biblica (Bologna).
StEv	Studia Evangelica: Texte und Untersuchungen (Leipzig-Berlin).
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter (Tübingen-Basel).
TExG	Traditio exegetica graeca (Lovanii).
ThHK	Theologischer Handkommentar zum NT mit Text und Paraphrase (Leipzig).
TPI.NTC	Trinity Press International. New Testament Commentaries (London).
TRE	Theologische Realenzyklopädie (Berlin).
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig-Berlin).
VSal	Verbum Salutis (Paris).
WBC	Word Biblical Commentary (Dallas [TX] - Nashville [TN]).
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen).
ZBK.NT	Zürcher Bibelkommentare zum Neuen Testament (Zürich).

Parte prima

SEZIONE INTRODUTTIVA

PROFILO STORICO-LETTERARIO

1. L'Apocalisse di Giovanni nella storia

C'è oggi molta curiosità intorno all'Apocalisse, ma all'interesse per il libro non corrisponde altrettanta dimestichezza con il suo contenuto, con le sue immagini e con il suo linguaggio. Generalmente, non si conosce molto più che l'iconografia cristologica dell'Agnello che regge il rotolo sigillato, quella mariana – diffusissima – della donna vestita di sole, o quella dei quattro Viventi nella rappresentazione dei quattro evangelisti. Non si può dire la stessa cosa per il passato. E.-B. Allo, infatti, uno dei grandi commentatori dell'Apocalisse del secolo XX, ha potuto scrivere che non basterebbe una vita per leggere tutti i commentari dell'Apocalisse[1] e la sua iperbole lascia chiaramente intendere che la storia degli influssi del libro di Giovanni di Patmos è stata particolarmente intensa.

a) L'Apocalisse come libro di martirio e di utopia nei primi secoli. - L'Apocalisse è stata subito e anzitutto il manifesto del martirio cristiano[2]. È infatti con le sue parole che le *passiones martyrum* e gli storici cristiani antichi narrano la vicenda di chi patisce e muore per la fede: il martire va dove il Cristo lo conduce (Ap 14,4); i cristiani perseguitati sono le stelle del cielo travolte dalla coda del drago (12,4) e il «confessore» non accetta il titolo di «martire» per lasciarlo a Colui che solo è *martys* fedele (1,5 e 3,14). Il martire poi è colui che persevera nella sua giustizia mentre il persecutore continua nella sua empietà (22,11) e, ancora, l'apostata diviene preda della «bestia» (cfr. 13,1-8) mentre il martire è portato davanti al trono di Dio e davanti ai Vegliardi per udire il canto incessante del *Trisagion*, come Giovanni in Ap 4[3].

[1] E.-B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse* (EtB), Gabalda, Paris 1921, p. CCXXXI, nota 1. Sulla storia dell'interpretazione, cfr. i commentari di W. Bousset e di E.-B. Allo e le monografie di G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (WUNT 25), Mohr-Siebeck, Tübingen 1981; G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend* (CThM B.9), Calwer Verlag, Stuttgart 1985; G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione* (SRivBib 31), EDB, Bologna 1996, cap. I; A. Álvarez Valdés, *El libro del Apocalipsis: historia de su interpretación*, in *EstB* 63 (2005) 283-311.

[2] Cfr. la definizione dell'Apocalisse di E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Mohr, Tübingen 1926, p. 198 (libro di un martire per martiri); quella di J. Schmid, *Zur Textkritik der Apokalypse*, in *ZNW* 43 (1950-1951) 119 (esortazione al martirio), o quella di M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, in G. Bornkamm (ed.), *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1956, vol. II, p. 218 (manuale sul martirio per la Chiesa).

[3] La citazione di Ap 14,4 è nella lettera delle Chiese di Lione e di Vienne riportata da Eusebio di Cesarea in *Storia ecclesiastica* 5,1-62; la citazione di Ap 12,4 è in *Martirio di Pionio* 12,3; le citazio-

Fin dai primissimi secoli cristiani ricevette poi particolare enfasi la profezia del regno millenario di Ap 20,1-6, in cui si vedeva il punto d'arrivo delle speranze escatologiche sia giudaiche che evangeliche. Le prime si collocavano in un orizzonte intramondano[4], e da esse i millenaristi o chiliasti trassero ispirazione per aggiungere al millennio dell'Apocalisse, che non ne parlava, una straordinaria fertilità della terra se non addirittura l'appagamento edonistico degli impulsi naturali. Quanto alle promesse evangeliche che davano al problema della giustizia una soluzione soltanto escatologica, esse furono completate con la prospettiva di una giustizia instaurata già nel mondo penultimo, come preludio e preparazione del mondo ultimo.

Al dire del presbitero romano Gaio (199-217 d.C.) e di Dionigi d'Alessandria, sarebbe stato millenarista Cerinto (100 d.C. circa), il quale si sarebbe raffigurato il regno millenario come un grande banchetto nuziale accompagnato da ogni sorta di delizie. Papia (Gerapoli in Frigia, 60-130 d.C. circa) attendeva che nel regno millenario si compisse la benedizione di Isacco, con grande abbondanza di cibo e grande fertilità della terra, in particolare della pianta di vite. Giustino martire (Flavia Neapolis in Samaria, morto tra il 163 e il 167) riteneva che la credenza nel millennio fosse il contrassegno del vero credente e fu il primo – per quel che ne sappiamo – a collegarla con il testo di Ap 20. Ireneo (Lione in Gallia, 130-200 circa) è il vero teologo del millenarismo: egli, in polemica con gli gnostici negatori della salvezza del corpo e della risurrezione della carne, lo inserisce nello schema onnicomprensivo della ricapitolazione in Cristo di cui parlava Ef 1,10. Ireneo vede la storia cosmica svolgersi in sei millenni e perfezionarsi nel settimo millennio, nel quale i giusti raccoglieranno i frutti della loro sofferenza, regnando già in quella stessa creazione nella quale furono osteggiati. Il regno dei giusti, caratterizzato da una particolare feracità della terra, per Ireneo di Lione non è ancora il regno dei cieli ma un preludio terrestre che prepara alla visione e alla comunione eterna con Dio[5]. Il movimento profetico sorto attorno a Montano a partire dal 172 d.C. attendeva nei villaggi di Timio o Pepuza in Frigia la discesa dal cielo della Gerusalemme nuova di Ap 20[6]. Montanista e millenarista fu poi Tertulliano, a partire da circa il 207. Fu millenarista anche l'autore del più antico commentario ad Apocalisse a noi giunto, e cioè Vittorino di Poetovio, il quale infatti saluta con sollievo la discesa dall'Oriente dell'angelo di Ap 7,2 per ristabilire e consolidare le Chiese da quella che egli chiama *intolerabilis persecutio*. Vittorino di Poetovio va ricordato anche per avere applicato all'Apocalisse la regola della *repetitio* (più tardi chiamata *recapitulatio* da Ticonio e dai suoi imitatori), secondo la

ni di Ap 1,5, di 22,11 e la (possibile) citazione della Bestia sono ancora in Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 5,2,3; 5,1,58 e 5,2,6; e infine la citazione di Ap 4 è nella *Passione di Perpetua* 12,1-4.

[4] Cfr., ad esempio, Is 54,11-14; 65,17-25; *2Baruc* 29,5-8; *1Enoch* 10,18-19; *Libro dei giubilei* 23,26-31.

[5] Il presbitero romano Gaio e Dionigi di Alessandria sono citati da Eusebio di Cesarea in *Storia ecclesiastica* 3,28,1 e 7,24-25; Papia è citato da Ireneo di Lione in *Contro le eresie* 5,33,2-4; cfr. poi Giustino, *Dialogo con Trifone* 81,1-3 e 131,6; Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 5,31-36.

[6] Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 5,18,2.13; Epifanio di Salamina di Cipro, *Panarion* 48,14 (PG 41,877A).

quale l'Apocalisse narra più volte le stesse cose, variando le parole e le immagini[7]. Prima e dopo, soprattutto in Oriente ma anche in Occidente, fra gli altri furono millenaristi lo Pseudo-Barnaba, l'autore dell'*Apocalypsis Pauli*, Ippolito solitamente detto di Roma, Commodiano e Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio[8].

Il chiliasmo fu combattuto e per allora sopraffatto a opera degli allegoristi alessandrini, soprattutto a opera di Origene, che accusava i chiliasti di basarsi su di una interpretazione letterale e quindi angusta della Scrittura, di Girolamo che a sua volta li accusava di giudaizzare, e poi ancora di Ticonio e della sua interpretazione spiritualizzante dell'Apocalisse, e infine a opera di Agostino di Ippona, per il quale il regno millenario di Ap 20 è iniziato con l'annunzio evangelico[9].

Anche se non divenne mai affermazione di fede comune a tutte le Chiese, il sogno millenaristico fu comunque la grande utopia cui nei primi secoli cristiani attinsero gli apologisti nelle controversie antigiudaiche o antignostiche, i martiri e i confessori nelle persecuzioni, e quanti ritenevano che il regno, inaugurato dal Cristo e chiesto quotidianamente nella preghiera del *Pater noster* dovesse portare a una sensibile palingenesi intrastorica. Vinta provvisoriamente nell'antichità, l'ideologia fu poi rivitalizzata a più riprese in Occidente, soprattutto per opera di Gioacchino da Fiore (+ 1202), dagli spiritualisti dell'alto Medioevo che a lui si ispirarono e, ancora più, all'interno di molte correnti protestantiche fino a oggi.

b) L'Apocalisse e la lettura edificante di Ticonio e della sua sequela cattolica. - Intorno alla fine del secolo IV il donatista Ticonio (Africa Settentrionale, + 390 circa) scrisse un vero e proprio trattato di ermeneutica biblica, codificando sette regole per l'interpretazione della Scrittura che poi applicò lui stesso all'Apocalisse in un commentario ora perduto, ma in qualche misura ricostruibile dai commentari dei suoi molti imitatori. Ispirata al rigorismo donatista, l'esegesi ticoniana dell'Apocalisse è anzitutto dominata dalla problematica morale: egli ad esempio riduce tutto alla grande contrapposizione tra corpo di Cristo e corpo di satana e tra veri e falsi fratelli. In secondo luogo, Ticonio spiegò l'Apocalisse facendo ampio ricorso alla sesta delle sue sette regole interpretative, quella della *recapitulatio*, secondo cui l'autore riproporrebbe gli stessi eventi più volte con immagini diverse. Oltre che risultare efficace per il superamento delle attese millenaristiche, l'esege -

[7] Per l'accenno di Vittorino di Poetovio alla persecuzione, cfr. SC 423,7,3-4. Vittorino era vescovo di Poetovio, nella Pannonia superiore (altre volte invece di *Poetovio -nis*, nome attestato in Tacito, *Storie* 3,1,2, si ha *Petavio*, *Peoavio*, *Poetavio*, *Petobio*, *Patavio*, *Petaviona*, *Petavio*; cfr. *Poetovio*, in KP, vol. IV, pp. 964-965). Secondo Martine Dulaey, Vittorino di Poetovio sarebbe morto martire non sotto Diocleziano, come solitamente si trova scritto, ma sotto Gallieno, intorno al 258-260. Le recensioni di Vittorino sono reperibili in CSEL 49 (*Recensio Hieronymi*, *recensio posterior*; J. Haussleiter [ed.]), in SC 423 (M. Dulaey [ed.]), e in PL 5,317-344 (*recensio postrema*). Per la *repetitio* vittoriniana, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 54-58.

[8] Cfr. *Epistola di Barnaba* 15,3-9 (inizio secolo II); *Apocalisse di Paolo* 21-22 (III secolo); Ippolito (detto) di Roma, *Commento a Daniele* 4,23,4-5 (metà secolo III); Commodiano, *Istruzioni* 1,28,43 (forse III secolo), e Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio, *Divine istituzioni* 7,13-14.24-26 (260-330 d.C. circa).

[9] Origene, *Sui principi* 2,11,2-3 (PG 11,241-243); Girolamo, *Commento a Isaia* 627C (PL 24,651); Agostino di Ippona, *La città di Dio* 20,6-18. Per Dionigi di Alessandria, cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 7,24-25.

si spiritualizzante di Ticonio era poi preziosa per predicatori e maestri di spirito. E questo spiega il grande successo del commentario ticoniano, che, purgato del suo donatismo, fu imitato quando non proprio riprodotto in una nutrita serie di commentari cattolici così che l'influsso ticoniano ha dominato l'esegesi latina dell'Apocalisse dal secolo IV al XIII[10].

Fra i seguaci cattolici di Ticonio merita una particolare menzione Beda il Venerabile, che per primo intravide la *mystica solertia* con cui Giovanni ricorre al numero « 7 » e per primo suddivise l'Apocalisse in sette visioni o parti. Si ispirarono alla sua divisione settenaria dell'Apocalisse molti autori, da Alcuino a Gioacchino da Fiore (*scripsit post* 1195), ma essa è stata riproposta all'infinito in tutte le epoche, fino ai commentatori moderni, che spesso vedono nell'Apocalisse « un settenario di settenari »[11].

c) I pochi commentatori greci dell'Apocalisse. - La tradizione interpretativa dell'Apocalisse in lingua greca è molto limitata perché il mondo orientale non beneficiò della spiritualizzazione ticoniana quale antidoto al millenarismo. Sembra da spiegare così il fatto che i greci non abbiano mai inserito l'Apocalisse nei loro lezionari liturgici[12] e che abbiano poi lasciato pochissimi commentari. E cioè: una raccolta disparata di frammenti di epoca prenicena attribuita a Origene da A. von Harnack, il primo editore (Leipzig 1911); il commento di Ecumenio; il commento di Andrea, vescovo di Cesarea di Cappadocia, e quello di Areta, successore di Andrea a Cesarea e suo imitatore[13].

[10] Sono sotto l'influsso di Ticonio le tre recensioni di Vittorino di Poetovio, le 19 *Omelie* pseudoagostiniane (G. Morin [ed.] e PL 35), i *Frammenti di Torino* (F. Lo Bue [ed.], PL Supplementum 1) e i commentari di Primasio di Hadrumetum (+ 552; PL 68 e CChr.SL 92), di Apringio di Pax Iulia (*scripsit post* 551; A. Del Campo Hernández [ed.]), dello Pseudo-Isidoro o Pseudo-Girolamo (G. Lo Menzo Rapisarda [ed.]), di Cassiodoro (+ circa 580; PL 70), di Beda il Venerabile (Jarrow in Northumbria, Inghilterra, + 753; PL 93 e CChr.SL 121A), Ambrosio Autperto (+ 784; CChr.CM 27-27A), di Beato di Liébana, monaco nelle Asturie (*scripsit* circa 786, E. Romero Pose [ed.]), di Alcuino (+ 804, PL 100), di Aimone di Halberstadt (+ 835; PL 117), di Bruno di Asti (*scripsit* 1079; PL 165) e di Martino di León (secolo XIII; PL 209). Su Ticonio, i suoi imitatori e la *recapitulatio* ticoniana, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, pp. 58-75. Sui commentari dei padri greci e latini cfr. W.C. Weinrich (ed.), *Revelation* (Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament 12), InterVarsity, Downers Grove (IL) 2005; F.X. Gumerlock, *Patristic Commentaries on Revelation*, in *Kerux* 23.2 (2008) 49-67.

[11] L'espressione è di R. Loenertz, *Plan et division de l'Apocalypse*, in *Angelicum* 18 (1941) 336.

[12] P. Bratsiotis (*L'Apocalypse de Saint Jean dans le culte de l'Eglise Grecque Orthodoxe*, in *RHPhR* 42 [1962] 116-121) dice come, nonostante l'esclusione dalla liturgia e dai lezionari, l'Apocalisse abbia ugualmente esercitato un molteplice influsso sulla pietà, sul culto, sull'arte e sulla letteratura ecclesiastica greco-bizantina.

[13] Ecumenio, filosofo e retore del secolo VI, discepolo del monofisita Severo di Antiochia di Siria (M. De Groote [ed.]), è da distinguere da Ecumenio vescovo di Tricca in Tessaglia, del secolo X. Andrea di Cesarea di Cappaddocia è probabilmente posteriore a Ecumenio, alle cui interpretazioni sembra opporsi ripetutamente. J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes* (Münchner theologische Studien 1), vol. I/2, Zink, München 1956, p. 93, nota 1, colloca Andrea di Cesarea tra il 563 e il 614, e Id., *Der griechische Text der Apokalypse-Kommentare*, in *BZ* 19 (1931) 251, 254 colloca la stesura del commentario di Areta di Cesarea intorno all'895, aggiungendo che quel commentario è l'ultimo, per quanto ne sappiamo, della tradizione bizantina. Illustrano invece i contributi dell'esegesi nell'epoca neogreca A. Argyriou - F.K. Mpoumpoulidēs in *1900th Aniversary* [sic] *of St. John's Apokalypse. Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos, 17-26 September 1995)*, Athens 1999, alle pp. 163-182 e 227-257.

L'interpretazione dei greci, esplicitamente non millenaristica[14], pur non mancando di abbondanti spunti edificanti, è però saldamente impostata in chiave storico-salvifica. Per i greci l'Agnello rivela i piani di Dio (Andrea di Cesarea di Cappadocia) dall'incarnazione alla parusia, e li mette in atto (*Scholia*, Ecumenio). Egli infatti opera con forza la salvezza degli uomini e sconfigge i loro nemici e i demoni immondi (Ecumenio), con la predicazione apostolica (Andrea di Cesarea di Cappadocia) o con flagelli e tormenti inflitti a empi e trasgressori in vista della loro emendazione (Areta di Cesarea di Cappadocia).

d) L'Apocalisse da Gioacchino da Fiore alle controversie confessionali. - Alle soglie del 1200 irruppe nell'esegesi dell'Apocalisse Gioacchino da Fiore, « di spirito profetico dotato »[15]. La sua *Expositio in Apocalypsim* ha fatto di lui il più famoso ermeneuta dell'Apocalisse del Medioevo, perché segnò il superamento dell'ecclesiologia edificante di Ticonio e dei suoi epigoni cattolici leggendo nell'Apocalisse la storia della Chiesa, epoca dopo epoca. Esse sono sette in tutto e la sesta, che è quella in cui vive lo stesso Gioacchino, vedrà lo scontro tra due ordini di uomini: spirituali da una parte e il Drago e le due Bestie dall'altra. La settima età (o seconda parte della sesta) sarà il tempo sabbatico e vedrà la sconfitta di satana. Poi la definitiva consumazione.

L'influsso di Gioacchino da Fiore fu grandissimo. Sulle sue tracce da un lato si identificò il nuovo *ordo* nella corrente più radicale del francescanesimo, chiedendo e promuovendo il rinnovamento della Chiesa anche con pratiche estremistiche ed eccentriche. Dall'altra ci fu chi, esasperando il metodo storico-ecclesiastico di Gioacchino da Fiore, fece dell'Apocalisse un vero e proprio prontuario profetico-cronologico degli eventi profani e religiosi della storia umana. Il rappresentante più famoso di questa esegesi dell'Apocalisse è Nicola di Lira (Normandia, 1270-1349), il quale, ad esempio, identificò il Figlio della Donna con Eraclio, imperatore bizantino che nel 629 d.C. liberò il Santo Sepolcro dal possesso persiano. Ma, ancora prima, rigoristi come Pier di Giovanni Olivi (+ 1298) e Ubertino da Casale (+ *post* 1328), per opporsi a Bonifacio VIII, avevano interpretato le Bestie dell'Apocalisse in chiave antipapale, aprendo la via che poi nell'epoca delle controversie confessionali fu percorsa da wickleffiti, hussiti, protestanti (come Martin Lutero, Andreas Osiander, Nicolaus Collado, Johannes Cocceius), e anglicani (come Th. Brightmann, J. Mede, E.B. Elliott). Per J. Mede o E.B. Elliott, ad esempio, il papato è la prima Bestia e la seconda Bestia è l'impero, suo complice a partire da Carlo Magno.

L'interpretazione antipapista dell'Apocalisse alimentò una rigogliosa rifioritura del millenarismo, quantunque l'attesa di un regno terreno del Cristo fosse chiaramente disapprovata dalla *Confessio augustana* (1530; art. 17,5), dai quarantadue articoli della Chiesa d'Inghilterra (1553; art. 41) e dalla *Confessio helvetica*

[14] Per Ecumenio i mille anni di Dio sono come un giorno: il giorno che va dall'incarnazione alla parusia e nel quale satana è il forte che il Cristo ha incatenato con i suoi esorcismi (M. De Groote [ed.], 249-250). Areta di Cesarea di Cappadocia poi scrive: « Di tutto questo [= dell'interpretazione millenarista] la Chiesa non ha accolto nulla » (PG 106,755B-C).

[15] Dante Alighieri, *La divina commedia. Paradiso* 12,141.

posterior (1566; art. 26). Il millennio sembrava infatti per lo meno preannunziato o dai colpi che il movimento protestantico era riuscito a infliggere all'« anticristo » oppure perché l'invincibile armata spagnolo-cattolica era stata annientata nel 1588 dalla flotta inglese-anglicana, così che l'Inghilterra sentì di potersi definire nazione eletta di Dio. Più tardi ancora sembrò che le rivoluzioni americana e francese affrettassero l'arrivo del millennio dal momento che avevano portato all'affermazione dei concetti di libertà, eguaglianza e democrazia. Il millenarismo protestantico si espresse in due diverse formulazioni che furono poi chiamate post-millenarismo (la parusia verrà *dopo* il regno millenario) e premillenarismo (la parusia verrà *prima* del regno millenario, segnando dunque uno iato molto più forte nei confronti della storia). Ma il millenarismo ispirò e continua a ispirare intere correnti religiose, come gli avventisti del settimo giorno (W. Miller, 1842), i mormoni (J. Smith jr, 1830) e i testimoni di Geova (C.T. Russel, 1879)[16].

Fra i protagonisti dell'esegesi protestantica dell'Apocalisse merita una particolare menzione J. Mede (1627; 1632). Egli tentò di spiegare le difficoltà nella trama dell'Apocalisse cercando di mettere in luce i possibili sincronismi tra un episodio e l'altro, e poi formulò per primo la singolare teoria dell'inglobamento, secondo cui le sette trombe sono inglobate nel settimo sigillo, altrimenti vuoto di contenuto. Dopo di lui, sono stati ipotizzati due, tre o più inglobamenti, e la teoria è riproposta ancora oggi, sempre da nuovi interpreti[17].

e) L'esegesi cattolica dell'Apocalisse nel 1600. - La strumentalizzazione dell'Apocalisse in chiave storico-ecclesiastica fu praticata anche da parte cattolica in senso antiluterano, ma l'esegesi post-tridentina prese anche altre due direzioni di ben diversa qualità. Il geronimita belga J. Henten (+ 1545), non in un commentario vero e proprio ma nella *Prefazione* al commentario di Areta di Cesarea, impostò l'interpretazione dell'Apocalisse in chiave di storia contemporanea all'autore, trovando nell'Apocalisse le vicende del I secolo cristiano e in particolare parlando di *synagogae abrogatio* per Ap 1-11 e di *excidium gentilismi* per Ap 12-22. J. Henten fu seguito dai gesuiti spagnoli A. Salmeron (+ 1604) e L. de Alcazar (+ 1614), e poi dall'olandese riformato Hugo Grotius (H. de Groot, *scripsit* 1644), dall'anglicano H. Hammond (+ 1653), e infine da J.-B. Bossuet (vescovo di Meaux, *scripsit* 1689), che ebbe un largo influsso sui commentatori cattolici di lingua francese attraverso i secoli XVIII-XIX, fino al secolo XX. La seconda alternativa alla pesante allegorizzazione storico-ecclesiastica dell'Apocalisse fu l'interpretazione in chiave escatologica. Per il gesuita spagnolo F. de Ribera (+ 1591) in Ap 12-20 sono preannunziati gli eventi finali della storia e soprattutto l'avvento dell'anticristo, che è da identificare con la prima Bestia, mentre la seconda Bestia è un predicatore insigne, suo precursore. F. de Ribera fu seguito, fra gli altri, dai confratelli gesuiti J.B. Viegas (+ 1599), S. Pereyra (+ 1606) e C. a Lapide (+ 1625).

[16] Sulla storia del chiliasmo in collegamento con l'Apocalisse, cfr. O. Böcher e altri, *Chiliasmus*, in TRE, vol. VII, De Gruyter, Berlin - New York 1981, pp. 723-745.

[17] Per la teoria dell'inglobamento, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, cap. VIII.

Al riguardo, è eloquente il fatto che per il protestante W. Bousset, il quale scrisse nel 1896 e cioè in tempi non ancora ispirati dall'ecumenismo, l'esegesi cattolica del secolo XVII segni l'inizio dell'interpretazione scientifica dell'Apocalisse[18].

f) La critica storica e letteraria dei secoli XIX-XX. - La critica storica e letteraria, applicata agli studi biblici fin dai tempi dell'Umanesimo, nel secolo XIX cambiò lo studio anche dell'Apocalisse. Forma e contenuto del testo furono studiati con molta acribia per trovarvi l'eco di eventi naturali o storici contemporanei all'autore, o per mettere in luce gli indizi sia di possibili fonti, sia dell'opera redazionale che ha portato al presente testo con tutte le sue ben note incongruenze, sia filologiche sia narrative. Le ipotesi che furono prese in considerazione sono:

– quella di fonti di diversa origine messe insieme da un compilatore;

– quella di qualche precedente frammento incorporato in un'apocalisse che porta l'impronta ben precisa del suo autore;

– quella della fusione di scritti dello stesso autore in un'unica apocalisse;

– e infine quella di una revisione redazionale fatta da un discepolo particolarmente maldestro.

Nel secolo XX è stata però prevalente la tendenza ad abbandonare tesi così radicali, e molti studiosi sono tornati a considerare unitario – anzi inconfondibile – lo stile dell'Apocalisse, e addirittura ritmica e sticometrica la sua composizione[19].

Oltre che provocare la ricerca personale di molti commentatori, presentemente l'Apocalisse ispira la vita di intere comunità religiose, soprattutto di indirizzo escatologico e letteralista ed è manifesto programmatico, insieme con il libro dell'Esodo, per la fede e la prassi delle comunità che si ispirano alla teologia della liberazione e della decolonizzazione.

2. Articolazione e contenuto

a) La discussione circa il piano dell'Apocalisse. - È possibile andare all'esplorazione del difficile libro di Giovanni di Patmos solo se si ha un'idea del suo impianto letterario. Le proposte al riguardo sono molte, ma almeno due opinioni – o gruppi di opinioni – si possono in buona coscienza escludere.

La prima indicazione fuorviante è quella di ritenere che l'Apocalisse non abbia un ordine. Di fatto c'è chi, convinto che nell'Apocalisse non vi sia né una trama né un ordine, si limita a frazionare il testo per comodità del lettore con un certo numero di sottotitoli. Giovanni però a ogni pagina descrive e conteggia tre, quattro o sette elementi simili, e questo fa pensare che abbia disposto in ordine e in progressione anche l'intero libro, non solo qualche sua parte. Una seconda indicazione fuorviante è quella di chi ritiene che l'Apocalisse sia costruita secondo

[18] W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1906[6] (1896[1]), pp. 91-94.

[19] « Inimitabile » è definizione di M.-É. Boismard, *« L'Apocalypse », ou « les Apocalypses » de S. Jean*, in *RB* 56 (1949) 509. È propugnatore di una divisione sticometrica E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*.

uno schema chiastico. Questa lettura dell'Apocalisse comporta inevitabili forzature: la visione finale della Gerusalemme escatologica dovrebbe, ad esempio, essere messa in parallelo con i sette messaggi indirizzati dal Cristo alle sette Chiese d'Asia, e il baricentro del libro dovrebbe di conseguenza venirsi a trovare in Ap 12 o in Ap 13, testi che introducono i capitoli seguenti senza essere preparati da nulla, o in Ap 14 che dal punto di vista narrativo è il capitolo più ininfluente di tutta l'Apocalisse. Qualsiasi narratore poi, se proprio non è del tutto mediocre, mai metterebbe la scena più importante al centro della sua narrazione, né mai la terminerebbe ripetendo cose già dette. Fra l'altro, è significativo che secondo la retorica antica « si deve fare di tutto perché il discorso non vada scemando »[20]. Di fatto poi nei loro commentari i sostenitori della struttura chiastica finiscono col trattare in sordina il testo che nella loro strutturazione è al centro, e col dichiarare vertice assoluto di tutta l'Apocalisse l'ultima pagina, quella della Gerusalemme escatologica, come d'altra parte è inevitabile fare.

Presumibilmente, dunque, l'Apocalisse di Giovanni ha un ordine, e presumibilmente l'ordine non è a schema concentrico. Come è da presupporre, fino a prova contraria, per ogni scritto narrativo, l'Apocalisse procede in avanti fino a terminare in crescendo: e di fatto lo fa con un finale così grandioso come non fa alcun altro libro del NT, e non solo del NT.

b) Le due parti dell'Apocalisse (1-3; 4-22). - Molti degli interpreti che ritengono l'Apocalisse composta a sviluppo lineare e progressivo, la dividono in due parti diseguali (Ap 1-3; Ap 4-22) per almeno tre ragioni.

Anzitutto la vicenda di Ap 1-3 è ambientata a Patmos, piccola isola egea delle Sporadi, mentre nel cap. 4 la vicenda si trasferisce in cielo: la minuscola Patmos (34 chilometri quadrati) e il cielo dove Dio abita, centro dell'universo, sono così sproporzionati fra loro che il lettore non può non avvertire in Ap 4,1 una svolta strutturale, quasi anche senza rifletterci. In secondo luogo, quei primi capitoli (Ap 1-3) si interessano alla vita e ai problemi di sette Chiese locali e il Cristo è presentato come « uno simile a figlio d'uomo », mentre in Ap 4-22 la Chiesa è l'*una sancta* dalle dimensioni cosmiche e il Cristo vi è dapprima presentato, e poi prevalentemente riproposto, come « Agnello ». La terza ragione sta nell'importanza delle due visioni iniziali, quella di Patmos e quella del trono di Dio in cielo. Ognuna delle due visioni per la propria parte è, infatti, all'origine di tutto quello che segue: la prima senza ombra di dubbio, e la seconda lo è dal momento che introduce l'immagine del trono di Dio (Ap 4,2-11), la quale sarà anche l'immagine conclusiva (22,3-5), dopo avere dominato i capitoli intermedi.

Per quello che è stato detto e per quello che si aggiungerà le due parti si possono intitolare « Il Cristo e le sette Chiese d'Asia », e rispettivamente « Piano e azione di Dio nella storia e nell'escatologia ».

[20] Quintiliano, *Istituzione oratoria* 5,12,14 (« Cavendum ne decrescat oratio »). Fra l'altro il chiasmo è rilevabile da uno che legge un testo scritto, non da uno che lo ascolta. E l'Apocalisse era destinata all'ascolto, come dice Ap 1,3. Si oppone decisamente alla lettura chiastica dell'Apocalisse D.A. DeSilva, *X Marks the Spot? A Critique of the Use of Chiasmus in Macro-Structural Analyses of Revelation*, in *JSNT* 30 (2008) 343-371.

c) I settenari e la loro importanza nella struttura narrativa dell'Apocalisse. - L'autore dell'Apocalisse ama i numeri e in particolare il numero « 7 », in base al quale costruisce segmenti importanti della sua narrazione, che da Gioacchino da Fiore in poi sono stati chiamati « settenari ». Nei settenari, dopo aver messo in scena uno o più protagonisti, Giovanni dice come essi ripetano un'azione per 7 volte, così che i settenari dell'Apocalisse si potrebbero definire « un'azione settuplice ». Si tratta di un'azione importante, poiché non può che essere importante tutto ciò che un narratore ripete di proposito e magari conteggiando le volte come spesso fa Giovanni.

I *settenari* dell'Apocalisse sono *quattro*:

1,11	Giovanni riceve il comando di scrivere alle sette Chiese d'Asia e poi di fatto in 2,1 - 3,22 segue la dettatura di sette messaggi.
6,1 - 8,1	Sono conteggiate le aperture di sette sigilli.
8,7 - 11,15	Sono conteggiati gli squilli di sette trombe.
16,2-17	Sono conteggiati i versamenti di sette coppe.

L'importanza dei quattro settenari dell'Apocalisse risulta già a partire dalla loro estensione: se si sommano i capitoli che essi coprono (Ap 2-3; 6-7; 8-11; 16), si raggiunge un totale di nove capitoli su ventidue, e cioè quasi metà di tutta l'Apocalisse. Ma bisogna poi tenere conto del fatto che tre dei quattro settenari sarebbero sospesi nel nulla se non ci fossero le relative introduzioni: i sette messaggi se non ci fosse la cristofania del cap. 1, l'apertura dei sette sigilli se non ci fosse la visione del trono divino in cielo e del rotolo sigillato in mano al sovrano e, infine, il versamento delle sette coppe se non ci fosse nei capp. 12-14 la vicenda del Drago e delle due Bestie, come si vedrà. Se questo è vero, allora tutti i primi sedici capitoli sono preparazione o sviluppo dei settenari. Bisogna aggiungere poi che il resto dell'Apocalisse, dal cap. 17 alla fine, narra ciò che Dio farà nell'escatologia dopo che la sua azione nella storia, attraverso gli interventi settenari di trombe e coppe, avrà ottenuto soltanto indurimento e bestemmia.

La conclusione di non poco conto è dunque che la comprensione dell'Apocalisse passa per la comprensione dei suoi quattro settenari[21].

d) Prima parte di Apocalisse. Il Cristo e le Chiese d'Asia (Ap 1-3). - I primi otto versetti dell'Apocalisse ne preannunziano il contenuto, dicono a chi il libro è diretto e creano l'atmosfera giusta per l'ascolto. Di fatto, l'ampio titolo (Ap 1,1-2) è seguito da una beatitudine (1,3), dall'indirizzo epistolare (vv. 4-5a), da una dossologia (vv. 5b-6) e poi da due oracoli profetici: il primo dei quali rassicura circa la signoria di Dio sulla storia, mentre il secondo promette come imminente la

[21] Sui settenari e per questa strutturazione dell'Apocalisse, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*; Id., *In cerca di punti condivisibili per l'interpretazione dell'Apocalisse*, in J.N. Aletti - J.L. Ska (edd.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays. 100 anni al servizio della Parola* (Analecta Biblica 176), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2009, pp. 501-523. Si ispirano al criterio dei settenari, ma con qualche variante, anche C. Doglio, *Introduzione all'Apocalisse di Giovanni*, in Ghiberti (ed.), *Opera giovannea* (Logos 7), LDC, Leumann (TO) 2003, pp. 137-141, e D. Ayuch, *La instauración del Trono en siete septenarios. La macronarrativa y su estructura en el Apocalipsis de Juan*, in *Biblica* 82 (2004) 255-263.

venuta gloriosa del Cristo (vv. 7-8). La vera e propria narrazione comincia dunque in Ap 1,9-10, in cui Giovanni dà al lettore le coordinate spaziali (nell'isola di Patmos) e temporali (nel giorno del Signore) della vicenda dei primi tre capitoli, che si riassume tutta in un'apparizione del Cristo a Giovanni e nella dettatura a lui di un messaggio per ognuna delle sette Chiese.

In tal modo, la prima parte dell'Apocalisse si lascia facilmente suddividere in due sezioni, che sono l'una antefatto (la cristofania, Ap 1,9-20) e l'altra sviluppo di un settenario (i sette singoli messaggi del Cristo alle sette Chiese, Ap 2-3), e si può intitolare: «Cristo e le sette Chiese di Asia».

e) Seconda parte. Piano e azione di Dio nella storia e nell'escatologia (Ap 4-22). - Le sezioni della seconda parte si raggruppano in tre archi narrativi.

Il primo comprende due sezioni e copre i capp. 4-8. Una visione introduttiva presenta anzitutto il trono di Dio (Ap 4,1-11), poi il rotolo sigillato che Dio regge nella sua destra (Ap 5,1-4) e infine l'Agnello (Ap 5,5-14), l'unico che in tutto il cosmo è degno e capace di aprire il rotolo e di svelarne il contenuto. Di fatto, poi, nella seconda sezione l'Agnello toglierà l'uno dopo l'altro i sette sigilli, così che questo arco narrativo può essere chiamato «ciclo del rotolo» o «ciclo della rivelazione dell'Agnello». Anche qui dunque si ripete lo schema di Ap 1-3, perché anche qui una visione (Ap 4-5) introduce a un settenario (Ap 6-7).

Fino ad Ap 8,1 le suddivisioni del testo si impongono, tanto sono evidenti. Le difficoltà sorgono al cap. 8 e si concentrano nei capp. 8-16, che sono i capitoli del secondo arco narrativo. Se però si riesce a dominare la materia di questi capitoli, l'Apocalisse di Giovanni non appare più come un rompicapo, ma diventa leggibile e intelligibile pressoché nella sua interezza.

Subito all'inizio del nuovo arco narrativo vi è un'asimmetria. Il nuovo settenario, quello dello squillo delle sette trombe (prima sezione), non è preparato da alcuna visione né motivato dalla narrazione di un qualche antefatto. Un antefatto al successivo e ultimo settenario si trova invece nei capp. 12-14. Nel cielo appare la Donna circonfusa di sole che, incinta e già alle doglie del parto, partorisce poi il Messia. Il Drago insidia il figlio di lei, lei stessa e gli altri suoi figli (Ap 12). In aiuto al Drago poi salgono una prima bestia dal mare (13,1) e una seconda dalla terra (13,11), e questa temibile triade dà vita all'idolatria nella quale la Bestia marina riceve l'omaggio degli abitanti di tutta la terra (13,3-4). Questo è l'antefatto: il suo settenario, predisposto nel cap. 15 da un rito di investitura (sette angeli vengono equipaggiati di sette coppe colme dell'ira di Dio), è poi narrato nei suoi sette elementi al cap. 16 (i sette angeli rovesciano l'ira sugli adoratori della Bestia, sul suo trono e sul suo regno). Anche qui dunque una sezione introduttiva conduce a un settenario, il quarto, quello delle coppe. Mentre però nell'arco narrativo del rotolo le sezioni erano due, qui sono tre: il settenario delle trombe (Ap 8-11, prima sezione), la sezione dell'idolatria della Bestia (Ap 12-13, seconda sezione) e il settenario delle coppe con i suoi preparativi (Ap 14-15 e Ap 16, terza sezione). Resta da dire perché i due ultimi settenari siano da includere nel medesimo arco narrativo e perché quello delle trombe non sia introdotto da alcun antefatto.

Da quello che si è detto, il settenario delle coppe è il settenario dell'ira di Dio, del quale i sette angeli «coppieri» sono evidentemente al servizio, ed è altrettanto chiaro che l'ira divina è riversata sul mondo dell'idolatria della Bestia: «Il primo angelo andò e versò la sua coppa contro la terra. Allora una piaga dolorosa e molesta cadde sugli uomini che avevano il marchio della Bestia e che adoravano la sua statua» (Ap 16,2); «E il quinto angelo riversò la sua coppa contro il trono della Bestia e il suo regno fu immerso nelle tenebre» (16,10). Il settenario delle coppe è dunque un settenario di flagelli antiidolatrici, che però sono flagelli non di distruzione né di castigo, dovendo indurre alla conversione, anche se di fatto portano all'indurimento: «E bestemmiarono il nome di Dio che ha potere su questi flagelli, e non si convertirono per dare a lui gloria» (16,10; e v. 11). La stessa cosa è da dire del settenario delle trombe. Per rendersene conto basta leggere la conclusione della sesta tromba: «I sopravvissuti fra gli uomini, quelli cui non fu data morte con questi flagelli, non si convertirono dalle opere delle loro mani e dal prestare culto ai demoni e agli idoli... e non si convertirono dai loro omicidi» (9,20-21).

Anche nel settenario delle trombe dunque si parla di:
- idolatria;
- flagelli contro l'idolatria;
- flagelli che dovrebbero indurre gli idolatri alla conversione;
- idolatri che però si induriscono nella loro condotta.

Questo è il motivo per cui i settenari di trombe e coppe possono essere riuniti nello stesso arco narrativo e sotto il medesimo titolo di «settenari di flagelli medicinali». Tra i due settenari quello delle coppe è più importante dal momento che Giovanni lo introduce con la lunga narrazione degli antefatti (Ap 12-13): il motivo è che egli era preoccupato della presa che poteva avere sui cristiani delle Chiese d'Asia l'idolatria della Bestia, un'idolatria evidentemente molto più pericolosa che non quella tradizionale degli idoli.

Il terzo arco narrativo comprende Ap 17-22 e si articola in due sezioni. Dopo aver cercato di indurre alla conversione gli idolatri delle due idolatrie, e dopo averne avuto come risposta soltanto bestemmia e indurimento, a Dio non resta che la via del giudizio, perché la sua santità è inconciliabile con il male. È così che la prima sezione dell'ultimo arco narrativo è la sezione del giudizio (Ap 17-20): un giudizio quadruplice. Un angelo mostra a Giovanni prima Babilonia (Ap 17) e poi il suo giudizio (Ap 18): sulla città corruttrice di tutti i popoli, che era ricca e potente e che è oramai in macerie, si leva allora il triplice lamento funebre dei re vassalli, dei mercanti di terra e dei mercanti di mare. Dopo questo primo giudizio, il secondo è quello delle due Bestie (19,11-21), il terzo è quello del Drago (20,1-10), mentre l'ultimo è quello di Morte e Ade (20,11-15). Se si concludesse con questi giudizi, l'Apocalisse sarebbe davvero un libro di catastrofi come generalmente si crede, ma il libro di Giovanni di Patmos, che già si apriva con una beatitudine per il lettore e per l'assemblea dei suoi uditori, con la più inebriante e indicibile delle beatitudini anche si conclude. È la beatitudine dei cieli nuovi e della terra nuova (Ap 21,1), ma soprattutto della Gerusalemme che discende da Dio, tutta luce nel suo aspetto, perfetta nelle sue misure e dimensioni, preziosissima nei materiali di cui è costruita e adorna, sicura per le mura di cui è circondata, doviziosamente ricca per la gloria e l'onore che i popoli por-

tano nel suo seno, salutifera per l'acqua di vita che la feconda e per l'albero di vita che essa produce, e, infine, beatificante per il trono di Dio e dell'Agnello che i redenti in essa contemplano e adorano regnando nei secoli dei secoli (Ap 21-22).

f) Le due parti dell'Apocalisse e le loro sezioni. - Il piano letterario dell'Apocalisse, con il suo titolo, con l'introduzione e la conclusione epistolari, ma soprattutto con le due sezioni della prima parte e le sette della seconda (raccolte in tre cicli narrativi), può essere rappresentato nel seguente schema:

Titolo e apertura epistolare	***Ap 1,1-8***
I. Il Cristo e le Chiese di Asia	**Ap 1,9 - 3,22**
Cristofania a Patmos nel giorno del Signore	*Ap 1,9-20*
Settenario dei messaggi alle sette Chiese d'Asia (I settenario)	*Ap 2,1 - 3,22*
II. Piano e azione di Dio nella storia e nell'escatologia	**Ap 4,1 - 22,5**
A) Ciclo del rotolo o della rivelazione dell'Agnello	***Ap 4,1 - 8,1***
Visione di trono, rotolo e Agnello	*Ap 4,1 - 5,14*
Settenario dei sigilli o della rivelazione dell'Agnello (II settenario)	*Ap 6,1 - 8,1*
B) Ciclo dell'intervento medicinale di Dio contro le due idolatrie	***Ap 8,2 - 16,21***
Settenario delle trombe o dei flagelli contro l'idolatria tradizionale (III settenario)	*Ap 8,2 - 9,21*
Dal sesto al settimo squillo di tromba: missione profetica	*Ap 10,1 - 11,19*
Giovanni incaricato di profetare contro popoli e re	Ap 10,1-11
I due testimoni che profetizzano e sono uccisi dalla Bestia	Ap 11,1-19
La triade antidivina e l'idolatria della Bestia	*Ap 12,1 - 13,18*
Settenario delle coppe o dei flagelli contro l'idolatria della Bestia (IV settenario)	*Ap 14,1 - 16,21*
C) Ciclo dell'intervento giudiziale-escatologico di Dio	***Ap 17,1 - 22,5***
Giudizio di Babilonia	*Ap 17,1 - 19,10*
Giudizio delle due Bestie, del Drago e di Morte	*Ap 19,11 - 21,8*
I popoli nella Gerusalemme nuova	*Ap 21,9 - 22,5*
Chiusa epistolare: Giovanni legittima la sua profezia e invita alla vigilanza	***Ap 22,6-21***

In tal modo, i poco più che quattrocento versetti dell'Apocalisse conducono il lettore dalla minuscola isola di Patmos e dalle piccole Chiese d'Asia alla Gerusalemme nuova dell'escatologia. Il lungo viaggio dello spirito è propiziato e reso possibile dalla parola del Cristo alle sue Chiese (Ap 1-3) e dall'azione di Dio, che con mano ferma conduce le vicende della storia secondo la sua esigente misericordia (Ap 4-22).

3. Le circostanze storiche della composizione

a) «Babilonia»: Roma o Gerusalemme? - La lettura globale dell'Apocalisse e la conseguente ambientazione storica di essa dipendono anzitutto dall'identificazione della città che nel testo è chiamata Babilonia e contro la quale l'autore è nettamente schierato. Si contrappongono, al riguardo, una minoranza che identifica Babilonia con Gerusalemme e una maggioranza che la identifica invece con Roma. Per ricostruire le circostanze della composizione dell'Apocalisse è dunque decisivo e preliminare rendersi conto se l'Apocalisse sia un libello antigiudaico o, invece, un libello antiromano.

La storia della ricerca dice che l'Apocalisse è stata intesa in chiave antiromana già ancora prima di Ireneo di Lione, il quale, fra le interpretazioni del 666 in voga al suo tempo, elenca anche *Lateinos*. Sulla stessa linea nel secolo III Ippolito (detto) di Roma e Vittorino di Poetovio identificarono con le persecuzioni imperiali la persecuzione di cui l'Apocalisse parla a più riprese[22]. Come testimonia il NT, le difficoltà per il cristianesimo nascente vennero però ancor prima da parte giudaica, e dunque l'antico argomento della persecuzione può essere invocato a proprio favore anche dai sostenitori di Babilonia-Gerusalemme. Meno ambivalenti risultano allora Ap 17 da una parte (a favore di Babilonia-Roma) e Ap 11 dall'altra (a favore di Babilonia-Gerusalemme).

In Ap 17 è detto che Babilonia siede su sette monti e che nella sua storia si succedono sette re: per i sostenitori dell'interpretazione antiromana i sette monti evocano i famosi sette colli di Roma[23] e i sette re evocano sette dei suoi imperatori. Sull'altro fronte, a partire da Ap 11, i sostenitori della tesi antigiudaica argomentano dal fatto che la città del tempio (Ap 11,1-2) e «in cui è stato crocifisso il loro Signore» (v. 8), e dunque inequivocabilmente Gerusalemme, nel v. 8 è chiamata «la grande città», così come poi lo è Babilonia in Ap 17 e Ap 18[24].

[22] Cfr. Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 5,30,3; Ippolito (detto) di Roma, *L'anticristo* 50,16-17; Vittorino di Poetovio («Ruina Babylonis, id est ciuitatis Romanae», SC 423,9,13-14).

[23] Per tutti cfr. S. Garofalo, *Sette monti, su cui siede la donna*, in O. Böcher e altri (edd.), *Kirche und Bibel. FS E. Schick*, Schöningh, Paderborn-München 1979, pp. 97-104; K. Gentry, *Before Jerusalem Fell. Dating the Book of Revelation: an Exegetical and Historical Argument for a Pre-A.D. 70 Composition*, Christian University Press, San Francisco - London-Bethesda 1997, pp. 149, 151 («Rome is the one city in history that has been distinguished for and universally recognizable by its seven hills», «There was no other city conceivable that was so universally noted for its seven hills»); G. Biguzzi, *Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?*, in *Biblica* 87 (2006) 371-386 (discussione degli argomenti pro e contro le due interpretazioni); D.L. Barr (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation* (SBL Symposium 39), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2006 (sei contributi sull'antiromanesimo di Apocalisse); P.S. Perry, *Critiquing the Excess of Empire: A* Synkrisis *of John of Patmos and Dio of Prusa*, in *JSNT* 29 (2007) 373-496 (allo stesso modo i due scrittori criticano la violenza, lo sfruttamento, il lusso di Roma, e la consacrazione del potere politico da parte della religione); A.D. Callahan, *Babylon Boycott: The Book of Revelation*, in *Interpretation* 63 (2009) 48-54 (l'Apocalisse critica la politica imperialistica di Roma, il commercio internazionale, l'oppressione dei poveri); C.R. Koester, *Revelation's Visionary Challenge to Ordinary Empire*, in *Interpretation* 63 (2009) 5-18 (per gli oppressi, l'Apocalisse era conferma della malvagità del potere, per chi era fiancheggiatore di Roma essa era uno stimolo a meglio guardare la realtà).

[24] Cfr. Ap 17,18; 18,10.16.18.19.21. Così J. Massyngberde Ford, *Revelation* (AnchB 38), Doubleday, Garden City (NY) 1980[4] (1975[1]), pp. 282-293; E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, SEI, Torino 1980, pp. 440-470; A.J. Beagley, *The «Sitz im Leben» of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of Church's Enemies* (BZNW 50), De Gruyter, Berlin - New York 1987, pp. 92-112; E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni* (SGL), Mondadori, Milano 1999, pp. 248-280; I. Provan, *Foul Spirits, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective*, in *JSNT* 64 (1996) 91-100; P. Campbell, *Antithetical Feminine-urban Imagery and a Tale of two Women-cities*

L'interpretazione tradizionale antiromana è decisamente quella da preferire. Contro di essa si obietta che ogni tentativo di identificare i sette re di Ap 17,9-10 con sette imperatori romani porta a risultati insoddisfacenti, tanto è vero che non ci si accorda su come fare i conteggi: se a partire da Giulio Cesare, da Augusto, da Tiberio o da Caligola, e se includere o escludere uno, due, o tutti e tre gli imperatori dell'anno 69 d.C., Galba, Otone e Vitellio. Anzitutto, però, gli inconcludenti calcoli dei moderni sui sette re di Ap 17,9-10 sono fuori luogo, perché Giovanni non è interessato ai primi cinque re né al sesto né al settimo, ma soltanto al numero settenario della serie e al solo monarca che, essendo stato uno dei sette, sarà anche l'ottavo (v. 11). Solo di lui fa un protagonista della sua narrazione, dicendo che dapprima si riebbe da una ferita mortale (Ap 13,3.12.14) e che poi farà una ricomparsa sulla scena politica per finire però nella perdizione (17,8a.8b.11), dopo essere entrato in combutta con dieci re e dopo avere alla loro testa attaccato e distrutto la città di cui era stato sovrano (17,12-14.16). In secondo luogo, la «grande città... dove anche il loro Signore è stato crocifisso» di Ap 11,8 non è la Gerusalemme giudaica che si vorrebbe. La Gerusalemme di Ap 11 infatti è divisa in due settori. Da una parte, stanno il *naos* e gli adoratori che Giovanni deve «misurare» per metterli sotto protezione divina, i quali rappresentano senza ombra di dubbio i cristiani, e, dall'altra, stanno il cortile esterno del tempio e la città santa, che sono lasciati in potere agli *ethnē* e che saranno campo di missione per i due testimoni (anch'essi certamente cristiani perché hanno il Crocifisso come loro Signore, v. 8). Inoltre, la parte di città che è calpestata dagli *ethnē* e che in seguito diviene scenario della vicenda dei due testimoni oscilla fra dimensioni urbane (vv. 2.8), poi universali (vv. 9.10) e infine nuovamente a misura di città (v. 13). In Ap 11 dunque Gerusalemme è in primo luogo e sempre simbolo di cristiani e di pagani, e mai di qualcuno o di qualcosa che possa essere definito giudaico. In secondo luogo, essa è simbolo del mondo intero quale terreno di scontro tra le forze messianiche e quelle antimessianiche, che imiteranno i crocifissori del Signore.

A favore dell'interpretazione antiromana dell'Apocalisse si possono portare poi le seguenti conferme:

– le due idolatrie di Ap 8-16 sono difficilmente ambientabili a Gerusalemme e sono invece perfettamente ambientate nel mondo greco-romano;

– secondo la geografia fisico-politica presupposta nell'Apocalisse, Babilonia controlla un impero multietnico e multistatale, percorso da una intensa rete di commerci sia marittimi sia terrestri: impero collocato tutt'intorno a un grande mare che è il *mare nostrum* di Roma, non di Gerusalemme;

– in Ap 13 e Ap 17 si ha una più che probabile eco della saga di Nerone *redux* e *redivivus*, di cui parlano molti testi antichi (che sono evocati più sotto nella discussione circa la datazione dell'Apocalisse);

in the Book of Revelation, in *TynB* 55 (2004) 81-108; L. Arcari, *« Una donna avvolta nel sole » (Apoc 12,1). Le raffigurazioni femminili nell'Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica* (In Domina Nostra 13), Messaggero, Padova 2008.

– l'epiteto di Babilonia fu dato dal giudaismo a Roma per avere essa distrutto Gerusalemme nel 70 d.C., così come aveva fatto la Babilonia storica di Nabucodonosor nel 586 a.C.[25];

– la pena di morte inflitta con la spada (Ap 13,10b) o con la scure (*pelekys*, Ap 20,4) sono ambientabili nel regime giuridico romano e non in quello giudaico, dal momento che la pena di morte presso i giudei era per lapidazione[26].

b) La tribolazione delle Chiese. - Le due parti dell'Apocalisse sono risposta a un primo medesimo problema: quello della tribolazione delle Chiese d'Asia. Nella prima parte il Cristo rivolge la sua parola alle Chiese per invitarle a essere fedeli nelle prove di cui già parlava Ap 1,9 («Io Giovanni, che condivido con voi tribolazione... in Gesù»), mentre la scena-madre da cui scaturisce la seconda parte è quella del grido dei martiri nel quinto sigillo. Da sotto l'altare celeste essi gridano a Dio il lamento dell'innocente perseguitato: «Fino a quando non vendicherai il nostro sangue, (tu che sei) sovrano santo e giusto?» (6,9-10). Il resto dell'Apocalisse è risposta a questa protesta così audace che Giovanni trovava diffusa nelle Chiese, sgomente per il martirio non vendicato dei credenti e per l'impunità dei persecutori[27]. Quanto alla persecuzione[28], doveva trattarsi, anzitutto, di scoppi di irritazione popolare nei confronti dei cristiani refrattari alle costumanze religiose e civiche, ed eventualmente di provvedimenti delle autorità a difesa dell'ordine cittadino, ma di autorità soltanto municipali[29].

[25] Roma è chiamata «Babilonia» in *4Esdra* 3,1-2.28-31; *2Baruc* 10,1-3; 11,1; 67,7; 1Pt 5,13; *Oracoli sibillini* 5,143.159. L'argomento è stato illustrato soprattutto da C.-H. Hunzinger, *Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes*, in H. von Reventlow (ed.), *Gottes Wort und Gottes Land. FS H.-W. Hertzberg*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965, pp. 67-77. Ma cfr. poi H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, voll. I-IV (München 1922-1928), qui vol. III, p. 816; A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, The Westminster Press, Philadelphia (PA) 1984, pp. 57-58; G.K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1999, p. 25, il quale fa osservare come non ci sia alcun testo che, prima o dopo il 70 d.C., attribuisca l'epiteto di «Babilonia» a Gerusalemme.

[26] Per i pro e i contro dell'interpretazione antiromana di Babilonia e di quella antigiudaica, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi* (SB 143), Paideia, Brescia 2004, pp. 21-46 (cap. 1: *Un libro contro « Babilonia »: contro Roma o contro Gerusalemme?*).

[27] Per il grido dei martiri come punto di scaturigine di tutta la seconda parte dell'Apocalisse, cfr. qui il commento ad Ap 6,9-11, pp. 177-178 e nota 22 di p. 178.

[28] Quello di *persecuzione* è un concetto soggettivo: le misure repressive prese in base alla legislazione in vigore sono sentite come persecuzione in particolari circostanze da chi ne è colpito ma le autorità non si sentono nella veste del persecutore quando applicano leggi e sanzioni. Ad esempio, il proconsole Galerio Massimo dice a Cipriano di Cartagine (+ 258) condannandolo alla decapitazione: «Con il tuo sangue sarà sancito il rispetto delle leggi» («Tuo sanguine sancietur disciplina»; vedi *Passione di Cipriano* 3,5), e Pionio, martire a Smirne (+ 250), dice ai magistrati: «Seguite le vostre leggi, ma non fate violenza alla nostra libertà» (*Martirio di Pionio* 16,6). Lo stesso si deve dire della resistenza e dell'aggressività che di solito i gruppi sociali oppongono a nuove religioni e sètte.

[29] Solo a partire dai tempi di Plinio il Giovane si avranno processi celebrati dai magistrati provinciali e statali (cfr. *Epistole* 10,96.97), mentre si può fare l'ipotesi di un linciaggio popolare per l'uccisione di Antipa (abbreviazione di Antipatro) di cui parla Ap 2,13, e di provvedimenti di qualche municipio per spiegare il confino di Giovanni a Patmos e il carcere di cui parla Ap 2,10. Cfr., ad esempio, T.B. Slater, *On the Social Setting of the Revelation to John*, in *NTS* 44 (1998) 232-256, e K. Cukrowski, *The Influence of the Emperor Cult on the Book of Revelation*, in *RestQ* 45 (2003) 51-64.

Altri testi fanno riferimento però al sangue cristiano versato a più ampio raggio. Giovanni, ad esempio, dice di Babilonia che è ebbra del sangue dei testimoni di Gesù (Ap 17,6) e che in essa fu trovato «il sangue dei profeti e dei santi e di tutti coloro che furono uccisi sulla faccia della terra» (18,24). Egli chiede dunque al suo lettore di immaginare la capitale dell'impero insanguinata fino alla sazietà del sangue dei cristiani che perseguita. Nei cicli della Bestia (Ap 12-16) e del giudizio di Babilonia e della triade (Ap 17-20) si incontrano poi riferimenti alla fedeltà dei fratelli fino alla morte (12,11), alla prigionia e alla morte di spada (13,10), alla minaccia di morte e alle restrizioni economiche per chi non ha il contrassegno della Bestia (13,15-17). Il pensiero va allora alle esecuzioni volute da Nerone nel 63 d.C. e alla *multitudo ingens* di cui parla Tacito negli *Annali*[30]. Le dimensioni della persecuzione sono infine ulteriormente amplificate attraverso l'uso di miti che in Ap 12-13 e in Ap 18-20 universalizzano i problemi delle Chiese asiatiche, facendo di esse un episodio del più universale conflitto tra ordine e caos.

c) Le due idolatrie. - All'origine della composizione dell'Apocalisse è poi, in misura anche più consistente, l'idolatria. Anzi, la duplice idolatria: quella tradizionale e quella della Bestia, delle quali Giovanni parla rispettivamente nel settenario delle trombe e in quello delle coppe.

In Ap 9,20-21 Giovanni parla degli idoli con formule stereotipate, perché elenca cinque materiali di cui gli idoli possono essere fatti ed elenca le azioni che gli idoli non possono eseguire: in tutti e due i casi Giovanni fa ricorso all'armamentario tradizionale dei polemisti giudaici contro l'idolatria degli altri popoli. Ma se anche il frasario è stereotipato, il problema era reale e irritante per un cristiano, perché di quella che l'uomo biblico chiama *idolatria* era permeata la vita quotidiana e ufficiale delle città. Di Efeso, ad esempio, è universalmente noto l'Artemision dov'era venerata la famosa Artemide efesina, tempio che da sedici liste su ventiquattro a noi pervenute era elencato fra le sette meraviglie del mondo antico. L'archeologia e le fonti letterarie ambientano poi a Efeso il culto di Zeus, Dioniso, Serapide, della dea-madre, di Apollo, Efesto, Demetra, eccetera. Lo stesso si deve dire delle altre città dell'Apocalisse: delle maggiori, come Smirne, Pergamo (con il famoso altare di Zeus conservato oggi a Berlino, e con l'altret - tanto famoso ospedale-tempio in onore di Asclepio, dio della medicina) e Sardi (anche a Sardi si ergeva un grande tempio ad Artemide), ma anche delle minori.

Più che l'idolatria tradizionale però, per Giovanni era pericolosa e temibile l'idolatria della Bestia, la quale va interpretata con ogni probabilità come culto imperiale. Nel secolo I d.C. la vita delle metropoli e delle province andava riorganizzandosi e trovando un nuovo centro di coesione nell'omaggio al sovrano come

Secondo U. Riemer (*Domitian – [k]ein Christenverfolger*, in *ZRGG* 52 [2000] 75-80), Domiziano non perseguitò affatto i cristiani e le comunità d'Asia erano minacciate piuttosto dall'attrazione dei culti pagani. Non sembra dunque condivisibile quanto scrive D. Aune, *Revelation 1 - 5* (WBC 52A), Word Books, Dallas (TX) 1997, p. 78: «John was banished to the island of Patmos by a Roman emperor». Circa la responsabilità dei magistrati locali (non imperiali) della «persecuzione», cfr. T.B. Slater, *Context, Christology and Civil Disobedience in John's Apocalypse*, in *RExp* 106 (2009) 51-65.

[30] Tacito, *Annali* 15,44,4. Cfr. Ap 16,6; 19,2; 20,4.

artefice del comune benessere. Nel vissuto quotidiano l'imperatore era il dio concreto e vicino che approntava strutture e servizi sociali un po' dovunque e inviava sovvenzioni in tempo di carestie, incendi e terremoti. Tra imperatore e province c'era come uno scambio reciproco, di protezione da una parte e di gratitudine dall'altra, per cui più che di culto dell'imperatore si dovrebbe parlare di culto del «benefattore». Fra l'altro, il fenomeno era molto più diffuso in Asia che a Roma, dove il Senato cercava di contenere la tendenza all'assolutismo del *princeps*. L'Asia invece era stata la culla del culto del sovrano fin dal tempo di Alessandro Magno, ed era ora la regione più fervorosa nell'omaggio al Cesare di Roma. Giovanni vedeva allora la vera insidia per la fede delle comunità in questo spirito del tempo, fatto di culto della personalità che arrivava fino alla divinizzazione, e di senso di autosufficienza che veniva dal benessere. Oltre che libro di resistenza alla persecuzione come si presenta a prima vista, Apocalisse è dunque libro di resistenza allo stile di vita della *pax romana*[31].

d) Il 70 d.C. e la data di composizione. - Anche per la datazione dell'Apocalisse si fronteggiano una opinione minoritaria, la quale ambienta la composizione del libro in epoca neroniana, e una maggioritaria che, rifacendosi a Ireneo di Lione, colloca la stesura dell'Apocalisse in epoca domizianea[32].

Punti di forza dei sostenitori della datazione neroniana sono il fatto che Apocalisse avrebbe un'ambientazione ottimale solo nei turbolenti diciotto mesi seguiti al suicidio di Nerone, con il succedersi di ben tre imperatori (giugno 68 - di-

[31] È eccessivo dire che l'Apocalisse è stata scritta non perché ci si trovava in difficoltà con l'ambiente, ma perché ci si difendesse dalle sue seduzioni, come fa H. Giesen, *Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung*, in *TThZ* 105 (1996) 61-76. D.A. DeSilva (*Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John*, in *JSNT* 71 [1998] 82) ha però ragione di scrivere: «The old paradigm of reading Revelation simply as comfort for the marginalized and persecuted will no longer hold».

[32] Cfr. Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 5,30,3 «... Non molto tempo fa, quasi nel nostro secolo, alla fine del regno di Domiziano». Datazioni più tarde non riescono a imporsi: a titolo di esempio, sostiene la datazione traianea F.G. Downing, *Pliny's Prosecutions of Christians: Revelation and 1 Peter*, in *JSNT* 34 (1988) 105-123, mentre caldeggia quella adrianea T. Witulski, *Ein neuer Ansatz zur Datierung der neutestamentlichen Johannesapokalypse*, in *SNTU* 30 (2005) 39-60; Id., *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse* (FRLANT 221), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2007. Sostengono la datazione neroniana A.A. Bell, *The Date of John's Apocalypse. The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered*, in *NTS* 25 (1979) 93-102; K. Gentry, *Before Jerusalem Fell*, pp. 333-337; R.B. Moberly, *When was Revelation Conceived?*, in *Biblica* 73 (1992) 376-393; J.C. Wilson, *The Problem of the Domitianic Date of Revelation*, in *NTS* 39 (1993) 587-605; Id., *The Early Christians in Ephesus and the Date of Revelation, Again*, in *Neotestamentica* 39 (2005) 163-193; T.B. Slater, *Dating the Apocalypse to John*, in *Biblica* 84 (2003) 252-258; G.H. van Kooten, *The Year of the Four Emperors and the Revelation of John: The «Pro-Neronian» Emperors Otho and Vitellius, and the Images and Colossus of Nero in Rome*, in *JSNT* 30 (2007) 205-248. Questi autori spiegano la turbolenza politica rispecchiata nell'Apocalisse, ma non la sicurezza di sé che ha «Babilonia» mentre Giovanni scrive. G. Rojas-Flores (*The Book of Revelation and the First Years of Nero's Reign*, in *Biblica* 85 [2004] 375-391), colloca la composizione dell'Apocalisse tra il 54 e il 60 d.C. (e cioè prima del terremoto di Laodicea del 60, che in Ap 3,14-22 appare florida, e prima della morte di Pietro, Paolo e Giacomo, di cui avrebbe altrimenti parlato), mentre una datazione ancora più bassa, tra 44 e 48 d.C., è proposta da R. de Water, *Reconsidering the Beast from the Sea (Rev. 13,1)*, in *NTS* 46 (2000) 245-261.

cembre 69 d.C.), e il fatto che nell'Apocalisse non si avverta alcuna eco degli eventi del 70 d.C. In questo quadro la venuta del Cristo sulle nubi del cielo (Ap 1,7) parlerebbe della « venuta » dell'anno 70: il Cristo sarebbe venuto per castigare Gerusalemme che lo aveva « trafitto », seminando lo sgomento nelle tribù « d'Israele ». Secondo Ap 11 poi il tempio di Gerusalemme sarebbe ancora in piedi, anche se sul punto di essere « calpestato » insieme con la città dagli eserciti di Tito[33]. Questa ricostruzione tuttavia non è esente da difficoltà. Infatti, la venuta del Cristo sulle nubi del cielo di Ap 1,7 è più probabilmente la venuta escatologica che i versetti finali del libro torneranno a promettere con insistenza e solennità (22,12.20), mentre le tribù che in Ap 1,7 si battono a lutto sono le tribù « della terra »[34]; e « terra » nell'Apocalisse non è la terra d'Israele, come dice ad esempio l'espressione « gli abitanti della terra ». Ap 11, poi, come s'è visto, fa di Gerusalemme un simbolo astorico dello scontro tra cristiani e pagani, così che da Ap 11 non è possibile ricavare alcuna informazione circa la cronologia, né della città né dell'Apocalisse.

Sono argomenti a favore invece della datazione domizianea dell'Apocalisse:

– il *testimonium Irenaei*, che è il testo più antico a datare l'Apocalisse e che colloca le visioni di Giovanni alla fine del principato di Domiziano[35];

– l'oramai lunga storia delle Chiese d'Asia che i sette messaggi di Ap 2-3 lasciano intravedere e che è difficile da concordare con l'arrivo in Asia della tradizione giovannea, solitamente e ragionevolmente messo in rapporto con la guerra giudaica[36];

– i rimandi alla saga del *Nero redivivus* e *redux*, che era ben conosciuta ai lettori di Giovanni perché nel luglio del 69 d.C. un primo sedicente Nerone tentò l'avventura nella zona egea, un altro in Asia nell'80, e un terzo nell'88-89, in epoca domizianea[37];

[33] Così J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM Press, London 1976, pp. 238-242; K. Gentry, *Before Jerusalem Fell*, pp. 165-192.

[34] Circa le diversificate venute del Cristo nell'Apocalisse, cfr. A.-M. de Lassus, *Las venidas de Cristo en el Apocalipsis*, in *RevBíb* 70 (2008) 25-48.

[35] Per i due autori citati nella nota precedente il valore probante del testo di Ireneo di Lione non è affatto indiscutibile. Tuttavia, esso mostra almeno che una cronologia tardiva dell'Apocalisse nel secolo II d.C. era credibile.

[36] Efeso ha abbandonato le opere di prima, per cui è invitata a ricuperare lo stato di grazia delle origini; Pergamo fu fedele al Cristo nei giorni di Antipa, che sembrano oramai remoti nel tempo; le opere più recenti di Tiatira sono migliori che non le prime; Sardi si è fatta un nome di Chiesa viva ma non è tale nella realtà e deve tornare alle origini per riscattarsi. Per il mito del *Nero redux*, per il ricupero di prosperità da parte di Laodicea dopo il terremoto del 60-61 o per lo scadimento della vita evangelica delle Chiese, eccetera, J.A.T. Robinson afferma che non sono necessari tempi così lunghi da dover spostare la datazione dell'Apocalisse agli ultimi decenni del secolo I, ma due o tre anni non bastano a coprire il tempo necessario per l'arrivo dalla Giudea, la fondazione, la crescita e la decadenza delle Chiese giovannee in Asia.

[37] Per il primo *Nero redux*, cfr. Tacito, *Storie* 2,8-9; per il secondo, Dione Cassio, *Storia romana* 66,19,3, e per il terzo, Svetonio, *Nerone* 57,2 e Tacito, *Storie* 1,2,1 (cfr. poi anche *Oracoli sibillini* 3,63-75; 4,119-148; 5,28-34). Sul *Nero redivivus*, cfr. il capitolo intitolato *Nero and the Beast* in R. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, T. and T. Clark, Edinburgh 1993 (pp. 384-452), e H.-J. Klauck, *Do They Never Come Back? « Nero Redivivus » and the Apocalypse of John*, in *CBQ* 63 (2001) 683-698.

– l'impiego dell'epiteto di « Babilonia » che fu dato dai giudei a Roma dopo il 70 d.C., come si è già detto;

– e, infine, l'edificazione a Efeso, tra gli anni 80 e 90, del tempio provinciale in onore dei tre *sebastoi* flavi nel centro politico della città, e l'edificazione dei grandi impianti sportivi nella zona del porto che dovevano ospitare periodicamente i giochi in onore dell'imperatore. È probabile che sia stato proprio lo sconvolgimento edilizio di Efeso finalizzato al culto dell'imperatore a provocare la composizione dell'Apocalisse, con tutta la sua battaglia contro l'idolatria della Bestia[38].

4. L'autore e le tradizioni in cui si inserisce

a) Giovanni a Patmos: l'ipotesi di un soggiorno volontario. - Patmos è l'unico luogo in cui siamo certi che l'autore dell'Apocalisse ha soggiornato. Infatti, sprovvista di qualsiasi rilevanza sia storica che simbolica, la piccola isola delle Sporadi ben difficilmente fu scelta da Giovanni come scenario fittizio del suo soggiorno. Ma non c'è consenso sui motivi della sua presenza a Patmos. La tradizione antica e gran parte dei moderni traggono dalle parole di Ap 1,9c *(dia ton logon tou theou kai tēn martyrian Iēsou)* la conclusione che Giovanni fu nell'isola in stato di confino. Le interpretazioni alternative ipotizzano una motivazione apostolica o la ricerca delle condizioni adatte alla rivelazione[39].

La ricerca di un campo apostolico a Patmos da parte di Giovanni è difficilmente credibile. È ben vero che l'isola non era affatto disabitata dal momento che, anche in mancanza di ricerche sistematiche, la documentazione epigrafica occasionale la dice dotata di un ginnasio e fa di essa un centro del culto di Apollo e la sede di un tempio di Artemide. Ma, per il numero modesto di abitanti e per la mancanza di entroterra, Patmos non si proponeva affatto come campo di missione. Che Giovanni poi fosse a Patmos in cerca di rivelazioni è altrettanto improbabile.

Contro queste ipotesi i commentatori ripetono puntualmente quattro argomentazioni, sulla scia di H.B. Swete (1907²) e soprattutto di R.H. Charles (1920):

– nell'Apocalisse *dia* con l'accusativo esprime la causa e non lo scopo, significando sempre « a causa di » e mai « al fine di »;

– di fatto la stessa formula nei paralleli di Ap 6,9 e 20,4 parla dell'uccisione dei martiri cristiani;

[38] Cfr. S.J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (RGRW 116), Brill, Leiden - New York - Köln, 1993; G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 76-78; R. Beile, *Zwischenruf aus Patmos. Eine neue Gesamteinschätzung der Apokalypse des Johannes von Ephesus*, V. and R. Unipress, Göttingen 2004.

[39] Sono sostenitori di un esilio fittizio di Giovanni a Patmos E. Lipinski, *L'Apocalypse et le martyre de Jean à Jérusalem*, in *NT* 11 (1969) 225 (« Ne s'est trouvé qu'"en esprit" à Patmos... En réalité, c'est à Jérusalem qu'il séjournait »), e J.-P. Charlier, *Comprendre l'Apocalypse* (LiBi), Cerf, Paris 1991, vol. I, p. 67 (« Exil insulaire fictif »). Per la motivazione apostolica, cfr. invece L. Cerfaux - J. Cambier, *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens*, Cerf, Paris 1955, p. 20; L.L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford University Press, New York - Oxford 1990, p. 173 (« John was on the island because he wanted to preach there »). Per la ricerca di rivelazioni, cfr. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, pp. 191-192, e H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HzNT 16a), Mohr-Siebeck, Tübingen 1974, p. 41.

– la traduzione di *dia* con valore finale non spiegherebbe il fatto che Giovanni dica di essere, a Patmos, compartecipe con i fratelli d'Asia nella tribolazione *(thlipsis)*;

– e infine la tradizione antica ha sempre inteso Ap 1,9 nel senso giuridico di provvedimento restrittivo delle autorità contro Giovanni[40].

b) L'ipotesi di Giovanni come « vagus » a domicilio coatto. - La presenza di Giovanni a Patmos era più probabilmente dovuta a un provvedimento repressivo, per avere egli in qualche modo disturbato l'ordine pubblico con il suo proselitismo o con l'opposizione a istituzioni e consuetudini civiche.

Quanto alla configurazione giuridica della pena inflitta a Giovanni le possibilità di solito prospettate sono tre. La prima è la *damnatio ad metalla*, cioè la condanna ai lavori forzati nelle miniere, che veniva decretata esclusivamente dal tribunale dell'imperatore ed era inflitta non a chi apparteneva alle classi elevate, bensì alle persone libere di rango inferiore, oltre che soprattutto agli schiavi. La seconda e la terza possibilità erano la *deportatio in insulam* e la *relegatio in insulam*: in tutti e due i casi si trattava dell'internamento o confino, in Sardegna o in Corsica, in un'isola dell'Egeo o in qualche oasi dei deserti dell'Asia e dell'Africa. Tutte e due queste pene si infliggevano a coloro che appartenevano alle classi più alte e con disponibilità di risorse economiche, perché il condannato non fosse a carico dello Stato ma potesse essere mantenuto attingendo ai suoi stessi averi. Le due pene differivano in quanto la *deportatio*, in assenza di precisazioni, era perpetua, comportava la perdita della cittadinanza, la confisca del patrimonio e la pena capitale in caso di infrazione del confino. La *relegatio* invece poteva essere anche *ad tempus*, non modificava la capacità giuridica del condannato, non comportava la confisca dei beni, né la pena di morte per il contravventore del confino.

Riguardo a tutti e tre questi modi di configurare il soggiorno forzato di Giovanni a Patmos ci sono difficoltà. Una *damnatio ad metalla* difficilmente si può ambientare a Patmos, perché nell'isola non esistono miniere. Contro la *deportatio* e la *relegatio* sta il fatto che nessun testo dell'antichità elenca Patmos fra le isole egee che la magistratura d'epoca imperiale aveva selezionato come luoghi di pena, fra le quali figuravano ad esempio le isole di Donousa, Kìnaros, Sèriphos, Gyàros nelle Cicladi, e Amorgòs nelle Sporadi[41]. Con ogni probabilità poi Giovanni era un *vagus* e il trattamento giuridico di un *vagus* o *vagabundus* era lasciato all'arbitrio delle autorità provinciali o municipali[42].

[40] H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, Macmillan, London 1907[2] (1906[1]), p. 12; R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John* (ICC 14), T. and T. Clark, Edinburgh 1920, vol. I, pp. 21-22.

[41] Per la mancanza di testimonianze antiche su Patmos come isola di confino, cfr. soprattutto H.D. Saffrey, *Relire l'Apocalypse à Patmos*, in *RB* 82 (1975) 398.

[42] Per la buona conoscenza che aveva di almeno sette Chiese, Giovanni è spesso ritenuto un predicatore itinerante: così ad esempio D. Aune, *The Social Matrix of the Apocalypse of John*, in *BR* 26 (1981) 27 (« John was probably an itinerant prophet in the sense that he traveled a restricted circuit to a limited number of Christian congregations »); Id., *The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic*, in *Neotestamentica* 40 (2006) 1-33 (Giovanni proveniva dalla Palestina e conosceva bene le apocalissi giudaiche); S. Chow, *A Superb Teacher: The Characteristics of the Author of the Book of Revelation*, in *ThL* 29 (2006) 79-103 (aveva una buona cultura non solo teologica, solida speranza e grande passione pastorale). Per Giovanni come *vagus*, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 79-92 (cap. 4: *Giovanni di Patmos, Patmos e la persecuzione*). Ritengono invece che Giovanni fosse un personaggio ragguardevole e di classe elevata J.N. Sanders, *St John on Patmos*, in *NTS* 9 (1963) 76-77, che fa di lui un sadduceo, richiamandosi a Policrate di Efeso, secondo cui Giovanni era sacerdote e indossava il *petalon*, e M. Hengel, *La questione giovannea* (SB 120), Paideia, Brescia 1998 (Tübingen 1998), pp. 300-301 (« *Status* sociale elevato »). A parte il fatto che il fondamento di tali ipotesi storiche è quanto meno precario, resta da chiedersi quale valore avessero i titoli religiosi del giudaismo per il diritto greco-romano in Asia Minore.

In conclusione, insieme con la tradizione antica e con la maggioranza dei moderni, si può ritenere che a Patmos Giovanni fosse al confino per qualche motivo collegato con l'annunzio cristiano, in base a un provvedimento di giustizia sommaria.

c) Un profeta in conflitto con altri profeti. - Quando rievoca la sua situazione di deportato a Patmos, Giovanni si definisce « fratello e compagno nella tribolazione » di coloro cui scrive, senza invocare titoli di superiorità. Tuttavia, egli è ben consapevole di essere superiore ai suoi interlocutori, perché si comporta come profeta, anche se non si attribuisce esplicitamente il titolo. Definisce però il contenuto del suo libro con il termine di « profezia », ad esempio in Ap 1,3 e in 22,7, e cioè nella prima e nella penultima delle sette beatitudini dell'Apocalisse, e si dice « fratello » di profeti (22,9). Quanto ai profeti-fratelli, si è fatta l'ipotesi che si tratti di collaboratori di Giovanni cui egli avrebbe affidato il suo libro perché lo portassero e lo illustrassero alle sette Chiese[43], ma l'accenno in 2,20 alla profetessa Gezabele depone a favore di un'altra ipotesi. L'attività di Gezabele è anzitutto esplicitamente ambientata nella Chiesa locale di Tiatira e non a fianco del profeta Giovanni, ed è poi presentata in termini così critici che non è pensabile come sua discepola o come latrice del suo libro. Tutto questo fa pensare che anche i profeti-fratelli di 22,9 siano profeti attivi nelle sette Chiese, in autonomia da Giovanni, se non proprio in qualche tensione o contrasto con lui.

d) Un autore della tradizione giovannea. - L'Apocalisse ha contatti terminologici e tematici con *1-2Pietro* e con l'epistolario paolino. Come 1Pt 2,5.9 parla dell'indole sacerdotale del popolo di Dio (Ap 1,6; 5,10; 20,6) e come 2Pt 3,13 parla di cielo nuovo e terra nuova (Ap 21,1), anche se quei temi potrebbero venire ai documenti in questione per vie separate: il primo da Is 65,17 e da 66,22 e il secondo da Es 19,6 o da Is 61,6. L'Apocalisse poi si apre con l'augurio di grazia e pace (Ap 1,4) come molte lettere paoline, e parla di idolotiti (Ap 2,14.20) come 1Cor 8-10 (e At 15,29; 21,25). Come 1Cor 15,26, essa dipinge *Thanatos* quale ultimo nemico a essere vinto, anche se lo fa con linguaggio diverso da quello di Paolo; parla di spiriti dei profeti (Ap 22,6b) come 1Cor 14,32, e contiene l'invocazione della venuta gloriosa (« Vieni, Signore Gesù! », Ap 22,20) di cui 1Cor 16,22b dà la formulazione aramaica. Sono poi in comune all'Apocalisse e all'epistolario paolino anche il *sygkoinōnos* di Ap 1,9 e di Rm 11,17; 1Cor 9,23 e Fil 1,7; il « Primogenito di fra i morti » di Ap 1,5 e di Col 1,18; la porta aperta di Ap 3,8 e di 1Cor 16,9; l'*en*

[43] Cfr. D. Aune, *The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22,16*, in *JSNT* 37 (1989) 111.

kyriō di Ap 14,13 e di più di venti passi paolini, e il *pneumatikōs* di Ap 11,8 e di 1Cor 2,13.14. Infine Ap 17,14 e 19,16 attribuiscono al Cristo il titolo di «Re dei re e signore dei signori» come fa 1Tm 6,15[44].

Nonostante questi contatti con il paolinismo il vocabolario dell'Apocalisse, i suoi temi, i suoi simboli e il tono generale collocano l'autore in area giovannea. Al Cristo sono attribuiti i titoli di *Logos tou theou* (Ap 19,13) e di «Agnello» (*arnion*, 5,6), che hanno l'analogo nel *Logos* di Gv 1,1.14, nel *Logos tēs zōēs* di 1Gv 1,1 e rispettivamente nello *amnos tou theou* di Gv 1,29.36. Ap 7,17 dice in qualche modo che il Cristo si fa pastore, così che l'immagine è in qualche continuità con l'autodefinizione di Gesù in Gv 10,11. Sono poi in comune tra l'Apocalisse e il vangelo di Giovanni il tema della manna (Ap 2,17, e Gv 6,31.49), le frequenti immagini della vita e della luce e poi quella delle acque di vita (Ap 21,6; 22,17, e Gv 4,14; 7,37; ma cfr. Is 55,1), e poi la citazione di Zc 12,10, che, pur parlando soltanto di «trafittura», è significativamente applicata alla crocifissione sia in Ap 1,7 sia in Gv 19,34.37. Come vocabolario comune all'Apocalisse e al vangelo giovanneo, a volte anche esclusivo, gli autori poi elencano: *skēnoō* (4 volte nell'Apocalisse, detto 2 volte di Dio, e una volta nel vangelo di Giovanni, detto del *Logos*; mai più nel NT), *nikaō* (15 volte nell'Apocalisse, una volta nel vangelo di Giovanni e 6 volte in 1Giovanni; soltanto altre 3 ricorrenze nel NT), *tērein ton logon* (2 volte nell'Apocalisse, 8 volte nel vangelo di Giovanni, e una volta in 1Giovanni), *tērein tas entolas* (2 volte nell'Apocalisse, 4 volte nel vangelo di Giovanni, e 5 volte in 1Giovanni), *hodēgein* (una volta nell'Apocalisse detto del Cristo, e una volta nel vangelo di Giovanni, detto dello Spirito), *sēmeion* (7 volte nell'Apocalisse e 17 volte nel vangelo di Giovanni), *martyria* (9 volte nell'Apocalisse e 14 volte nel vangelo di Giovanni), *alēthinos* (10 volte nell'Apocalisse e 9 volte nel vangelo di Giovanni)[45].

e) Quale Giovanni? - L'autore dell'Apocalisse si attribuisce il nome di Giovanni 4 volte: 3 all'inizio (Ap 1,1.4.9) e una alla fine del libro (22,8). Poiché egli fa ricorso a tanti elementi propri della letteratura apocalittica, bisogna anzitutto chiedersi se da quella letteratura non prenda anche la pseudepigrafia, e cioè la consuetudine di mettere uno scritto in spirituale continuità con l'opera e la tradizione di un grande protagonista religioso del passato, attribuendone a lui la scrittura. Secondo l'ipotesi pseudepigrafica, un anonimo autore della tradizione giovannea avrebbe attribuito l'Apocalisse a Giovanni figlio di Zebedeo, che per la tradizione antica è invece autore del quarto vangelo[46]. Ma nell'Apocalisse non vi sono gli indizi né i presupposti della pseudepigrafia.

Nell'Apocalisse ad esempio non vi è alcuna esaltazione agiografica dell'«autore», come si trova sia nell'AT per il Salomone del libro della Sapienza sia nella letteratura pseudepigrafica dell'intertestamento, ad esempio, per Enoch, sia infine nel NT per il Paolo delle *lettere pastorali* e per il Pietro di 1-2Pietro. Non si comprende cioè come un ammiratore di Giovanni di Zebedeo, che a lui attribuirebbe il suo scritto ritenendolo un maestro senza uguali, lo privi del suo impareggiabile titolo di apostolo e lo metta alla pari di cristiani a volte tiepidi, mediocri, inclini al compromesso e niente affatto irreprensibili. Anche Patmos non costituisce un'ambientazione celebrativa, essendo una località senza precedenti storici né biblici. Il comando di non sigillare le parole del libro (Ap 22,10) va in senso contrario all'usuale finzione pseudepigrafica del ritrovamento di un libro scritto da qualche grande personaggio del passato. L'Apocalisse poi non finge di parlare di qualche epoca anteriore, ma fa riferimento diretto alla sua situazione storica (cfr. «uno è presentemente» di Ap 17,10), anche se con linguaggio cifrato.

Se il nome di Giovanni è reale, allora possono entrare in questione Giovanni il Battista, Giovanni il Presbitero o Giovanni di Zebedeo. La sorprendente ipotesi che Giovanni il Battista abbia ispirato gran parte dell'Apocalisse e che un suo discepolo l'abbia cristianizzata è stata bensì proposta[47] ma, com'era prevedibile, non ha incontrato alcun favore. Giovanni il Presbitero, di cui parla il solo Papia di Gerapoli, per essere preso in qualche considerazione dovrebbe essere il Presbitero autore di 2-3Giovanni (e in qualche stretto rapporto con l'autore di 1Giovanni)[48], che però *non* chiama mai se stesso «Giovanni». Le lettere poi si occupano bensì della vita interna delle Chiese giovannee e delle loro crisi di crescita così come fa anche Ap 1-3, ma in esse i problemi delle comunità giovannee nascono da una disputa sulla venuta del Cristo «nella carne» (1Gv 4,2; 2Gv7), che poi portò alla spaccatura e alla secessione di cui parla 1Gv 2,19, mentre nell'Apocalisse l'autore polemizza con nicolaiti e gezabeliti per una diversa presa di posizione circa il consumo delle carni immolate agli idoli e, quindi, circa il rapporto da intrattenere con l'idolatria che ispirava la vita delle professioni e della città. Mentre poi l'autore delle lettere si sente coi destinatari in rapporto paterno («Figli miei, questo vi scrivo ...», 1Gv 2,1 e *passim*; 3Gv 4), nell'Apocalisse Giovanni si dichiara ripetutamente «fratello» sia dei semplici fedeli (Ap 1,9) sia dei profeti locali (22,9; cfr. 19,10). Quanto allo

[44] Per la vicinanza dell'Apocalisse al paolinismo, cfr. E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1989, pp. 85-113, e M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 73-83; R. Müller-Fieberg, *Paulusrezeption in der Johannesoffenbarung? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons*, in *NTS* 55 (2009) 83-103; J.-W. Taeger, *Begründetes Schweigen. Paulus und paulinische Tradition in der Johannesapokalypse*, in D.C. Bienert - D.-A. Koch (edd.), *Johanneische Perspektiven. Aufsätze zur Johannesapokalypse und zum johanneischen Kreis 1984-2003* (FRLANT 215), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2006, pp. 121-138 (l'autore di Apocalisse è molto distante dal paolinismo del suo tempo circa il giudizio su Roma).

[45] Sui rapporti tra l'Apocalisse e letteratura giovannea e neotestamentaria, cfr. J. Frey, *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum*, in M. Hengel, *Die johanneische Frage*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1993, pp. 326-429, e il relativo *status quaestionis* (nell'edizione italiana l'appendice di J. Frey non è riprodotta).

[46] Sono sostenitori del carattere pseudepigrafico dell'Apocalisse J. Becker, *Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage*, in *BZ* 13 (1969) 101-102; U. Vanni, *L'Apocalypse johannique - Etat de la question*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, p. 28, nota 26.

[47] J. Massyngberde Ford, *Revelation*, pp. 28-46, cfr. in particolare p. 37.

[48] Le notizie di Papia di Gerapoli su Giovanni il Presbitero sono in Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 3,39,4. Giovanni il Presbitero è ritenuto autore dell'Apocalisse, ad esempio, da W. Bousset, J. Moffatt, E. Lohmeyer, E. Lohse, ma cfr. soprattutto J.J. Gunther, *The Elder John Author of Revelation*, in *JSNT* 11 (1981) 3-20, e M. Hengel, *La questione giovannea*, pp. 300-303.

stile, infine, si deve riconoscere che da un lato non c'è nulla di più monotono della 1Giovanni e dall'altro nulla di più fantasmagorico e coinvolgente dell'Apocalisse.

La tradizione antica (con pochissime eccezioni: gli alogi, o negatori del *Logos*, il presbitero romano Gaio e Dionigi di Alessandria) ritiene che autore dell'Apocalisse e del vangelo di Giovanni sia Giovanni di Zebedeo. Così fanno esplicitamente Giustino, Ireneo di Lione, Tertulliano, Clemente di Alessandria, e la loro testimonianza non è facile da disattendere, perché, ad esempio, Giustino ha scritto a distanza di pochi decenni dalla composizione dell'Apocalisse e perché Ireneo di Lione era originario dell'Asia, dove l'Apocalisse è stata scritta. I sostenitori moderni della sentenza tradizionale ritengono poi che le differenze di teologia e di stile tra Apocalisse e vangelo di Giovanni siano spiegabili a partire dalla diversità di circostanze e di genere letterario.

In ogni caso, però, depongono contro l'identità dell'autore gli argomenti che seguono:

– L'immagine che l'autore dell'Apocalisse dà di sé non è quella di chi è stato per anni a fianco di Gesù come suo discepolo, né quella del fondatore di una delle più influenti tradizioni del NT, né di chi quindi gode di quell'indiscussa autorevolezza che nel vangelo di Giovanni si attribuisce al Discepolo amato, né di quella attribuita ai dodici apostoli dell'Agnello in Ap 21,14, saldi e gloriosi fondamenti della città escatologica. È invece un profeta itinerante che trova oppositori in piccole Chiese locali e da essi vi è messo in seria difficoltà.

– Il vangelo di Giovanni e l'Apocalisse differiscono non solo nel rimandare all'AT, ma anche nella concezione che ne hanno. Il vangelo giovanneo contiene 12 citazioni anticotestamentarie esplicite e l'AT è integrato nello schema «annunzio-compimento» come dicono le formule: «Poiché sta scritto», «Come sta scritto», «Affinché si adempisse la parola del profeta Isaia», «Affinché si compisse la Scrittura»[49]. Nell'Apocalisse, invece, da un lato i rimandi all'AT sono nell'ordine delle centinaia, e dall'altro neanche uno di essi è introdotto da una qualche formula. L'AT poi, più che giungere a compimento, per l'Apocalisse semplicemente accade oggi, senza scarti di tempo o di sostanza. Mentre, ad esempio, in Gv 6 Gesù dà la nuova manna perché chi mangiò quella dei padri morì (vv. 31-32), nell'Apocalisse il Cristo dà o darà la manna a chi con lui combatte e vince (Ap 2,17): la manna di Mosè non è né inferiore né superata da quella del Cristo, perché nell'Apocalisse non c'è spazio per confronti, così come l'esodo di Mosè e quello del Cristo non sono cronologicamente né simbolicamente diversi ma un unico esodo (15,3).

– Quanto al vocabolario e al linguaggio, l'autore dell'Apocalisse sembra comportarsi con il patrimonio giovanneo così come si comporta con l'AT, che cita sempre sottoponendolo a personale rielaborazione[50]. Quando ad esempio nel vangelo

[49] Cfr. le formule di citazione in Gv 2,17; 6,31; 12,14.38.39; 13,18 e 19,24. Quanto a citazioni esplicite il vangelo di Giovanni supera perfino il vangelo di Matteo, che pure è il vangelo del compimento delle Scritture. Sul ricorso dell'Apocalisse all'AT cfr. lo *status quaestionis* di S. Moyise, *The Language of the Old Testament in the Apocalypse*, in *JSNT* 76 (1999) 97-113.

[50] Cfr. qui il commento ad Ap 1,12-19, pp. 83-84 e 87-88, in cui sono annotati i primi esempi di elaborazione creativa dell'AT. Sul frequentissimo e creativo ricorso all'Antico Testamento da parte dell'autore dell'Apocalisse, cfr. G. Biguzzi, *L'Antico Testamento nell'Apocalisse*, in *RSB* 19 (2007)

un titolo cristologico è accompagnato dal genitivo *tou theou*, l'autore dell'Apocalisse ha l'uso assoluto del titolo («Agnello di Dio» nel vangelo di Giovanni, «Agnello» nell'Apocalisse) e viceversa (*Logos* nel vangelo di Giovanni, *Logos* «di Dio» nell'Apocalisse). Mentre poi nel vangelo giovanneo i segni sono operati da Gesù per portare alla fede nel suo nome (Gv 20,30-31), i grandi segni dell'Apocalisse sono ambientati nel cielo, non sono opera di Gesù, non devono portare alla fede, e uno di essi è l'avversario per eccellenza, il Drago (Ap 12,3). Se poi si vogliono giustificare queste discontinuità con la differenza del genere letterario, l'argomentazione non può valere a proposito, ad esempio, del concetto di «giudeo»: nel vangelo giovanneo è un concetto prevalentemente negativo, equivalente spesso al concetto di «chiuso alla fede in Gesù» e, quando è positivo, allora è con nettezza distinto dal concetto di «discepolo» («La salvezza è dai giudei», Gv 4,22). Nell'Apocalisse è invece titolo sempre del tutto positivo, negato all'Israele storico e rivendicato per la Chiesa cristiana (Ap 2,9; 3,9; 21,12-13)[51].

– Il modo di narrare di Giovanni non è quello del quarto evangelista. In Apocalisse non vi è nulla della monotonia dei discorsi giovannei o del Gesù che commenta l'AT nelle controversie con i suoi avversari. Vi è invece una capacità ineguagliabile d'invenzione fantastica e narrativa. Se il vangelo di Giovanni si può paragonare a un fiume pigro e sonnolento, l'Apocalisse va paragonata invece a un tumultuoso torrente di montagna che attraversa paesaggi sempre mutevoli e che a volte si inabissa per riemergere più oltre. Narra, infatti, lasciando al lettore di colmare lacune narrative, chiedendogli di vedere le immagini in evoluzione metamorfica o facendogli udire un oracolo erratico alla prima persona singolare e una beatitudine nel bel mezzo di agitati preparativi militari (Ap 16,15), o tutt'una incalzante sequenza di analoghe frasi miscellanee e sincopate nel gran concertato finale (22,6-20).

In conclusione, sembra che l'autore dell'Apocalisse sia vissuto nell'ambito giovanneo o, meglio, paolino-giovanneo, sembra che si chiamasse davvero Giovanni, ma sembra essere un Giovanni diverso dal figlio di Zebedeo e un autore diverso dall'autore del vangelo giovanneo. Per esprimere sinteticamente tale complessità di dati letterari e storici, lo si può chiamare Giovanni «di Patmos».

5. La lingua, la logica narrativa, il simbolismo

a) Gli sconcertanti paradossi linguistici espressivi e narrativi dell'Apocalisse. - La caratteristica più appariscente della lingua dell'Apocalisse è quella dei suoi molti solecismi, tanto che per R.H. Charles il loro numero è quello più

191-213 (con ampia bibliografia). Cfr. poi B. Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes* (SBB 52), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2004; M. Jauhiainen, *The Use of Zechariah in Revelation* (WUNT 2/199), Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

[51] Cfr. A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis*, p. 85; P.L. Mayo, *«Those Who Call Themselves Jews». The Church and Judaism in the Apocalypse of John* (Princeton Theological Monograph Series), Pickwick, Eugene (OR) 2006.

alto di tutta la letteratura antica e per E.-B. Allo il greco dell'Apocalisse è il più anomalo di tutta la letteratura greca[52].

L'Apocalisse disattende, ad esempio, le regole della concordanza: qua e là il nominativo è messo in apposizione a casi obliqui, il genitivo è concordato con l'accusativo o con il nominativo, il maschile è concordato con il femminile o con il neutro e viceversa, i participi *legōn*, *legontes* o *echōn* non sono declinati[53]. Sorprendente è poi talvolta la sequenza dei tempi, ad esempio nella narrazione dei due testimoni, che comincia con sei futuri (Ap 11,2-3.7), continua con quattro presenti seguiti da un residuo futuro (vv. 9-10) e si conclude con undici aoristi (vv. 11-13), o quella della sconfitta del Drago, dove a due futuri (20,7-8) fanno seguito cinque aoristi (vv. 9-10a).

Le spiegazioni date per la sorprendente lingua dell'Apocalisse sono molteplici, ma nessuna si è mai imposta. G.B. Wiener, nella sua opera significativamente intitolata *Disputatur de Soloecismis qui in Apocalypsi Johannea inesse dicuntur* (Erlangen 1825), attribuiva le anomalie dell'Apocalisse all'estasi profetica di Giovanni. Qualcuno le spiega a partire dall'ebraico. Altri pensano che Giovanni avesse una conoscenza difettosa del greco. Altri ancora pensano che, con i suoi provocatori sfregi alla lingua greca, Giovanni esprima la sua rivolta contro la lingua della cultura dominante. Qualche altro è infine convinto che le sgrammaticature siano volute per segnalare la presenza di un'allusione all'AT[54].

Oltre che di sgrammaticature l'Apocalisse è costellata di paradossi («Vedere la voce», «L'ottavo re è uno dei sette», «La bestia fu, non è, e sarà», «Le nozze dell'agnello», «Una donna vestita di sole», «Candeggiarono le loro vesti nel sangue»). L'autore poi ama l'*hysteron-proteron* («Sono ricco e mi arricchii», «Aprire il libro e rompere i suoi sigilli», «Avere potere sull'albero di vita ed entrare nella città»)[55], e gli esotismi espressivi («Darò a lui l'astro del mattino»,

[52] E.-B. Allo, *Apocalypse*, in DB.S, vol. I, p. 308; R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, p. CXLIII. Sui «solecismi» dell'Apocalisse, cfr. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Brescia 1997[2] [Göttingen 1976[14]]), § 136.

[53] Per una istruttiva esemplificazione di ciò che comporta la mancata declinazione di *echōn*, cfr. qui la traduzione di quel participio in Ap. 19,12, a pp. 342-343.

[54] Per la scarsa conoscenza del greco, cfr. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, p. CXLIV; G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism* (NT.S 27), Brill, Leiden 1971. Per l'uso delle sgrammaticature come sfregio, cfr. A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis*, p. 47 («A kind of protest against the higher forms of Hellenistic culture»), e A.D. Callahan, *The Language of the Apocalypse*, in *HThR* 88 (1995) 468 e 470 («The Greek language of the imperial Roman East was for the seer... a discourse in need of decolonization», «Every time the Apocalypse is repeated and heard the bonds of linguistic convention are subverted; language for that moment ceases to be an imperialist prison»). Per le sgrammaticature come rimando all'AT, cfr. G.K. Beale, *The Book of Revelation*, pp. 100-103.

[55] Il fenomeno dell'inversione è stato chiamato dai grammatici antichi *hysteron-proteron* ed è frequente nell'Apocalisse: D. Aune, *Revelation 1 - 5*, pp. 221 e 259, rimanda ad Ap 3,3.17; 5,5; 6,4; 10,4.9; 20,4-5.12-13; 22,14. L'*hysteron-proteron* presenta «una successione di avvenimenti in cui viene collocato dapprima lo stadio finale della successione medesima (che interessa particolarmente dal punto di vista emozionale e quindi urge)»: così H. Lausberg, *Elementi di retorica* (Strumenti, Linguistica letteraria), Il Mulino, Bologna 1969 (München 1967, 1949[1]), § 413, il quale fra l'altro cita come esempio Virgilio, *Eneide* 2,353: «Moriamur, et in media arma ruamus!».

«La terra aprì la sua bocca e inghiottì la fiumana», «Il sangue salì fino al morso dei cavalli», «Misura d'uomo che è d'angelo», «Di giorno le sue porte non saranno mai chiuse, infatti la notte là non c'è»).

L'autore dell'Apocalisse segue poi una sconcertante grammatica narrativa. Se è ancora tutta nella normalità la preferenza di Giovanni per le descrizioni seriali (quella dei quattro Viventi, dei quattro cavalieri, dei tre «Guai!», delle dodici porte e dei dodici fondamenti, eccetera), è già più fuori del normale che in Ap 17 la sconfitta della Bestia (vv. 12-14) sia cronologicamente anteposta alla distruzione di Babilonia cui la stessa Bestia contribuisce (v. 16). Nelle sue narrazioni Giovanni di Patmos lascia poi lacune molto singolari, come quando comunica al lettore il numero dei contrassegnati con il sigillo del Dio vivente scavalcando, dopo averla annunziata, l'impressione del sigillo sulla loro fronte (7,1-8), o come quando riporta il triplice lamento funebre su Babilonia senza prima aver detto che essa è stata vinta e in che modo lo è stata (Ap 18). Passando da una visione o da una vicenda all'altra, poi, Giovanni di Patmos non segnala il cambio di ambientazione, per cui in Ap 10 colloca se stesso inaspettatamente sulla terra, mentre dovrebbe trovarsi ancora in cielo (cfr. 7,9.15). Giovanni di Patmos poi mette in grave difficoltà i suoi commentatori con sorprendenti duplicati: la «salvazione» della Donna nel deserto di Ap 12,6 anticipa inutilmente quella del v. 14; la distruzione di Babilonia di 16,19 anticipa quella di 17,16 e di Ap 18; e la discesa dal cielo della Gerusalemme nuova di 21,2 anticipa quella del v. 10. Fra l'altro, Giovanni contemplerebbe la discesa di Gerusalemme una volta stando nel deserto di cui parlava Ap 17,3, e una volta stando sul monte grande e alto su cui appositamente lo trasporta l'angelo delle coppe (21,10).

Altra particolarità sorprendente è la discontinuità degli scenari, per cui Giovanni in un episodio non tiene conto di quello che agli ambienti cosmici è accaduto negli episodi precedenti. Ad esempio, dopo che il sole si è fatto nero come il crine e dopo che le stelle sono cadute dalla volta celeste come frutti avvizziti dall'albero di fico (Ap 6,12.13), non dovrebbe esserci spazio per un oscuramento di un terzo del sole e di un terzo degli astri celesti (8,12), o per l'ornamento della Donna di Ap 12 con sole e stelle. Allo stesso modo, dopo che «bruciò tutta l'erba verde» (8,7) non si dovrebbe più comandare alle cavallette di non danneggiare «né l'erba della terra né vegetazione o alberi» (9,4), e se l'acqua del mare è stata cambiata in sangue in Ap 8,8, non dovrebbe esserlo di nuovo in 16,3.

b) Il vocabolario dell'Apocalisse. - Il vocabolario dell'Apocalisse (9.834 parole, di cui 916 differenti e 128 *hapax legomena*) è ricco soprattutto nei campi semantici dei numeri (10 ricorrenze di *arithmos* su 18 del NT, e poi 275 numeri fra cardinali, ordinali e frazionali), e poi degli elementi e fenomeni cosmici (cielo, terra, mare, monti, isole, fiumi, sole, luna, astri, lampi, tuoni, acqua, fuoco, terremoto, grandine...), degli animali (agnello, bestia, drago, cavalli, aquila, scorpione, leone, leopardo, orso...), e poi dei minerali, delle pietre preziose, delle professioni e delle arti (soprattutto della musica: suonatore del flauto, della cetra, della tromba; musico, cantico, cantare, ma ricorrono mercante, artigiano, nocchiero, navigante...). L'Apocalisse trae dalla versione greca dei LXX i termini caratteristici della vita e dell'a-

pologetica giudaica[56], ma trae anche una trentina di termini dal greco non biblico, e addirittura contiene una quindicina di termini sconosciuti al greco precedente e quasi tutti assenti anche nel resto del NT. Fra di essi sorprendono il gallo-latinismo *rhedē*[57], composti ricercati come *potamophorētos*, *chalkolibanos*, *chrysoprasos*.:. o termini molto vicini a quelli di uso comune, ma non a essi identici *(mylinos* invece che *mylikos*, *myliaios*, *mylias*; *katēgōr* invece che *katēgōros*, e *hēmiōron* invece che *hēmiōrion)*, o espressioni molto rare come «il muggire del tuono» che si trova altrimenti solo in *Nuvole* 292 di Aristofane (cfr. Ap 10,3), o *rhypanthētō* che i lessici riprendono dall'Apocalisse per integrare la coniugazione di *rhypainō*, con quell'imperativo di cui non si avrebbe altra ricorrenza in tutta la letteratura greca.

L'alto numero di *hapax legomena*, termini rari anche nel greco extrabiblico o di forma finemente variata, e soprattutto poi la capacità dell'autore di piegare la lingua alla creazione di qualsivoglia immagine o vicenda con risultati sempre nitidi e indimenticabili, il succedersi continuo di paradossi espressivi e di intenzionali scorrettezze narrative, fanno pensare che Giovanni di Patmos fosse buon conoscitore della lingua di Omero e di Platone e che davvero i solecismi del suo greco siano intenzionali.

c) Il simbolismo e la logica simbolica dell'Apocalisse. - Per l'Apocalisse si suole parlare di «simbolismo» anche se talvolta i suoi simboli sono piuttosto transfigurazioni con cui Giovanni di Patmos potenzia la caratterizzazione dei suoi personaggi. L'Agnello, ad esempio, non simboleggia il Cristo ma è il Cristo, tanto è vero che è il buon pastore, che il suo sangue è il sangue del Cristo, e che è celebrato nelle liturgie celesti insieme con Dio. Il «simbolismo» dell'Apocalisse è detto cromatico dai commentatori (cfr. i colori dei quattro cavalli dei primi quattro sigilli), animale o zoomorfo (cfr. l'Agnello, il Drago, le Bestie dal mare e dalla terra)[58] o numerico (cfr. il 4 come numero cosmico, il 7 come numero dell'efficace agire del Cristo e di Dio e il «3 e mezzo» come numero dell'agire fallimentare dei loro nemici, il 12 con i suoi multipli quali numeri del popolo di Dio e il 666 come loro fallimentare metà)[59].

Anche a proposito del simbolismo è importante mettere in luce la particolare logica giovannea. Alcuni testi simbolici dell'Apocalisse sono come mosaici a tessere autonome: nella descrizione del «simile a figlio d'uomo» di Ap 1, dell'angelo possente di Ap 10, delle due bestie di Ap 13 o della grande prostituta di Ap 17, ogni parte del corpo è come un frammento significativo in sé, ma che non concorre a configurare un'immagine coerente, per cui si deve parlare di «canto di descrizione» *(Beschreibungslied)* più che di simbolismo.

[56] Cfr., ad esempio: *agapē*, *bdelygma*, *blasphēmia*, *eidōlolatrēs*, *eidōlothyton*, *entolē*, *pantokratōr*, *peirasmos*, *phylē*, *proseuchē*, *proskynein*, *skandalon*, *synagōgē*, *thysiastērion*, *pseudoprophētēs*.

[57] In latino *rheda (reda)* o *raeda (rhaeda)* è termine gallico (Quintiliano, *L'istituzione oratoria* 1,5,57) che ricorre in Cicerone, Cesare, Orazio, Vitruvio, Svetonio e Apuleio. In greco si trova solo la forma variata *rhaida* nel *Decretum Diocletiani* e il diminutivo *rhedion* presso il lessicografo Elio Erodiano (secolo II) e nell'anonima *Storia dei monaci in Egitto* (secolo V); cfr. G. Biguzzi, *Giovanni di Patmos e la cultura ellenistica*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 93-126.

[58] Sui diciassette differenti animali menzionati nell'Apocalisse, cfr. S. van Tilborg, *The Danger at Midday: Death Threats in the Apocalypse*, in *Biblica* 85 (2004) 9.

[59] Sui numeri nell'Apocalisse, cfr. L. Díez Merino, *La numerología en el Apocalipsis: un principio de hermenéutica*, in *CTom* 127 (2000) 59-98; G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 127-152 (cap. 6: *I numeri [dell'Apocalisse] e il loro linguaggio*), ed E. Corsini, *I numeri nell'Apocalisse*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 391-416.

C'è poi quella che può essere chiamata la «metamorfosi dei simboli»: spesso la configurazione di un simbolo non resta fissa, ma si trasforma in qualche suo tratto o interamente. La grande prostituta di Ap 17, ad esempio, diventa la città di Babilonia in Ap 18 e la Sposa dell'Agnello di 21,9 diventa la città di Gerusalemme nel versetto seguente. Sono poi in metamorfosi le due presentazioni dei 144.000, perché essi in Ap 7 ricevono sulla fronte il sigillo del Dio vivente, mentre in Ap 14 recano sulla fronte il nome (non il sigillo) di Dio e, in aggiunta, il nome dell'Agnello. Questo fenomeno della metamorfosi non è necessariamente risultato della fusione di fonti diverse, perché talvolta esso si verifica in immagini certamente unitarie: basti citare Ap 17,9 dove sette teste sono sia sette monti che sette sovrani, e poi Ap 11,8 dove la città di cui si parla è Sodoma (una città) e l'Egitto (una regione o nazione). Un ultimo esempio potrebbe essere quello di Ap 11,1 dove a Giovanni è ingiunto di misurare non solo il *naos* (comando del tutto logico), ma anche l'altare (comando già più sfuggente per l'innesco della metamorfosi), e poi di misurare gli adoratori, a proposito dei quali la canna mensoria e l'imperativo *metrēson* sono oramai del tutto fuori logica, anche se legano però questo terzo fotogramma della metamorfosi ai primi due.

I simboli dell'Apocalisse comunque non sono lasciati al caso, né all'arbitrio, né all'anarchia, ma hanno sempre un senso e una motivazione. A ragione J. Ellul si chiede perché, ad esempio, l'autore dell'Apocalisse ha parlato di sette sigilli, sette trombe e sette coppe e non, invece, di sette scatole, sette strofinacci, sette spille[60]. In secondo luogo, è necessaria molta prudenza nel trasporre i simboli dell'Apocalisse in termini storici, e questo non solo circa l'escatologia, della quale, come noi, l'autore non conosceva le precise coordinate (la battaglia del Cristo-cavaliere, la prima risurrezione, il millennio, la Gerusalemme nuova...), ma anche per i simboli della protologia sulla quale l'autore era più informato di noi, e di cui però ha fatto una narrazione in termini fantastici e mitologici (la Donna di Ap 12 e il suo parto messianico, la battaglia in cielo, la fuga della Donna nel deserto...).

Quanto alle ragioni del linguaggio simbolico giovanneo, esso non nasce dalla volontà di sottrarre il messaggio del libro alla comprensione dei persecutori come popolarmente si dice, ma dal fatto che è più evocativo del linguaggio corrente, è meno inadeguato di esso a dire l'inesprimibile, è universale e applicabile a ogni situazione e, infine, costringe il lettore a introdursi a esso con un giovevole processo catartico[61].

[60] J. Ellul, *L'Apocalypse. architecture en mouvement* (AI), Desclée, Paris-Tournai, p. 37. Per il simbolismo dei sigilli, vedi *Excursus 3. Questioni circa il biblion di Ap 5-8*, pp. 159-160, e per il simbolismo delle trombe e delle coppe, cfr. qui il commento ad Ap 8,7-12 e ad Ap 16,1, pp. 202-203 e 292-293.

[61] Per tutto questo paragrafo e in particolare sui canti di descrizione, sulla metamorfosi dei simboli e sulla funzione del particolare linguaggio giovanneo, cfr. G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, pp. 103-126 (capitolo 5: *Una grammatica delle immagini e delle tecniche narrative [dell'Apocalisse]*).

6. Il libro e il suo testo

a) L'Apocalisse e il suo travagliato ingresso nel canone. - Il testo più antico che cita l'Apocalisse è il *Dialogo con Trifone* di Giustino (160 d.C. circa), anche se già Papia di Gerapoli la conobbe, secondo la testimonianza di Andrea di Cesarea di Cappadocia, che di Papia era in grado di citare gli scritti[62]. Nei secoli II e III la conoscenza dell'Apocalisse è attestata per l'Asia, per la Siria-Palestina, per l'Egitto e per le Chiese latine d'Africa, di Roma e di Gallia[63].

Pur essendo ben conosciuta in epoca antica e geograficamente molto diffusa, l'Apocalisse è tuttavia nel numero dei deuterocanonici del NT. In Asia fu rigettata dagli alogi (o negatori del *Logos*), che, combattendo il profetismo dei montanisti, miravano a sottrarre loro un libro favorevole al profetismo cristiano. A Roma fu combattuta da Marcione, probabilmente per i suoi frequenti rimandi all'AT, e dal presbitero romano Gaio per combattere, anche lui come gli alogi, il profetismo montanista. In Egitto fu Dionigi di Alessandria, discepolo di Origene, a opporsi all'Apocalisse: non però alla sua ispirazione ma solo alla sua origine apostolica. Un'analisi letteraria *ante litteram* gli permise, infatti, di negare l'identità d'autore per Apocalisse e vangelo di Giovanni, e di attribuire l'Apocalisse a Giovanni il Presbitero, di cui aveva parlato Papia di Gerapoli, perché diceva che vangelo e lettere giovannee da una parte e Apocalisse dall'altra divergono radicalmente nello stile, nella lingua e nel modo di parlare.

I padri della Chiesa palestinesi e antiocheni non elencano l'Apocalisse fra i libri sacri o non la citano[64]. Quanto all'ambito siriaco, dapprima l'Apocalisse non è citata (Afraate, *Dottrina di Addai*, unica citazione in Efrem di Nisibi), né figura nella Pešitta, giungendo a trovare qualche spazio solo a partire dal secolo VI, quando entrò nelle versioni Filosseniana e Harclense e quando venne poi citata da Giacomo di Edessa (+ 708) e commentata dal monofisita Dionigi bar Salībī (+ 1171). Nella Chiesa bizantina convissero a lungo accoglienza e riserve: come si è visto, nei secoli VI-IX l'Apocalisse fu commentata da Ecumenio, Andrea di Cesarea e Areta di Cesarea, ma il sinodo Trullano II (Costantinopoli, 692), Giovanni Damasceno (+ 750), Fozio (secolo IX), la sticometria di Niceforo di Costantinopoli (secolo IX), Giovanni Zonara (secolo XII), non la elencano fra i libri ispirati, o documentano la perdurante disparità di giudizi a suo riguardo. Per tutta quell'epoca nelle Chiese occidentali non vi fu nulla di simile, perché l'Apocalisse fu accolta senza rilevanti eccezioni[65].

Le difficoltà che nei primi secoli hanno segnato il rapporto dell'Apocalisse con il canone sembrerebbero dunque venire dalle riserve circa la sua canonicità degli ortodossi, che combattevano chiliasmo e montanismo, e dalla non affezione e dal silenzio delle Chiese siropalestinesi, che non si sa come motivare. Gli storici del canone aggiungono come terzo motivo l'influsso di Dionigi di Alessandria, non sulla Chiesa egizia, dove esso fu superato per l'autorevolezza e l'energia di Atanasio nel secolo IV, ma su quella bizantina, tramite Eusebio di Cesarea[66]. Dionigi di Alessandria ed Eusebio di Cesarea però si limitarono a negare l'origine apostolica dell'Apocalisse, mentre le controversie antichiliaste e antimontaniste furono sia più radicali sia più ostili verso il libro di Giovanni di Patmos, depositando nelle Chiese di vaste regioni una diffidenza e una disaffezione nei suoi confronti che poi fu molto difficile superare.

La canonicità dell'Apocalisse è stata di nuovo messa in questione in epoca moderna da qualche cattolico (Tomaso de Vio o Cajetano [+ 1533]; Erasmo da Rotterdam [+ 1536]) e soprattutto da Martin Lutero, il quale in un primo tempo riprese le riserve degli antichi al riguardo (1522), ma poi commentò l'Apocalisse approfittando della possibilità di usarla in senso apologetico e cioè antipapale (1528). Ovviamente, Lutero ha influito sulle confessioni che a lui si sono ispirate, ma l'Apocalisse oramai ha fra i protestanti numerosi commentatori ed estimatori.

b) La tradizione manoscritta dell'Apocalisse. - Per le difficoltà che ha avuto in Oriente a essere accettata fra i libri canonici, il testo dell'Apocalisse è stato meno ricopiato negli *scriptoria* bizantini[67]. Nonostante tutto, per merito degli studi giganteschi di H.C. Hoskier (1929) e di J. Schmid (1955-1956)[68], la storia del testo dell'Apocalisse è quella meglio conosciuta di tutto il NT, anche perché i due studiosi hanno passato in rassegna tutti i codici minuscoli, come per altri libri neotestamentari non è stato ancora possibile fare.

I testimoni del testo dell'Apocalisse sono:

– sette papiri, di cui cinque, messi insieme, contengono soltanto quarantanove versetti, essendo rilevanti per la critica testuale i soli P^{47}, del secolo III, che

[62] Giustino, *Dialogo con Trifone* 81,4; Andrea di Cesarea, PG 106,220B e *passim* (le opere di Papia di Gerapoli sono citate in PG 325C-D, in cui Andrea di Cesarea scrive: « Lo conferma Papia, discepolo di san Giovanni, con queste parole: "Ad alcuni, cioè agli angeli, diede potestà". E poco più sotto aggiunge: "E non assolsero il loro compito come avrebbero dovuto" »).

[63] Per l'Asia, cfr. Marcione, chiliasti e antichiliasti, Ireneo di Lione, montanisti e antimontanisti, fra cui Apollonio (circa 196 d.C.), gli alogi (o negatori del *Logos* giovanneo), Melitone di Sardi (+ 190 circa), *Martirio di Pionio* (250 d.C.). Per la Siria-Palestina, cfr. Teofilo di Antiochia (+ dopo il 181), Origene (+ 254 circa). Per l'Egitto, cfr. gli scritti di Nag Hammadi, Clemente di Alessandria (+ 215), montanisti e antimontanisti, chiliasti, fra cui Nepote di Arsinoe e antichiliasti, fra cui Origene e Dionigi di Alessandria (248-264), versioni Copte. Per Africa, Roma e Gallia, cfr. Marcione, Canone muratoriano, Lettera delle Chiese di Vienne e Lione (177 d.C.), Ireneo di Lione (180 d.C.), montanisti, fra cui Proclo e Tertulliano, e antimontanisti, fra cui il presbitero romano Gaio (199-217 d.C.) e poi l'anonima *Passione di Perpetua* (203 d.C.) e Ippolito (detto) di Roma (metà secolo III).

[64] Non elencano l'Apocalisse fra i libri sacri Cirillo di Gerusalemme, i critici citati da Eusebio di Cesarea, la sinossi dello Pseudo-Atanasio. Non la citano Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto di Cirro.

[65] Fecero eccezione Lucifero di Cagliari (secolo IV) e Filastrio di Brescia (secolo IV), che sono autori sotto influsso greco.

[66] Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 7,25.

[67] L'Apocalisse non compare in alcun lezionario bizantino. I manoscritti greci che ce ne hanno trasmesso il testo sono poco più che trecento, mentre il resto del NT è testimoniato in più di cinquemila manoscritti.

[68] L'espressione è di J. Delobel, *Le texte de l'Apocalypse: Problèmes de méthode*, in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (BEThL 53), Duculot, Gembloux 1980, p. 151. Cfr. H.C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse. Collation of All Existing Available Greek Documents with the Standard Text of Stephen's Third Edition, Together with the Testimony of the Versions, Commentaries and Fathers*, voll. I-II, Quaritch, London 1929; J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes* (Münchner theologische Studien 1, Erg. Bd. 1,1), voll. I-III, Zink, München 1955.

contiene Ap 9,10 - 17,2 (eccettuati i vv. 11,4 e 16,16) e P^{115}, un poco più tardivo, che contiene spezzoni di Ap 2; 3; 5; 6; 8-15[69];

– dodici codici onciali (o maiuscoli), dei quali sono integri solo il Sinaitico (secolo IV) e lo 046 (secolo VIII, conservato a Roma), mentre il codice Alessandrino è solo leggermente mutilo;

– duecentoottantasei codici minuscoli;

– le citazioni dei padri della Chiesa, alcuni dei quali sono più antichi di papiri e codici (Ireneo di Lione, Ippolito [detto] di Roma, Vittorino di Poetovio, *Scholia* preniceni);

– le versioni (Vetus Latina, Vulgata, Armena, Georgiana, Copta, Etiopica, Siriaca) che per la critica testuale non sono di grande utilità, dal momento che non possono rendere nella lingua di arrivo le sgrammaticature del greco.

Date le particolari circostanze della trasmissione scribale e il basso numero di manoscritti, è difficile individuare i tipi testuali, così che per l'Apocalisse non si riproducono le famiglie consuete per il resto del NT. Di fatto, invece, si verifica una parentela del Sinaitico con il P^{47} e con gli *Scholia*, ma il Sinaitico contiene molte varianti chiaramente non attendibili. A rivelarsi il migliore è invece il testo tramandato dal P^{115}, dal codice Alessandrino, dallo Ephraemi rescriptus (che giunge solo fino ad Ap 19,5) e dai minuscoli 2053, 2062 e 2344. In pratica, dunque, quasi da tutti i punti di vista il testo dell'Apocalisse ci è pervenuto in condizioni diverse da quelle del resto del NT, e questo è vero perfino del *textus receptus* dell'Apocalisse, che Erasmo da Rotterdam trasse da un solo manoscritto, il minuscolo 1^r (o 2814, ora ad Augsburg), del secolo XII, che era di qualità discreta[70].

c) L'unitarietà del libro. - L'unitarietà del libro dell'Apocalisse fu messa in discussione nel secolo XIX e continua a esserlo ancora, ma con meno frequenza e con ipotesi meno radicali. I sostenitori della non unitarietà dell'Apocalisse per il secolo XX si possono esemplificare con R.H. Charles (1921), M.-É. Boismard (1949) e D. Aune (1997). Il primo è convinto che l'Apocalisse sia un'opera incompiuta, edita non dall'autore ma da un suo maldestro discepolo. Il secondo è convinto che l'autore abbia fuso insieme due sue precedenti apocalissi, come testimonierebbe tutta una serie di doppioni. Il terzo è convinto, infine, che l'attuale Apocalisse porti i segni di due epoche e di due redazioni, nelle quali l'autore avrebbe incorporato

[69] Circa il P^{115}, di più recente pubblicazione, cfr. D.C. Parker, *A New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation: P^{115} (P. Oxy. 4499)*, in *NTS* 46 (2000) 159-174. J. Chapa, *Il Papiro 115: qualcosa in più del numero della Bestia*, in E. Bosetti - A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 311-333 (con dati e bibliografia aggiornati). Questo papiro è da aggiungere all'ultima lista di manoscritti, che è quella redatta da J.K. Elliott, *The Greek Manuscript Heritage of the Book of Revelation*, in *1900th Aniversary* [sic] *of St. John's Apokalypse. Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos, 17-26 September 1995)*, Athens 1999, pp. 217-226.

[70] Non avendo nel suo codice il testo di Ap 22,16-21, Erasmo da Rotterdam ne fece lui stesso una retroversione dal latino al greco, fra l'altro commettendo errori grammaticali: così B. e K. Aland, *Il testo del Nuovo Testamento* (CSANT, Strumenti 2), Marietti, Genova 1987 (Stuttgart 1982), p. 8.

almeno una dozzina di testi preesistenti, come direbbe l'attuale scarso legame tra gli episodi e la discontinuità di protagonisti nella trama narrativa[71].

Anche se non sono tali da imporsi, queste ipotesi hanno tuttavia una loro funzione euristica, perché aiutano a meglio rendersi conto delle innegabili anomalie dell'Apocalisse e a interrogarsi al riguardo. In particolare, a R.H. Charles si può da un lato rispondere che la particolarissima logica narrativa di Giovanni non va costretta dentro i nostri schemi, ma dall'altro va a lui concesso che almeno due frammenti sono certamente fuori ordine: Ap 3,8b e Ap 18,23c. Il primo perché, non parlando di alcuna opera della Chiesa di Filadelfia, non ha senso dopo il v. 8a («Conosco bene le tue opere»), e il secondo perché separa illogicamente la serie dei sei «Non più si troverà in te...!» (vv. 21-23b) dalla loro naturale conclusione «E però in essa si trovò...» (v. 24a). In secondo luogo, a M.-É. Boismard si deve concedere che nell'Apocalisse sono davvero presenti tre scomodi duplicati, quello delle due «salvazioni» della Donna di Ap 12, quello delle due distruzioni di Babilonia, e quello delle due catabasi della Gerusalemme escatologica. Infine, a D. Aune si può concedere che esistono bensì alcuni testi estrapolabili senza danno alla completezza narrativa e alla leggibilità di Apocalisse: ad esempio l'episodio dei due testimoni (Ap 11), il quale potrebbe venire da una o due fonti preesistenti come ipotizzano molti autori, e Ap 14, i cui episodi sono di importante commento esortativo, ma non sono essenziali all'azione narrata. L'ipotesi delle fonti però non è di per sé necessaria, perché le lacune e le illogicità narrative tra un episodio e l'altro dell'Apocalisse si possono spiegare, ad esempio, a partire dall'intenzionale e sorprendente lacuna nell'episodio unitario della sigillazione di Ap 7, e con il fenomeno della metamorfosi dei simboli, di cui si è parlato.

In conclusione, l'Apocalisse è probabilmente opera unitaria di un solo autore, anche se egli può aver fatto ricorso a qualche frammento preesistente. L'impressione contraria è probabilmente dovuta alla sua bizzarra logica narrativa[72].

[71] Cfr. il titolo di R.H. Charles, *Depravation of the Text through Interpolations, Dislocations, Lacunae, and Dittographs*, in R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. I, p. LVI; il titolo di M.-É. Boismard, *« L'Apocalypse », ou « les Apocalypses » de S. Jean*, in *RB* 56 (1949), e il paragrafo intitolato «Stages in the Composition of Revelation», in D. Aune, *Revelation 1 - 5*, p. CXVIII.

[72] Sulla unitarietà o non unitarietà dell'Apocalisse, cfr. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, vol. 1, pp. XXXVIII-LXV (l'Apocalisse è un'opera che l'autore non è riuscito a completare e che un discepolo poco intelligente ha ulteriormente peggiorato); E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, pp. CLV-CLXIII (il parallelismo antitetico presente in ogni pagina prova che l'Apocalisse è un'opera unitaria); M.-É. Boismard, *« L'Apocalypse », ou « les Apocalypses » de S. Jean*, in *RB* 56 (1949) 507-541 (i doppioni di Apocalisse mostrano che lo stesso autore ha fuso insieme due sue apocalissi); D. Aune, *Revelation 1-5*, (Section 5: Source Criticism, pp. CV-CXXXIV) (una dozzina di testi preesistenti sono stati messi insieme dall'autore dell'Apocalisse in due successive edizioni redatte la prima nel 69 d.C., la seconda alla fine del primo secolo); P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean* (CNT 14), Labor et Fides, Genève 2000, pp. 63-69 (lo stesso autore scrisse prima Ap 4-22 e più tardi premise i sette messaggi di Ap 1-3); P. Campbell, *Un procédé de composition négligée de l'Apocalypse de Jean: repérage, caractéristiques et cas témoin d'un approche parodique*, in *ETR* 77 (2002) 491-516 (riprendendo le intuizioni di E.-B. Allo, attraverso l'illustrazione delle parodie che percorrono tutto il libro, l'autore sostiene l'unitarietà dell'Apocalisse); H. Theunissen, *Defining the Situation in Revelation: John's Intention and Action-Lines*, in *HTS* 61 (2005) 441-460 (sia in Ap 1-3 sia in Ap 4-22 i problemi sono gli stessi: immoralità, idolatria e sofferenza).

d) Il genere letterario. - L'Apocalisse è ritenuta solitamente un libro apocalittico ed effettivamente si caratterizza per gli elementi presenti nella letteratura apocalittica giudaico-cristiana, come si vedrà. Ma non manca chi poi vede nell'Apocalisse uno scritto epistolare, incluso tra prescritto (Ap 1,4-5) e saluto finale (22,21)[73]. A più riprese però Giovanni di Patmos definisce il suo libro come profezia (22,7.10.18.19) e mette se stesso fra i profeti, anche se indirettamente e con circospezione, come si è visto. La presenza simultanea di questi generi all'interno dello stesso libro probabilmente dice la complessità della situazione in cui si trovava l'autore. Il quadro epistolare, che per sua natura permette più che altri di fare i nomi di chi scrive e di chi leggerà, era a Giovanni di Patmos utile per essere esplicito nell'indicare i destinatari che gli stavano a cuore. Il genere profetico poi, quello rivendicato *apertis verbis*, permetteva all'autore di mettere le Chiese di fronte al ruolo e alla responsabilità di cui egli si sentiva investito. Il genere apocalittico infine, aggiungendo alla profezia i fenomeni delle visioni e di altre esperienze carismatiche, distaccava l'autore dal gruppo dei « profeti-fratelli » attivi nelle Chiese, collocandolo sopra di loro e consentendogli di esigere anche da essi accoglienza e ascolto.

Il genere apocalittico è nell'Apocalisse indubbiamente quello più appariscente e anche quello più ibrido e complesso[74]. Con l'espressione « letteratura apocalittica » i moderni identificano un genere letterario che è rappresentato da molte opere sia giudaiche (fra le quali il capolavoro è il libro di Daniele), sia cristiane (fra le quali il capolavoro è la stessa Apocalisse giovannea). Quanto all'origine, il genere letterario apocalittico ha preso il posto e l'eredità dei generi profetico e sapienziale in quell'epoca nuova che fu il dopoesilio. La mancata rinascita dei regni e della monarchia, la centralità data al patrimonio tradizionale e soprattutto alla legge mosaica e, più tardi, lo scontro anche armato con l'ellenizzazione imposta dai seleucidi, spiegano in qualche modo sia la continuità con il passato sia la novità dell'apocalittica. In una forma letteraria nuova gli autori apocalittici cercano di applicare la visione religiosa profetico-sapienziale ai tempi nuovi e critici dello scontro con Antioco IV Epifane e con gli altri ellenizzatori[75].

Alla letteratura apocalittica sono di solito riconosciute caratteristiche ideologiche e letterarie molto vistose. Fra le prime si possono elencare:

– la visione dualistica della storia: ora il mondo è dominato dal male e i giusti sono oppressi e perseguitati, ma la vittoria finale sarà di Dio. In questa chiave di contrapposizione tra bene e male l'apocalittica si interessa alla storia e al piano di Dio che vi si realizza infallibilmente;

– la tensione escatologica: presto Dio farà giustizia ai suoi fedeli distruggendo le forze del male attraverso una catastrofe cosmica e dando inizio al nuovo mondo;

[73] Cfr. D. Tripaldi, *Per una definizione del genere letterario dell'Apocalisse di Giovanni: appunti sul testo*, in *ASEs* 25 (2008) 75-116, ma soprattutto M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief*.

[74] Dalla presenza nell'Apocalisse di elementi apocalittici è affrettato ricavare che essa sia necessariamente pseudepigrafica, come fa J. Becker, *Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage*, in *BZ* 13 (1969) 101-102, e che essa richieda una interpretazione allegorica, come afferma E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, p. XXXI.

[75] Sulla letteratura apocalittica e sulla intricata discussione che la riguarda, cfr. l'*Excursus 1. La letteratura apocalittica*, pp. 66-76.

– l'attesa messianica: la vittoria sulle forze del male e l'instaurazione del regno di Dio saranno opera del Messia e/o Figlio dell'uomo, intesi talvolta come figura corporativa, talvolta come figura individuale e personale. Talvolta il regno messianico non è escatologico ma preescatologico.

Le principali caratteristiche letterarie sono invece:

– La pseudonimia o, meglio, la pseudepigrafia: l'autore reale si nasconde sotto l'autorità di un grande personaggio del passato attribuendo il suo scritto a Enoch, Mosè, Isaia, Esdra o Baruc, non solo per dare a esso autorevolezza, ma per esprimere la sua appartenenza spirituale alla scuola di quel grande maestro;

– l'antedatazione: gli autori apocalittici predatano la loro opera per potere presentare come profezia la rilettura della storia passata fino al loro tempo, e l'espediente che permette di predatare lo scritto è la finzione del suo ritrovamento, dopo essere rimasto a lungo sigillato e nascosto perché destinato a generazioni future;

– la profezia *ex eventu*: frequente è la profezia costruita dopo gli eventi in base alla conoscenza di essi;

– l'angelologia e la demonologia: le forze del bene e del male sono spesso personificate in angeli e demoni, o attraverso la simbologia animale;

– le visioni o i sogni: le rivelazioni e i messaggi sono trasmessi in sogni e visioni, in un rapimento o viaggio celeste, per insinuare che sono di origine divina;

– massiccio, infine, è il simbolismo.

Sono poi molti i generi minori cui l'Apocalisse di Giovanni di Patmos fa ricorso: vi si incontrano liturgie, preghiere, cantici e invocazioni, beatitudini e « Guai! », oracoli profetici e azioni simbolico-profetiche, esortazioni, minacce e promesse, testi autobiografici e canti di descrizione, dialoghi didattici e « carismatici », formule di legittimazione e di canonizzazione, lamenti funebri, racconti di castighi, di battaglie, di scene giudiziali, eccetera. Se Giovanni attinge a un armamentario così disparato è perché vuole premere con ogni mezzo sul suo lettore per catturarne l'attenzione, per scuoterlo e per influire sulle scelte e sulla sua prassi: e tutto perché non siano compromesse le sorti della testimonianza di Gesù in Asia. In termini di retorica antica, si potrebbe dire che Giovanni di Patmos finalizza gli elementi epidittici a quelli deliberativi[76].

e) I sistemi d'interpretazione dell'Apocalisse. - Giovanni di Patmos ha dato ai suoi protagonisti sembianze surreali e li ha inseriti in scenari onirici, sottraendo così il suo libro alle circostanze transitorie che l'hanno provocato. È per questo che nella storia dell'interpretazione si è creduto di poter ambientare la vicenda dell'Apocalisse in ogni possibile epoca storica, tanto che i manuali non mancano di elencare i diversi sistemi interpretativi che ne sono venuti:

[76] Cfr. uno *status quaestionis* sulle interpretazioni retoriche dell'Apocalisse in I. Smith, *A Rational Choice Model of the Book of Revelation*, in *JSNT* 85 (2002) 101-104. D.A. DeSilva, *Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John*, in *JSNT* 71 (1998) 79-80, afferma che nell'Apocalisse non si trovano le quattro o cinque parti della *dispositio*, ma che il linguaggio di onore e disonore cui Giovanni di Patmos ricorre è vicino appunto sia all'oratoria epidittica (con cui si rafforza il coinvolgimento del lettore), sia a quella deliberativa (con cui lo si persuade e lo si porta a una decisione in base al vantaggio che ne viene).

– il sistema della storia contemporanea o *zeitgeschichtlich*, che vede descritta nell'Apocalisse l'epoca neotestamentaria o subapostolica, trovandovi allusioni alla guerra giudaica o alla persecuzione di Nerone;

– il sistema della storia universale o *kirchengeschichtlich*, che trova nell'Apocalisse la profezia più o meno particolareggiata delle epoche e dei protagonisti della storia della Chiesa;

– quello dell'interpretazione escatologica o *endgeschichtlich*, secondo cui quello che è descritto nell'Apocalisse si realizzerà nell'escatologia;

– e quello dell'interpretazione atemporale, secondo cui nell'Apocalisse è descritta la lotta tra bene e male, che si combatte in ogni epoca storica.

A parte gli echi che di certe usurate interpretazioni polemiche sopravvivono qua e là a livello popolare e nelle comunità a ispirazione postmillenaristica o premillenaristica, oggi il sistema interpretativo delle epoche della Chiesa non ha sostenitori a livello scientifico[77]. Pochi di numero ma dai nomi famosi sono i sostenitori dell'interpretazione escatologica o atemporale[78]. Largamente predominante oggi è l'interpretazione *zeitgeschichtlich*, a partire da due diverse identificazioni sia di Babilonia, sia della terra da cui sale la seconda Bestia.

Per B. Murmelstein (1929), ad esempio, la seconda Bestia è Erode il Grande, perché parlava la lingua dell'imperatore di Roma o Drago (cfr. *elalei hōs drakōn*), poi perché era debitore a lui del trono, e infine perché offese la sensibilità giudaica innalzando le aquile romane (cfr. l'*eikōn* di Ap 13,14) sulla porta del tempio e riproducendone l'immagine sulle monete (cfr. il *charagma* sulla destra di Ap 13,16-17). Per J. Massyngberde Ford (1975) invece la seconda Bestia è Giuseppe Flavio, lui che ha salutato «profeticamente» in Vespasiano il futuro imperatore (cfr. il titolo di *pseudoprophētēs*) e che, prendendo dalla famiglia di Vespasiano il soprannome di *Flavio*, è come se avesse preso il marchio e il nome della Bestia. Per questi autori, la «terra» da cui viene la seconda Bestia è evidentemente la Giudea. Per altri, la terra è invece l'Asia Minore. Questa interpretazione di «terra» ha a suo favore la continuità di tempo e di collocazione geografica della seconda parte dell'Apocalisse con la prima, che è ambientata a Patmos e destinata a sette Chiese d'Asia, non di Giudea. Venendo dall'Asia Minore, per P. Touilleux (1935) la seconda Bestia sarebbe il culto di Cibele, i cui sommi sacerdoti manifestavano il loro lealismo a Roma prestando culto all'imperatore regnante. Per la maggioranza degli interpreti il falso profeta è invece da identificare con questa o

[77] Secondo E.-B. Allo (*L'Apocalypse*, p. CCXXXII), questo metodo disconosce lo scopo e lo spirito dell'autore più che qualsiasi altro metodo. A parte il fatto che Giovanni di Patmos si dice contemporaneo del sesto sovrano di Ap 17,10, egli ha indirizzato il suo libro alle sette Chiese non per i posteri ma per loro stesse: perché comprendessero ciò che leggevano e ne traessero utilità.

[78] A cavallo dei secoli XIX-XX si ebbe una fioritura di escatologisti, ad esempio con Ph. Krementz, arcivescovo di Colonia (1883), Th. Zahn (1924-1926), W. Foerster (1938), J. Sickenberger (1940, 1942²). Interpretazione atemporale in qualche modo è quella di E. Lohmeyer (1926) e di G.K. Beale (1999). Anche a sfavore di queste interpretazioni sta il fatto che Giovanni di Patmos presenta la Bestia di Ap 17 come contemporanea a lui (17,10), e non come escatologica o presente in ogni tempo. Fra i moderni, ha visto nell'Apocalisse allusioni alla guerra giudaica soprattutto S. Giet (1952, 1957).

quella delle istituzioni che promuovevano il culto imperiale in Asia: il partito filoromano (J. Weiss, 1904), il sacerdozio del locale culto imperiale (R.H. Charles, 1920; M. Rist - L.H. Hough, 1989) o il *koinon Asias*, e cioè l'assemblea dei rappresentanti delle varie città asiatiche che si riuniva una volta l'anno e organizzava riti, feste, giochi e costruzioni di nuovi templi imperiali (W. Bousset, 1896; W.M. Ramsay, 1904; W. Barclay, 1959; S.R.F. Price, 1984; S. Friesen, 1993).

7. Il pregio letterario ed estetico dell'Apocalisse

Insieme con il Cantico dei cantici, con il libro di Giobbe e con quello del Qohelet, il libro dell'Apocalisse è uno dei libri più belli della Bibbia e della letteratura universale. Non per nulla, come si è già ricordato, Girolamo ha scritto dell'Apocalisse: «Ogni lode è impari al merito»[79]. L'autore dell'Apocalisse ricorre istintivamente – e quindi da vero artista – al linguaggio e alla strumentazione che solitamente concorrono a creare l'opera d'arte. Lo fa anzitutto con le immagini e con i simboli: con l'immagine dell'Agnello che apre i sigilli del rotolo divino, l'autore ad esempio sa dire mirabilmente quello che in Ap 1,1 dice con linguaggio teologico. Egli poi colloca in luoghi sempre particolarmente fascinosi le vicende che narra: in un'isola quella della prima parte, e oltre la porta del cielo quella della seconda, mentre poi il deserto e un monte elevato saranno i suoi punti di osservazione del trapasso dalla storia all'escatologia. Luoghi dalle connotazioni particolarmente suggestive sono poi i quattro angoli della terra (Ap 7,1), la voragine dell'abisso (Ap 9,2; 20,1), il grande fiume Eufrate (9,14; 16,12), l'arenile del mare (10,2; 12,18), il luogo chiamato in ebraico *Harmagedōn* (16,16), la spianata della terra (20,9), la piazza della città ostile o quella della città escatologica (11,8; 21,21). La natura o la vita poi sono colte nelle manifestazioni più liriche o più drammatiche: le nubi del cielo, la tempesta di lampi e tuoni, lo scendere improvviso delle tenebre e le stelle cadenti, la grandine e il terremoto, i fiumi e le sorgenti. E poi il parto e il lamento funebre, l'arrivo improvviso e la cena, la musica della cetra o del flauto e il canto, il lavoro alla mola o quello notturno al lume fioco della lucerna, il commercio di metalli preziosi, profumi, cibi e oggetti raffinati, la voce di sposo e sposa, la sfrontatezza della prostituta e i raggiri dei falsi profeti, il vendere e il comprare, il carcere e la morte di spada, il fumo di un incendio o gli spalti di una città di sogno, gli inni e le prostrazioni del culto, la guerra e il pasto macabro degli uccelli ai cadaveri insepolti, lo sfarzo nel vestire e la nudità, il mordersi la lingua per il dolore e l'asciugare le lacrime dall'occhio di chi piange, la fatica della fedeltà e il difficile passaggio attraverso la tribolazione.

[79] Girolamo, *Epistole* 53, *A Paolino* 8 («Laus omnis inferior est», PL 22,548). Fra i moderni basti citare gli apprezzamenti di: R.H. Charles («There is no sublimer work in the whole Bible»); J.A. Montgomery («The most amazingly independent literary production in the whole of the Bible», «One of the most remarkable compositions in all literature»); E.-B. Allo («Images d'une magnificence effrayante», «Un auteur de génie»).

Come ogni artista, Giovanni di Patmos poi deforma la realtà con l'enfasi e con la riduzione di ciò che descrive, a due poli estremi. L'enfasi è facilmente detta con la statistica circa l'aggettivo *megas* (80 ricorrenze) o circa i termini «oro, aureo» (24 ricorrenze su 44 del NT), e poi con le misure della grandine («dalle dimensioni di un talento»)[80], con il numero degli angeli delle liturgie celesti («Miriadi di miriadi e migliaia di migliaia») o della folla «che nessuno poteva contare», con le dimensioni delle mura della città escatologica o del fiotto di sangue che fuoriesce dal tino del giudizio e, per milleseicento stadi, sale fino al morso dei cavalli. In tutta l'Apocalisse, poi, l'autore colloca la folla dei suoi protagonisti su due fronti dai confini invalicabili e descrive l'abisso della corruzione da una parte e l'apice del sublime dall'altra, l'impero del male e quello del bene, con tutti i loro eserciti, le loro armi, le vittorie e le sconfitte, il giudizio e la ricompensa. Giovanni di Patmos poi ha il gusto delle serie e delle enumerazioni, ma nello stesso tempo è libero dalla loro rigidità e dai loro limiti. Le effettive rivelazioni dell'Agnello, infatti, si arrestano alla sesta apertura di sigillo e i flagelli antiidolatrici alla sesta tromba e alla quinta coppa, mentre del terzo «Guai!» non è detto dove inizi e dove finisca.

Giovanni di Patmos rivela poi una grande abilità sia nel progettare l'intero libro, sia nel coinvolgere il lettore, nell'incidere sulle sue convinzioni e nel condizionarne le scelte. Tutta la narrazione comincia in sordina (una piccola isola egea, un giorno di festa ma in terra di soggiorno obbligato), e si chiude invece con l'avvento della beata eternità. Il filo letterario che congiunge gli episodi della narrazione è quello dell'autobiografia: «Mi trovai..., udii..., vidi... "Scrivi!"», così che l'«io» di Giovanni porta gli ascoltatori sempre di nuovo nel mezzo e nel vivo delle visioni. E li porta sempre dalla parte giusta, scuotendoli con immagini forti per tenerli lontani da un fronte, e blandendoli con visioni seducenti per ottenere la loro adesione all'altro. L'Apocalisse è dunque un libro che intende esortare più che insegnare, ma l'esortazione si esprime soprattutto nel dipingere la storia come campo di battaglia in cui non si può essere né incerti né neutrali.

I difetti estetici dell'Apocalisse sono anzitutto l'eccessiva enfasi, i toni da fanfara[81] e l'eccessiva accelerazione del ritmo narrativo, che trova qualche pausa soltanto nelle liturgie e nei loro inni. Qualche testo è segnato dalla ripetitività e dalla stanchezza inventiva, come il settenario delle trombe e come gli annunzi angelici di Ap 14. Per questo difetto di equilibrio e per il suo movimentato ritmo, l'Apocalisse non è paragonabile a un'opera dell'arte greco-classica ma di quella ellenistica: non è come il doriforo di Policleto o come l'auriga di Delfi, bensì come la gigantomachia dell'altare di Zeus a Pergamo o come il Laocoonte vaticano, in cui gli eroi si contorcono scompostamente nella battaglia e nel dolore. Quanto alla cultura ellenistica e al suo stile di vita, Giovanni li osteggiava trovandoli troppo imbevuti di idolatria, mentre egli li avrebbe voluti interamente al servizio del Cristo, «re dei re e signore dei signori». Ma deve esserne stato segretamente sedotto.

[80] Il peso di un talento (in ebraico, *kikkār*) rappresentava il carico che un uomo poteva portare ed equivaleva a 34-36 chilogrammi circa.

[81] W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 138.

8. La permanente attualità dell'Apocalisse

Nei secoli l'Apocalisse è stata molto commentata perché costringe a pensare, ma anche molto «adoperata» perché aiuta ad agire, e non in una sola direzione. La storia dei suoi effetti in questi due millenni dice che è facile sentirsi interpretati e mossi da una sua pagina o da una sua immagine. Nata come scritto di pressante esortazione a sette Chiese locali e come libro di battaglia contro la Bestia che tutta l'ecumene adorava, è poi subito divenuta libro di utopia per i millenaristi del millenarismo materiale e grossolano, ma anche di quello spirituale e mitigato. Con la stessa facilità di appropriazione, diventò poi un libro edificante che invitava a essere cittadini della città di Dio e non della città di satana. Ma già nei secoli del difficile rapporto con la politica imperiale l'Apocalisse era stata libro di martirio, di battaglia e di resistenza. Apparve poi un libro intriso di storia e come tale fu strappato dalle mani dei maestri di spirito e fu riportato nel bel mezzo della vita vissuta e combattuta, quale prontuario profetico-cronologico delle epoche e degli eventi passati di cui bisognava capire il senso, e di eventi temuti o vagheggiati per il futuro. Poi fu purtroppo anche arma di offesa e di guerra religiosa. E fu infine manuale di esercizio letterario per la identificazione di strati redazionali o di fonti diverse, cucite insieme maldestramente. Ora è piuttosto libro di escatologia, o di riflessione sul bene e sul male che in ogni tempo non cessano di scontrarsi, o libro che contiene una illuminante teologia della storia[82].

Il fatto che l'Apocalisse sia a casa sua in situazioni così diverse dice la sua potenziale e perenne attualità. Quanto a noi, come le Chiese d'Asia, anzitutto anche la nostra generazione cristiana è posta di fronte all'alternativa tra coerenza e compromesso, tra resistenza e resa o, in termini più sfumati, tra radicalità delle esigenze evangeliche e dialogo con la sensibilità ambientale. In secondo luogo, l'Apocalisse è attuale perché insegna a illuminare i drammi del presente con la tensione escatologica, con la luce e la speranza che vengono dal futuro. In terzo luogo, infine, la storia degli influssi dell'Apocalisse dice che essa è un «vangelo eterno» (Ap 14,6) capace di alimentare le utopie, le battaglie e le rivoluzioni di chi in ogni tempo, dentro e fuori dalla Chiesa, sogna un mondo meno servo e meno ingiusto.

[82] Affermare che l'Apocalisse illumina il lettore d'ogni tempo sull'eterno scontro tra bene e male non significa però affermare che sia scritta a tavolino per una trattazione teorica. Fu scritta invece nel vivo dei problemi, per comunità ben precise, e tuttavia, certo!, ha valore per ogni tempo, allo stesso modo che le lettere paoline: cfr. qui il paragrafo conclusivo del commento al *Giudizio di Babilonia Ap 17,1 - 19,10*, p. 338; e G. Biguzzi, *In cerca di punti condivisibili per l'interpretazione dell'Apocalisse*, pp. 518-522. Sono fautori di questa lettura (chiamata talvolta un po' artificiosamente «preterist-idealism»): J.L. Trafton, *Reading Revelation. A Literary and Theological Commentary* (Reading the New Testament), Smyth and Helwys, Macon (GA) 2005; J. Noē, *An Exegetical Basis for a Preterist-Idealist Understanding of the Book of Revelation*, in *JETS* 49 (2006) 767-796; P.A. Rainbow, *The Pith of the Apocalypse. Essential Message and Principles for Interpretation*, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2008.

no la città santa. La missione è difficile perché i destinatari ne restano infastiditi tanto che faranno festa quando la Bestia ucciderà i profeti-testimoni. Ma con la Bestia e con Babilonia non ci può essere alcuna intesa o complicità: «Uscite da Babilonia, popolo mio, per non farvi corresponsabili dei suoi peccati e partecipi dei flagelli che la colpiranno».

L'inconciliabilità con la Bestia e con Babilonia comporta, anzitutto, ostilità e persecuzione, e Giovanni iscrive allora la possibilità del martirio nell'orizzonte della testimonianza cristiana: a Smirne chiede di essere fedeli fino alla morte, dopo avere preannunziato il carcere per i suoi membri più audaci; alle anime degli uccisi per la parola di Dio viene annunziato che altri dovranno morire come loro, e a chi vede profilarsi l'eventualità del carcere o della spada Giovanni chiede di essere pronto appunto al carcere e alla spada. La richiesta di *hypomonē*-perseveranza e di *pistis*-fedeltà è di casa a ogni pagina: nei messaggi di Ap 2-3, nelle visioni di raccordo tra battaglia terrestre e vittoria celeste, negli appelli introdotti dall'*hōde*, nelle beatitudini e nelle promesse della venuta. In secondo luogo, nonostante che spesso lo si faccia passare per teorico della vendetta, di fronte alla violenza fatta alle Chiese in realtà Giovanni non teorizza né autodifesa né vendetta, perché gli uccisi di Ap 6,9 lasciano che sia Dio a ristabilire la giustizia e perché i due testimoni di Ap 11, che pure sono equipaggiati di poteri «biblici» di autodifesa, sono di fatto portati in salvazione soltanto dallo spirito di vita che li fa rivivere, e dalla voce che li chiama in cielo. È la richiesta di Dio: «A me la vendetta!» di Dt 32,35 (testo ebraico), Rm 12,19 ed Eb 10,30.

L'atto di fede professato e proposto da Giovanni di Patmos è messianico nei confronti del giudaismo ed è monoteistico nei confronti del grande mondo greco-romano, esattamente come quello di ogni autore del NT. Ma nessuno come lui ha saputo dire al giudaismo che i 12.000 segnati di ognuna delle dodici tribù seguono il Cristo-Agnello ovunque vada, e, ancor più, alla congerie contemporanea di culture e di religioni nessuno come lui ha saputo ridire il «Non avrai altro Dio fuori che me» del protocomandamento e, in termini di teologia politica, il «Date al Cesare quel che è del Cesare e a Dio quello che è di Dio».

LESSICO BIBLICO-TEOLOGICO

Abitanti della terra

L'espressione ha nell'Apocalisse valore peggiorativo, non neutro. Designa, ad esempio, i persecutori degli uccisi le cui anime Giovanni di Patmos vede sotto l'altare celeste (Ap 6,9-10). Abitanti della terra sono poi coloro che gioiscono della morte dei due testimoni (→) la cui testimonianza profetica era loro di fastidio (11,10). Abitanti della terra sono coloro che adorano la Bestia-dal-mare (→), che si lasciano indurre dal falso-profeta (→) ad adorare la statua di quella Bestia (→), che si fanno contrassegnare la mano o la fronte con il marchio del suo nome (13,16) e che per tutto ciò sono esclusi dal libro della vita sin dalla fondazione del mondo (13,8). Essi poi si lasciano inebriare dal vino della *porneia* (→) di Babilonia (→), la città corruttrice di re e popoli (17,2), e sono presi da stupore per il ritorno di fuoco della Bestia, dopo il suo temporaneo non essere (17,8). I «Guai!» e i flagelli (→) di Dio, che dovrebbero indurli a conversione (8,13), piuttosto li induriscono come accadeva per il faraone nell'antico esodo. Ancor più che l'ostilità contro Dio li caratterizza comunque l'adesione cieca e chiusa alle forze del male e ai loro inganni.

Agnello (*vedi* «Gesù Cristo»)

Albero della vita

L'immagine dell'albero della vita è in apertura e in chiusura del canone biblico, esprimendo il dono di Dio prima del peccato (Gn 2) e il ritorno al paradiso dopo la redenzione (Ap 22). Il frutto dell'albero della vita viene promesso al vincitore della Chiesa efesina, e cioè nella prima delle sette «promesse al vincitore» (→), e verdeggia al centro della nuova Gerusalemme (→) che un fiume analogo a quello di Gn 2,10 e di Ez 47,1-12 feconda con l'acqua di vita (Ap 22,2). Come in Ez 47 l'albero ha foglie che sono medicina per le nazioni (→) e fruttifica dodici volte l'anno perché i suoi frutti sono destinati alle dodici tribù del popolo di Dio (→ «Numeri», «Chiesa»). Quanto l'albero sia desiderabile è detto anche da una beatitudine rivolta a chi potrà stendere la mano verso il suo frutto, dopo avere po-

tuto varcare le porte della città escatologica (→ «Gerusalemme») (Ap 22,14), ed è detto dalla minaccia di esserne invece privati, rivolta a quanti oseranno manipolare la profezia (→) di Giovanni di Patmos (22,19). Il potersi cibare del frutto dell'albero di vita e dissetare alle acque di vita nella Gerusalemme nuova è l'equivalente poetico del più astratto «vita eterna» di cui parla spesso il NT.

Angeli

Come in molta letteratura apocalittica (→) giudeo-cristiana anche nell'Apocalisse gli angeli sono a ogni pagina e svolgono le più svariate funzioni. L'apocalittica affidava spesso a una figura angelica il compito di spiegare una visione, e i commentatori moderni parlano allora di *angelus interpres* anche per l'Apocalisse, ma prima che interprete l'angelo è angelo ostensore: come quello di Ap 17,1 che mostra a Giovanni di Patmos il giudizio di Babilonia (→), o come quello di 21,9 che gli mostra la gloria della Gerusalemme (→) escatologica. Come nell'apocalittica, nell'Apocalisse ci sono poi gli angeli che si uniscono alla corte divina per cantare a Dio e all'Agnello (→) la liturgia celeste (5,11; 7,11; 8,3). Ci sono angeli al servizio di Dio come suoi banditori (5,2) o come suoi messaggeri (10,5-7; 14,6.8.9), e altri che agiscono come ministri della sua ira: è il caso degli angeli delle trombe (→) e degli angeli delle coppe (→). Ci sono angeli mediatori della rivelazione (→) di Dio (19,10; 22,6.9) o del Cristo (1,1; 22,16). Agli angeli delle sette Chiese d'Asia (ad esempio, Ap 1,20; 2,1.8.12) il Cristo rivolge la sua parola, in realtà per destinarla alle Chiese (→). Gli angeli degli elementi cosmici presiedono, ad esempio, ai venti (7,1-3), al fuoco (14,18) o alle acque (16,5), così come i funzionari delle monarchie orientali presiedevano a una regione, o come i *curatores* romani presiedevano alla manutenzione delle strade, o degli acquedotti, o all'annona. Come già nella Bibbia ebraica anche nel NT e in particolare nell'Apocalisse, gli angeli svolgono la funzione teologica di rendere Dio (→ «Trono») presente, vicino e familiare nel cosmo, nella vita degli uomini e nella loro storia e, nello stesso tempo, lasciano intuire la sua alterità e trascendenza.

Antedatazione (*vedi* «Apocalittica, letteratura»)

Anticristo (*vedi* «Bestie, le due»)

Apocalittica, letteratura

Ogni epoca ha la sua letteratura. Nel dopoesilio proseguì la letteratura profetica nata prima dell'esilio ed ebbe grande sviluppo quella sapienziale. Erede e sintesi di tutte e due fu la letteratura apocalittica (espressione coniata nei primi decenni del 1800 a partire dall'*incipit* del libro di Giovanni di Patmos). La letteratura apocalittica era profondamente interessata alla storia e, in tempi di crisi e di forzata ellenizzazione, fece oggetto di riflessione la sofferenza vissuta a motivo della fede. Tutto è espresso di solito con immagini e schemi dualistici in cui si contrappongono bene e male, Dio e il maligno, luce e tenebra, verità ed errore, persecutore e perseguitato. L'apocalittica dunque semplifica la complessità della storia facendone una lettura in bianco e nero: da una parte solo i buoni e dall'altra solo i cattivi. Ma l'apocalittica, che tendenzialmente vede in questo mondo il predominio se non lo strapotere di satana, annunzia poi che Dio distruggerà questo mondo e ne creerà uno nuovo «dove la giustizia avrà stabile dimora» (2Pt 3,13). Questa fede nei due mondi e quindi nel cielo nuovo e nella terra nuova si propone come ulteriore tentativo di spiegare il problema della giustizia e dell'ingiustizia. Oltre che per questi presupposti ideologici, la letteratura apocalittica si caratterizza anche letterariamente attraverso il frequente ricorso a visioni, sogni, viaggi celesti, presenza di angeli (→) e demoni, con il presentare i protagonisti nell'aspetto di animali (nell'Apocalisse, cfr. l'Agnello, la Bestia-dalla-terra e quella dal-mare, le cavallette, l'aquila), e poi con la pseudepigrafia, e cioè l'attribuzione dello scritto a un grande uomo del passato come Enoch o Esdra o Mosè, per accreditarne il contenuto con la sua autorevolezza, e infine con l'antedatazione, e cioè fingendo di ritrovare un libro scritto appunto da uomini dell'antichità per le generazioni future. L'autore dell'Apocalisse non è il solo nel NT a ispirarsi all'apocalittica, la quale ha invece influito profondamente su tutto il movimento cristiano.

Apokalypsis (*vedi* «Rivelazione»)

Babilonia

A volte prostituta procace (Ap 17,5) e a volte capitale del regno del male (Ap 18), Babilonia è nell'Apocalisse la città nemica di Dio e persecutrice dei discepoli di Gesù (17,6), ed è la città che corrompe con la sua *porneia* (→) i popoli e i re della terra (17,2). La metropoli sarà distrutta dalla Bestia su cui siede (17,3), secondo il volere di Dio (17,16): al vedere il fumo del suo incendio la piangeranno i re della terra e i mercanti di terra e di mare (Ap 18). Interpretata fin dai tempi di Ireneo di Lione e di Vittorino di Poetovio come la Roma imperiale, Babilonia è stata poi interpretata come la città di satana che vive in ogni tempo o come la città dell'anticristo nella crisi escatologica, oppure ancora come la Gerusalemme che ha ucciso Gesù e perseguitato i cristiani e che, corrompendo in senso politico le attese del giudaismo, è in alleanza con il potere corrotto di Roma. In questo commentario Babilonia è decisamente interpretata, sulla linea dei commentatori più antichi, come la Roma del culto imperiale e persecutrice dei cristiani.

Bestie, le due

Soltanto una volta nell'Apocalisse il termine *thērion* designa le bestie selvatiche: in Ap 6,8 infatti esse vengono elencate come causa di morte insieme con spada,

carestia e peste, secondo la formula di Ez 14,21. Poi, per 36 volte *thērion* indica la Bestia che secondo Ap 13,1 sale dal mare o, una volta, la Bestia che secondo 13,11 sale dalla terra. L'una e l'altra Bestia si aggiungono come complici al Drago (→) nella sua lotta contro il Messia e contro il popolo messianico (12,18 - 13,18). La triade poi organizza la coalizione di tutti i re della terra (16,13-14) e combatte l'ultima battaglia contro l'Agnello-cavaliere (→) e contro la città amata. Sconfitte, le due Bestie vengono sprofondate nello stagno di zolfo ardente di fuoco (19,20). L'immagine della Bestia-dal-mare ha tratti sia politici (regno, trono, potere su popoli e nazioni) che religiosi (si fa adorare, una sua statua riceve omaggi religiosi), mentre la seconda si mantiene sul solo piano religioso inducendo gli adepti a costruire la statua idolatrica della prima Bestia, operando in appoggio prodigi, come ad esempio il far scendere fuoco dal cielo. È per questo che, dopo la prima menzione, la Bestia-dalla-terra viene poi sempre chiamata « falso profeta ». Secondo un'interpretazione escatologica, la prima Bestia sarebbe l'anticristo (termine che non ricorre mai nell'Apocalisse, ma in 1Gv 2,18.22; 4,3 e in 2Gv 7, dove però ha un significato diverso da quello che avrebbe qui), e la seconda sarebbe il suo profeta. Secondo l'interpretazione alternativa, quella storica, la prima Bestia sarebbe il potere politico corrotto, specialmente nella sua realizzazione storica dell'impero di Roma, mentre la seconda sarebbe una personalità o un organismo dedito alla causa blasfema della prima Bestia che si fa rivale di Dio. In questo commentario la prima Bestia è l'imperatore di Roma che soprattutto in Asia era oggetto di culto, mentre la seconda Bestia è il consiglio provinciale d'Asia che vi promuoveva il culto imperiale.

Cavaliere (*vedi* « Gesù »)

Cavalieri, i quattro

Famosi per merito dei molti artisti che li hanno rappresentati, i quattro cavalieri dell'Apocalisse non hanno grande rilevanza nella trama del libro. Essi vengono chiamati sulla scena ognuno da uno dei quattro Viventi (→) all'apertura da parte dell'Agnello (→) dei primi quattro sigilli che impediscono la lettura del rotolo (→). Le quattro apparizioni ripetono, con qualche variazione di poco conto, lo stesso schema: l'Agnello apre un sigillo, Giovanni di Patmos ode la voce di uno dei Viventi che grida: « Vieni! », un cavallo di colore sempre diverso compare in scena, e il cavaliere che lo monta reca in mano un attributo della sua identità. Solo il primo sembra avviarsi all'azione perché di lui è detto: « Uscì vittorioso e per vincere ». Il primo cavaliere potrebbe essere una figura positiva (la vittoria del Cristo), ma sono certamente figure negative gli altri: il secondo è « guerra », il terzo « ingiustizia sociale » o « miseria », mentre del quarto è detto esplicitamente che è « Morte ». Probabilmente rappresentano le costanti positive (il primo) e soprattutto negative della storia, predisponendo così l'innesco della vicenda narrata dall'Apocalisse, che si trova nella richiesta di giudizio e di vendetta gridata, da sotto l'altare celeste, dalle anime dei martiri cristiani.

Cavalleria (*vedi* « Piaghe »)

Cavallette (*vedi* « Piaghe », « Simbolismo »)

Centoquarantaquattromila (*vedi* « Chiesa », « Numeri »)

Chiesa, Chiese

La prima parte dell'Apocalisse parla di sette delle Chiese della provincia romana d'Asia. Altre Chiese come quelle di Troade, di Laodicea o di Colosse non vengono messe nella serie, probabilmente per amore del numero settenario quale numero della totalità. Si tratta di sette città e Chiese che sono disposte a cerchio di fronte a Patmos: dopo Efeso che apre la serie, vengono elencate Smirne verso Nord, e poi Pergamo a Nord-Est verso l'interno. Poi, piegando a Sud-Est si susseguono Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea, per un eventuale ritorno a Efeso, a chiudere il cerchio. W. Ramsay (1904) ha fatto l'ipotesi che le sette città fossero collegate da una strada proconsolare. Il Cristo, apparendo a Giovanni in Patmos, dètta per ognuna delle sette Chiese un messaggio, e quei sette messaggi sono una finestra aperta sul cristianesimo asiatico del tempo. Mentre in Ap 1-3 l'interesse è per le Chiese locali che sono messe a nudo sia nel bene che nel male, in Ap 4-22 la Chiesa è invece quella universale ed è presentata in termini idealizzati, senza peccato e senza macchia. Per essa però non è mai usato il termine *ekklēsia* che invece era usato per le sette comunità d'Asia, e le immagini con cui Giovanni di Patmos ne parla sono le più svariate e spesso hanno una componente antico- e una neotestamentaria, perché per Giovanni esiste un unico e indivisibile popolo messianico. Sono, ad esempio, da mettere in relazione con la Chiesa i 144.000 (→) contrassegnati con il sigillo del Dio vivente: da un lato essi sono tratti dalle dodici tribù d'Israele (componente anticotestamentaria) (7,4), ma dall'altro l'elenco delle tribù è significativamente capeggiato dalla tribù di Giuda (7,5a), quella da cui è venuto Gesù (cfr. 5,5), così che poi i 144.000 recano sulla fronte il nome dell'Agnello (14,1) (componente neotestamentaria). Mentre i 144.000 rappresentano probabilmente l'*ecclesia in via* che nel turbine della storia ha bisogno della protezione del sigillo di Dio, la folla innumerevole che celebra la liturgia eterna attorno al trono di Dio (7,9-10) rappresenta invece l'*ecclesia in patria*. Anche la Donna di Ap 12, che genera il Messia e che ha nella sua discendenza sia quelli che osservano i comandamenti di Dio, sia quelli che hanno la testimonianza di Gesù (12,17), è immagine della Chiesa nelle sue due componenti, premessianica e messianica. Probabilmente poi i due testimoni di Ap 11 non sono da identificare con due personaggi singoli e storici, ma rappresentano l'unico popolo di Dio, con prerogative sia di Elia e Mosè (componente anticotestamentaria), sia di Gesù morto e risorto (componente neotestamentaria). Parlano della Chiesa infine anche l'immagine della Sposa che con le opere buone si prepara il vestito nuziale per le noz-

ze con l'Agnello, sia quella dei popoli che portano nella città escatologica la loro gloria e il loro onore (21,24.26). La Chiesa nell'Apocalisse è peccatrice e santa, testimone e martire. È stata resa «regno e sacerdozio» dal sangue del Cristo (1,6; 5,10) così che partecipa al governo e all'azione di Dio sul mondo (5,10; 12,10-11) e al regno millenario (→) del Cristo (20,4.6). Lo Spirito (→) tiene viva in essa la parola del Cristo (2,7, eccetera), in essa suscita la profezia (→) (19,10), e mantiene ogni credente in tensione verso la venuta del Cristo (22,17).

Cieli e terra nuovi (*vedi* «Apocalittica, letteratura»)

Coppe (*vedi* «Piaghe»)

Dio (*vedi* «Trono»)

Dodici (*vedi* «Numeri»)

Donna (vedi «Chiesa»)

Drago

Il Drago è l'avversario più alto in gerarchia di tutta l'Apocalisse, lui che può contrapporsi direttamente al Messia e alla Donna (→) sua madre e che può portare il suo attacco antimessianico fin presso il trono di Dio in cielo. Di fatto poi però l'economia narrativa dell'Apocalisse darà più spazio alla Bestia-dal-mare (→) che, oggetto di un'idolatria blasfema, teneva Giovanni di Patmos in grande inquietudine per l'attrazione che esercitava sulle Chiese. Il Drago ha comunque il compito di far apparire agli occhi del lettore tutta la pericolosità delle forze del male, essendo la reincarnazione del serpente antico e il diavolo o satana (Ap 12,9; 20,2), di cui parla fra l'altro il libro di Giobbe. Anche se si dà a perseguitare sulla terra la discendenza della Donna messianica (12,17) e anche se si metterà a capo della coalizione antidivina adunata ad *Harmagedōn* (→) (16,13), la sua sconfitta e la sua fine sono certe perché è già stato sconfitto in cielo e dal cielo espulso (12,9.10). Di fatto sarà incarcerato nell'abisso dall'angelo di Dio per mille anni (→ «Regno millenario») e dopo un ultimo colpo di coda sarà vinto definitivamente e gettato nello stagno della seconda morte (→) (20,1-10). Nell'Apocalisse è dunque temibilissimo come nemico, ma nello stesso tempo è «consapevole che gli resta un tempo breve» (12,12).

Esodo (*vedi* «Piaghe»)

Falso-profeta (*vedi* «Bestie, le due»)

Fedeltà, *pistis* (*vedi* «Perseveranza»)

Figlio d'uomo (*vedi* «Simile a figlio d'uomo»)

Flagelli (*vedi* «Piaghe»)

Gerusalemme

La città santa del giudaismo è menzionata esplicitamente soltanto tre volte nell'Apocalisse (Ap 3,12; 21,2.10), ma la sua importanza è ben più grande di quanto possa apparire dalle statistiche. Senza nominarla, di essa si parla, ad esempio, in Ap 14,1 dove è menzionato il monte Sion e in 11,1-2.8 dove si parla di «città santa», del suo santuario, dei cortili che lo circondano, della crocifissione del Signore che in essa ha avuto luogo, eccetera. In Ap 11 Gerusalemme sembra essere però simbolo del mondo intero in cui si scontrano le forze del bene (coloro che adorano Dio davanti all'altare del santuario, i due testimoni che hanno per Signore il Crocifisso) e le forze del male (gli abitanti della terra che si sentono infastiditi dalla profezia e testimonianza dei due testimoni, e la Bestia che li uccide). Nei tre testi in cui invece Gerusalemme è menzionata con il suo nome essa è sempre la città escatologica, chiamata «la Gerusalemme nuova», «la santa Gerusalemme» o «la città santa»: di essa si dice ogni volta che discende dal cielo, da Dio. In 21,2.9 è come una sposa che si è preparata per il suo uomo, mentre in 21,10 - 22,5 di essa sono descritte le preziosissime strutture murarie, la piazza e il giardino di Eden che è al suo centro, e il fiume di vita che nasce dal trono di Dio e dell'Agnello. In essa i popoli o le nazioni (→), venuti con i loro tesori di civiltà, sono i servi di Dio che lo adorano in eterno e con lui regnano. La Gerusalemme terrestre nell'Apocalisse è dunque scenario per la battaglia della storia, mentre la Gerusalemme nuova è il sereno porto della pace e del pieno regno di Dio.

Gesù Cristo, l'Agnello

Gesù è protagonista di assoluto primo piano dell'Apocalisse e Giovanni di Patmos parla di lui con molti linguaggi. Lo chiama con il suo nome proprio di persona 14 volte, e poi 7 volte con il titolo di «Cristo», 3 volte con il titolo di Signore-*kyrios* (Ap 11,8; 22,20.21), una volta con il titolo di «Figlio di Dio» (2,18), che sono i titoli più comunemente attribuiti a Gesù nel NT. Poi Giovanni di Patmos crea o rielabora per Gesù molti altri titoli, come «il Testimone fedele» (1,5; 3,14), «l'Amen» (3,14), «l'alfa e l'omega» (Ap 22,13), «il primo e l'ultimo» (1,17; 2,8; 22,13), «il Vivente» (1,18), «il Santo, il Verace» (3,7), «il principio della creazio-

ne di Dio» (3,14), «l'inizio e la fine» (22,13), «l'astro splendente e mattutino» (22,16), «il leone di Giuda» (5,5), «il virgulto di David» (5,5; 22,16), «*Logos* di Dio» (19,13), «Re dei re e signore dei signori» (19,16, cfr. 17,14 e 1,5)... Infine lo fa protagonista delle scene principali del libro attraverso tre immagini: quella del «simile a figlio d'uomo», quella dell'Agnello, e quella del cavaliere che combatte montando un cavallo bianco. Probabilmente «simile a figlio d'uomo» non è da assimilare a «il Figlio dell'uomo» della tradizione sinottica, perché nell'Apocalisse non è ripresa alcuna delle tre valenze del titolo sinottico (Figlio dell'uomo terreno che esercita poteri messianici nei confronti della legge mosaica o del peccato, Figlio dell'uomo terreno che subisce l'ostilità del giudaismo, Figlio dell'uomo celeste che viene nella gloria). Essendo impostato come una comparazione («simile a...») il titolo vuole probabilmente escludere che in Ap 1, apparendo a Giovanni di Patmos, il Cristo abbia aspetto zoomorfo come sarà per l'Agnello, o di un angelo, e deve probabilmente esprimere l'umanità e la vicinanza del Cristo per le Chiese d'Asia. L'immagine del cavaliere poi, che combatte alla testa dei suoi eserciti contro la coalizione delle due Bestie (→) (19,11-21), deve parlare della battaglia del Cristo contro le forze del male: una battaglia contro la menzogna dell'idolatria, come dicono i nomi del cavaliere che sono: «*Logos* di Dio» e «degno di fede e verace» (19, 11.13). «Agnello», infine, è l'immagine maggiore con cui l'autore dell'Apocalisse parla del Cristo. Anche il quarto vangelo parla del Cristo come agnello ma, invece che *arnion* usato assolutamente, il quarto vangelo usa il termine *amnos* aggiungendo la specificazione «di Dio» (1,29.36). Nel quarto vangelo poi la funzione del Cristo-Agnello è unica ed è quella di distruggere il peccato del mondo (1,29) mentre nell'Apocalisse la funzione dell'*arnion* è molteplice. Anche nell'Apocalisse l'Agnello è redentore perché con il suo sangue redime e raduna «un regno e sacerdoti» per Dio da ogni popolo e nazione (1,5-6; 5,9-10). È dunque da definire come Agnello-pasquale, ma non perché con il suo sangue si siano segnate le tende o le case degli israeliti come nella pasqua dell'antico esodo, bensì perché, pur essendo stato sgozzato, si tiene ritto in piedi per la vittoria che ha conseguito sulla morte (5,6). L'Agnello è poi rivelatore perché apre i sigilli del rotolo (→) delle volontà divine (6,1 - 8,1), che nessuno in cielo, terra e inferi era in grado di aprire (5,3). È poi pastore dei redenti (7,17), guida dei 144.000 (→) (14,1-5) segnati con il suo nome (14,1), ed è il nuovo Mosè nel nuovo esodo (15,3). Combatte e vince la Bestia (→) e i re suoi alleati, dimostrando di essere «re dei re e signore dei signori» (17,14). Dopo avere attraversato la storia da protagonista primario, l'Agnello è poi lo sposo delle nozze escatologiche (19,7). Nella Gerusalemme (→) nuova, insieme con Dio, è tempio (21,22), lampada (21,23) e sorgente di acqua di vita (22,1).

«Guai!» (*vedi* «Abitanti della terra»)

Harmagedōn

Creato dall'autore dell'Apocalisse, il toponimo *Harmagedōn* rimanda probabilmente alla città di Meghiddo, in quanto è termine composto che significa «monte (in ebraico, *har*) di *Magedōn*». Poiché per la sua collocazione ai piedi della catena montuosa del Carmelo, alta fino a 550 metri, la piana di Meghiddo era stata luogo di grandi battaglie e di grandi stragi, sia nella storia antica che in quella biblica, Giovanni potrebbe ambientare là la grande adunata in armi dei re della terra per la battaglia del gran giorno di Dio onnipotente. Se davvero *Harmagedōn* ha dunque a che fare con Meghiddo, anche se Meghiddo non è sul monte, allora l'ammonimento ai lettori è quello di non farsi trovare nello schieramento sbagliato nel giorno dello scontro finale, perché il nome di Meghiddo è evocatore di strage. Il significato del toponimo per la narrazione dell'Apocalisse, comunque, non dovrebbe essere molto diverso anche se dovesse essere spiegato in altro modo.

Hypomonē (*vedi* «Perseveranza»)

Idolatria

L'Apocalisse è un libro scritto in difesa del protocomandamento «Non avrai altro Dio fuori di me». Di fatto combatte contro l'idolatria sia dei demoni e dei simulacri (cfr. Ap 9,20-21), sia soprattutto della Bestia-dal-mare (→) e della sua statua cultuale (Ap 13-19). Contro la prima idolatria, probabilmente quella del panteon greco-romano, si abbattono i flagelli (→) esodici delle trombe nel terzo settenario, mentre contro la seconda idolatria, quella del culto del sovrano, cadono i flagelli del settenario delle coppe. Il richiamo della religione dominante deve essere stato agli occhi di Giovanni di Patmos particolarmente insidioso per le Chiese d'Asia ma, al di là della sua percezione forse eccessiva, probabilmente davvero non era infrequente il compromesso con quel mondo, dal momento che i nicolaiti presenti a Efeso e Pergamo e i gezabeliti presenti a Tiatira insegnavano e praticavano la manducazione delle carni immolate nel culto greco-romano. Giovanni si schiera contro questa prassi che gli sembrava un cedimento a danno della fedeltà al Cristo e avverte che idolatri e *pornoi (→ porneia)* saranno esclusi dalla Gerusalemme (→) escatologica (21,8; 22,15).

Ira di Dio, dell'Agnello

Nell'Apocalisse l'ira è espressa con un duplice vocabolario, quello della *orgē* (nome e verbo) e quello del *thymos* (nome), che sono in larga misura sinonimi. Poiché il secondo termine spesso ha come specificazione il primo (il *thymos* dell'*orgē*), probabilmente designa l'acme dell'ira, per cui in questo commentario *thymos* è spesso tradotto con «furore» (dell'ira). Nell'Apocalisse sono in preda all'ira il Drago (→) ogni volta che si vede sconfitto (Ap 12,12.17), e poi le genti (→) al sopraggiungere del giudizio di Dio (11,18), o quando sono inebriate dal vino della *porneia* (→) di Babilonia (→) (14,8; 18,3): nel primo caso «ira» è sinonimo di rammarico o sgomento, nel secondo invece di coinvol-

gimento nella corruzione. Ma se questa ira è comprensibile perché esprime il peccato e la sconfitta degli avversari di Dio, per la nostra sensibilità non lo è altrettanto il concetto di ira di Dio (→) o dell'Agnello (→) (6,16.17; 11,18), che fra l'altro è enfatizzata con l'abbinamento a tre altre immagini. Sono le immagini del vino schietto dell'ira (14,10), quella del calice dell'ira dove quel vino è versato perché sia bevuto (14,10; 16,19) e quella del tino dove l'uva viene pestata perché dia il vino dell'ira di Dio (14,19; 19,15). In tre testi l'ira è collegata con i flagelli (→) del settenario delle coppe (→) (15,1.7; 16,1) e quindi per analogia ne resta collegata anche con quelli delle trombe (→). Il tema dell'ira di Dio va così a congiungersi con quello dell'idolatria (→) e con quello dei tentativi di Dio di indurre a conversione gli idolatri con i suoi flagelli (→) medicinali.

« In spirito » (*vedi* « Spirito »)

Invito all'ascolto (*vedi* « Messaggi alle Chiese »)

Lettere alle sette Chiese (*vedi* « Messaggi alle Chiese »)

Messaggi alle Chiese

La denominazione più frequente fra gli interpreti è quella di « lettere alle sette Chiese », ma i sette testi di Ap 2-3 non sono mai stati pensati né scritti come lettere missive. Il fatto che sono composti secondo lo stesso canovaccio dice che da sempre sono stati concepiti per una lettura continua: per questo è meglio parlare di « messaggi ». I messaggi sono destinati a sette Chiese (→) della provincia romana d'Asia disposte a cerchio, a partire da Efeso per tornare ancora a Efeso (→ « Chiesa, Chiese »). I sette messaggi sono nel NT il testo più lungo messo sulle labbra del Cristo risorto. Sono composti sul medesimo e ricercato schema tripartito fatto di: a) destinatario (e cioè una Chiesa dopo l'altra) e autopresentazione del mittente in cui il Cristo descrive se stesso con questo o quel tratto della visione iniziale; b) corpo del messaggio, con la diagnosi delle opere di ogni Chiesa, sia positive che negative. Dopo l'indicativo della diagnosi c'è l'imperativo della terapia e, *ultima ratio*, il futuro delle minacce; c) conclusione, in cui si alternano l'invito all'ascolto dello Spirito (→) e la promessa al vincitore (in questo ordine nelle prime tre lettere, poi in ordine inverso). Quello dei messaggi è uno schema dialogico: ogni Chiesa è chiamata per nome, conosciuta, elogiata o rimproverata, ma comunque amata. È uno schema penitenziale: al culmine di ogni messaggio è sempre l'imperativo che invita alla perseveranza (→) o alla conversione. Ed è uno schema programmatico: convertita o confermata, la Chiesa (→) ascolterà lo Spirito, combatterà con il Cristo e con lui vincerà. Sullo sfondo sono sempre le meravigliose promesse escatologiche al vincitore. La ricchezza teologica dei messaggi va dalla

cristologia (Cristo pasquale, redentore, giudice e medico con la sua parola, vivente nelle sue Chiese) all'ecclesiologia (teologia della Chiesa locale, rapporto delle Chiese con il Cristo, con lo Spirito, vocazione storica ed escatologica, peccato e grazia, persecuzione e martirio, missionarietà e lotta antipagana), alla pneumatologia (nello Spirito si ha la percezione della presenza del Cristo e l'interiorizzazione della sua parola), alla teologia della vita cristiana (invito alla conversione, alla vita evangelica ed eroica fino al martirio), alla teologia della domenica e della liturgia della Parola (nel giorno del Signore, il Risorto si fa presente nelle Chiese radunate in preghiera e rivolge loro la sua parola), all'escatologia: « Venti secoli di pensiero cristiano non hanno esplicato la ricchezza infinita delle promesse al vincitore » (D. Barsotti).

Metamorfosi dei simboli (*vedi* « Simbolismo »)

Millennio (*vedi* « Regno millenario »)

Morte seconda (*vedi* « Prima risurrezione »)

Nazioni, *ethnē*

Il termine *ethnē* (da cui l'italiano *etnia*) nell'Apocalisse ha almeno tre usi diversi: il più debole è quello riscontrabile nella formula che elenca quattro tipologie di raggruppamento etnico: « Tribù, lingue, popoli ed *ethnē* » (7 volte, ma in ordine sempre diverso). Queste formule hanno valore neutro (cfr. Ap 14,6; 17,15), ed è il contesto a collocare gli *ethnē* fra i seguaci dell'Agnello come in Ap 5,9 e 7,9, o fra i seguaci della Bestia come in Ap 13,7. Il secondo uso è quello in cui gli *ethnē* sono, come nella versione dei LXX e in gran parte del NT, quelli che noi chiameremmo « i pagani », anche se ad esempio, per Paolo, essi si contrappongono a « i giudei » mentre, con l'eccezione di 11,2, nell'Apocalisse si caratterizzano piuttosto per la loro appartenenza al mondo totalmente negativo del Drago (→) (20,3.8) e di Babilonia (→) (18,3.23), perché da essi si sono lasciati ingannare e fuorviare. Il terzo significato invece è positivo: gli *ethnē*, pienamente partecipi dei beni della redenzione, entrano nella Gerusalemme escatologica portandovi i tesori delle loro civiltà, e vi sono guariti eternamente dalle foglie dell'albero della vita (→) (21,24.26; 22,2).

Numeri

Nell'Apocalisse c'è in media un numero per ogni due versetti, ma non per fare della contabilità o della matematica, bensì per esprimere la qualità e l'agire dei protagonisti. I numeri fondamentali dell'Apocalisse sono il « 7 » e il « 12 » con i lo-

ro multipli. Il « 7 » contribuisce a configurare l'immagine di Dio (→ « Trono ») (sette lampade che sono i sette spiriti), del Cristo (→ « Gesù ») (sette corni e sette occhi dell'Agnello) o, nel campo avverso, l'immagine del Drago (→) (sette teste, sette diademi) e della Bestia (→) (sette corni, sette teste). Il « 7 » descrive poi l'agire del Cristo (sette messaggi, sette aperture di sigilli) o di Dio (flagelli dei sette angeli sia delle trombe che delle coppe), mentre i protagonisti del campo avverso agiscono con un ritmo dimezzato e cioè per tre tempi e mezzo e per i loro equivalenti (quarantadue mesi, milleduecentosessanta giorni), e dunque con un « 7 » dimezzato. Il « 12 », il numero tradizionale delle tribù d'Israele e quindi anche degli apostoli di Gesù, anche nell'Apocalisse caratterizza il popolo di Dio: sono dodici le stelle nella corona della Donna (→) messianica, e nelle mura della città escatologica sono dodici le porte e i fondamenti, e sono dodici le fruttificazioni dell'albero della vita (→). Ma poi, attraverso i suoi multipli, il « 12 » caratterizza anche la folla dei 144.000 (→) contrassegnati con il sigillo del Dio vivente, e le smisurate dimensioni della città escatologica. Come il « 3 e mezzo » è un « 7 » dimezzato, il 666 è un « 12 » dimezzato tanto nell'ordine delle centinaia, quanto delle decine e delle unità. Il numero « 4 » è il numero della perfezione cosmica, così che fanno parte della corte divina i quattro Viventi, mentre la città escatologica è quadrilatera (→ « Gerusalemme »), con tre porte per ognuno dei suoi quattro lati. L'autore dell'Apocalisse adopera dunque i numeri come teologia e come esortazione.

Pantokratōr (*vedi* « Trono »)

Perseveranza, *hypomonē*

In un libro di battaglia come quello dell'Apocalisse, l'appello alla *pistis*-fedeltà e alla *hypomonē*-perseveranza, è onnipresente. *Pistis* in greco significa « promessa » da mantenere e talvolta addirittura « giuramento », più che « fede » (fra l'altro, il verbo *pisteuein*-credere non ricorre mai nell'Apocalisse). Quanto a *hypomonē*, le componenti del termine esprimono l'atteggiamento di chi è così forte da saper restare *(-menein, -monē)* sotto *(hypo-)* il peso delle difficoltà. Per questo Giovanni di Patmos dice, rivolto direttamente al lettore, che sono necessarie *hypomonē* e *pistis* in due dei quattro appelli introdotti con *hōde*, i due che parlano della persecuzione della Bestia (Ap 13,10; 14,12). Alcune delle sette Chiese (→) d'Asia meritano l'elogio per la loro perseveranza (2,2.3.19; 3,10) e, poiché, ad esempio per la Chiesa di Smirne, sono in vista altre difficoltà, fra cui il carcere, il Cristo dice al suo angelo: « Sii fedele sino alla morte » (2,10).

Piaghe, esodo

L'Apocalisse ricorre con una certa frequenza alla terminologia delle piaghe d'Egitto *(plēgai, plēssō)*, ma ancora più alle immagini dell'antico esodo (anche se

nelle rielaborazioni di Ez 9-11 e di Sap 11-19): la piaga delle acque cambiate in sangue, delle tenebre, delle ulcere, delle cavallette (nuovi sono la cavalleria e il flagello contro il trono della Bestia, legati alla trama narrativa propria dell'Apocalisse), il cantico di Mosè cantato sul mare (Ap 15,2-3), il contrassegno di preservazione sulla fronte (Ez 9), il castigo di reciprocità per cui si è colpiti con ciò con cui si è peccato (Sap 11,16; 12,33), l'imperativo a « uscire » da Babilonia (→) (Ap 18,4). I flagelli dell'Apocalisse sono raggruppati in due settenari: quello delle trombe e quello delle coppe, e devono indurre a conversione il mondo della duplice idolatria (→), anche se la risposta è, come nell'antico esodo, l'indurimento (Ap 9,20-21; 16,9.11). Tutto ciò fa dell'Apocalisse il libro del nuovo esodo, l'esodo neotestamentario.

Pistis (*vedi* « Perseveranza »)

Porneia

Una delle accuse che più frequentemente Giovanni di Patmos lancia ai membri delle Chiese (nicolaiti e gezabeliti) e fuori da esse agli idolatri e a Babilonia, è l'accusa di *porneia*. È in Babilonia (→) che Giovanni addita « la grande *pornē* e la madre delle *pornai* » (Ap 17,5) che con la sua *porneia* inebria le nazioni (→) (14,8; 18,3), i re della terra (17,2) e tutta la terra (19,2). La terminologia della *porneia* è però di difficile traduzione perché l'oggetto preciso di cui Giovanni con essa sta parlando è ambiguo e sfuggente. Potrebbe trattarsi di immoralità sessuale, ma ciò che Babilonia diffonde in tutta l'ecumene sembra essere qualcosa di diverso e qualcosa di più che non l'immoralità sessuale e sembra andare nella direzione dell'idolatria. Due volte però nell'Apocalisse i *pornoi* sono elencati e distinti dagli idolatri (21,8; 22,15). Un terzo modo d'intendere *porneia* potrebbe essere, sulla linea di molti testi anticotestamentari, quello dei matrimoni misti che spesso portavano all'apostasia, ma non ha senso dire che gli idolatri dovrebbero convertirsi dai loro matrimoni misti (9,21) o che i re della terra o le genti ne hanno contratti con Babilonia (17,2; 18,3). Probabilmente l'interpretazione di *porneia*, *pornoi* e *porneuein* deve collocarsi a mezza strada tra idolatria e immoralità sessuale, perché certi culti o banchetti sacri sconfinavano talvolta nella licenziosità, come dice anche Sap 14,12-31.

Pornē (*vedi* « Babilonia »)

« Prima risurrezione », risurrezione

L'Apocalisse parla di « prima risurrezione » (Ap 20,5.6) e di « seconda morte » (2,11; 20,6.14; 21,8), e in quelle espressioni gli aggettivi ordinali implicano una *seconda* risurrezione e una *prima* morte. Delle quattro scadenze apocalittiche

la più facile da tradurre in termini nostri è «seconda morte», che secondo il testo dell'Apocalisse è «lo stagno di zolfo ardente nel fuoco» nel quale vengono precipitate vive le due Bestie (→), il Drago (→), Morte: in parole nostre, si tratta dell'inferno. La «prima risurrezione» è da Giovanni di Patmos esplicitamente equiparata all'evento del regno millenario che, secondo l'interpretazione del millennio (→ «Regno millenario») data in questo commentario, è la periodizzazione in cui Dio fa giustizia alle vittime di Babilonia e dell'idolatria della Bestia. «Prima morte» sembra doversi interpretare come morte fisica, mentre infine la «seconda risurrezione» dovrebbe essere la vita nella Gerusalemme nuova, in contrapposizione allo stagno di fuoco che è la seconda morte.

Profezia

L'Apocalisse neotestamentaria si inscrive bensì nella letteratura apocalittica (→) alla quale ha dato il nome con il suo *incipit*, ma si autodefinisce più volte come profezia (Ap 1,3; 22,7.10.18.19), e con ciò il suo autore si definisce come profeta. Che egli si ritenesse profeta viene confermato da quanto l'angelo di 22,8-9 dice reagendo al suo tentativo di adorarlo: «Non farlo, io sono conservo tuo e dei tuoi fratelli, i profeti» (v. 9). Se si aggiunge che nel messaggio alla Chiesa di Tiatira Giovanni di Patmos si contrappone duramente alla profetessa Gezabele, allora è abbastanza chiaro che nelle Chiese d'Asia, al tempo in cui l'Apocalisse fu scritta, la profezia era viva e, per le Chiese, trainante. Poiché Ap 22,6 parla degli «spiriti dei profeti» e Ap 19,10 dello «spirito della profezia», probabilmente vanno intese in chiave profetica, più che estatica o altro, le due formule «in spirito» (1,10; 4,2) e «l'angelo mi condusse in spirito» (17,3; 21,10). Per tutto questo, R. Bauckham chiama quella di Giovanni di Patmos «the climax of prophecy» («il vertice della profezia») sia dell'AT sia del NT.

Promesse al vincitore (*vedi* «Messaggi alle Chiese»)

Prostituta, *Pornē* (*vedi* «Babilonia»)

Pseudepigrafia (*vedi* «Apocalittica, letteratura»)

Pseudoprofeta (*vedi* «Bestie, le due»)

Quattro cavalieri (*vedi* «Cavalieri, i quattro»)

Quattro Viventi (*vedi* «Numeri»)

Regno millenario

L'attesa di un'epoca di pace, giustizia e fecondità della terra era diffusa nel giudaismo del postesilio e Giovanni di Patmos prolunga quell'attesa in ambito cristiano parlando di un regno di mille anni dei martiri con il Cristo (Ap 20,1-6). Quello di Ap 20 è un testo che tenne accese le utopie di molto cristianesimo dei primi secoli, da Giustino a Ireneo di Lione e a Vittorino di Poetovio che, contro gli gnostici negatori della bontà della materia e contro la violenza dei persecutori, erano in attesa di un regno terrestre del Cristo. La decisa reazione di grandi pensatori e scrittori come Origene, Girolamo, Ticonio e Agostino di Ippona portò la grande Chiesa al rifiuto dell'interpretazione del regno millenario in senso cronologico. Per Agostino, ad esempio, il regno millenario è quello della vittoria del Cristo di cui godono le nazioni che vengono alla fede. L'utopia millenaristica ha avuto un seguito nei gruppi e movimenti protestanti, anche se le diverse confessioni hanno disapprovato il millenarimo con prese di posizioni ufficiali. I millenaristi moderni comunque si dividono in premillenaristi se collocano il regno millenario prima della parusia, e postmillenaristi se lo collocano dopo di essa. Dal punto di vista letterario il regno millenario è spiegabile al modo di Agostino di Ippona a partire dai sincronismi giovannei e dalla tecnica narrativa della periodizzazione: talvolta infatti Giovanni costruisce narrazioni a più segmenti separati che devono essere composti insieme per poter ottenere la narrazione intera della vicenda: Il periodo (o periodizzazione) dei mille anni è quello in cui Dio ristabilisce la giustizia a favore di coloro che sono stati vittima di Babilonia (i decapitati) e della Bestia (chi non ha adorato la sua statua).

Risurrezione (*vedi* «Prima risurrezione»)

Ricapitolazione

Fin dal più antico commentario di Apocalisse a noi pervenuto, quello di Vittorino di Poetovio (ora Ptuj, in Slovenia), morto martire a ridosso del secolo IV, è stato ipotizzato che nell'Apocalisse non ci sia uno sviluppo lineare in avanti, ma la ripetizione con altre parole dei medesimi eventi. Mentre Vittorino parlava di *repetitio*, a partire dal commentatore donatista Ticonio (*scripsit* 380 circa) i veri o presunti doppioni dell'Apocalisse sono stati chiamati *recapitulatio*, ricapitolazione. La ricapitolazione è frequentemente riproposta anche dai commentatori moderni (E.-B. Allo, G. Bornkamm, A. Yarbro Collins, M. Gourgues, C.H. Giblin), come alternativa a quella dello sviluppo cronologico lineare (R.H. Charles, U. Vanni).

Rivelazione, *apokalypsis*

Apokalypsis, la prima parola del libro di Giovanni di Patmos, che fin dal secolo II d.C. ha dato il nome al libro e poi nel secolo XIX a tutto un genere letterario (→ «Apocalittica, letteratura»), è tradotta nelle nostre lingue in due modi:

« Apocalisse » (cfr. la versione della Vulgata e lingue latine) e « Rivelazione » (cfr. lingue anglosassoni). La prima traduzione, ricalco del termine greco, è in grado di esprime il carattere ieratico del libro, ma nell'uso corrente non scientifico evoca alla mente soltanto catastrofi e sventure. La seconda traduzione si discosta dal greco, ma ne esprime bene il senso: in greco *apokalyptein* significa « togliere via il velo che copre », e quindi « rivelare i segreti o misteri ». In effetti, il libro di Giovanni dice di trasmettere la rivelazione data da Dio a Gesù e destinata ai suoi servi, che sono probabilmente i membri delle Chiese (più che i loro profeti, come qualcuno intende). Anche se ci sono poi mediatori minori come l'angelo e Giovanni stesso (Ap 1,1b-2) o i profeti loro conservi (22,9), Gesù (→) è il grande mediatore della rivelazione divina (1,1a): lo mostra la visione nella quale l'Agnello toglie i sigilli dal rotolo delle volontà divine (Ap 4-5). Il pianto di Giovanni di fronte alla generale incapacità in cielo, terra e inferi di aprire il rotolo (5,4) esprime il desiderio e il bisogno di ogni uomo di decifrare le incomprensibili e talvolta assurde vicende della propria vita e della storia umana. Dopo la visione del giudizio di Babilonia (19,10) e dopo la discesa della Gerusalemme nuova dal cielo (22,8), lungi dal piangere, Giovanni si prostra per adorare l'angelo (→), ostensore e interprete, in segno di gratitudine. Con i casi contrapposti del pianto e del tentativo di adorazione, Giovanni cerca di provocare nei suoi lettori il desiderio della luce divina e l'accoglienza senza riserve del suo libro, il libro della rivelazione di Gesù.

Rotolo sigillato (*vedi* « Rivelazione », « Trono »)

Sette (*vedi* « Numeri »)

Sette spiriti (*vedi* « Spirito »)

Settenari

Il primo a ricavare un sostantivo neutro *(septenarium)* dall'aggettivo *septenarius* per parlare di certi complessi narrativi dell'Apocalisse è stato Gioacchino da Fiore (+ 1202), il più grande interprete dell'Apocalisse del Medioevo. L'Apocalisse per quattro volte annunzia sette elementi narrativi uguali e poi li descrive uno dopo l'altro, in tre casi addirittura numerandoli da 1 a 7. Poiché si tratta di sette azioni o interventi, si potrebbe dire che il settenario è una « azione settuplice ». Di fatto il Cristo dètta a Giovanni di Patmos un messaggio per ognuna delle sette Chiese d'Asia (Ap 2,1 - 3,22) (→), e poi rompe i sette sigilli del rotolo (→) che è nella destra di Dio (→ « Trono ») rivelandone il contenuto (6,1 - 8,1). Sono questi i settenari in cui soggetto è il Cristo-Agnello. Di altri due è soggetto (indiretto) Dio, perché due gruppi di sette angeli suoi ministri fanno squillare sette trombe (→ « piaghe ») (8,2 - 11,15) o riversano contro la terra sette coppe (→ « piaghe ») ricolme dell'ira di Dio (16,2-17). Il numero settenario deve dire la perfezione e l'efficacia dell'agire sia del Cristo che di Dio. I settenari dell'Apocalisse sono dunque qualcosa di diverso dalla narrazione sullo schema del « 6 + 1 », che si incontra frequentemente nella letteratura dell'Antico Oriente e, ad esempio, nel racconto della creazione di Gn 1,1 - 2,4a, in cui a sei giorni di lavoro succede il giorno del riposo di Dio. In quello schema l'elemento più importante infatti è il settimo, mentre nei settenari dell'Apocalisse il settimo elemento è sempre il più sfocato e inafferrabile.

Sigilli (*vedi* « Rotolo », « Rivelazione »)

Simbolismo

L'autore dell'Apocalisse chiama « misteri » (Ap 1,20; 17,7) gli enigmi che propone. Spesso egli stesso spiega le sue immagini introducendone la spiegazione con la formula di deciframento: « I quali sono... » (4,5; 5,6; 7,14; 17,9; 19,8, eccetera). Quello di Giovanni di Patmos è dunque un linguaggio che è da capire o da spiegare e che è stato definito simbolico, con un termine *passe partout* ma abbastanza improprio. Le principali categorie « simboliche » dell'Apocalisse sono: a) simbolismo cosmico: il cielo è la sfera della trascendenza dove sono il trono e la corte divina; le stelle possono essere simbolo di potenze demoniache (8,11), degli angeli delle Chiese (1,20) o del Cristo (22,16); i tuoni sono la voce di Dio; il mare è la sede del male ma, nella redenzione (15,2) e nel mondo divino (4,6), esso è trasparente come cristallo e nella rigenerazione cosmica non ci sarà più (21,1); b) simbolismo animale o zoomorfico: i protagonisti principali dell'Apocalisse sono l'Agnello (il Cristo pasquale; 29 ricorrenze) (→) e il Drago (→) (il satana o serpente antico; 13 ricorrenze), che ha il supporto della Bestia-dal-mare (→) e della Bestia-dalla-terra (→). Poi l'Apocalisse parla di cavalli, rane, scorpioni, cavallette, aquile... Tutti questi animali sono protagonisti dello scontro tra bene e male, rappresentando forze ed energie più che umane, ma inferiori a Dio e sotto il suo controllo; c) simbolismo somatico o delle parti del corpo e dell'abbigliamento: la mano è simbolo dell'agire, il volto o la fronte dicono l'identità di tutta la persona, la veste esprime la funzione (ad esempio quella sacerdotale) o l'atteggiamento etico (la vita corrotta, Ap 17,4; 18,16; le opere buone, 19,8); d) simbolismo cromatico: la lotta tra le forze positive e quelle negative della storia è espressa anche attraverso i colori, per cui il bianco è il colore del Cristo e della vittoria escatologica, il rosso è il colore del demoniaco o del persecutore sanguinario, il nero è il colore della negatività, eccetera; e) simbolismo numerico: il « 7 » è il numero (→) della totalità e il « 3 e mezzo » è il numero della parzialità perché è la totalità dimezzata; il « 4 » è il numero dell'universalità cosmica; il « 12 » è il numero del popolo di Dio. Merita di essere segnalato il fenomeno della metamorfosi dei simboli e delle immagini, che non sono statici come un'immagine stampata, ma si muovono come un'immagine filmica. In Ap 7,3, ad esempio, i 144.000 sono segnati sulla fronte con il sigillo del Dio vivente, mentre in 14,1 recano sulla fronte (non

il sigillo ma) il nome di Dio e, in aggiunta, il nome dell'Agnello. In Ap 17-18 la grande prostituta diviene la città di Babilonia, e in Ap 19-22 la Sposa dell'Agnello diventa la Gerusalemme nuova. Quanto alla funzione di tale linguaggio, Giovanni fa ricorso ai simboli non per essere capito soltanto dagli iniziati, ma perché è più evocativo, più aperto all'inesprimibile di quanto non lo sia il linguaggio corrente, più universale nel tempo e nello spazio, meno inadeguato all'ineffabilità e, infine, coinvolge di più il lettore il quale deve a esso introdursi con un laborioso processo catartico. Le metamorfosi di Giovanni probabilmente vogliono dire che l'occhio umano non sa vedere la complessità delle cose e degli eventi, né il loro muoversi verso il compimento escatologico.

Simile a figlio d'uomo (*vedi* « Gesù »)

Sovrano (*vedi* « Trono »)

Spirito

Il termine *pneuma* nell'Apocalisse è generalmente usato per parlare della profezia, ad esempio, nelle formule « spirito della profezia », « spiriti dei profeti », « in spirito ». Alcune altre volte invece ha valore ipostatico. Lo Spirito è allora in relazione soprattutto con le Chiese che devono ascoltare ciò che loro dice (Ap 2,7, eccetera), o in relazione con il Cristo, anche se il riferimento non è esplicito, perché ciò che lo Spirito dice non può non essere ciò che il Cristo detta a Giovanni di Patmos per ogni Chiesa. Come nel quarto vangelo, dunque, lo Spirito ripropone e rende attuale la parola di Gesù, ma non del Gesù storico (quarto vangelo), bensì del Risorto (Apocalisse). Il rapporto dello Spirito con Dio è detto probabilmente attraverso la formula « i sette spiriti » i quali, come sette lampade, stanno davanti al suo trono (→) (1,4; 4,5; cfr. 3,1; 5,6). Ma, per il loro numero settenario e per il fatto di essere « mandati in tutta la terra » (5,6), i sette spiriti sono probabilmente da intendere come energia o attività efficace di Dio (oltre che del Cristo, Ap 3,1; 5,6) in seno alle Chiese.

Sposa (*vedi* « Chiesa »)

Trombe (*vedi* « Piaghe »)

Trono

Il termine *theos* ricorre con grande frequenza in Apocalisse: Dio è sorgente della rivelazione (Ap 1,1; 22,6), rivela ai profeti il suo mistero (10,7), con la sua gloria riempie il tempio celeste (15,8), imprime il suo sigillo sui suoi servi a loro

protezione (7,2-3; 9,4), la sua ira è attiva nella storia (14,10 *passim*), fa discendere la Gerusalemme nuova (3,12; 21,2.10), asciuga le lacrime dei redenti (7,17; 21,4), su di loro stende la sua tenda (21,3) e nella Gerusalemme escatologica è tempio e luce (21,22; 21,23). Ma l'immagine di Dio che domina tutto il libro e attorno alla quale tutti i temi si coagulano è quella del sovrano seduto sul trono celeste, che è introdotta nella visione inaugurale della seconda parte (Ap 4-5). Secondo l'Apocalisse, dunque, Dio deve essere pensato soprattutto come re e sovrano, come *pantokratōr*. È re per il cosmo così come per la storia umana che guida con i suoi decreti e attraverso i suoi ministri, e lo è nell'escatologia: in essa il suo trono sorge al centro della Gerusalemme nuova, è sorgente del fiume di vita, ed è circondato dai redenti che adorano, contemplano e regnano. L'immagine del re che regna assiso sul trono permette a Giovanni di Patmos di dire polemicamente che nessuno (non il Drago, né la Bestia-dal-mare) può pretendere di governare il mondo e la storia umana. Affermato questo, che è come l'assunto principale del libro, Giovanni non osa poi descrivere l'aspetto di Dio, ma rimanda al suo mistero inesprimibile servendosi di un *homoios* « apocalittico »: « Colui che siede sul trono è comparabile *(homoios)* nell'aspetto a pietra di diaspro e sardio ».

Ventiquattro Vegliardi (*vedi* « Trono »)

Venuta (*vedi* « Gesù »)

Vincitore (*vedi* « Messaggi alle Chiese »)

Visioni (*vedi* « Apocalittica, letteratura »)

Viventi, i Quattro (*vedi* « Numeri »)