

COLLEGIUM INTERNATIONALE SANCTI BERNARDI IN URBE

PROF. UGO VANNI, S.J.

APOCALISSE DI GIOVANNI

Corso di Formatori dell'Ordine Cisterciense
(*Pro manuscripto*)

Curia Generalizia O. Cist.
ROMA – 2003

APOCALISSE DI GIOVANNI

INTRODUZIONE GENERALE

Per una panoramica critica della bibliografia vedere:

Holtz, T., "Literatur zur Johannesapokalypse 1980-1996", *Theologische Rundschau* 62 (1997) 368-413.

Prigent, P., "L'interprétation de l'Apocalypse en débat", *ETR*, 75 (2000), 189-210

1. IL TESTO.

Indicazioni bibliografiche

Delobel J., "Le texte de l'Apocalypse: Problèmes de méthode", J. Lambrecht (ed.) *L'Apocalypse johannique et l'apocalypse dans le Nouveau Testament* (Leuven 1980) 151-166.

Elliott J., *The Greek Manuscript Heritage in the Book of Revelation*, 1900th Anniversary of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos 17-26 September 1995) (Atene 1999).

—"The Distinctiveness of the Greek Manuscripts of the Book of Revelation" *JournTheoStud* 48 (1997) 116-124.

Hodges Z.C., "The Critical Text and the Alexandrian Family of Revelation", *BS* 119 (1962), 129-38.

Hoskier H.C., *Concerning the Text of the Apocalypse. Collation of An Existing Available Greek Document with the Standard of Versions, Commentaries and Fathers*, 2 vol., London 1929.

Schmid J., *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes*, 3 vol., München 1955-56.

Il testo dell'A. è documentato - tutto o in parte - con sufficiente

ampiezza che si estende dai Papiri (P¹⁸ P²⁴ P⁴³ P⁴⁷ P⁸⁵ P⁹⁴ contengono frammenti), ai codici maiuscoli (χ A, C, 051, 0163, 0169, 0207, 0229), fino ai codici minuscoli (sono 286, dei quali - e il fatto è notevole - 126 contengono solo l'A). Non si hanno documentazioni di lezionari liturgici.

Il fatto che l'A. non sia riportata nel codice B (Vaticano) e che il testo che troviamo in χ (Sinaitico) non abbia il consueto livello di attendibilità isola in certo senso l'A. dal resto del N.T. e ne rende la critica testuale più complessa. Oggi - dopo gli studi di J. Schmid - si tende a privilegiare il codice A (Alessandrino, V secolo) come referente di base, integrato, secondo l'opportunità, con gli altri maiuscoli - specialmente il Sinaitico - e i papiri.

2. IL GENERE LETTERARIO

Indicazioni bibliografiche

Aune D.E., "The Apocalypse of John and the Problem of Genre", *Semeia*, 36 (1986), 65-96.

Bowman J.W., *The Drama of the Book of Revelation*, Philadelphia, 1955.

Collins J.J., "Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John", *CathBibQuart*, 39 (1977), 329-343.

Hellholm D., "The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John", *Semeia*, 36 (1986), 13-64.

Kallas J., "The Apocalypse - an Apocalyptic Book?", *JBL* 86(1967), 69-80.

Karrer M., *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studie zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Göttingen 1986.

Mathewson D., "Revelation in Recent Genre Criticism. Some Implications for Interpretation," *TrinJourn* 13(1992)193-231.

Mazzaferri F.D., *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*, Berlin 1989.

Sanders E.P. "The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses" in:

Hellholm, D., *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983*, 447-460.

Vorster, W.S., "Genre and the Revelation of John: A Study in Text, Context and Intertext," *Neotestamentica* 22(1988), 103-123.

Nell'ampia letteratura apocalittica - comprendente una trentina di opere - il libro dell'A. acquista rilievo anzitutto per il titolo (a/poka/luyij, "rivelazione", "apocalisse") che ha dato il nome al genere.

Vi ritroviamo lo schema, tipico dell'apocalittica come contenuto oggi generalmente accettato: uno sviluppo lineare nel tempo che da luogo, come conclusione, a una realizzazione di tipo spaziale (J. J. Collins): c'è nell'A. uno sviluppo in avanti della storia che sfocia nella Gerusalemme nuova. Vi ritroviamo anche il simbolismo tipico della letteratura apocalittica.

Ma ciò che distacca FA. dall'apocalittica anticonotestamentaria è l'abbinamento con la profezia.

La dimensione profetica e apocalittica che nell'AT si erano susseguite nel tempo, qui sono simultanee e si condizionano a vicenda. L'autore si sente profeta (cf. 10,11) e proprio nel prologo, dopo aver chiamato la sua opera "apocalisse" ($\alpha/\pi\omicron\kappa\alpha/\lambda\upsilon\psi\iota\mu\phi$), la designa anche come "parole di profezia" ($\lambda\omicron/\gamma\omicron\upsilon\phi\ \tau\eta=\phi\ \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\epsilon\iota/\alpha\phi$), e questa espressione ritornerà, con un'insistenza particolare, nell'epilogo (cf. 22,7.10.18.19). Questa confluenza conferisce al libro una specificità unica e irripetibile, oggetto tuttora di indagine. Spostandoci dall'interno del libro più verso l'esterno si pone una domanda: costituisce l'A. una grande lettera? La risposta corrente è affermativa: l'autore indirizza il suo libro "alle sette chiese che sono nell'Asia" (1,4), e augura loro "grazia e pace", e questo è fatto letterario che ricorre regolarmente nell'epistolario apostolico. Inoltre è riscontrabile, tra l'autore e i suoi destinatari, quell'intreccio di fatti concreti e precisazioni didattiche proprie della reciprocità di una lettera.

Ma si impongono delle precisazioni. L'assenza, nell'Apocalisse, degli altri elementi letterali che costituiscono una lettera, il fatto che la forma letteraria epistolare sia estranea all'apocalittica, suscitano delle perplessità, al punto che l'A. appare una lettera tutta particolare.

Il rapporto tipico tra uno che legge e molti che ascoltano espresso all'inizio (1,3), e richiamato alla fine nell'epilogo (22,7b), il discorso rivolto direttamente agli ascoltatori, interrompendo il filo del racconto (13,9-10.18), il saluto finale (22,21), suggeriscono un contatto diretto con l'assemblea liturgica. L'Apocalisse sarebbe allora uno scritto inviato alle chiese e destinato ad essere letto, ascoltato, interpretato nell'assemblea liturgica. L'abbondanza e la frequenza dei richiami liturgici ricorrenti nel decorso del libro conferma questa intenzionalità dell'autore. Ed è proprio nel vivo dell'assemblea che l'A. diventa pienamente profezia.

3. STRUTTURA LETTERARIA E CONTENUTO .

Indicazioni bibliografiche

- Barr G, "The Structure of Revelation", *IrBib Stud* 19 (1997) 121-132.
- Du Rand J., "The Transcendent God-View: Depicting Structure in the Theological Message of the Apocalypse of John", *Neot*, 28 (1994) 557-573.
- Guthrie D., "The Lamb in the Structure of the Book of Revelation", *Vox Evangelica*, 12 (1981), 64-71.
- Heil J.P., "The Fifth Seal (Rev 6,9-11) as a Key to the Book of Revelation," *Biblica* 74 (1993), 220-243.
- Munoz Leon D., "La estructura del Apocalipsis de Juan. Una aproximación a la luz de la composición del 4° de Esdas y del 2° de Baruc", *EstBib* 43 (1985), 125-172.
- Schüssler Fiorenza E., "Composition and Structure of the Book of Revelation", *CathBibQuart*, 39 (1977), 344-366.

Shea William H., "The parallel h'terary Structure of Revelation 12 and 20", *AndrUnS* 23 (1985), 37-54.

Vanni U., *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980².

L'individuazione della struttura letteraria condiziona la comprensione del libro nel suo insieme, ma è un problema tuttora dibattuto. Postosi indirettamente e frammentariamente fin dai commenti patristici, ha trovato, all'inizio del secolo, una sua formulazione più precisa: in reazione alla critica letteraria soprattutto tedesca del sec. XIX, che aveva sezionato l'Apocalisse nelle fonti più disparate, si è imposto gradatamente all'attenzione il testo ultimo risultante, che viene studiato come fatto letterario globale.

I tentativi di precisare la struttura letteraria dell'A., anche tenendo conto di questa prospettiva globale, sono stati molti e complessi. I risultati finora raggiunti, parzialmente discordi, indicano che non si è ancora raggiunta una soluzione definitiva del problema. Possiamo, comunque, fissare con un certo grado di probabilità una struttura minima, ottenuta sommando varie indicazioni di natura letteraria che il libro stesso fornisce al riguardo.

L'Apocalisse appare come un'opera unitaria, preceduta da un prologo (1,1-3) e conclusa da un epilogo (22,6-21).

Consta di due parti, di lunghezza ineguale, ma chiaramente definibili o connesse l'una con l'altra: 1,4-3,22 e 4,1-22,5.

La prima parte si articola in tre fasi che si susseguono in crescendo: dialogo liturgico iniziale (1,4-8), incontro domenicale col Cristo risorto (1,9-20), messaggio di Cristo risorto alle "sette chiese" (2-3).

La seconda parte ha un'articolazione letteraria più complessa: consta di cinque sezioni:

- *sezione introduttoria* 4,1-5,14: vengono presentati i tre parametri fondamentali, connessi strettamente tra di loro, per una interpretazione della storia: il trono di Dio e i personaggi della sua corte celeste (come i ventiquattro anziani e i quattro viventi: 4,1-11); il rotolo contenente il progetto divino sulla storia, completamente inaccessibile perché sigillato con "sette sigilli" (5,1-5); Cristo-agnello

che riceve il rotolo e, nel contesto di una celebrazione solennissima, si accinge a rimuoverne i sigilli per rendere accessibile il contenuto (5,6-14).

- *sezione dei sigilli* 6,1-8,5 (8,1-5: presentazione globale della sezione seguente): caratterizzata dalla loro apertura progressiva da parte di Cristo-agnello.

Col settimo sigillo si ha un fatto letterario particolare: quello che è il suo contenuto tipico è una presentazione globale della sezione seguente, quella delle trombe (8,1-5), che poi (a partire da 8,6) si svolgerà regolarmente. Lo stesso fenomeno letterario si verificherà con la settima tromba (11,11-19) e con la settima coppa (16,17-21). Si hanno, così, delle zone-ponte che indicano come, a partire dalla sezione dei sigilli, il settimo elemento conclude la serie settenaria a cui appartiene e, nello stesso tempo, ingloba la sezione susseguente.

- *sezione delle trombe* 8,6-11,19 (11,11-19: presentazione globale della sezione seguente):

E' caratterizzata dallo squillo successivo delle sette trombe suonate dagli angeli. Alle ultime tre trombe si sovrappongono tre "guai" (8,13), creando un "crescendo" letterario notevole.

- *sezione del triplice segno* 12,1-16,21 (16,17-21: presentazione globale della sezione conclusiva): più complessa delle precedenti, questa sezione può essere denominata "sezione del triplice segno", in base a una sua caratteristica letteraria: un primo "segno", la donna (12,1), un secondo, il drago (12,3), un terzo, gli angeli con le sette coppe (15,1), tutti collegati tra di loro.

- *sezione conclusiva* 17,1-22,5: è caratterizzata dall'intervento risolutivo e irreversibile di Cristo-agnello, "re dei re e signore dei signori" (19,16), il quale, da una parte, giudica e annulla tutte le forze ostili, confluite nella convivenza di "Babilonia, la grande prostituta", e, dall'altra prepara e realizza la "Gerusalemme nuova", la fidanzata che diventa la "donna" (21,9).

Le cinque sezioni della seconda parte sono collegate tra loro da uno sviluppo lineare, temporale e progressivo: si determina così un movimento ascendente che sbocca nella sezione conclusiva. Ma nel decorso del libro, alcuni elementi sono sottratti, mediante un gioco sottile dei tempi verbali, dall'asse dello sviluppo temporale, e ruotano

liberamente, in avanti e indietro, rispetto allo sviluppo lineare conferendo così un certo carattere meta-temporale allo scontro delle forze positive e negative nel senso di un superamento dell'attenzione cronachistica agli eventi e permettendo l'applicazione del messaggio ad ogni situazione concreta della storia.

4. LA LINGUA E LO STILE.

Indicazioni bibliografiche

lingua

Du Rand J., "A Socio-psychological View of the Effect of the Language (parole) of the Apocalypse of John", *Neot* 24 (1988) 25-31.

Mussies G., "The Greek of the Book of Revelation", Lambrecht J. (ed.) *L'Apocalypse johannique et l'apocalypse dans le Nouveau Testament* (Leuven 1980) 167-187.

Porter S., "The Language of the Apocalypse in Recent Discussion" *NTS* 35 (1989) 592-603.

Turner N., *A Grammar of the New Testament*. Voi IV (Edinburgh 1976).

Aune D.E., "A Latinism in Revelation 15:2," *JournBibLit* 110 (1991), 691-692.

Du Rand J.A., "A socio-psychological view of the effect of the language (parole) of the Apocalypse of John," *Neotestamentica* 24 (1990), 351-365.

Lancellotti A., *Sintassi Ebraica nel Greco dell'Apocalisse. I. Uso delle forme verbali*, Assisi 1964.

Moyise S., "The Language of the Old Testament in the Apocalypse", *JournStudNT* 76 (1999).

Mussies G., "The Greek of the Hook of Revelation", in: Lambrecht J., *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Leuven 1980, 167-187.

Newport K.G.C., "Some Greek Words with Hebrew Meanings in the Book of Revelation," *AndUnivSemStud* 26 (1988), 25-31.

Porter Stanley E., "The Language of the Apocalypse in Recent Discussion" *NTS* 35 (1989), 582-603.

Schmidt D.D., "Semitisms and Septuagintisms in the Book of Revelation," *NTS* 37 (1991), 592-603.

Scott R.B.Y., *The Original Language of the Apocalypse*, Toronto 1928.

stile

Lancellotti A., "Predominante paratassi nella narrativa ebraizzante dell'Apocalisse", *StudBibFrancLibAnn*, 30 (1980), 303-316.

Satake A., "Inklusio als ein beliebtes Ausdrucksmittel in der Johannesapokalypse", *AnnJapanBiblntst*, 6 (1980), 76-113.

Turner N., *A Grammar of the New Testament. Voi. IV Style*, Edinburgh 1976 ("The Style of the Book of Revelation", 145-158).

Il greco dell'A. presenta, anche a una prima lettura, due caratteristiche salienti: un certo sfondo ebraico-aramaico ed una serie di anomalie grammaticali.

Si è posto, così, il problema della lingua originale e si sono avute risposte svariate. Il testo attuale sarebbe una traduzione dall'aramaico (Torrey) o dall'ebraico (Scott), tale da mostrare ancora tracce non assorbite del testo originale. Secondo altri, l'autore pensa in ebraico e scrive in greco (Charles), al punto che molte anomalie si possono spiegare proprio mediante la soggiacenza di strutture grammaticali ebraiche in un contesto greco (Lancellotti).

Queste risposte, se applicate all'insieme, non sono apparse persuasive. E' difficile pensare all'Apocalisse come a una traduzione. L'autore ama passare, con estrema disinvoltura e sottolineando il passaggio, dal greco all'ebraico e dall'ebraico al greco (cf. 9,11; 16,16). Più in generale, l'autore appare, per la conoscenza e l'uso dell'AT, per la predilezione di termini dotti, ecc., una persona colta, indubbiamente di matrice giudaica, ma con una padronanza della lingua greca impressionante sia per la ricchezza del suo vocabolario,

sia per i suoi espedienti stilistici.

Le anomalie grammaticali costituiscono un problema a parte: non imputabili a ignoranza o negligenza - accanto alle forme irregolari si trovano normalmente anche le forme corrette -, esse indicano piuttosto che l'autore, sentendosi stretto nel sistema linguistico in cui opera, non esita a forzarlo, per esporre un contenuto che talvolta raggiunge il limite dell'inesprimibile (è il caso ad esempio del nome di Dio in 1,4 e di Cristo agnello in 5,6).

Lo stile riconosciuto normalmente come particolare - Boismard lo definisce "inimitabile" si può individuare, oltre che nelle sue particolarità sintattiche (Turner), in alcuni aspetti caratteristici.

L'autore ha un suo ritmo che, anche se non obbedisce a leggi fisse di carattere metrico (Lohmeyer) o sticometrico (Rousseau), riesce a coinvolgere immediatamente il lettore nel suo giro. Un procedimento particolare, tipico di questo ritmo letterario, è la ripetizione insistente e l'intreccio, in uno stesso brano, di un termine o di una espressione che costituiscono lo sfondo su cui il brano si muove (come la ripetizione quattordici volte di *qro/noj* in 4,1-11).

L'autore ha una notevole capacità evocativa: riesce a fornire delle tracce, che poi il lettore sviluppa per conto suo. E' tipico a questo proposito il suo modo di rapportarsi all'AT: non si ha mai una citazione esplicita, ma intere espressioni antico-testamentarie sono spesso inserite nel discorso - se ne contano oltre 800 - facendone rivivere il contesto con quella prospettiva che vi ha aggiunto il NT.

Lo stile dell'autore ha anche una sua raffinatezza: lo si vede dall'uso insistente ma mai meccanico degli schemi (per esempio i settenari, i raggruppamenti di quattro o tre elementi), da eleganti giochi di parole, dal ricorso ai criptogrammi (cf. 13,18), dall'uso del simbolismo che appare, nello stesso tempo, arditissimo e misurato.

5. L'AUTORE.

Indicazioni bibliografiche

Gempf C., "Pseudonymity and the New Testament", *Themelios* 17 (1992), 8-10.

Gunther J.J., "The Elder John, Author of Revelation", *JournStudNT*, 11 (1981), 3-20.

Helmbold A., "A Note on the Authorship of the Apocalypse", *NTS* 8 (1961 s), 77-79.

Lampe P., "Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln", in: *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart 1981, 59-114.

Montgomery J.A., "The Education of the Seer of the Apocalypse", *JBL* 45 (1926), 70-80.

Newman B., "The Fallacy of the Domitian Hypothesis. Critique of the Irenaeus Source as a Witness for the Contemporary-Historical Approach to the Interpretation of the Apocalypse", *NTS* 10 (1962s), 133-339.

Schussler Fiorenza E., "The Quest for the Johannine School. The Apocalypse and the Fourth Gospel", *NTS* 23 (1977), 402-427.

Il problema dell'autore dell'Apocalisse è tutt'oggi oggetto di discussione. Le tendenze di fondo in proposito si possono ridurre a quattro:

Secondo una prima posizione l'autore dell'A. è Giovanni l'Apostolo: lo attesta una solida tradizione patristica di cui sono rappresentanti eminenti Giustino (attribuisce l'Apocalisse a "un uomo chiamato Giovanni, uno degli apostoli di Cristo": PG 9, 669), Ireneo (usa varie volte l'espressione "Giovanni, discepolo del Signore, nell'Apocalisse": PG 7, 1040; 1068; 1192), Clemente Alessandrino ("Come dice Giovanni nell'Apocalisse": PG 9, 328). Si muovono sulla stessa linea il Canone di Muratori, Origene, Ippolito, Tertulliano, Girolamo, e, probabilmente anche Papia di Gerapoli: secondo G. Maier, Papia «considerò l'Apocalisse come un'opera di Giovanni, Apostolo e figlio di Zebedeo, che nell'Asia Minore veniva chiamato

"il Presbitero"» (G. Maier, *Die Offenbarung und die Kirche*, Tübingen, 1981, pp. 62-63). Non mancano voci discordi, come Gaio (fine II secolo) che attribuiva l'A. a Cerinto, e soprattutto Dionigi di Alessandria (III secolo) che, respingendo l'attribuzione a Giovanni l'Apostolo, confessava, a proposito del libro: "Io non lo rigetto, ma lo ammiro ancora di più perché non lo posso capire" (in Eusebio, *Hist. Eccl.*, 7, 25), ma escludeva recisamente - forse per motivi polemici - l'attribuzione a Giovanni l'Apostolo.

Una seconda posizione, notando queste discrepanze nella tradizione e soprattutto, accanto a evidenti punti di contatto come contenuto, una diversità radicale sul piano letterario, colloca l'A. nell'ambito del movimento giovanneo, ma distinguendo recisamente l'autore da quello degli altri scritti giovannei.

Una terza posizione vede nell'autore semplicemente un profeta, casualmente di nome Giovanni, che si muove più nell'ambito del paolinismo che del giovannismo.

Secondo una quarta posizione, tenuto conto del fenomeno letterario della pseudonimia apocalittica - in quasi tutte le opere di questo movimento l'autore reale si esprime in prima persona, ma mettendo il suo discorso in bocca ad un personaggio celebre del passato, remoto o recente, non con un intento d'inganno ma per farlo rivivere letterariamente, e parlare nel suo presente - l'autore sarebbe un discepolo di Giovanni l'apostolo che rielabora in proprio il materiale della tradizione giovannea. Questa posizione comporta il vantaggio di recuperare la tradizione patristica, nella quale un testo pseudonimo veniva riferito facilmente al personaggio protagonista - un esempio caratteristico è l'attribuzione da parte di Clemente Alessandrino dell'*Apocalisse di Pietro*, scritta verso il 125, a Pietro stesso (cf. Eusebio, *Hist. Eccl.*, 6,14,1) - e di collocare più aderentemente l'A., pur con le sue caratteristiche profetiche, nel quadro della letteratura apocalittica.

6. DATA DI COMPOSIZIONE.

Indicazioni bibliografiche

Bell Albert A., "The Date of John's Apocalypse, The Evidence of Some Roman Historians reconsidered", *NTS* 25 (1978-79), 93-102.

Gentry Kenneth L., *Before Jerusalem fell: Dating of the Book of Revelation*, Tyler Texas 1989.

Hengel M., *Die johanneische Froge*, Tiibingen, 1993 (alle pp. 326-429 c'è un'interessante *Appendix*: "Erwägungen zum Verhältnis der Johanneapokalypse zu den ubrigen Schriften des Corpus Joanneum", elaborata da Jörg Frey).

Moberly R.B., "When Was Revelation Conceived?", *Biblica* 73 (1992), 376-393.

Robinson J.A.T. *Redacting the New Testament*, London 1977 (data Apocalisse: p p . 221-253).

Schütz R-, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian*, Gottingen 1933.

Ulrichsen H. "Die sieben Haupter und die zehn Hörner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes", *StudTheol* 39 (1985), 1-20.

Warden D., "Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation," *JournEvangTheolSoc* 34 (1991), 203-212.

Wilson J.C., "The Problem of the Domitianic Date of Revelation," *NTS* 39 (1993), 587-605.

Yarbro Collins A, "Dating the Apocalypse of John", *BibRes* 26 (1981), 33-45.

La data di composizione dell'A. fa problema, non meno che la questione dell'autore.

Una tendenza, oggi particolarmente accentuata, tende a porre la composizione dell'A. prima del 70 e, segnatamente, nell'anno 69, particolarmente turbolento nella storia romana. L'A. -specialmente in 17-18 - farebbe allusione agli avvenimenti di quell'anno e sarebbe da collocare in ogni caso prima della distruzione del tempio di Gerusalemme.

Ma ci sono forti obiezioni. Roma fu chiamata Babilonia - l'equivalenza di fondo appare nel cap. 17 - proprio a partire dal 70, abbinando la seconda distruzione del tempio per opera di Roma con la prima per opera di Babilonia (cf. *4 Esdra*, 3,1-2.28-31; *2 Bar* 10,1-3; 11,1; 67,7; *Or Syb* 5,143,159). C'è inoltre - l'unico caso nel NT - la testimonianza di Ireneo il quale pone le visioni dell'A. "Verso la fine del regno di Domiziano" (*Adv. Haer.*, 5,30). Dato che Domiziano fu ucciso il 16 settembre del 96, saremmo negli anni 95-96.

Siccome Ireneo parla degli avvenimenti espressi nell'A., la loro consegna per iscritto dovette essere successiva, arrivando forse, secondo quanto sembra insinuare Vittorino ("Et Ioannes, de metallo dimissus, sic postea tradidit hanc eandem quam a Deo acceperat Apocalypsim", *In Apoc.* 10), al tempo di Traiano.

7. L'INTERPRETAZIONE DELL'APOCALISSE

Indicazioni bibliografiche

Du Rand J., "The Transcendent God-View: Depicting Structure in the Theological Message of the Apocalypse of John", *Neot*, 28 (1994) 557-573.

- "A Socio-psychological View of the Effect of the Language (parole) of the Apocalypse of John", *Neot* 24 (1988) 25-31.

Feuillet A., "Les diverses méthodes d'interprétation de l'Apocalypse et les commentaires récents", *AmiCl* 71 (1961), 257-70

Marconcini B., "Differenti metodi dell'interpretazione dell'Apocalisse", *BibOr* 18 (1976), 121-131.

Vanni U., "L'assemblea ecclesiale 'soggetto interpretante' dell'Apocalisse", *RassTeol* 23 (1982), 497-513.

Uno sguardo alla storia dell'esegesi dell'Apocalisse evidenzia dei punti di partenza notevolmente differenziati, potremmo dire diversi approcci che poi si articolano in metodi interpretativi specifici.

C'è stato, nei primi secoli, un approccio denominato letterale, ma che era qualificato come tale specialmente dall'interpretazione in

senso realistico del regno di "mille anni" - magari in 7 serie successive - attribuiti a Cristo e ai suoi in 20,1-10.

Tale interpretazione durò a lungo: Papi di Gerapoli, Cerinto, Giustino, Melitene di Sardi, in certo senso Ireneo ne sono gli esponenti più di spicco in Oriente. Sarà l'interpretazione di Origene (*Pline.* 11,11,2-3) a segnare una svolta decisiva verso una interpretazione allegorica, che vede nell'Apocalisse non la presentazione di fatti concreti, ma delle categorie interpretative. In Occidente l'approccio letterale, con il millenarismo per base, è riscontrabile in Tertulliano, Ippolito, Cipriano, Vittorino di Petovio (+305) il cui commento in senso millenaristico fu poi corretto radicalmente da Girolamo. E sotto l'influsso di Girolamo, di Ticonio, soprattutto di S. Agostino anche in Occidente prevarrà l'interpretazione allegorica.

Ci saranno anche in seguito - fino ai nostri giorni - dei bruschi risvegli di millenarismo, circoscritti e avvertiti più in chiave applicativa (i Testimoni di Geova) che a livello di ricerca esegetica. Prevarrà l'interpretazione allegorica, ma si incrocerà con altre intuizioni o spinte culturali, assumendo di conseguenza prospettive notevolmente diverse. Un esempio noto è la concezione di Gioacchino da Fiore che, basandosi sull'Apocalisse e servendosene come di filtro interpretativo per la storia della chiesa, parlerà dell'era del Padre (AT), del Figlio (NT) e dello Spirito: l'epoca futura.

Partendo sempre da un'interpretazione allegorica della vita della chiesa, a seconda del segmento storico, a cui tale interpretazione viene applicata, abbiamo l'approccio che privilegia la storia contemporanea all'Apocalisse (soprattutto il contrasto con l'impero romano), l'approccio che invece sposta l'applicazione alla fine della storia stessa, vedendo nell'A. una presentazione allegorica degli eventi escatologici.

Un ultimo approccio cerca di abbinare una certa base realistica con il messaggio allegorico in una combinazione caratteristica: la dimensione realistica sarebbe la situazione liturgica in atto -col rapporto tipico della proclamazione e della reazione ad esso - alla quale l'autore sembra destinare il suo scritto. La dimensione allegorica sarebbe il messaggio stesso, con le sue valenze interpretative da

riferire volta per volta alla realtà della storia che si sta vivendo. L'interazione tra le due dimensioni - la celebrazione liturgica in atto e il messaggio - si muoverebbe sulla linea linguistica moderna del rapporto tra testi proclamati e lettore-ascoltatore.

8. IL SIMBOLISMO.

Indicazioni bibliografiche

Aletti J.N., "Essai sur la symbolique céleste de l'Apocalypse de Jean", *Christus* 28 (1981), 40-53.

Barr D.L., "The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis", *Interpretation* 38 (1984), 39-50.

Collins J.J., "The Apocalypse-Revelation and Imagination", *BibToday* 19 (1981), 361-366.

Corsini E., "Per una nuova lettura dell'Apocalisse", in: Padovese L. (ed.), *Atti del I Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1991, 75-97.

De Villiers, P.G.R., "The Lord was crucified in Sodom and Egypt. Symbols in the Apocalypse of John", *Neotestamentica* 22 (1988), 125-138.

Giesen H., "Das Buch mit den sieben Siegeln. Bilder und Symbole in der Offenbarung des Johannes", *BibKirch* 39 (1984), 59-65.

Prigent P., "Pour une théologie de l'image: Les visions de l'Apocalypse", *RevHistPhilRel* 59 (1979), 373-378.

Vanni U., "Il simbolismo nell'Apocalisse", *Gregorianum* 61 (1980), 461-506.

Questi vari approcci si incrociano tutti con un linguaggio simbolico esoterico proprio di un movimento che, data la diffusione di questo tipo di simbolismo in tutto il NT e nella letteratura giudaica antecedente e susseguente, dovette appartenere a una scuola vera e propria, i cui contorni storici precisi, al momento, ci sfuggono.

L'autore dell'A, sulla scia della scuola a cui appartiene ma con un'indubbia originalità creativa, attribuisce a termini e espressioni una

valenza nuova, diversa da quella riscontrabile nel campo dell'esperienza immediata, il discorso simbolico è sempre distaccato da quella che è l'espressione nuda e cruda della realtà. Ma il distacco ha nell'Apocalisse una sua struttura, un suo meccanismo particolare: avviene come a scatti successivi che si allontanano quindi sempre più dall'espressione realistica. Si ha, su quella che potremmo chiamare la base realistica, come una crescita, talvolta addirittura una fuga in alto: si forma una "colonna simbolica", con vari livelli successivi.

[Illustriamo quanto detto con un esempio: 5,6. Il messaggio di fondo riguarda Cristo e la sua azione. Su questa base abbiamo un primo livello: "agnello in piedi" (a/rni/on e/sto/j): Cristo è presentato come Agnello e si allude alla sua resurrezione. Un secondo livello: "come sgozzato" (w/j e/sfagme/non): esprime la morte di Cristo. Un terzo livello: "avente sette corna" (eàxwn ke/rata e/pta/): indica la totalità della forza messianica. Un quarto livello: "avente sette occhi" (eàxwn o/rqalmou=j e/pta/) che, come l'autore spiega, esprimono i "sette spiriti di Dio" (la totalità dell'azione dello Spirito) mandati su tutta la terra. I singoli livelli devono essere interpretati successivamente, uno dopo l'altro, senza voler costruire un quadro visivo di insieme. Il messaggio conclusivo sarà la presentazione di Cristo: Cristo morto e risorto, con la pienezza della sua potenza messianica, che ha e invia lo Spirito. Tutto questo contesto sarà richiamato dall'autore con il solo termine Agnello, a/rni/on, che ricorrerà nell'A. altre 28 volte.]

Per comprendere la simbolizzazione propria dell'A. occorre vedere da vicino le principali cifre simboliche, nella quale si rispecchia questo procedimento di modifica creativa di significato.

C'è anzitutto la *simbolica cosmica*. Per l'autore il sole, la luna, il cielo, le stelle, il mare, ecc. non hanno semplicemente il valore di elementi funzionanti nel quadro dell'universo come sono normalmente percepiti. Partendo da questa base, l'A. - sulla linea dell'AT e della scuola apocalittica - conferisce loro un significato nuovo che li rapporta direttamente a Dio, a Cristo, al mondo di Cristo e di Dio: così il sole che esprime la creatura più preziosa, è come portatore della luce di Cristo nel mondo degli uomini (cf. 1,16).

La cura più caratteristica - spesso mal compresa - riguarda gli

sconvolgimenti cosmici. Il sole che perde la sua luce, la luna che diventa come sangue, le stelle che cadono dal ciclo, le acque che inaridiscono all'improvviso ecc., presentano solo al livello realistico di una prima lettura l'aspetto di catastrofi. In realtà l'autore, presentando queste trasformazioni violente dell'ordine cosmico attuale, vuole provocare nei lettori la sensazione di una presenza attiva e trasformante di Dio nella storia, analoga alla sensazione di sconcerto che aveva colpito il poeta greco Archiloco che, di fronte all'eclissi totale di sole dell'8 aprile 647 a.C., dichiarava che da Zeus "tutto può essere aspettato" (Diehl, 74).

Un'altra cifra - la più vasta - è il *simbolismo antropologico* che attinge dal mondo degli uomini, al quale l'autore si sente particolarmente interessato. Le loro realtà, i loro valori, a livello individuale e collettivo, assumono prospettive inedite: le vesti, le posizioni, i conviti, l'amore, la convivenza nella città diventano espressione per lo più qualitative riferite a un mondo nuovo, il regno che Dio e Cristo stanno realizzando (cf. 11,15).

Un'altra cifra - la *simbolica* detta *teriomorfa* - introduce *gli animali* come protagonisti sia di bene (l'agnello, i viventi) sia di male (il drago, la bestia, ecc.). Con questo tipo di simbolismo -preso dall'apocalittica giudaica, ma rielaborato in maniera originale, su una linea molto vicina a quella che sarà propria di F. Kafka - l'autore si riferisce a una fascia di realtà situata al di sotto della trascendenza di Dio ma anche al di sopra della possibilità di verifica da parte degli uomini.

Anche il *simbolismo aritmetico*, che riconosce ai numeri un valore qualitativo anziché quantitativo, diffuso nell'apocalittica giudaica precedente, assume nell'A. valori propri: 7 indicherà la totalità che il contesto immediato poi specifica; la metà di sette (tre e mezzo) la parzialità; 12 si riferirà, secondo i contesti, o alle 12 tribù di Israele o ai 12 apostoli dell'Agnello; 24 la somma tra l'Antico e il Nuovo Testamento; 1000 la presenza attiva di Cristo nell'ambito della storia, ecc.

Un'ultima cifra riguarda la simbolica cromatica: *I colori* nell'Apocalisse esprimono delle qualifiche di carattere spirituale e morale. Così il bianco, nelle sue quattordici ricorrenze, contiene un

riferimento alla resurrezione di Cristo; il rosso indica la radice demoniaca di certi fenomeni storici, ecc.

Queste cifre simboliche sono costanti, ma non automatiche. Accanto ai valori simbolizzati incontriamo talvolta anche i valori realistici. Qui come in generale è sempre il contesto che fornisce l'indicazione decisiva.

9. IL MESSAGGIO TEOLOGICO: LA CONCEZIONE DI DIO.

Indicazioni bibliografiche

Holtz T., "Grott in der Apokalypse", in: Lambrecht J., *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Leuven 1980, 247-281.

L'attenzione alla teologia propria dell'Apocalisse ha avuto negli ultimi decenni uno sviluppo rilevante. L'oggetto prevalente di tale attenzione è costituito anzitutto da alcuni grandi temi i quali, ricorrenti nella teologia biblica neotestamentaria, trovano nell'Apocalisse una formulazione propria in quanto costituiscono come una cristallizzazione del messaggio, che, alla fine, approda anche alla formulazione di tematiche nuove.

Una esposizione dettagliata di questi temi porta a cogliere dall'interno il mondo ideologico tipico dell'A. Diamo per ciascuno di questi temi un sommario analitico, con una qualche indicazione conclusiva di sintesi.

Cominciamo da Dio. L'espressione Padre *di Cristo* riferita a Dio (1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1) è usata da Cristo in prima persona: egli è il Figlio in un senso che appare esclusivo. Ma Dio, Padre di Cristo, è messo anche in rapporto con i cristiani; essi sono "sacerdoti a Dio e Padre suo" (1,6); Cristo riconoscerà il loro nome "al cospetto del Padre" (3,5); i cristiani portano sulla fronte "il nome del Padre" (14,1).

Dio mio, detto da Cristo (3,2.12ter.) esprime l'appartenenza reciproca, reale e affettiva, che intercorre tra Cristo e Dio. *Dio nostro*

(v)mw=n: 11,10; 19,1.6; 21,3), ha il valore di un richiamo all'alleanza, ma indica la tendenza verso una reciprocità completa, che supera il livello dell'alleanza (cf. 21,3). Questa prospettiva di Dio inteso come Padre di Cristo e come realizzatore e garante dell'alleanza si trova soggiacente a tutte le altre ricorrenze.

Dio ($\alpha\leq\theta\epsilon\omicron\phi$) senza altre aggiunte è il titolo più frequente (65 ricorrenze). Non indica la divinità in astratto, ma è chiaramente evocativo, a seconda dei contesti in cui ricorre, proprio della paternità nei riguardi di Cristo e della realizzazione piena dell'alleanza (cf. 1,1.9; 2,7; 3,14; 5,6.9.10; 8,2.4; 9,13; 11,16; ecc.).

Signore, Dio, l'onnipotente (*kurioj of qeoj of pantokra/twr*: 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 18,8; 19,6.15; 21,22; 22,5.6), pur senza essere l'equivalente fisso di "Signore, Dio degli eserciti", ha le sue radici nell'AT e si riferisce all'energia divina, capace di travolgere ogni ostacolo, impiegata da Dio nella storia della salvezza, specialmente nei suoi momenti cruciali.

Santo-aàgioj,: detto di Dio (4,8; 6,10), non è riservato esclusivamente né principalmente a Lui: è aàgioj,: Cristo (3,7), lo sono gli angeli (14,10), i cristiani (8,3.4; 11,18; 13,7.19; 14,12 ecc.), lo è Gerusalemme (11,2; 21,2.10 ecc.). Indica, potremmo dire, un'appartenenza al mondo di Dio.

Santo – $\alpha\delta\sigma\iota\omicron\phi$, invece, è applicato esclusivamente a Dio, ("solo santo" *mo/noj oàsioj*;, 15,4; "il santo" *of oàsioj*, 16,5): non è un decollo fantasioso in verticale, ma esprime la rettitudine suprema, la coerenza con se stesso che Dio applica nello sviluppo della storia della salvezza.

Giusto ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\phi$;) riferito a Dio personalmente (16,5), alle sue "vie" (15,3), ai suoi giudizi (16,7; 19,2), indica la rettitudine di Dio che, applicata alla storia, ristabilisce l'equilibrio turbato tra bene e male. E' il corrispettivo oggettivo della rettitudine suprema personale, espressa dal titolo santo- oàsioj.

Tipico dell'A. è l'attributo *kaqv/menoi* «il personaggio seduto (4,2.3; 6,2.5.8; 7,15; 19,11; 21,5, ecc.: si hanno più di venti ricorrenze) sul trono», che indica l'esercizio attivo da parte di Dio del suo dominio sulla storia.

Vivente (4,9.10; 7,2; 10,6; 15,7), sulla linea dell' AT, indica

Dio con quella pienezza di vita che supera qualunque limite e sorpassa ogni immaginazione. Infatti nella pienezza della vita supera ogni elemento umano, ogni limitazione di tempo.

Raccogliendo tutti questi elementi analitici in una visione sintetica più generale, potremmo affermare che per l'A. Dio, Padre di Cristo e degli uomini, è ο≤ ω((/v και/ ο≤ ω) == /n kai/ ο£ e/rxo/menoi *colui che è, era e verrà* (1,4,8; 4,8; 11,17 e 16,5 solo: *che è, era*), in senso transitivo e attivo nei riguardi della storia, che porta alla salvezza escatologica. Dominando tutto con la sua potenza, Dio mette in moto il processo salvifico, lo fa sviluppare nel tempo, travolge e annienta tutto il male, sia morale che fisico.

Alla fine, tolto ogni ostacolo, si stabilirà tra Dio e l'uomo - in forza della mediazione di Cristo - una reciprocità vertiginosa, che supera arditamente la barriera attuale tra immanenza e trascendenza. L'autore la presenta e la inculca nella Gerusalemme nuova (21,1-22,5).

10. CRISTO.

Indicazioni bibliografiche

Bauckham R., "The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity", *NTS* 27 (1981), 322-341.

Boring M.E., "Narrative Christology in the Apocalypse," *CathBibQuart* 54 (1992), 702-723.

Comblin J., *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris 1965.

de Jonge M., "The Use of the Expression ο Χριστοϋ in the Apocalypse of John", in: Lambrecht J., *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Leuven 1980, 267-281.

Hohnjec N., *Das Lamm – to arnion in der Offenbarung des Johannes. Eine exegetisch-theologische Untersuchung*, Herder 1980.

Holtz T., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1971².

McIlraith D. A., *The Reciprocal Love Between Christ and the Church*

in the Apocalypse, Roma 1989.

Müller U., *Messias und Menschensohn in der jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972.

La cristologia dell'Apocalisse - la più ricca di tutto il NT a giudizio di Bossuet - presenta una gamma particolarmente ampia di titoli cristologici, a cominciare dalle denominazioni.

Troviamo *Gesù*, *Ivsu/j* da solo 9 volte (1,9[bis]; 12,17; 14,12; 17,6; 19,10[bis]; 20,4; 22,16). La frequenza relativamente alta indica un'attenzione particolare al Gesù storico (Charles, Comblin), o, forse preferibilmente, una insistenza sul rapporto con la persona, come si realizza nella liturgia (cf. 22,16: "Io, Gesù" nel dialogo liturgico finale).

Gesù Cristo, *'Ivsou= Xristou=*: 1,1.2.5 ricorrente solo 3 volte e all'inizio del libro esprime un riferimento generale; *Cristo*, *Xristo/j*: ricorrente da solo 4 volte (11,15; 12,10; 20,4.6), indica specificamente la funzione messianica che porta all'instaurazione del regno.

Venendo ai titoli veri e propri, *Cristo* è detto *Signore*, *ku/rioj*: il termine ricorre 2 volte associato al nome proprio (22,20.21), 2 volte da solo (11,8; 14,13), 2 volte con l'accrescitivo tipico di un genitivo susseguente e abbinato al titolo di re ("signore dei signori e re dei re: *ku/rioj kuri/wn kai/ basileu/j basile/wj*: 17,14; 19,16). In quest'ultimo caso appare chiara la forza messianica che si impone a qualunque potenza umana, mentre nei precedenti si ha un riferimento alla condivisione dell'evento pasquale (11,8 e 14,13) e all'esperienza liturgica (22,20.21)

Passando in rassegna gli altri titoli principali, otteniamo questo quadro di insieme. *Cristo* è detto *il Figlio di Dio*, *ος υιοσφ του= Qeou=* (2,18), in senso esclusivo - mai i cristiani sono chiamati esplicitamente figli di Dio nell'A. - e trascendente. E' detto, con una particolare solennità letteraria, *la Parola di Dio*, *ος λο/γοφ του= Qeou=* (19,13): indica la realtà trascendente di Cristo -sulla scia di Gv 1,1 e 1 Gv 1,1 -, ma venuta in contatto con gli uomini. E qui *Cristo* appare come il protagonista e in certo senso il soggetto della realizzazione della parola di Dio nella storia, sviluppando al massimo

le implicazioni dell'incarnazione.

Aspetti di questa ramificazione di Cristo nella storia, fino a renderla omogenea ai suoi valori, sono tutti gli altri titoli attribuitigli: "il vivente", οὐκ ἔνεστιν (1,18) è il nome nuovo di Cristo risorto, ma che gli permette di partecipare la sua resurrezione; *Il primo e l'ultimo, l'alfa e l'omega*, οὐκ ἄρχεται καὶ οὐκ ἔσται/σὺν αὐτῷ, τὸ ἀρχαῖον καὶ τὸ ἔσθαι (1,17; 2,8; 22,13): detti di Dio (cf. 1,8; 21,6), questi attributi vengono trasferiti funzionalmente a Cristo, posto come all'inizio e alla conclusione della storia. E' *il testimone fedele*, οὐκ ἔστιν ἄπιστος (1,5; 3,14; cf. 19,11): in quanto costituisce un'attestazione continuata, pienamente credibile e che si sta realizzando, del progetto di Dio. In questo senso Cristo è detto nell'Apocalisse anche *"l'amen"*, [οὐκ] ἀμην (3,14).

Il titolo *"Il principe dei re della terra"*, οὐκ ἄρχεται ἐπὶ τῆς γῆς (1,5): esprime la supremazia sui centri di potere divergenti rispetto a Dio, organizzati storicamente, e detti appunto "re della terra", βασιλεῖς ἐπὶ τῆς γῆς (1,5; 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 19,9). In 21,26 anche i "re della terra", cambiando radicalmente di segno in seguito all'influsso di Cristo sulla storia, contribuiranno allo splendore della Gerusalemme nuova.

L'espressione "il leone della tribù di Giuda", riprendendo Gen 49,9 colloca Gesù nella linea di David. Questo fatto appare particolarmente importante agli occhi dell'autore, al punto che ci ritorna sopra espressamente quando afferma che Gesù ha "la chiave di David" (3,7) e soprattutto quando mette addirittura in bocca a Gesù l'affermazione: "Io, Gesù... sono la radice (ὡς ἡ ῥίζα) e la schiatta (ὡς ἡ γενεὰ) di David" (22,16). Il Gesù Figlio di Dio, morto e risorto che domina la storia, è collocato in una concatenazione di storia umana e addirittura di genealogia umana, che fa capo a Giuda e passa attraverso David. Anche per l'A. come per i Sinottici (cf. Mt 1,29; 9,27; 12,23, ecc.; Mc 10,47.48; 12,55; Lc 18,38.39) Gesù è "figlio di David".

Questa panoramica cristologica acquista rilievo, sia per la comprensione della figura di Cristo in se stessa sia per il suo aspetto funzionale, quando è collocata nell'asse della struttura del libro.

Il Cristo della prima parte (1,4-3,22) è presentato nella

cosiddetta "visione iniziale" (1,9-20), la quale, in realtà, consiste in un'esperienza sconvolgente del Cristo risorto, realizzata in un contatto particolare con lo Spirito, il giorno di domenica, fatta da Giovanni e da lui presentata a tutto il gruppo di ascolto. Alla luce di questa esperienza condivisa, Cristo risorto appare nella sua trascendenza abbagliante e, nello stesso tempo, in mezzo alla sua chiesa, suo sacerdote, tutto impegnato per essa (1,12-16). In un secondo momento, ma sempre in rapporto diretto e in dialogo con la chiesa, si presenta come il protagonista del mistero pasquale, parla direttamente alla chiesa, agisce su di essa, modificandone la situazione morale (2-3).

Il Cristo della seconda parte (4,1-22,5) è l'agnello, *a/rni/on*. La presentazione iniziale ha una particolare densità simbolica e fa emergere la figura di Cristo-*òpviov*: è il Cristo che occupa una posizione di centralità nello sviluppo della storia della salvezza, che è, nella simultaneità applicativa della liturgia, insieme morto e risorto, che è dotato di tutta la potenza messianica e della pienezza dello Spirito da comunicare agli uomini (5,6). Le altre 28 volte che il termine agnello-*a/rni/on* ricorrerà nell'arco della seconda parte apparirà costantemente come il protagonista di tutte le vicende della storia. E, a livello escatologico, "la lucerna" della Gerusalemme nuova "è l'agnello" (21,23).

11. LO SPIRITO

Indicazioni bibliografiche

Bauckham R.J., "The Role of the Spirit in the Apocalypse", *EvangQuart* 52 (1980), 66-83.

Contreras Molina F., *El Espiritu en el libro del Apocalipsis*, Salamanca 1987.

Jeske R.L. "Spirit and Community in the Johannine Apocalypse", *NTS* 31 (1985), 452-466.

Saracino F., "Quello che lo Spirito dice (Apoc. 2,7)", *RivistBib* 29 (1981), 3-31.

La teologia dello Spirito nell'Apocalisse si presenta con indicazioni sobrie, a prima vista scarse, e con immagini di interpretazione discussa.

Il quadro di insieme che ne risulta è comunque altamente stimolante: vi si percepisce l'esperienza prolungata del movimento giovanneo.

Nell'A. lo Spirito è avvertito soprattutto nelle sue funzionalità. Lo Spirito anima la preghiera della chiesa (22,17). In un contatto trasformante con lo Spirito ("divenni nello Spirito": 1,10) Giovanni fa un'esperienza particolare di Cristo risorto che poi ripropone alle sue comunità nella prima parte del libro. Per realizzare l'interpretazione del messaggio dello Spirito alla quale Cristo risorto invita insistentemente le chiese ("chi ha orecchio ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese": 2,7.11.17.29; 3,6.13.22), che riguarda la storia e sarà proposta nel linguaggio simbolico della seconda parte, Giovanni - e con lui l'assemblea liturgica a cui si riferisce - avrà bisogno di un nuovo contatto con lo Spirito ("divenni nello Spirito": 4,2).

Nella seconda parte del libro la funzione dello Spirito appare particolarmente articolata: proprio di Cristo-a/rni/on (5,6: secondo una interpretazione probabile dell'espressione "sette spiriti" - 1,4; 3,1; 4,5; 5,6 - nel senso dello Spirito inteso nella totalità delle sue realizzazioni), lo Spirito viene come irradiato e donato a tutti i cristiani. Lo Spirito li raggiunge e elabora in loro la verità di Gesù in quanto "Spirito della verità" (Gv 14,17; 15,26; 16,13; 1 Gv 4,6), rendendola prima testimonianza e poi, in un confronto provocante con la storia, profezia vera e propria: "La testimonianza di Gesù è lo Spirito di profezia" (19,10; cf. anche 14,13 e più in generale la funzione dei "viventi", simbolo probabile dell'azione dello Spirito).

12. LA CHIESA

Indicazioni bibliografiche

Aune D.E., "St. John's Portrait of the Church in the Apoc", *EvQ* 384 (1966), 13 1-149.

Bratsiotis P., "L'Apoc. de S. Jean dans le culte de l'Eglise Grecque Orthodoxe", *RHPHilRel* 42(1962), 116-121.

- Cerfaux L., "L'Eglise dans l'Apoc.", *RechBib 1* (1965), 111-124.
- Miner P.S., "Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse", *NTS 13* (1965s), 89-105.
- Nikolainen A.T., "Der Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes", *ATO9*(1962s), 351-361.
- Pouncouta P., "La mission prophétique de l'Eglise dans l'Apocalypse johannique", *NouvRevThéol 110* (1988), 38-57.
- Satake A., *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen-Vluyn 1966.
- Wolff C., "Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes", *NTS 27* (1981), 186-197.

Il termine "chiesa" (ekklvsi/a: 2,1.8.12.18; 3,1.7.14) è riferito alla chiesa locale, identificata nella sua circoscrizione geografica. Ma si parla ancora più spesso di "chiesa", al plurale (1,20; 2,23; 1,4.11; 2,7.11.29; 3,6.13.22; 22,16) con una portata semantica generalizzata. Come esprime il numero sette abbinato talvolta a "chiese" (1,4. 11.20), l'A. ha in mente una totalità di chiesa che poi si esprime nelle varie concretizzazioni spazio-temporali.

E' difficile precisare la struttura delle chiese dell'Apocalisse anche quando esse appaiono determinate geograficamente. Una strutturazione piramidale, con il vescovo al vertice, anche se non si può dire anacronistica - le stesse chiese alle quali si indirizza Ignazio di Antiochia nello stesso arco di tempo la presentano esplicitamente - trova nell'interpretazione di "angelo della chiesa" inteso come il vescovo responsabile della chiesa una base fragile e discussa. La chiesa dell' A. ha certamente una dimensione profetica - emergente soprattutto nell'assemblea - anche se non è riducibile ad essa. Una complessità di funzioni - e quindi una certa strutturazione anche gerarchica - si intravede nei compiti assegnati o nelle prestazioni lodate, come l'identificazione e l'emarginazione dei "falsi apostoli" (2,2) e l'isolamento dai Nicolaiti (cf. 2,15). In questi casi viene da pensare a interventi propri dell'autorità. Il discorso che comunque viene rivolto alle "sette chiese" coinvolge globalmente tutti i livelli di una possibile struttura.

Alcune immagini simboliche caratteristiche sottolineano come l'autore sente ed esprime la realtà della chiesa, essa è una totalità liturgica in cui è presente Cristo (i "sette candelabri d'oro": 1,20, 2,1); la chiesa, anche quando appare circoscritta geograficamente, possiede una dimensione trascendente (secondo un'interpretazione probabile dell'espressione tipica "angelo della chiesa": 1,20; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14); la chiesa celeste e terrestre nello stesso tempo deve esprimere il suo Cristo (la "donna rivestita di sole" che partorisce: 12,1-6). Costituisce l'insieme del popolo di Dio con tutta la carica che questo concetto ha nell'AT e senza soluzione di continuità, sia allo stato di pellegrinaggio, sia nella situazione finale: coincide con la Gerusalemme "calpestata" (11,2) e con la Gerusalemme nuova (21,1-22,5). Essa è, nello stesso tempo, la fidanzata che aspira a diventare sposa e la città-convivenza.

L'unione di queste due immagini, esprime alla fine ("la città santa... come fidanzata adornata", 21,2; "ti mostrerò la fidanzata, la donna dell'Agnello, nu/mfvn tv/n lunai=ka tou= a/rni/ou: 21,9) la sintesi più alta dell'ecclesiologia dell'Apocalisse: la chiesa è la fidanzata che aspira al livello di amore paritetico proprio della nuzialità. Collaborando con l'azione di Cristo nella storia, vincendo con lui, essa da una parte si confeziona l'abito da sposa (cf. 19,6-8), dall'altra, mediante i suoi "atti di giustizia" (19,8), contribuisce alla realizzazione della Gerusalemme nuova.

13. L'ESCATOLOGIA

Indicazioni bibliografiche

Bandstra A.J., "'A Kingship and Priests': Inaugurated Eschatology in the Apocalypse", *CalvTheoUourn* 27 (1992), 10-25.

Bartina S., "La Escatologia del Apocalipsis", *EstBib* 21 (1962), 297-314.

Bietenhard H., *Dos Tausendjährige Reich*, Zurich, 1955.

Bòcher O., *Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zar Offenbarung des Johannes*, Neukirchen-Vluy 1983.

Karner K., "Gegenwart und Endgeschichte in der Offenbarung des Johannes", *TLZ* 93 (1968), 641-652.

Page S.H.T., "Revelation 20 and Pauline Eschatology", *JournEvangTheolSoc* 23 (1980), 31-43.

Paul A., "L'Apocalypse n'est pas la fin du monde", *Études* 355 (1981), 515-524.

Rissi M., ' *Was ist und was geschehen soll danach* '. *Die Zeit und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes*, Zürich/Stuttgart 1965.

Thüsing W., "Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse", *TrierTZ* 77 (1968), 1-16.

Vanni U., "Dalla venuta dell'ora alla venuta di Cristo", *StudMiss* 32 (1983), 309-343.

L'ecclesiologia sfocia nell'escatologia, la quale costituisce, a giudizio comune, uno dei temi più caratteristici dell'Apocalisse: l'insistenza sul tempo che passa e che non ha più dilazione (cf. 10,7-8), le minacce (cf. 8,13), il simbolismo degli sconvolgimenti cosmici, lo sviluppo letterario in avanti verso una conclusione finale, ecc., tutto questo punta verso una conclusione ultima.

Precisiamo alcuni tratti fondamentali.

L'arco della storia, che tende a una salvezza conclusiva, abbraccia nell'Apocalisse tutti i tempi - il presente, il passato, il futuro - come appare, tra l'altro, dalla frase caratteristica e ricorrente riferita al nome di Dio "che è e che era e che verrà", οὗ w)/n kai/ οὗ v/=n kai/ οὗ e/rxo/menoj; (1,4.8; 4,8). Che questa frase tricolore si riferisca allo svolgimento della storia della salvezza viene confermato dalla sua ricorrenza senza l'ultimo elemento, quando, nella grande dossologia di 11,15-19 riferita già alla conclusione, ricorre in forma dicolica, lasciando cadere il terzo elemento che guarda il futuro: "che sei e che eri, οὗ w)/n kai/ οὗ v/=n (11,17).

Esiste, nell'Apocalisse, una tensione verso un punto di arrivo finale: ce lo conferma l'analisi della struttura letteraria, che ci rivela un susseguirsi in crescendo delle varie sezioni. Ce lo dice anche il tempo che, sia quando è visto nei suoi segmenti qualificanti (kairo/j, "tempo propizio": 1,3; 11,10; 12,12.14; 22,10) sia quando è considerato più in

generale (xro/noj, "tempo": 2,21; 6,11; 10,6; 20,3), presenta sempre un ritmo di scorrimento veloce, secondo la concezione propria dell'A.

C'è, quindi, sia uno sviluppo, sia una conclusione irreversibile. Attribuire tutto il materiale dell'A. a uno solo di questi due aspetti, ammettendo il passato e il presente senza la conclusione escatologica o insistendo tanto su quest'ultima, da vanificare il passato e il presente, significherebbe imporre al testo una precomprensione che gli fa violenza.

La conclusione escatologica ha, comunque, una sua rilevanza, anche rispetto al passato e al presente e viene presentata specificamente nella sezione conclusiva (presentazione globale: 16,17-21; svolgimento della sezione 17,1-22,5). Il male, condensato nella figura di Babilonia, la grande prostituta, e realizzato dagli uomini appartenenti al sistema terrestre chiuso alla trascendenza sotto la spinta dei "re della terra", della bestia e del suo falso profeta, in definitiva del demoniaco, viene disattivato insieme ai suoi protagonisti dall'intervento di Cristo-a/rni/on "re dei re e signore dei signori" (17,14; 19,16). Il bene, immesso nella storia dalla presenza attiva di Cristo e dei suoi, viene portato, sempre per opera di Cristo-a/rni/on, al massimo del suo sviluppo, fino a diventare la Gerusalemme nuova, la città sposa.

In questo quadro, espresso in termini simbolici, la venuta di Cristo non è vista né invocata come una sua discesa spettacolare dal cielo a effetto immediato. L'autore, reinterpretando probabilmente in questo senso l'antica espressione liturgica "maranà tha", "Signore nostro vieni", vede la venuta come un'emersione dei valori, della novità di resurrezione di Cristo che arriva a riempire tutti i vuoti di valore presenti nella storia. E', la venuta, il risultato dell'azione creativa di Dio il quale imprime la novità di Cristo in tutte le cose ("Ecco, faccio nuove tutte le cose": 21,5). La realizzazione ottimale di questa venuta di Cristo comporterà un salto qualitativo rispetto al cosmo e mondo attuale, ma senza implicare necessariamente una sua catastrofe.

Rispetto a questa fase finale, esiste una certa anticipazione di salvezza riservata a una parte del popolo - come nel "resto di Israele"

dell'AT - di Dio ma funzionale verso l'insieme, che viene espressa nei 144.000 "contrassegnati", è/sfralismi/noi, delle dodici tribù d'Israele (7,1-8), nei 144.000 con Cristo-a/rni/on sul monte Sion (14,1-5), nei "due testimoni" (11,1-13), in coloro che partecipano al regno millenario di Cristo (20,1-6).

14. TEOLOGIA DELLA STORIA

Indicazioni bibliografiche

Beagley A.J., *The 'Sitz im Leben' of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies*, Berlin 1987.

Behm J., *Johannesapokalypse und Geschichtsphilosophie*, Gutersloh 1925.

Bovon F., "Possession ou enchantement. Les institutions romaines selon l'Apocalypse de Jean", *CristStor 1* (1986), 221-238.

Court J.M., *Myth and History in the Book of Revelation*, London 1979.

Féret H.M., *L'Apocalypse de S. Jean, vision chrétienne de l'histoire*, Paris 1943.

Fiissel K., *Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der Johannes-Apokalypse*, Fribourg 1986.

Giet S., *L'Apocalypse et l'Histoire*, Paris 1957.

Goppelt L., "Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes", *TLZ 77*(1952), 513-522.

Hooker M.D., "Myth, Imagination and History", *EpworthRev 9* (1982), 50-56.

Schwank B., "Der Zeitbegriff der Apokalypse", *ErbAuf43* (1967), 279-293.

Thompson L.L., *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New-York-Oxford 1990.

Touilleux P., *L'Apocalypse et les Cultes de Domitien et de Cybèle*, Paris 1935.

L'escatologia dell'Apocalisse, pur con questa prospettiva finale esaltante, non permette una fuga in avanti rispetto alla realtà in cui la chiesa si trova a vivere. L'escatologia è ancorata alla storia.

L'Apocalisse, infatti, ha come sua materia specifica "ciò che deve accadere", a)/ dei= lene/sqai, (1,1; 4,1; 22,6), la storia intesa nel suo contenuto concreto corrispondente al progetto di Dio. Ma quale storia? Le risposte sono state diverse. La storia contemporanea all'autore, ci dicono con sfumature diverse, Giet (guerra giudaica), Touilleux (culto di Cibele, culto dell'imperatore), Feuillet (conflitto col giudaismo, col paganesimo, trionfo susseguente), ecc. L'Apocalisse esprimerebbe, di questa storia, l'interpretazione religiosa: la comunità che ascolta sarà in grado di comprenderla e apprezzarla.

La storia futura, la storia universale della chiesa, ci dicono Giocchino da Fiore e Nicoló da Lira. L'Apocalisse è una profezia nel senso usuale del termine: rivela le grandi costanti storiche concrete, ci istruisce su quello che sarà lo svolgimento evolutivo dei grandi periodi. La comunità ecclesiale di ogni tempo potrà quindi prevedere, ascoltando, lo sviluppo di fatto della storia e trarre così le sue conclusioni.

Ma è difficile circoscrivere al presente dell'autore o a tappe dello sviluppo futuro della storia il messaggio in proposito dell'Apocalisse. I richiami e gli agganci concreti innegabili a fatti contemporanei all'autore, sia nella prima che nella seconda parte, sono strappati alla loro concretezza storica isolata dal processo di simbolizzazione che ne dà una lettura paradigmatica, facendo emergere delle "forme" di intelligibilità teologica. Tali "forme" hanno come sfondo globale l'asse dello sviluppo lineare della storia della salvezza; ma, prese singolarmente, sono spostabili in avanti e indietro rispetto al movimento lineare.

La storia concreta non è quindi il contenuto proprio dell'Apocalisse; vi si trovano invece delle forme di intelligibilità, "a priori" potremmo dire - usando una terminologia kantiana -rispetto alla "materia" dei vari eventi della storia. Tali forme dovranno riempirsi del contenuto storico, illuminarlo conferendogli una intelligibilità teologica e poi svuotarsene per lasciare spazio ad altri eventi. Spetterà all'assemblea liturgica in atto il compito di realizzare

tale applicazione.

La situazione liturgica in cui l'A. situa dall'inizio la lettura dell'A. e che si mantiene costante per tutto il libro riprende tutti i temi accennati e li inserisce in uno sviluppo dinamico.

Tale situazione è caratterizzata, sulla linea della liturgia sinagogale e della chiesa primitiva, da un'assemblea nella quale un dirigente, che qui ha anche funzione di lettore (Giustino distinguerà, invece, il "presidente", o proestw/j, dal "lettore": cf. *Apologia* 67.4.14?), proclama il messaggio a un gruppo di "ascoltatori", akou/ontej, che lo accoglie e reagisce (cf. 1,3).

Ne scaturisce un'esperienza, con una trafila scandita da due fasi: la fase di purificazione (1,4-22,3) e la fase di discernimento (4,1-22,5).

15. IL TEMA UNITARIO DI FONDO: L'ASSEMBLEA LITURGICA, PURIFICATA, DISCERNE LA SUA ORA.

Indicazioni bibliografiche

Cabaniss A., *Pattern in Early Christian Worship*, Macon 1989.

Delling G., "Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse", *NT* 3 (1959), 107-137.

Laudili S., "Eine Gottesdienstruktur in der Johannesoffenbarung", *TZBas* 16 (1960), 359-378.

Pescheck J., "Der Gottesdienst in der Apokalypse", *ThPQ* 73 (1920), 496-514.

Piper O.A., "The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church", *Church History* 20 (1951), 3-14.

Prigent P., *Apocalypse et liturgie*, Neuchatel 1964.

Sigal P., "Early Christian and Rabbinic Liturgica" Affinities: Exploring Liturgical Acculturation", *ATS* 30 (1984), 63-90.

Tyciak J., *Maranatha. Die Geheime Offenbarung und die kirchliche Liturgie (Die religiöse Entscheidung)*, Warendorf 1947.

Vanni U., *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991².

Situata nello sviluppo lineare della storia della salvezza tra il "già" e il "non ancora", l'assemblea si raccoglie (1,4-8), rinnova il contatto col Cristo morto e risorto (1,9-20), si lascia trasformare dal messaggio e dagli imperativi che Cristo risorto le indirizza (2-3), rendendosi così in grado di prestare ascolto alla voce dello Spirito.

In questa nuova situazione interiore, l'assemblea sale idealmente al cielo mettendosi dal punto di vista di Cristo per leggere adeguatamente la sua storia. Dopo aver risvegliato il suo senso di Dio (4,1-11), aver constatato che il progetto della storia ha l'impronta della trascendenza ed è quindi inaccessibile (5,1-4), si affida a Cristo-a/rni/on (5,6-14).

E così, applicando alla sua situazione concreta gli schemi di intelligibilità che le sono proposti come un messaggio dello Spirito che le parla, riesce a comprendere le interpellanze operative che le pone la sua ora: dovrà pregare, soffrire, agire collaborando così alla vittoria di Cristo in vista della meta escatologica.

Tutto questo è inquadrato nel "giorno del Signore" (1,10) corrispondente alla domenica, quale viene indicata nella *Didaché* (*Did* 10,6). La trafila si conclude con lo scioglimento dell'assemblea, indicato nella formula finale di saluto (22,21). Secondo un'interpretazione probabile e che sembra ottenere consensi sempre maggiori, prima del congedo veniva celebrata l'eucaristia, forse indicata quando il lettore invita i presenti a ricevere "l'acqua della vita" (22,17).

Ed è qui che l'anello si chiude: la lettera particolare che l'autore ha inviato alle comunità ha raggiunto il suo effetto: i destinatari, espressi nel gruppo di ascolto (1,3), hanno accolto il messaggio, hanno reagito secondo le sue indicazioni. L'assemblea che essi rappresentano, riattivato il suo contatto con Cristo, sarà in grado di esprimerne la testimonianza e di trasformarla in una profezia analoga a quella dei grandi profeti dell'AT (cf. 11,3-13). A questo punto l'assemblea, portatrice di questa spinta profetica, potrà sciogliersi e ritornare in contatto col mondo col quale parteciperà i valori di Cristo (cf. 22,21).

INDICE

APOCALISSE DI GIOVANNI	1
APOCALISSE DI GIOVANNI	2
INTRODUZIONE GENERALE	2
1. IL TESTO	2
Indicazioni bibliografiche	2
2. IL GENERE LETTERARIO	3
Indicazioni bibliografiche	3
3. STRUTTURA LETTERARIA E CONTENUTO .	5
Indicazioni bibliografiche	5
4. LA LINGUA E LO STILE	8
Indicazioni bibliografiche	8
5. L'AUTORE	11
Indicazioni bibliografiche	11
6. DATA DI COMPOSIZIONE	13
Indicazioni bibliografiche	13
7. L'INTERPRETAZIONE DELL'APOCALISSE	14
Indicazioni bibliografiche	14
8. IL SIMBOLISMO	16
Indicazioni bibliografiche	16
9. IL MESSAGGIO TEOLOGICO: LA CONCEZIONE DI DIO	19
Indicazioni bibliografiche	19
10. CRISTO	21
Indicazioni bibliografiche	21
11. LO SPIRITO	24
Indicazioni bibliografiche	24
12. LA CHIESA	25
13. L'ESCATOLOGIA	27
Indicazioni bibliografiche	27
14. TEOLOGIA DELLA STORIA	30
Indicazioni bibliografiche	30
15. IL TEMA UNITARIO DI FONDO: L'ASSEMBLEA LITURGICA, PURIFICATA, DISCERNE LA SUA ORA	32
Indicazioni bibliografiche	32