



ISTITUTO AVVENTISTA DI CULTURA
BIBLICA

Facoltà di teologia

Corso di laurea specialistica in teologia
Indirizzo "Pastorale della Famiglia"
Tesi di laurea specialistica in teologia
Anno accademico 2009-2010

Apocalisse di Giovanni: discorso sul metodo

*Alcune ermeneutiche a confronto. Quali
prospettive per l'ermeneutica avventista?*

Ambito disciplinare:
Teologia del Nuovo Testamento

Candidato:
Davide Romano

Relatore:
Prof. Filippo Alma

A mia madre e a mia moglie,
che, diversamente, mi hanno sempre sostenuto.

E al prof. V. Fantoni,
che ci insegnò a non stancarci mai di ragionare.

RINGRAZIAMENTI

Sentiti ringraziamenti agli amici e colleghi Nino Plano e Davide Malaguarnera senza i quali il mio desiderio di approfondimento, al di là dei risultati, non avrebbe trovato il necessario riscontro. Davide Malaguarnera mi ha anche pazientemente aiutato nel lavoro di editing.

Un ringraziamento va anche al prof. Filippo Alma, che mi ha fornito materiale su cui riflettere, specie per quanto concerne l'ermeneutica avventista. Ho cercato di cogliere con scrupolo i suoi stimoli, anche qui, al di là dei risultati effettivamente conseguiti.

Un ringraziamento va anche al prof. Eric Noffke, che a suo tempo mi diede indicazioni preziose per il mio argomento di indagine.

Ringrazio anche l'amica Tiziana Cucci per la paziente e disinteressata traduzione in italiano di diversi articoli in lingua inglese.

E infine, ma non per ultimo, ringrazio ancora mia moglie, Elisa Civardi, per la sua pazienza, notevole, e la sua fiducia incondizionata.

INDICE

RINGRAZIAMENTI	3
INDICE	4
Capitolo Primo	
UN LIBRO, DIVERSE INTERPRETAZIONI	7
1.1 La svolta: l'Apocalisse nuovamente storicizzata	10
Capitolo Secondo	
APOCALISSE: UN'ESEGESI «SCIENTIFICA»	16
2.1 L'Apocalisse è apocalittica?	17
2.2 L'Apocalisse è profezia?	25
2.3 L'Apocalisse è sapienza?	33
2.4 L'Apocalisse è un'epistola	35
2.5 L'Apocalisse e la sua struttura letteraria	36
2.6 In sintesi	39
Capitolo Terzo	
APOCALISSE: L'ESEGESI AVVENTISTA	43
3.1 Introduzione	43
3.2 La comprensione avventista della profezia	44
3.3 Un'interpretazione «storicista»	45
3.4 Il principio giorno/i – anno/i	46
3.5 Struttura letteraria	46
3.6 La struttura sequenziale della narrazione	48
3.7 Approccio al linguaggio simbolico	49
3.8 Considerazioni critiche	51
Capitolo Quarto	
CENNI ESEGETICI SU APOCALISSE 13	56
CONCLUSIONE	63
Nota 1	
PRINCIPIO ERMENEUTICO GIORNO/I-ANNO/I	65
Appendici	
MODELLI DI STRUTTURE LETTERARIE DELL'APOCALISSE	75
Struttura di F. Mondati	75
Struttura di E. Schüssler Fiorenza	76
Struttura di G. Biguzzi	78
Struttura di R. Lehmann	79
BIBLIOGRAFIA	80

INTRODUZIONE

Il problema ermeneutico rappresenta, senza dubbio, il nodo centrale dell'Apocalisse di Giovanni. Ciò è chiaramente testimoniato dalle numerose tendenze o strategie interpretative che nel corso della storia si sono accumulate attorno a tale testo. I testi cosiddetti apocalittici, effettivamente, risultano da sempre particolarmente difficili da interpretare a causa della manifesta complessità del loro linguaggio figurato, o forse sarebbe meglio dire: del loro linguaggio visionario.

L'obiettivo che qui ci proponiamo di perseguire non è certamente quello di scrivere un nuovo trattato di ermeneutica dell'Apocalisse ma quello di procedere, per così dire, ad una sorta di rassegna ragionata di alcuni tra i principali approcci ermeneutici, e conseguentemente di determinate strategie interpretative, che nel corso della storia si sono succedute sull'Apocalisse.

Nel fare ciò intendiamo partire da un quesito, a nostro avviso centrale per capire il libro in questione, che orienterà strada facendo il nostro itinerario di riflessione. Il quesito è il seguente: in che modo l'Apocalisse di Giovanni si rapporta alla storia dei suoi uditori e dei suoi lettori? In che modo cioè entra «in situazione»?

Beninteso, non soltanto nella «situazione» dei suoi destinatari immediati, ma, in un modo che si tratterà di precisare, anche nella «situazione» dei suoi destinatari futuri.

La rivelazione si è storicamente determinata in una serie di eventi e di incontri (Eb.1,1)¹ che hanno successivamente dato luogo ad una pluralità di testimonianze articolatesi a loro volta, com'è noto, in una serie di «linguaggi» diversi, da quello profetico a quello sapienziale, passando per una corposa narrazione, per la prescrizione, e così via. E' altresì noto che la parola del profeta irrompe nella situazione esistenziale dei suoi uditori in una maniera, e, oseremmo dire, con una verticalità, diversa dalla parola del sapiente, la quale a sua volta sortisce effetti immediati diversi dalla parola del narratore, ecc.

¹ Come recita il preambolo di Eb.1,1-2: «Dio, dopo aver parlato anticamente molte volte e in molte maniere ai padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi giorni,...». Si veda anche P. RICOEUR, *Ermeneutica dell'idea di Rivelazione*, in F. FRANCO (a cura di), *Testimonianza Parola e Rivelazione*, Roma, Dehoniane, 1997, pp. 109-153.

Tutte queste «parole», che, come vedremo subito, sono distinguibili solo in parte e a scopo esemplificativo, hanno in comune, come dicevamo poc'anzi, il loro essere testimonianza «confessante» di quell'unica «Parola» che da sempre Dio rivolge all'uomo e che trova il suo «sí» (2 Cor.1,20) definitivo, incondizionato, in Gesù Cristo figlio del Dio vivente. Ma questa «Parola» pur entrando nel tessuto umano sempre con il medesimo contenuto di verità, lo innerva, tuttavia, e lo feconda in maniera sempre diversa e sempre nuova.

Se questa premessa non è fallace forse ha senso allora interrogarsi, appunto, sul modo specifico in cui lo Spirito di Dio vuole parlare all'uomo attraverso l'Apocalisse, ovvero, la Rivelazione di Gesù Cristo testimoniata dal profeta di Patmos.

In fondo, come vedremo, la storia dell'interpretazione dell'Apocalisse mostra proprio il continuo arrovellarsi degli interpreti sul modo in cui la Rivelazione di Gesù Cristo, testimoniata dal profeta Giovanni, legga, di volta in volta: la «storia umana», la «storia della Chiesa nelle varie epoche», la storia dei «contemporanei di Giovanni» o la «storia degli ultimi tempi».

La nostra tesi, nel dar conto, sia pur succintamente, di alcune di queste interpretazioni fiorite lungo la storia, si prefigge di dimostrare (se non è troppo) come, mediante l'Apocalisse di Giovanni, la Rivelazione di Gesù Cristo alluda, in fondo, a tutte queste «storie» insieme, ovvero: alla Storia umana come «integrale» di tutte queste «storie».

Nell'ultima parte del nostro lavoro ci confronteremo invece con l'ermeneutica avventista dell'Apocalisse, tradizionalmente definita storico – profetica e ne valuteremo i presupposti e gli sviluppi alla luce di quella che a noi sembra essere la linea interpretativa alternativa più promettente, ossia: l'interpretazione storico-teologica.

Capitolo primo

UN LIBRO, DIVERSE INTERPRETAZIONI

Come accennavamo sin dall'inizio, il testo dell'Apocalisse di Giovanni ha dato luogo, nella storia, a diverse interpretazioni. Diverse sono le teorie ermeneutiche che si sono esercitate su di esso senza tuttavia riuscire nell'obiettivo di costruire un largo e durevole consenso tra gli esegeti e sciogliere con sufficiente chiarezza i nodi tradizionalmente ritenuti più problematici.

Tracciare qui nel dettaglio una sorta di vera e propria «storia dell'interpretazione» dell'Apocalisse esorbita dai limiti di questo lavoro e oltretutto risulta essere un'operazione, ancora oggi, mai veramente tentata a causa delle notevoli difficoltà che si incontrano specie nel ricostruire le prime interpretazioni di tale scritto cristiano.

Tanto per intenderci: nessuno sa con precisione come il testo del profeta di Patmos fu accolto dai suoi immediati destinatari e quale lettura o identificazione diedero dei vari simboli (teologici, politici, numerici, cromatici, teriomorfici, ecc.) e dei vari ammonimenti in relazione alla loro situazione specifica.

Sappiamo con relativa certezza che l'Apocalisse conobbe già dal II sec. d.C. una notevole diffusione, soprattutto nella catechesi; diffusione testimoniata anche da alcuni resoconti di atti di martirio². Sappiamo altresì, però, che essa fu al tempo stesso avversata, se non addirittura ignorata, da alcuni padri della Chiesa che stentaronο a riconoscerne l'importanza e il significato: basti qui ricordare l'affermazione di Dionigi d'Alessandria riportata da Eusebio di Cesarea³ e perfino, in certo modo, quanto detto da Agostino che non esitò a definire l'Apocalisse di Giovanni, sostanzialmente, un libro oscuro⁴.

² Ad esempio, giusto per citarne uno, il "*Martirio di Perpetua e Felicità*" che riguarda, appunto, il racconto della prigionia e del martirio di un gruppo di cristiani africani, alcuni dei quali erano ancora solo catecumeni, avvenuto nel 203. In tali racconti sono riferite esperienze visionarie dal contenuto e dalle immagini decisamente in sintonia con l'Apocalisse di Giovanni. Si veda, *Atti dei martiri*, Milano, Paoline, 1985, pp.186-198.

³ Dionigi parla così dell'Apocalisse di Giovanni: «Alcuni di coloro che ci precedettero rigettarono e ripudiarono senz'altro questo libro; lo confutarono capitolo per capitolo, lo dichiararono inintelligibile e sconnesso e con un titolo menzognero», Eusebio, *Storia Ecclesiastica e i martiri della Palestina*, Libro VII, 25, a cura di G. Del Ton, Roma-Parigi- Tournai- New-York, Desclée e C. Edit. Pontifici, 1964.

⁴ «Sicuramente in questo libro chiamato dell'Apocalisse sono dette molte cose oscure, tali che mettono alla prova la mente del lettore, e ve ne sono poche evidenti in base alle quali si possano cercare laboriosamente le altre» (*De Civitate Dei*, XX,17) C. DOGLIO, *Duemila anni di tentativi. Storia dell'interpretazione dell'Apocalisse*, in «Parole di Vita» 6 (2000), p.7.

Va infatti ricordato che non sono a noi pervenuti i commentari più antichi all'Apocalisse: si pensi ad esempio, a quello del famoso donatista Ticonio, scritto intorno al 300, al quale peraltro sembra essersi in seguito ricollegato, per alcuni versi, lo stesso Agostino, o quello di Melitone di Sardi (seconda metà del II sec.) o ancora l'ipotetico commento di Origene all'Apocalisse del quale sono rimaste solo un certo numero di citazioni apocalittiche (una serie di *scolii*, peraltro, non tutti attribuibili allo stesso Origene) e un unico commento continuato di un passo apocalittico del Vangelo di Matteo (Mt. 24,1-35)⁵. In riferimento alla Chiesa latina, il commento più antico a noi pervenuto è quello di Vittorino vescovo di Pettau, (III sec.), commento, oltretutto, rettificato in parte da Girolamo, un secolo dopo, a causa delle tendenze millenaristiche dell'opera, e, complessivamente incline ad una interpretazione, perlopiù, allegorizzante. Infatti, un dato sul quale sembra esserci un qualche consenso tra gli studiosi è quello relativo alla quasi totale destoricizzazione⁶ che l'Apocalisse di Giovanni subisce in chiave ermeneutica a partire dal III – IV sec. in avanti.

Cioè, a partire dal III-IV sec. si tende sempre più a sganciare l'interpretazione dell'Apocalisse dalla situazione storico-politica, nonché ecclesiale, reale, e ad interpretarla in chiave sempre più allegorizzante o, come dicono alcuni studiosi con una terminologia che forse andrebbe maggiormente precisata, spiritualeggiante.

Per esempio: Metodio di Olimpo (fine del III inizio IV sec.) non esitava a interpretare le sette teste del dragone di Ap.12,3 come i sette peccati capitali⁷; o ancora, un anonimo autore, probabilmente degli inizi del III sec., il cui scritto, *De montibus Sina et Sion*, è giunto fino a noi solo perché inserito fra gli scritti apocrifi di Cipriano, secondo quanto afferma E. Corsini⁸, avrebbe rielaborato in forma popolare concezioni teologiche e riflessioni esegetiche antiche, ma già ben radicate in seno alla tradizione ecclesiastica, esponendole in una interpretazione allegorica molto elaborata. Egli ad esempio parla della realtà della Chiesa descrivendola con le medesime immagini con le quali nell'Apocalisse viene descritta la nuova Gerusalemme discesa dal cielo: «forma quadrata (perché fondata sui quattro vangeli), dodici fondamenta (i profeti antichi), dodici porte (i

⁵ Si veda, A. MONACI, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, in «Augustinianum» 18 (1978) p. 140.

⁶ Si veda, E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano, Mondadori, 1999, pp. XIX, XX.

⁷ Metodio, *Symposium VIII*, 13.

⁸ Si veda, E. CORSINI, *Una questione di metodo*, in «Henoch» XXII (2000), pp. 344-345.

dodici apostoli), il legno della vita al centro del giardino (la croce di Cristo), il fiume d'acqua viva (il sangue misto ad acqua del costato di Cristo)»⁹.

Naturalmente, va qui ricordato l'apprezzato contributo di C. Mazzucco¹⁰ che esorta a non schematizzare troppo la ricostruzione dell'esegesi dei primi padri della Chiesa sull'Apocalisse, in un senso, prima esclusivamente millenaristico e, diciamo così, letteralista, e, solo tardivamente, in un senso allegorico-spirituale. Infatti, ella ci informa che gli scritti o i frammenti di molti esegeti antichi mostrano spesso di non essere così unilaterali nella loro spiegazione dell'Apocalisse: perfino lo stesso commento citato sopra di Vittorino di Pettau alterna interpretazioni allegoriche di alcuni passi ad interpretazioni «storiche» e polemicamente antiromane di altri¹¹.

Le stesse testimonianze risalenti al II sec. d.C., di cui accennavamo sopra, relative agli atti di martirio darebbero prova, in fondo, di una interpretazione dell'Ap. in chiave squisitamente spirituale e non certo letteralista e storica nel senso politico-religioso del termine.

Tuttavia, pur tenendo nella dovuta considerazione il richiamo alla prudenza di C. Mazzucco e di altri, ci sembra di poter ugualmente ribadire, in linea di massima, quanto anticipato già sopra, e cioè che a partire dal III-IV sec. d.C. in avanti si sviluppa progressivamente un'interpretazione dell'Apocalisse sempre più marcatamente allegorizzante e spiritualizzante¹², riluttante a vedere nei simboli e nelle dinamiche descritte dal testo un riferimento più o meno concreto alla storia profana ed ecclesiale del tempo presente, e dunque: una lettura che sovente disinnesci la carica «profetica»¹³ del libro di Giovanni. Va però detto, per

⁹ Ancora E. CORSINI, *ibidem*, a dimostrazione di una lettura dell'Apocalisse che via via si andò affermando in chiave ecclesiologica e cristologica.

¹⁰ Si veda, C. MAZZUCCO, *L'Apocalisse: testimonianze patristiche e risonanze moderne*, in M. NALDINI (a cura di), *La fine dei tempi*, Fiesole, Dehoniane, 1994, pp. 15-17.

¹¹ Si veda, ad esempio, l'interpretazione antiromana e perfettamente storicizzata che Vittorino dà di Ap. 16,19: «*ruina Babylonis, id est civitatis romanae*», o ancora, commentando Ap. 17,9: «*Capita septem [sunt] septem montes, super quos mulier sedet: id est civitas Romana, et reges septem sunt*», (PL *Suppl.I*, 155) in G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia, Paideia, 2004, p.25.

¹² A scanso di equivoci, è fin troppo ovvio precisare che i due aggettivi non sono da noi intesi come sinonimi: com'è noto, l'allegoria si prefigge di scorgere dietro al significato, diciamo così, «immediato» di un testo un significato nascosto o remoto che va di volta in volta svelato nella sua allusività, mentre un'interpretazione esclusivamente spirituale di un testo tende, in genere, a rilevare in esso l'appello al cuore dell'uomo per indurre l'adesione alla promessa salvifica, tralasciando però ogni possibile contestualizzazione di tale appello nella situazione storica-sociale-religiosa in cui il destinatario di tale appello si trova.

¹³ Apparrirà chiara più avanti la ragione dell'uso temporaneamente virgolettato, dell'aggettivo «profetico/a» e del sostantivo «profezia» in riferimento all'Apocalisse di Giovanni, poiché, in sintesi,

correttezza, che tale fenomeno che abbiamo chiamato di de-storicizzazione dell'Apocalisse, come vedremo più avanti parlando dell'esegesi medievale, non è addebitabile interamente al metodo esegetico, più o meno allegorico, in uso, ma è complessivamente frutto anche di un diverso atteggiamento globale che l'interprete ha rispetto al testo apocalittico. E ciò non va dimenticato.

1.1 La svolta: l'Apocalisse nuovamente storicizzata

Seguendo per un tratto la tesi di E. Lupieri¹⁴, sembrerebbe di dover attendere solo il XII sec. prima di poter rilevare, per così dire, un ritorno dell'Apocalisse nella storia, ovvero un'interpretazione dell'Apocalisse di Giovanni storicamente, religiosamente e politicamente, connotata. Tutto ciò si deve soprattutto alle imprese ermeneutiche di due monaci: il cistercense Gioacchino da Fiore (1130-1202) e, successivamente, il francescano Niccolò di Lyra (1270-1349).

L'ermeneutica di Gioacchino da Fiore, vale la precisazione fatta appena sopra, non era affatto meno incline all'allegoria (soprattutto alla *tipologia*, che è una sorta di allegoria storicizzata) di quanto non lo fosse quella dei suoi predecessori, anzi egli la rivendicava contro la lettura letteralista. Tuttavia in Gioacchino ed in altri autori del XII sec. viene, in certo modo, ridestata, recuperata quella attenzione per il senso progressivo della storia testificato (così essi pensavano) dalle profezie dell'Apocalisse, le quali avrebbero in esse stesse tale vocazione predittiva del corso continuo della storia.

La storicizzazione che Gioacchino pone in essere non assomiglia, proprio per niente, a quella che diversi secoli più tardi compirà l'esegesi storico-critica, ma con Gioacchino nasce, o, come dicevamo sopra, ri-nasce, una vera e propria «teologia del corso continuo della storia» che si dipana fino al raggiungimento di una «età» (*l'età o status dello Spirito*) qualificata, secondo Gioacchino, dalla presenza pacificatrice di Gesù Cristo, dopo la sconfitta dell'anticristo e appena prima del secondo avvento.

Ispirandosi alla *concordia* tra Antico e Nuovo Testamento, e a quella che egli chiamava *intelligentia spiritualis*, Gioacchino individuava, mediante

riteniamo che il nesso tra profezia ed apocalittica, sia pure con tutta la prudenza con la quale dopo P. Sacchi ci riferiamo a quest'ultima categoria, vada ulteriormente e più approfonditamente precisato, pena: il totale fraintendimento di due fenomeni che devono rimanere, almeno in sede di analisi, non distanti ma distinti.

¹⁴ E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, pp. XXI-XXII.

un'interpretazione tipologica, gli eventi, le persone, i simboli numerici, ecc., che nell'Antico Testamento preannunciavano il corso futuro della storia: «l'intelligenza o il modo di intendere che si dice concordia è simile ad una via continua che dal deserto si protende verso la città, interposte delle località minori, nelle quali il viandante è incerto nel prendere il retto cammino, e pure interposti dei gioghi di monti, dai quali egli possa guardare la strada fatta e quella da fare, e misurare col pensiero la giustezza del residuo viaggio sulla base della strada già percorsa»¹⁵.

Le *località minori* e i *gioghi di monti* interposti lungo il cammino, di cui parla Gioacchino, sono, appunto, tutti quegli elementi della storia passata che egli interpreta come «segni dei tempi» che rimandano a ciò che dovrà accadere in avvenire e consentono così di misurare la distanza da percorrere prima che giunga il giorno escatologico.

L'Apocalisse di Giovanni viene dunque letta da Gioacchino come una rivelazione di ciò che è accaduto in passato e dovrà accadere in futuro, a partire dal tempo a lui coevo: «[...] *la chiave degli eventi passati, la fonte conoscitiva di quelli futuri, l'apertura delle cose sigillate, lo svelamento delle cose segrete*», come si apprende chiaramente dalla lettura dell'Expositio in Apocalypsim¹⁶.

Ad esempio, la bestia che sale dal mare di Ap. 13, per Gioacchino, rappresentava l'Islam, e la ferita mortale ad una delle sua teste era dovuta alla sconfitta bruciante inflittagli dalle crociate. Tuttavia il Saladino aveva in seguito (1187) riconquistato Gerusalemme dimostrando così al mondo intero che la ferita era guarita e il suo potere rinvigorito. Mentre l'altra bestia di Ap.13 rappresentava gli eretici dell'occidente che egli chiamava «Patarini», ovvero i falsi profeti predetti dal Signore stesso¹⁷.

Niccolò di Lyra (1270-1349), professore di teologia a Parigi, intese perfezionare il metodo di Gioacchino, purificandolo da alcuni eccessi polemici e rivalutando il senso letterale delle scritture. Egli rimase tuttavia all'interno del filone esegetico "inaugurato" dallo stesso Gioacchino.

¹⁵ Joachim Von FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Venezia 1519 = rist. Frankfurt 1964, 8,1. Si veda, Giovanni DI NAPOLI, *Teologia e storia in Gioacchino da Fiore*, in Atti del primo congresso internazionale di studi Gioacchimiti, *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*, Napoli, M. D'Auria ed., 1979, p.90.

¹⁶ Gioacchino da Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, Venezia 1527, rist. Frankfurt 1964, 3,2; si veda anche Giovanni DI NAPOLI, *Ivi*, p.78.

¹⁷ Si vedano, E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, p. XXII. Gioacchino da Fiore, *Sull'Apocalisse*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 334.

Anche per Niccolò di Lyra, dunque, l'Apocalisse di Giovanni legge in maniera continua la storia della Chiesa nel mondo, di epoca in epoca, passando, ad esempio, dall'ultima grande persecuzione dell'impero contro la Chiesa, per mano di Diocleziano e Massimino, alla quale allude, secondo Niccolò, il testo di Ap. 6,13 e ss., ai sette angeli di Ap. 8 che rappresenterebbero invece sette grandi eretici (il terzo dei quali è Pelagio, la grande stella caduta di Ap. 8,10) che si sono scagliati contro la Chiesa. La bestia che sale dal mare (Ap.13) rappresenta invece Bellisario, e i dettagli atroci che seguono nel capitolo in questione racconterebbero gli orrori compiuti dai Goti; e via scorrendo fino a giungere a Maometto (di cui il 666 sarebbe la cifra) i musulmani, i mori, Carlomagno, i saraceni, ecc.¹⁸.

Non bisogna infine trascurare l'importanza e l'influenza che questo sistema ermeneutico detto *storico-ecclesiastico* o *storico-profetico* (la Chiesa Avventista lo chiama, in genere, *storico-continuo*) ha avuto anche nell'esegesi di alcuni dei riformatori del XVI secolo, soprattutto Lutero e Melantone.

Lutero, che si esercitò prevalentemente sulle profezie di Daniele interpretando, per esempio, la successione dei quattro regni dei capp. 2 e 7 seguendo il tradizionale «sistema romano»¹⁹, scrisse nel 1534 un breve commento all'Apocalisse dai toni polemicici e nettamente antiromani. Ad esempio le due bestie di Apocalisse 13 rappresentavano a suo giudizio l'impero (allora guidato da Carlo V) e il papato. Quest'ultimo, secondo il riformatore, è con tutta evidenza la bestia dalle due corna poiché esercita al tempo stesso un potere religioso e mondano²⁰.

Le reazioni al suddetto sistema ermeneutico *storico-ecclesiastico* determinarono nei decenni successivi la nascita di almeno altri due grandi filoni esegetici sull'Apocalisse, frutto naturalmente di precise opzioni ermeneutiche, vale a dire: l'ermeneutica di orientamento *storico-contemporanea* e quella di orientamento *escatologico*.

La prima ha inizio probabilmente con il geronimita belga J. Henten († 1545) che, come ci informa G. Biguzzi²¹, nella *prefazione* al commentario di Areta di Cesarea impostò l'interpretazione dell'Apocalisse in chiave di storia

¹⁸ Si veda, H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale II*, Paris, Aubier, 1964, pp. 345-346.

¹⁹ Si vedano al riguardo, A. CARACCILOLO, *Capire Daniele. Testo biblico e commento*, Falciani-Impruneta, ADV, 1998, p.69. M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 43-45.

²⁰ Si veda E. LUPIERI, *op. cit.*, p. XXIII.

²¹ G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Milano, Paoline, 2005 p. 20.

contemporanea all'autore, scorgendo in essa il riferimento alle vicende del I secolo cristiano, in particolare parlando di *synagogae abrogatio* per Ap. 1-11 e di *excidium gentilismi* per Ap. 12-22. Seguirono sullo stesso filone interpretativo molti altri esegeti, tra i quali il più noto è l'esegeta gesuita L. De Alcazar (+ 1614) che con la sua *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsis* (Anversa 1614) consacrò tale metodo esegetico che si rivelerà più tardi (nei sec. XIX –XX) essere stato, per certi versi, antesignano del moderno metodo di analisi storica e letteraria dei testi, comunemente chiamato metodo *storico-critico*.

Secondo l'ermeneutica *storico-contemporanea* l'Apocalisse descrive a grandi linee il doppio conflitto che la Chiesa nascente sostenne, prima contro la sinagoga (capp.6-11) e poi contro il paganesimo romano (capp.12-19). I principali raffronti tra il libro dell'Apocalisse e la storia ad esso coeva dovrebbero riassumersi, secondo la sintesi che ce ne fa B. Marconcini, più o meno così: i primi quattro sigilli si riferiscono alla diffusione iniziale del Vangelo e il sesto all'assedio di Gerusalemme; i capp. 7,8,9 alludono rispettivamente alla liberazione dei cristiani dalle angustie dei Giudei nella guerra contro i Romani, mentre il cap.10 segna il passaggio del Vangelo dai Giudei ai Gentili. Nel cap.12 la donna è identificata con la comunità giudaica che genera la Chiesa dei Gentili; la prima bestia di Ap.13 è l'impero romano; Babilonia è Roma pagana, mentre l'angelo che lega Satana (Ap.20,3) è Costantino, durante il cui regno ha inizio il millennio, tempo di relativa tranquillità della Chiesa, fino alla conclusione della storia.

Il metodo esegetico di Alcazar dette successivamente origine alla scuola chiamata in Germania "Zeitgeschichtlich", che interpreta in senso simbolico gli avvenimenti contemporanei all'autore dell'Ap., e ha i principali esponenti in E. Renan (Parigi 1871) e più recentemente in M. Kiddle (Londra 1940), P. Touilleux (Parigi 1935), A. Gelin (Parigi 1938) e altri²².

Diametralmente diverso è invece il sistema ermeneutico detto *escatologico* o *futurista* sorto nel XVI sec. con lo spagnolo F. De Ribera (+1591).

Secondo quest'ultimo i primi cinque sigilli dell'Ap. parlerebbero della storia fino a Traiano, dal sesto sigillo in poi della fine del mondo, descrivendo i fatti precedenti la venuta dell'Anticristo e la persecuzione ad esso relativa.

²² B. MARCONCINI, *Differenti metodi dell'interpretazione dell'Apocalisse*, in «Bibbia e Oriente» XVIII (1976) pp. 126-127.

Il sistema *futurista* sposta dunque il compimento degli eventi o delle dinamiche dell'Apocalisse nell'ultimo tratto della storia umana lasciando ai margini come priva di significato la storia intermedia e inducendo di volta in volta l'interprete di turno a immaginare se stesso e la sua comunità come ormai immediatamente prossimi agli eventi finali.

Ai sistemi interpretativi fin qui esposti ne segue un'altro, tutto sommato di più recente formazione, che oggi è largamente accolto da molti esegeti moderni, vale a dire il sistema interpretativo, cosiddetto: *storico-teologico*.

L'ermeneutica *storico-teologica*²³ non nega l'attenzione che il messaggio dell'Apocalisse ha, appunto, per la storia umana in quanto storia di uomini e donne, creature di Dio, che attendono «nella storia» il suo ritorno, ma tende a non interpretarne le figure simboliche come riferimenti univoci a realtà ed entità storiche precise.

L'Apocalisse di Giovanni, quale testimonianza fedele della rivelazione del risorto al profeta di Patmos, apre, indubbiamente, uno squarcio sulla *storia reale* dell'uomo e del creato tutto intero e ne svela, fino in fondo e impietosamente, le dinamiche alienanti e deliranti, sulle quali l'ultima parola sarà pronunciata da Dio.

Secondo questa chiave interpretativa la funzione dell'Apocalisse non è quella di preannunciare dettagliatamente, con riferimenti puntuali, il decorso della storia umana, né, tantomeno, quello di annunciare, esclusivamente, gli eventi degli ultimi tempi, o soltanto i fatti storici, spesso drammatici, contemporanei a Giovanni²⁴, essa piuttosto indica le costanti della storia, o potremmo dire, con K. Berger²⁵ : le «*funzioni permanenti*» che nel dramma della storia della salvezza si ripetono ad opera di una *molteplicità di protagonisti* non identificabili a priori e in maniera univoca. Si potrebbe anche parlare, parafrasando L. Goppelt²⁶, dell'Apocalisse come annuncio della *struttura essenziale* del divenire storico, che deriva

²³ Per una sintetica presentazione dell'interpretazione *Storico-teologica* si veda, K. STOCK S.I., *L'ultima parola è di Dio. L'Apocalisse come Buona Notizia*, Roma, ADP, 1995, pp. 40-44.

A nostro avviso poi, contribuisce notevolmente a definire meglio e completare tale metodo di lettura, l'interpretazione retorica e socio-politica dell'Apocalisse praticata da E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, Brescia, Queriniana, 1994. Ma su questo torneremo in seguito.

²⁴ Benché essi abbiano potuto fungere sovente da eventi paradigmatici per la rappresentazione profetica delle dinamiche storiche future. A questo riguardo, sembra che lo stesso Ticonio affermasse che «Raccontando un caso singolo, l'Apocalisse fa intravedere il prototipo», secondo l'informazione che ce ne dà K. STOCK S. I., *op. cit.*, p. 40.

²⁵ «Si veda» K. BERGER, *Ermeneutica del Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2001, p. 228.

²⁶ Cfr. L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento vol.2*, Brescia, Morcelliana, 1983, p.567.

dall'incontro con l'*eschaton* già incominciato, al fine di consentire alla comunità cristiana di tutti i tempi *conoscenza di fede e decisione di fede*.

A questo punto è opportuno passare al capitolo successivo del nostro lavoro relativo al contributo che l'analisi storico-letteraria dei testi ha fornito alla scienza ermeneutica, al fine così di valutare meglio il fondamento storico-letterario di ciascuna di queste letture testé sommariamente elencate.

Capitolo secondo

APOCALISSE: UN'ESEGESI «SCIENTIFICA»

L'esegesi scientifica dell'Apocalisse, ma non solo di essa naturalmente, si sviluppa nel XIX secolo, ed inizia precisamente nel momento in cui vengono approntati gli strumenti di analisi diacronica del testo²⁷, mediante i quali pervenire al senso originario di quest' ultimo come parametro ermeneutico decisivo.

Le tappe attraverso cui si è via via affermata l'analisi storico-critica dei testi sono diverse, e passarle in rassegna non è obiettivo di questo lavoro. A noi interessa, nell'ambito di questa tesi, evidenziare la particolare importanza che alcune di esse hanno avuto ai fini di un approccio ermeneutico scientificamente avvertito all'Apocalisse, e, successivamente, considerarne gli esiti.

Tralasciando dunque molte delle discussioni inaugurate perlopiù dall'esegesi scientifica, relative, ad esempio, all'annosa questione dell'identità dell'autore; o alla teoria delle varie fonti soggiacenti al testo; al problema dell'Apocalisse come opera unitaria o composita; al retroterra giudaico piuttosto che greco-romano dell'opera, o, ancora, relative allo stile semitizzante della sintassi, ecc., concentreremo invece la nostra attenzione su quegli elementi dell'esegesi storico-critica (ma con un'attenzione come vedremo anche alla struttura letteraria) che a noi paiono aver giocato un ruolo maggiormente rilevante per l'ermeneutica più recente del testo dell'Apocalisse. Non ignoriamo, certo, che anche le questioni da noi tralasciate hanno avuto e continuano ad avere, anch'esse, in fondo, una loro rilevanza ai fini dell'individuazione di un'ermeneutica complessiva del testo. Per altri versi, è utile precisare che riteniamo l'indagine storico-letteraria dei testi solo come una tappa, importante e non eludibile, tra altre tappe ugualmente importanti. Tanto più che oggi risultano abbastanza evidenti anche i limiti che un simile contributo comporta per una interpretazione «teologica» del testo²⁸.

²⁷ Occorre subito precisare però che l'esegesi scientifica, oggi, non è solo quella diacronica, costituita cioè dai metodi storico-critici in senso stretto, ma l'insieme dei metodi di analisi del testo che consentono di studiarne, oltre alla storia e all'ambiente di formazione, anche la struttura, la forma letteraria e le strategie narrative e semiotiche; in una parola: la sincronia.

²⁸ Molti sarebbero i rinvii da fare ad autori che negli ultimi trent'anni circa hanno evidenziato, con articoli e libri, i limiti dell'indagine storico-critica classica. In questa sede ci limitiamo a segnalare i rilievi mossi, proprio a partire dall'indagine storico-critica applicata all'Apocalisse, da E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalisse*, Brescia, Queriniana, 1994, pp. 12-33.

Tornando al nostro lavoro, in sintesi, l'itinerario che seguiremo sarà il seguente: partiremo dalla questione, ancora piuttosto controversa, di cosa sia il genere letterario apocalittico e di quali siano le sue caratteristiche formali e contenutistiche e valuteremo nel contempo anche le possibili strutture retoriche immanenti al suo linguaggio figurato. Cercheremo successivamente di capire in che modo l'Apocalisse di Giovanni esprima la sua appartenenza al genere letterario apocalittico, per soffermarci in seguito sull'Apocalisse come «profezia» e sul suo nesso col genere profetico veterotestamentario. In seguito proveremo a valutare anche il rapporto con il genere sapienziale e il genere epistolare. Infine ci soffermeremo brevemente su alcune questioni relative alla struttura letteraria dell'Apocalisse. Chiarite queste tappe del discorso ermeneutico, si procederà ad una sintesi mediante la quale si prenderanno in considerazione le eventuali «letture della storia umana» che sembrano veicolate, adombrate, da questi testi e i possibili suggerimenti ricavabili per l'esegesi del testo.

In altre parole, si tratterà, ancora una volta, di capire in che modo il testo dell'Apocalisse sembri rapportarsi all' «umana vicenda»²⁹: se preannunciandola fin nei particolari, con secoli d'anticipo, come hanno sostenuto alcune correnti della cristianità, soprattutto a partire dal XII sec., o tratteggiando esclusivamente le traversie storiche dei cristiani delle chiese d'Asia del I sec. d.C., o descrivendo i tempi ultimi, o, piuttosto, dando della storia, tutta, un criterio di lettura che rispecchi il punto di vista di Dio su di essa.

2.1 L'Apocalisse è apocalittica?

L'assunto secondo il quale non ci si può correttamente avvicinare ad un testo e tentare di comprenderne il significato prescindendo del tutto dall'interrogarsi circa il suo specifico genere letterario, è oggi universalmente condiviso.

Riconoscere il genere letterario cui un testo appartiene significa non solo, com'è ormai noto, risalire al gruppo sociale che lo ha prodotto, all'ambiente vitale in cui si è sviluppato e chiarire così, almeno in parte, anche la funzione che quel testo aveva in quell' ambiente specifico e in circostanze liturgiche o sociali particolari, ma, proprio in virtù di ciò, significa rendere notevolmente più chiara

²⁹ Poiché come abbiamo visto la questione è, ineludibilmente, al centro di ogni ermeneutica del testo dell'Apocalisse. Si veda in tal senso, C. DOGLIO, *L'Apocalisse di Giovanni: linee di interpretazione*, in S. DIANICH (a cura di), *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, p.53.

l'originaria *intentio operis*³⁰. Questa, pur non essendo facilmente riconducibile all'*intentio auctoris*, di cui sovente si parla invece nei manuali di introduzione ai metodi storico-critici, agisce nondimeno come un vincolo importante sul libero gioco delle interpretazioni, ed evita marchiani fraintendimenti.

L'intera questione ci sembrerebbe, oggi, talmente acquisita da non dover ricorrere a degli esempi, tuttavia, ci permettiamo brevemente e ugualmente di indulgerci: se noi scambiassimo, ad esempio, le parabole raccontate da Gesù nei vangeli - piuttosto che la parabola che il profeta Natan racconta al re Davide (2 Sa. 12,1-7) - come il resoconto di eventi storicamente accaduti ci troveremmo a travisare totalmente la funzione meramente illustrativa e parenetica di quei racconti e incorreremmo, oltretutto, in rilevanti dilemmi interpretativi.

Allo stesso modo, se troviamo la descrizione di un certo evento o il riferimento di un certo messaggio – e persino la quantificazione di un certo «tempo»- in un libro storico dell'A.T., per esempio il libro dei Re, o nel cuore di un testo apocalittico come, per esempio, il libro di Daniele, il contenuto semantico e la funzione semiotica dell'evento o del messaggio in questione non può non essere condizionata e modulata, e dunque interpretata, tenendo conto del contesto letterario in cui essa si trova.

Fatta salva questa breve e, speriamo, non pedante digressione, il tema che ci rimane da affrontare è il seguente: cosa si intende per genere letterario apocalittico?

E perché, ai fini di un adeguato approccio ermeneutico all'Apocalisse, è utile saperlo?

La questione in realtà non è, ancora oggi, del tutto chiara.

Furono, com'è noto, gli esegeti tedeschi, agli inizi del XIX sec., a definire per primi il genere letterario apocalittico, sulla scorta del libro biblico dell'Apocalisse, per indicare quei testi giudaici (e in seguito, anche cristiani) coevi, o antecedenti alla stessa opera di Giovanni, che sembravano accomunate ad essa da un certo stile e da motivi teologico-letterari ricorrenti. Non possiamo qui rifare tutta la storia della categoria «apocalittica», e del modo in cui essa è stata, specie per buona parte del XX sec., bistrattata e ignorata. A partire tuttavia dalla seconda metà del secolo scorso essa è tornata ad avere nuova fortuna, grazie anche a studiosi del

³⁰ *Intentio operis*, che equivale a quello che specialmente in analisi narrativa è frequentemente inteso come Autore Implicito o Autore Modello. Si veda, U. ECO, *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Milano, Bompiani, 1995, p. 78.

calibro di E. Käsemann, che vi ha dedicato una certa attenzione arrivando a definirla «*la madre di ogni teologia cristiana*»³¹, o di K. Koch³², che nel 1970 pubblica un testo polemico proprio denunciando la colpevole trascuratezza nella quale, per decenni, come si diceva, erano stati accantonati gli studi sull'apocalittica.

Da quando si è verificata questa rinascita di interesse per l'apocalittica - rinascita testimoniata anche dall'enorme fioritura di articoli e libri sull'argomento in questi ultimi quarant'anni - la controversia maggiore, della quale accennavamo poc'anzi, è stata la seguente: con il genere letterario «apocalittico» si identifica un insieme di scritti (il cui numero, peraltro, varia da autore ad autore³³) che oltre ad avere connotati letterari simili hanno anche contenuti teologici e di pensiero simili, come hanno affermato, ad esempio, K. Koch e J.J. Collins (quest'ultimo con qualche distinguo³⁴) o, piuttosto, occorre considerare il genere letterario apocalittico semplicemente come uno stile, una forma letteraria, che, peraltro limitatamente, accomuna un certo numero di scritti sorti tra il IV-III sec. a.C. e il II sec. d. C., ma dai contenuti del tutto dissimili e dunque privi di un comune radicamento sociale e teologico³⁵?

Pur nella eterogeneità delle opinioni che regna tra gli studiosi rispetto a questa fondamentale questione, si ha nondimeno l'impressione che negli ultimi anni sia prevalsa (o comunque abbia guadagnato terreno) la seconda opzione di cui sopra. È d'altronde vero che lo stesso K. Koch³⁶, in fondo, affermava che della maggior parte delle opere apocalittiche, sia giudaiche che cristiane, non si conosceva l'ambiente sociale in cui erano sorte, ed egli stesso, oltretutto, riteneva di individuare il suo elenco di sei opere «certamente apocalittiche» in base ad un

³¹ E. KÄSEMANN, *Saggi Esegnetici*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, p.132.

³² K. KOCH, *Difficoltà dell'apocalittica*, Brescia, Paideia, 1977.

³³ *Ibidem*, p. 23, ad esempio, ne individuava con certezza sei: «Daniele, I Enoc, 2 Baruc, 4 Esdra, l'Apocalisse di Abramo e l'Apocalisse di Giovanni». Ma non manca chi, come D.S. RUSSEL, *L'apocalittica giudaica*, Brescia, Paideia, 1991, pp.60-61, ne elenca non meno di diciassette.

³⁴ J.J. COLLINS, *L'Apocalittica nei rotoli del Mar Morto*, Milano, Massimo, 1999, p. 8, afferma che la letteratura apocalittica, per quanto caratterizzata da una sostanziale unità di pensiero, può sommariamente essere suddivisa in due gruppi: il primo si distingue per il suo interesse a spiegare la storia suddividendola in numerose epoche, mentre l'altro concentra la propria attenzione sui misteri del mondo celeste.

³⁵ Questa è ad esempio la posizione che il noto studioso italiano P. SACCHI sostiene nella sua opera divenuta ormai un classico, dal titolo: *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia, 1990.

Per una sintesi del pensiero di SACCHI, relativa alla nostra questione, si veda: P. SACCHI, *L'Apocalittica: ovvero storia di alcune idee del mediogiudaismo*, in S. DIANICH (a cura di), *Sempre Apocalisse*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, pp.88-92.

³⁶ K. KOCH, *op. cit.*, pp.20-22.

criterio storico-morfologico, dunque: soprattutto in base alle loro reciproche affinità di carattere formale. Tuttavia, egli³⁷ affermava anche, come detto sopra, che l'apocalittica non poteva essere considerata solo un prodotto letterario bensì un vero e proprio modo di pensare e di sentire, ed indicava a riprova di ciò, sia pure con una certa prudenza, una serie di indizi: il motivo, predominante negli scritti apocalittici, della spasmodica attesa di un cambiamento repentino e totale di tutti i rapporti umani; la fine descritta come imminente catastrofe cosmica; una rigida periodizzazione del tempo universale, collegata, con ogni probabilità, ad una tendenza a presentare la storia umana come decorso razionale; la salvezza definitiva vista come un decreto che promana dal trono di Dio, e la relativa intronizzazione del figlio dell'uomo; la storia terrena saldamente interdipendente da una storia ultraterrena e invisibile; il dualismo delle età, ovvero la radicale discontinuità tra questo mondo cattivo e quello buono che seguirà alla parusia; ecc.

Questi ed altri elementi, potranno certamente non essere sufficienti a delineare una comune teologia apocalittica, come sostiene il Sacchi, ma a nostro avviso sono comunque sufficienti ad evidenziare una, più o meno, distinta «ideologia apocalittica», cioè: un modo preciso di sentire la crisi del mondo dell'uomo e la condizione di peccato e di sofferenza in cui esso versa; l'inadeguatezza umana a risolverla; l'impossibilità di una redenzione (intra -) storica; l'attesa spasmodica dell'avvento catartico e salvifico del regno di Dio.

Indubbiamente questa ideologia apocalittica condivisa è palese nelle due opere apocalittiche canoniche maggiori: il libro veterotestamentario di Daniele e l'Apocalisse di Giovanni,³⁸ fra le quali c'è anche una teologia, per molti aspetti, condivisa; ma tale ideologia è presente anche in diverse altre opere che storicamente hanno costituito l'humus dal quale, probabilmente, la stessa Apocalisse di Giovanni ha, in parte, attinto.

Facciamo un esempio: pur non entrando in una comparazione dettagliata che ci distoglierebbe dal nostro oggetto d'indagine, e per la quale occorrerebbe ben altra perizia, la domanda fondamentale attorno alla quale si svolge l'apocalisse siriana di Baruc (2 Baruc), più o meno coeva dell'Apocalisse canonica, è la

³⁷ *Ibidem*, pp.30-36.

³⁸ Le uniche due opere *sicuramente* apocalittiche secondo J. CARMIGNAC. Si veda, J. CARMIGNAC, *Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumran*, in «Revue de Qumrân» 10, (1979) pp. 3-33.

seguito: «Fino a quando (o Signore) resterà quel che si corrompe e fino a quando sarà prospero il tempo dei mortali? E fino a quale tempo coloro che passano nel mondo si macchieranno di molta empietà?»³⁹.

Chi può dire che, in fondo, non sia questa la medesima istanza che muove l'Apocalisse di Giovanni (Ap.6,10;18,20)?⁴⁰

La risposta che il libro di Baruc dà a tale accorata questione è affidata al Signore che risponde così al veggente:« Davvero infatti la mia salvezza è prossima a venire, né è lontana come prima»⁴¹.

Anche l'Apocalisse di Giovanni fornisce la medesima risposta:«Ecco, sto per venire (dice il Signore). Beato chi custodisce le parole della profezia di questo libro»⁴².

Naturalmente, ci duole ripeterci, questo non vuol dire che i due libri abbiano una medesima teologia, ci vorrebbe ben altro per dimostrarlo, e anche sul piano formale, pur senza entrare nello specifico, saltano agli occhi alcune differenze evidenti⁴³, ma vi è una cornice ideologica d'insieme decisamente simile che le fa accomunare nello stesso filone apocalittico. O, come dice J.J. Collins, sottolineando che l'apocalittica non sia pensabile come unico filone, negli stessi «movimenti apocalittici»⁴⁴.

Alle due domande poste poc'anzi, dunque, su cosa, cioè, debba intendersi per genere letterario apocalittico, e perché è importante ai fini della nostra tesi averlo chiarito, la risposta potrebbe essere la seguente: l'apocalittica ha rappresentato, nel panorama della religiosità e della letteratura medio giudaica e cristiana, un modo, sofferto e a tratti vacillante, di interrogarsi sul destino del mondo e dell'uomo, a partire dalla «rivelata» certezza della misericordiosa «sovranità di Dio» (in Gesù Cristo per l'Apocalisse cristiana) su di essi.

³⁹2 BARUC, XXI,19, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'antico testamento*, Torino, Utet 1989, p.188.

⁴⁰ Si potrebbe pensare che in molta altra letteratura biblica (es. Sal.74,10-11; 89,46; Ab.1,2) sia presente la medesima pressante istanza, ma in nessuna essa è collocata in uno sfondo di trepidante attesa come nell'apocalittica.

Anche R. Bauckham riconduce al medesimo interrogativo di fondo l'affinità dell'Apocalisse con le altre apocalissi giudaiche. Si veda, R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia, Paideia,1994, p. 21.

⁴¹ 2 BARUC, XXIII,7.

⁴² Ap.22,7.

⁴³ Si nota subito, ad esempio, una presenza di dialoghi più serrati tra Dio e il veggente. Una preoccupazione maggiore, rispetto all'Apocalisse, per le sorti del tempo. «Carrellate storiche» sui patriarchi, assenti nell'Apocalisse. Ecc.

⁴⁴ Si veda, J. M. ASURMENDI, *Daniele e l'Apocalittica*, in J. M. SÁNCHEZ CARO (a cura di), *Storia, narrativa, apocalittica*, Brescia, Paideia, 2003, p.416.

Ai fini della nostra tesi, poi, era utile chiarire il più possibile tale aspetto poiché otteniamo così una cornice storico-culturale e religiosa di plausibilità nella quale collocare il nostro quotidiano sforzo interpretativo dell'Apocalisse di Giovanni e delle altre opere apocalittiche canoniche.

Oltre che sul piano ideologico però, la questione del genere letterario apocalittico merita poi di essere riconsiderata per ciò che concerne gli aspetti più strettamente letterari che lo caratterizzano e che sovente sono stati travisati o male interpretati a causa di strategie di decodificazione poco rispettose del suo linguaggio, volutamente, simbolico e allusivo.

La maggiore difficoltà che l'esegesi apocalittica incontra è infatti quella di penetrare un linguaggio per sua natura complesso⁴⁵ in quanto ridondante di immagini simboliche non facili da decifrare. E, a ben vedere, proprio la «decodificazione» in sé risulterebbe inadeguata se intesa, quasi sbrigativamente, come operazione atta a distillare, diciamo così, il contenuto semantico e referenziale che le strutture simboliche apocalittiche veicolerebbero.

L'esegesi storico-critica, ad esempio, ha fornito un notevole contributo nel delineare, sia pure con tutte le incertezze già dette, l'ambiente storico-sociale dell'Apocalisse e i paralleli con altre culture e religioni limitrofe, ma ha scarsamente saputo cogliere la ricchezza di significati che l'Apocalisse produce proprio grazie al linguaggio simbolico suddetto⁴⁶. Tale incapacità scaturisce dall'aver trattato, appunto sbrigativamente, i «simboli» come meri «segni», cioè segnali che indicavano entità storiche, e perfino identità storiche, precise, univoche, esclusive, in un rapporto «uno-a-uno». Proprio come ha sottolineato a più riprese E. Schüssler Fiorenza⁴⁷, per l'esegesi storico-critica il testo è una finestra sul mondo antico che lo ha prodotto - cosa che, sotto certi aspetti, è senz'altro vera - quindi, in esso devono essere rinvenibili, anche se in forma velata, i riferimenti puntuali alle istituzioni, agli eventi ed ai personaggi che furono protagonisti di quel mondo. Questa *démarche* esegetica che, come accennavamo, ha una sua legittimità e ci ha permesso di chiarire il significato di molti testi antichi, nondimeno, risulta, da sola, inadeguata a chiarire i testi apocalittici e l'Apocalisse

⁴⁵ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, pp.32-39, definisce il linguaggio apocalittico come «mitopoetico» o «mitologico-immaginario», facendo, appunto, rilevare che esso è tale perché è un linguaggio espressivo ed evocativo che fa appello non alle nostre facoltà logiche ma alla nostra immaginazione e alle nostre emozioni.

⁴⁶ Si veda ancora, E. SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁷ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *ibidem*, pp. 28-30.

di Giovanni in particolare. Affinché essa sortisca effetti validi sul piano ermeneutico, occorre che sia integrata da una lettura, insieme, letterariamente accorta e retoricamente capace di cogliere il modo in cui le dinamiche simboliche sono organizzate nel testo e ne producono il significato.

Alcuni grandi simboli dell'Apocalisse sono manifestamente intrecciati, attraverso una serie di rimandi, neanche troppo dissimulati, per costruire un quadro organico di antitesi teologiche e di sintesi.

La «donna vestita di porpora e di scarlatta, adorna d'oro...ecc.», tanto per citare l'esempio noto di Ap.17, «il cui nome è Babilonia la grande», è in manifesta antitesi con la «donna vestita di sole...», di cui parla Ap.12. Mentre la prima donna è associata alla bestia satanica, la seconda è associata al figlioletto che reggerà tutte le nazioni con una verga di ferro. Mentre la prima vive in apparente simbiosi con la bestia immonda, la seconda vive nella più radicale inimicizia con il dragone che, infatti, la perseguita. Mentre la prima siede su «molte acque», dunque le domina, le circuisce, la seconda è, in certo modo, dalle acque minacciata (Ap.12,15), ovvero: essa non ha dominio alcuno. Mentre la prima donna sarà, infine, cannibalizzata e distrutta (Ap.17,16-17) per volere di Dio, la seconda, per volere dello stesso Dio, è, diversamente, soccorsa e nutrita (Ap.12,14). Questi ed altri rimandi e opposizioni che il testo con sapienza retorica intreccia, se opportunamente considerati, sono fondamentali per conferire spessore semantico all'analisi diacronica del testo. Ancora insistendo sull'esempio di Ap.17, quanto da noi brevemente ripreso e sottolineato sopra ci insegna, perlomeno, che sfruttando l'ambivalenza del simbolo della donna l'autore delinea due modi radicalmente alternativi di *stare al mondo*.

Il primo è quello di un'entità descritta come totalmente asservita, e simbioticamente unita, alla bestia, grazie alla quale esercita un dominio diretto sui popoli; essa gode della connivenza dei re della terra e di molti abitanti di essa (Ap.17, 2.8); tale entità incarna l'essenza della prostituzione morale - vantando così anche un notevole potere di seduzione su chi la circonda - e delle abominazioni sulla terra, ed è ebbera del sangue dei santi e dei martiri di Gesù. Infine, particolare non irrilevante, essa desta grande meraviglia in chi la vede (Ap.17,5-6). L'entità medesima è la grande città che domina sui re della terra (Ap.17,18), vale a dire: essa è una figura politicamente connotata, economicamente prospera - a giudicare anche dai lamenti che si elevano al

cap.18 in conseguenza della sua scomparsa ad opera dei commercianti che avevano trafficato con essa - e militarmente potente.

Se questo è, da una sommaria lettura, il modo di stare al mondo di tale entità malvagia, sul piano esegetico, l'analisi diacronica del testo ci aiuterà a individuare il possibile bersaglio polemico cui il testo paradigmaticamente alludeva, che può effettivamente essere stato l'impero romano⁴⁸. Esso rappresentava agli occhi dei contemporanei di Giovanni: il culto e la liturgia imperiale; la conseguente intolleranza violenta e oppressiva nei confronti dei cristiani; il dominio assoluto sugli altri regni sottomessi.

L'analisi sincronica, simultaneamente, ci aiuterà invece a non fossilizzarci solo sulle entità storiche del I sec. d.C., ma sfruttando, come dicevamo, la densità semantica del simbolo e la sua polivalenza⁴⁹, essa ci consentirà di riconoscere nella storia umana passata e presente quel medesimo modo oppressivo e blasfemo di stare al mondo posto in essere da entità (politiche, religiose, commerciali) sempre diverse e spesso, ahimè, sorprendenti.

Il secondo modo di stare al mondo, testimoniato stavolta in Ap.12, riguarda invece un'entità descritta come «donna in preda alle doglie» e, subito dopo, puerpera del fanciullo messianico, a causa del quale essa è perseguitata dal gran drago rosso, simbolo del nemico di Dio (Ap.12,13). L'entità positiva simbolizzata dalla donna che ha partorito il messia, è costantemente in pericolo di vita, continuamente costretta a fuggire ma diuturnamente soccorsa e tratta in salvo da Dio (Ap.12,14), che da tempo le aveva preparato un luogo (Ap.12,6.14), e per un tempo preciso la proteggerà dagli attacchi del serpente. Non soltanto ella è in pericolo, ma lo è anche la sua discendenza, costituita da coloro i quali «osservano i comandamenti di Dio e custodiscono la testimonianza di Gesù» (Ap.12,17) e anche a causa di ciò sono coinvolti anch'essi nella persecuzione.

L'entità positiva simbolizzata in Ap.12 non ha dominio, ma subisce il domino altrui; non gode del favore dei re e dei mercanti, ma gode solo della provvidenziale

⁴⁸ Si veda, E. NOFFKE, *Cristo contro Cesare: come gli ebrei e i cristiani del I secolo risposero alla sfida dell'imperialismo romano*, Torino, Claudiana, 2006, pp.249-250.

⁴⁹ Il simbolo contiene per sua natura un'eccedenza di significato; un'eccedenza di senso. Esso è per la stessa ragione polivalente, cioè in grado di partecipare a più significati diversi in contesti diversi. Ad esempio: la donna regina del cielo con il bambino divino di Ap.12, è un'immagine simbolica diffusa in molte mitologie antiche, compresa quella romana. Una moneta di Pergamo, per esempio, ritrae la dea Roma con il bambino imperiale. Il fatto che lo stesso simbolo sia stato astutamente ripreso e riutilizzato in chiave, presumibilmente, anti romana e anti pagana dimostra la grande polivalenza del simbolo. Si veda, P. MIQUEL, *Breve trattato di teologia simbolica*, Brescia, Queriniana, 1989, pp.11-14. Si veda anche, E. SCHÜSSLER FIORENZA, *op.cit.*, pp. 44-45.

protezione di Dio. Essa è vittima, non protagonista, della violenza spirituale, ma anche politica e militare, che sono presenti nella terra divenuta dimora del drago (Ap.12,9.12.13).

Una simile simbolizzazione dovette colpire molto l'uditorio dei contemporanei di Giovanni che in essa vedevano chiaramente evocata e rappresentata la loro situazione di scacco sotto il dominio romano e pagano.

Tale simbolizzazione ha dato poi luogo, sul piano degli studi storici, a vari tentativi di individuazione del possibile referente storico originario: Maria, la madre di Gesù; Israele-Sion; la chiesa primitiva; la Gerusalemme rinnovata (Is. 60,1.2.20; 66,7); ecc. Ciascuno di questi possibili referenti può essere per alcuni aspetti collegato alla donna di Ap. 12, ma in ultima analisi il simbolo in questione resiste ad una decodificazione, diciamo così, letterale, riferita ad una realtà terrena particolare. Sembra certamente pertinente l'identificazione con una realtà comunitaria, visto che il drago la perseguita colpendone i discendenti che osservano i comandamenti di Dio e custodiscono la testimonianza di Gesù. Dunque, sfruttando ancora una volta la polivalenza del simbolo è plausibile il riferimento a Israele-Sion, ma anche alla chiesa di Dio, sua sposa (Ap.19,7), in tutti i tempi perseguitata e osteggiata dal demonio e dai poteri mondani che egli manipola, ma in tutti i tempi soccorsa e amata dal suo «Salvatore» che ad ella ha destinato ogni gloriosa promessa.

L'esempio che abbiamo fin qui articolato era finalizzato ad evidenziare, sia pure solo minimamente, la densità semantica che il linguaggio simbolico (particolarmente sviluppato nell'apocalittica) è in grado di rilasciare se opportunamente interrogato non solo con gli strumenti, utilissimi, della critica storica e della critica letteraria, ma contemporaneamente mediante una lettura sincronica, retoricamente avvertita, che sappia pazientemente ascoltare quanto il testo ha da dire, e specialmente, da evocare.

2.2 L'Apocalisse è profezia?

Se, come abbiamo detto fin qui, chi si accinge ad interpretare l'Apocalisse di Giovanni deve tenere in adeguata considerazione alcuni fattori: la sua appartenenza, soprattutto ideologica, al genere apocalittico; la difficoltà ma anche la ricchezza e la polivalenza semantica del linguaggio simbolico che la contraddistingue; bisogna ora interrogarsi sulla opportunità di tenere nella medesima considerazione anche la sua relazione con il genere profetico.

Il perché è presto detto: la stessa Apocalisse di Giovanni si autodefinisce «profezia» (Ap. 1,3; 22,7); e lo stesso Giovanni interpreta il suo ministero come profetico (Ap.10,11). Tutto ciò non è privo di rilevanza ai fini di un corretto approccio ermeneutico al testo.

Il genere profetico, per quanto vario, ha una sua precisa connotazione religiosa, morale e teologica e una sua precisa funzione in seno alla comunità nella quale la parola profetica è proferita. Quella stessa comunità dunque si accosterà alla lettura della profezia, non come ci si accosta alla lettura di un genere fantastico o utopico o meramente parenetico, ma per ascoltare realmente ciò che «lo Spirito dice alle chiese» attraverso una testimonianza umana letterariamente codificata.

Se l'Apocalisse, come si tratterà di precisare, è profezia, ciò vuole anche dire che essa dunque non è solo un modo diverso, più immaginifico, di dire l'escatologia, come spesso è stato detto e pensato in passato⁵⁰, ma è, in un senso più qualificato, parola di Dio sul mondo, e risponde precipuamente alla domanda: a chi appartiene la terra?⁵¹

Ed è a partire da tale quesito che essa vuole essere letta e ascoltata.

Nel parlare dell'Apocalisse di Giovanni come profezia, non faremo naturalmente l'errore di parlare di tutta la letteratura apocalittica come profezia (mentre parleremo poco più avanti del rapporto tra il genere apocalittico e quello profetico). È, ancora una volta, evidente che in questo modo rimarchiamo una sostanziale differenza di contenuti teologici tra la profezia dell'Apocalisse e la veste «profetica» nella quale molti scritti apocalittici si presentano. E deve essere stata oltretutto questa una delle ragioni, se non la principale, che ha indotto la chiesa antica a riconoscere e ad accogliere nel canone l'Apocalisse di Giovanni e non altre apocalissi coeve.

Prima di inoltrarci nell'ulteriore precisazione delle caratteristiche profetiche dell'Apocalisse, e degli esiti che queste hanno per l'ermeneutica del testo, non possiamo prescindere del tutto dal tracciare preliminarmente un quadro della discussione passata e attuale sul rapporto dell'ideologia apocalittica col pensiero profetico.

⁵⁰ In fondo R. Bultmann, ad esempio, pensava questo. Si veda, R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1992², pp. 15-16.

⁵¹ Ap.4,11; 7,10-12; sembrano, insieme ad altri testi, voler rispondere proprio a tale fondamentale domanda. Si veda, E. KÄSEMANN, *Appello alla libertà. Indagine polemica sul Nuovo Testamento*, Torino, Claudiana, 1972, p.170.

In molti si sono infatti interrogati circa il fatto se la nascita dell'apocalittica giudaica nel IV-III sec. a.C. non sia, significativamente, coincisa col venir meno della profezia in Israele. Diversi sono invero gli indizi e le testimonianze di un declino della profezia nel periodo post-esilico della storia del regno di Giuda.

Tornando all'apocalittica giudaica e al suo rapporto con la profezia, le ipotesi tradizionalmente sostenute in proposito sono, grosso modo, quattro:

- La prima, la più affermata nella tradizione degli studi anglosassoni, vede l'apocalittica come direttamente radicata nella profezia della quale costituirebbe un lineare sviluppo. Nel suo libro⁵², D.S. Russel sostiene che già la profezia post-esilica (particolarmente: Zaccaria, Malachia, Gioele), consapevole dell'inesorabile tramonto del periodo aureo della profezia, comincia via via ad assumere, in molti suoi oracoli, i tratti sempre più criptici e peculiari dell'apocalittica. Questa specie di lenta metamorfosi si sviluppa coerentemente col tentativo di adattare le vecchie profezie - e di produrne di nuove - alla nuova desolata situazione prodottasi dopo l'esilio: «Gli apocalittici tentavano, in effetti, di affermare ciò che credevano avrebbero detto i profeti, se si fossero trovati a vivere nelle nuove circostanze del loro tempo. Erano convinti che il Dio che ha parlato attraverso i profeti ancora custodisse il suo popolo [...], che le sue promesse si sarebbero adempiute, e che colui che aveva parlato in passato dovesse ancora avere qualcosa da dire nel presente, se solo qualche saggio e santo uomo avesse potuto scoprire di che si trattava, e renderlo noto ai suoi compatrioti».⁵³
- La seconda ipotesi circa la genesi dell'apocalittica e il suo rapporto con la profezia veterotestamentaria è stata maggiormente sostenuta nell'ambito dell'esegesi tedesca. Quest'ultima, a partire almeno da Wellhausen, ha affermato, al contrario, la netta frattura tra l'apocalittica giudaica e la profezia. Tra gli esponenti della scuola tedesca il teologo dell'A.T. G. von Rad è tra coloro che hanno più incisivamente formulato le proprie obiezioni circa la matrice profetica dell'apocalittica: «Dato l'intenso interesse dell'apocalittica per l'escatologia, dovrebbe apparire più che ovvia una derivazione dalla tradizione profetica. Ma

⁵² Si veda, D.S. RUSSEL, *L'apocalittica giudaica*, Brescia, Paideia, 1991³, pp.123-126.

⁵³ D.S. RUSSEL, *Ibidem*, pp.128-129.

questo è impossibile. Essa non si concepisce come profezia, a volte anzi accenna alla fine di questa [...]; questi però sono elementi da non sopravvalutare. C'è invece un aspetto veramente decisivo, ed è l'inconciliabilità della sua concezione della storia con quella dei profeti. [...] Ma chiediamoci: è forse rimasto lo stesso tipo d'interesse con cui l'antico Israele e in particolare i suoi profeti sollevano rievocare tale storia? La storia era per Israele il campo in cui aveva esperienza di Jahwèh, l'unica base per identificare se stesso come Israele. A ogni generazione era lasciato l'impegno di rinnovare nella fede questa comprensione di sé. La loro (degli apocalittici, n.d.r.) è un'immagine della storia che sembra aver perduto il carattere di una professione di fede. [...]. Nelle loro predizioni i profeti facevano apertamente leva ciascuno sul proprio presente storico; di qui le loro prospettive si aprivano sia verso il passato che verso il futuro. Lo scrittore apocalittico, invece, dissimula il proprio luogo storico»⁵⁴. Dopo aver detto ciò, lo studioso tedesco indica in alternativa la matrice sapienziale come vero terreno di coltura dell'apocalittica. Secondo von Rad, infatti, solo a partire dalla sapienza, l'apocalittica poteva disinteressarsi dell'orizzonte storico dell'agire divino, tanto importante per l'antico Israele, concentrandosi esclusivamente su quello metastorico-escatologico.

- La terza ipotesi, sostenuta anch'essa da uno studioso tedesco: P. von der Osten-Sacken, (ma anche, ad esempio, dall'italiano U. Vanni) tenta di mediare tra le due ipotesi precedenti individuando nell'apocalittica la «figlia illegittima» della profezia che si è aperta alla sapienza col crescere dell'età⁵⁵.
- Un ulteriore tentativo, più complesso e articolato, di spiegare il legame che l'apocalittica ha con la profezia l'ha compiuto lo studioso francese P. Beauchamp. Nella sua opera forse più famosa, «*L'uno e l'altro testamento*»,⁵⁶ egli ha sostenuto che nell'apocalittica i tre «generi» della Scrittura: legge, profezia e sapienza si danno il loro

⁵⁴ G. Von RAD, *Teologia dell'Antico Testamento* vol.2, Brescia, Paideia, 1974, pp. 361-362.

⁵⁵ Si vedano, G.F. RAVASI, *Daniele e l'apocalittica*, Bologna, EDB, 1990, p. 18.

B. MARCONCINI, *Profeti e apocalittici*, Torino, Elledici, 1995, p.206.

⁵⁶ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*, Brescia, Paideia, 2000.

«appuntamento» giungendo in essa al loro *telos*, cioè al loro compimento. In pratica, l'apocalittica sarebbe stata il luogo nel quale i tre diversi pensieri tradizionali si sono armoniosamente inverati⁵⁷.

Parteggiare per una di queste ipotesi non è semplice: l'obiezione sollevata da von Rad ha in seguito avuto una certa risonanza, e ancora oggi si discute circa il fatto se l'apocalittica abbia o meno uno scarso senso della storia o non si limiti invece ad utilizzare un modo diverso, rispetto a quello profetico, di evidenziare la sovranità di Dio su di essa e di sottolineare il modo in cui Egli vi si riveli. Noi siamo convinti, come avremo modo di ribadire anche in seguito, che quest'ultima soluzione, solo accennata, sia preferibile, e dunque riteniamo plausibile che l'apocalittica sia, in qualche modo, sorta sul solco della profezia, riprendendo, al tempo stesso, molte istanze tipicamente sapienziali.

Tornando al nostro tema principale, dobbiamo chiederci: cosa vuol dire che l'Apocalisse di Giovanni è profezia?

E qual è l'eventuale portata ermeneutica di tale asserzione ai fini di una migliore comprensione del testo?

Abbiamo detto poc'anzi che la stessa Apocalisse di Giovanni si autodefinisce e si concepisce come profezia; e la chiesa, sin dall'antichità, ha riconosciuto, sia pure con qualche indugio, in essa la testimonianza di Gesù Cristo mediata dallo Spirito al profeta Giovanni.

Tuttavia, dobbiamo riconoscere che la sua somiglianza con gran parte della profezia veterotestamentaria risulta se non altro controversa; cioè: molte delle caratteristiche formali e di contenuto che abitualmente connotavano la profezia dell'A.T. sono perlopiù assenti nella profezia dell'Apocalisse - ma lo sono maggiormente nel resto dell'apocalittica giudaica - o risultano notevolmente trasformate.

Ad esempio: il problema del rapporto con la storia, di cui poc'anzi accennavamo parlando dell'apocalittica giudaica e del suo rapporto col genere profetico, ha effettivamente anche per l'Apocalisse canonica una sua consistenza. Nella profezia veterotestamentaria classica, come sottolineava von Rad, l'azione di Dio si dispiegava in un orizzonte storico ben definito che era sovente quello di Israele e dei suoi immediati vicini, in un tempo preciso. Naturalmente anche la profezia dell'A.T. conosceva la dimensione escatologica dell'opera di Jahwéh, ma

⁵⁷Si veda, G. BENZI, *Profezia e apocalittica*, in «Humanitas» 54 (1999) pp. 826.

tale dimensione era fortemente innervata nella storia e si realizzava normalmente in un orizzonte comunque intrastorico, configurandosi come compimento. La catastrofe cosmologica, per intenderci, non è quasi mai adombrata dalla profezia classica. La profezia dell'Apocalisse, mostrando in questo la sua connotazione di «genere», sviluppa invece un'attenzione prevalente sulla dimensione escatologica ultra-mondana e fa della dimensione escatologica un punto⁵⁸ qualificante e trainante dell'intero discorso profetico. Sarebbe tuttavia ingiusto se dicessimo, con questo, che tale profezia non ha alcuna attenzione per l'agire storico di Dio: semplicemente essa concepisce tale agire storico in maniera diversa, cioè configurandolo come predeterminazione di tutta la storia umana fino all'irruzione in essa del regno di Dio, già mirabilmente anticipata in Gesù Cristo (Ap.5,8-12). Il veggente di Patmos ha la certezza che sia Dio a condurre la storia, e che sarà Dio a pronunciare su di essa l'ultima parola. E questa certezza, sia pure trasposta in categorie sensibilmente diverse, è la medesima che avevano tutti i profeti dell'A.T.

Potremmo dire, quindi, che mentre la profezia veterotestamentaria, a grandi linee, conosce un'escatologia intesa come intervento restauratore di Dio nella storia (Os. 2,18-23; Mi.4,6-7; Is.35; Ger.31,13;), la profezia apocalittica conosce un'escatologia intesa come intervento di Dio conclusivo della storia teso a rifondarne una nuova (Ap. 20,11; 21,5).

Della dimensione più etnocentrica della profezia veterotestamentaria⁵⁹ rispetto all'Apocalisse di Giovanni, abbiamo già in qualche modo detto, osservando, appunto, che la profezia apocalittica è normalmente interessata al destino di masse meno etnicamente connotate: i santi (Ap.6,10), la folla immensa (Ap. 7,9), i popoli (Ap.21,3).

⁵⁸ Non l'unico, come vedremo, poiché non dobbiamo dimenticare che per l'Apocalisse canonica Dio era già potentemente intervenuto nella storia in Gesù Cristo, «l'agnello immolato» o il «leone della tribù di Giuda» che indubbiamente ha un ruolo decisivo nell'economia della narrazione. Dunque l'Apocalisse di Giovanni, a differenza di qualunque altra apocalisse giudaica contemporanea, non punta esclusivamente all'approdo escatologico ma il Regno di Dio è già all'opera nel tessuto della storia attraverso l'azione dello Spirito. Cfr. M. E. BORING, *Apocalisse*, Torino, Claudiana, 2008, p. 60.

⁵⁹ Vorremmo anche qui osservare però che la stessa profezia veterotestamentaria non manca di introdurre via, via elementi di universalismo che mitigano il suo tradizionale etnocentrismo. Il dispiegarsi dell'azione salvifica di Dio verso tutti (esempio classico: Is. 55,5; 66,18 e ss.) e perfino, in un certo senso, i cosiddetti «oracoli contro le nazioni» (Ger.25,15-30; ecc.), dovrebbero forse indurre a riformulare in termini meno perentori la questione, pur vera, dell'etnocentrismo della profezia classica.

Un altro elemento di differenza tra la profezia veterotestamentaria e la profezia Apocalittica è la relativamente esigua attenzione che quest'ultima mostra, rispetto alla prima, per le istanze etiche connaturate alla fede in Jahwéh. I profeti dell'A.T. hanno insistito molto sulle esigenze etiche, individuali e sociali, del popolo di Dio. Oracoli infuocati sono stati pronunciati contro coloro che opprimevano i poveri, corrompevano la giustizia, approfittavano degli indifesi ecc. Questa polemica sembra non animare gli apocalittici - l'unico esempio degno di nota è il «Testamento dei dodici patriarchi» - e sembra essere in secondo piano anche nei profeti Apocalittici (Giovanni, Daniele). Ciò detto, non bisogna tuttavia sottovalutare il fatto che nell'Apocalisse di Giovanni è fortemente stigmatizzata la condotta di quelle entità malvagie che si sono macchiate del sangue dei santi; contro di esse è preannunciato un giudizio durissimo. Così come si può benissimo dire che il libro dell'Apocalisse è costantemente impegnato a rassicurare e rinsaldare la speranza dei perseguitati dai poteri politici, religiosi, e forse anche finanziari, di questo mondo. Tutto ciò può non essere sufficiente a bilanciare un'attenzione indubbiamente meno marcata al tema etico ma, quantomeno, mostra significativamente ai cristiani, che il Dio di Gesù Cristo è, diremmo, ontologicamente incompatibile con ogni violenza e ogni impostura perpetrata dall'uomo nei confronti dei suoi simili. Oltretutto, anche il richiamo continuo al rispetto della legge divina, che era fondamentale nel messaggio dell'antica profezia, presente anche nell'Apocalisse, non è privo di significato, nella medesima ottica.

Infine, bisogna considerare l'aspetto della «predizione»: quanto della profezia veterotestamentaria era predizione? e quanto della profezia apocalittica è predizione?

Anche la risposta a questa domanda non è semplice e richiede un minimo di articolazione.

Che la predizione sia connaturata alla profezia è fuor di dubbio. L'Antico Testamento (De.18,22) fornisce anche un criterio per discernere la vera profezia dalla falsa, e tale criterio si fonda proprio sull'avverarsi o meno di quanto pre-detto, pre-annunciato, dal profeta come oracolo di Dio.

Che la predizione sia però «costitutiva» della profezia, questo, a nostro avviso, è dubbio.

Non è andato troppo lontano dal vero R. H. Charles quando ha affermato: «La profezia è una dichiarazione, un'affermazione pubblica della volontà di Dio, non una predizione. La predizione non è in nessun caso essenziale alla profezia, per quanto la si possa incontrare come accidente».⁶⁰ Charles ha forse esagerato nel ridurre la predizione a mero «accidente» della profezia, ma, a nostro avviso, è nel giusto quando ritiene che la profezia non è essenzialmente «predizione».

Nella profezia veterotestamentaria la predizione consiste, sovente, nell'annuncio delle imminenti azioni (o intenzioni) di Dio nel quadro della situazione storica specifica. Non è propriamente predizione del futuro in quanto tale, ma annuncio del «muoversi» di Dio (è in questo senso che va letto Am. 3,7) in ordine ad un problema, in risposta all'infedeltà prodottasi nel suo popolo in un dato momento storico, e talvolta è persino annuncio «condizionato» dall'atteggiamento che immediatamente il popolo assume.

La stessa cosa non può dirsi per l'apocalittica in generale e, nello specifico, neanche per la profezia apocalittica. Anche qui, tra le due c'è una qualche differenza, poiché mentre l'apocalittica, a causa della pseudonimia, è costretta a rappresentare il presente come realizzazione delle antiche predizioni fatte dal personaggio illustre del passato, l'Apocalisse, non facendo uso di pseudonimi nell'identificare l'autore, non ha bisogno di parlare della sua attualità sotto forma di antica predizione. Ma è al tempo stesso probabile che molti degli eventi, spesso paradigmatici, riferiti, nell'Apocalisse di Giovanni, ad un'imminente futuro, stessero già accadendo⁶¹ (o fossero già accaduti) nel momento in cui egli scriveva. Una forma di dissimulazione del proprio luogo storico è inevitabilmente radicata in ogni opera di genere apocalittico.

Detto questo, non v'è dubbio che anche la profezia dell'Apocalisse, a partire soprattutto dal cap. 4, abbondi di predizioni molto più di una normale opera profetica dell'A.T. Ma la differenza con la profezia veterotestamentaria non è soltanto nella quantità delle predizioni ma anche, diciamo così, nella loro struttura, nella loro essenza. Correndo qui il rischio di ripeterci, la profezia Apocalittica non pre-dice il «muoversi» imminente di Dio nella situazione storico-esistenziale specifica del popolo o della sua chiesa, ma pre-dice come Dio condurrà in porto la

⁶⁰ R.H. CHARLES in D.S. RUSSEL, *op. cit.*, p.129.

⁶¹ Cfr. Ap.1,19a.

storia umana. Va da sé che questa predizione profetica Apocalittica è dunque di segno diverso da quella profetica veterotestamentaria.

Tornando adesso alla domanda posta in partenza, e viste le differenze, sia pure non inconciliabili, tra la profezia classica veterotestamentaria e la profezia apocalittica, cosa vuol dire che l'Apocalisse di Giovanni è profezia?

La nostra convinzione è che la profezia apocalittica abbia forti legami con la profezia classica dell'A.T., pur ponendosi rispetto a quest'ultima su un piano decisamente diverso. La profezia dell'Apocalisse di Giovanni (così, come quella, per altri versi omologa, di Daniele, ad esempio) non è profezia puntuale, contingente, come sovente era quella classica, ma «profezia radicale», «profezia del profondo» o si può anche dire «profezia universale»: essa dischiude l'occhio e allerta l'orecchio di chi ascolta ciò che lo Spirito ha da dire, sull'ordito e la trama dei rapporti umani e dei poteri mondani e diabolici e sul modo in cui Dio ha già con Gesù Cristo cominciato a purificarli progressivamente nell'attesa della completa trasfigurazione, «a breve», in un mondo nuovo.

Essa è l'occhio del servo di Eliseo (II Re 6,16-17) cui viene concesso di vedere ciò che l'occhio umano con tutta la sua sapienza non può vedere, ovvero: la realtà dal punto di vista di Dio.

2.3 L'Apocalisse è sapienza?

Avviandoci a concludere la disamina dei generi letterari presenti nell'Apocalisse di Giovanni non potevamo tralasciare del tutto la sottile vena sapienziale che attraversa l'opera del veggente di Patmos e interroga, in forma quasi pungente, coloro che odono le parole della profezia (Ap.13,18; 17,9).

Gli studi sugli influssi sapienziali nell'Apocalisse di Giovanni non sono ancora oggi molto sviluppati. Si conoscono sufficientemente i rapporti tra la sapienza e l'apocalittica già dai tempi di von Rad, come detto in precedenza, ma occorre sottolineare che, almeno secondo un'impressione di massima, le istanze sapienziali indubbiamente molto presenti nella letteratura apocalittica extra-canonica non sono allo stesso modo attestate nelle apocalissi canoniche.

Un importante studio di U. Vanni⁶² ha messo nondimeno in evidenza l'uso, sia pure non frequentissimo, della categoria di *μυστήριον*⁶³ (Ap.1,20; 10,7; 17,7) nell'Apocalisse, termine che indica, mediante una serie di rappresentazioni

⁶² U. VANNI, *La riflessione sapienziale come atteggiamento ermeneutico costante nell'Apocalisse*, in «Rivista Biblica» XXIV (1976), pp. 185-197.

simboliche, il progetto di Dio sul mondo e sulla storia. La rivelazione dei piani di Dio in un linguaggio umano polisemantico dà luogo al *μυστήριον* il quale poi richiede di essere interpretato, decodificato, con una certa *σοφία* ovvero: con una certa sapienza (Ap.13,18; 17,9).

Ma in cosa consiste la sapienza nell'interpretare? Quando, secondo il testo, una riflessione si caratterizza come sapienziale?

La risposta che il testo sembra dare a questa domanda è duplice: innanzitutto l'esortazione, anch'essa perfettamente sapienziale, continuamente ripetuta nella sezione di Ap.1,4 - 3,22 (ma anche in 13,9) «Chi ha orecchio, ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese», sembra costituire una prima parte di tale risposta. Solo lo Spirito cioè può veramente guidare la mente umana verso la comprensione della rivelazione di Dio. In questo senso: il mistero di Dio è accessibile solo attraverso la mediazione dello Spirito Santo. Anche versetti come Ap. 7,14; 17,7, che vedono l'intervento chiarificatore dell'angelo interprete (o di altra figura) sottolineano, in fondo, questa dimensione dell'interpretazione donata a chi ha voglia di ascoltare, di capire, di comprendere e di interrogare. E proprio in questa alacrità dell'ascolto, in questa attitudine, spiritualmente connotata, di tenace ricerca, sta la seconda parte della risposta alla domanda circa l'essenza di una riflessione ermeneutica sapienziale. Anche nel libro di Daniele, dal quale com'è noto l'Apocalisse ha attinto molto, al cap. 2 in particolare, è messa in grande evidenza l'importanza dell'intervento del «Dio del cielo che rivela i misteri...» (Dn. 2,28-30), là dove, oltretutto, il termine «mistero» è la traduzione dell'ebraico (*raz*) che è anche all'origine della parola *μυστήριον* nel N.T. La stessa categoria di «mistero» come piano di Dio per il mondo, accessibile a chiunque voglia conoscerlo e sondabile mediante la sapienza, sarebbe, secondo L. Mazzinghi⁶³, rintracciabile anche nel libro della Sapienza (2,22), per quanto l'accessibilità a tale sapienza sia concepita in modo diverso; ciò dimostrerebbe ancora meglio, secondo Mazzinghi, un profondo legame dell'apocalittica generalmente intesa ma anche, propriamente, dell'Apocalisse di Giovanni, con la letteratura sapienziale. Non siamo onestamente in grado di valutare con precisione il contributo di L. Mazzinghi relativamente al nesso mistero-sapienza nell'Apocalisse e nel libro della Sapienza, ed egli stesso d'altronde riconosce che

⁶³ L. MAZZINGHI, *I misteri di Dio: dal libro della Sapienza all'Apocalisse*, in E. BOSETTI, A. COLACRAI (a cura di), *Apokalypsis*, Assisi, Cittadella, 2005, pp.147-181.

questo legame è a tratti evidente e a tratti molto tenue, tanto da poterlo collegare talvolta solo alla tradizione enochica, più che all'Apocalisse canonica.

Rimane tuttavia documentabile la presenza nell'Apocalisse di Giovanni, come dicevamo all'inizio, di una sottile ma distinta ispirazione sapienziale.

2.4 L'Apocalisse è un'epistola

Concludendo questa sezione del nostro lavoro dedicata all'analisi dei diversi generi letterari che danno corpo all'impianto retorico dell'Apocalisse e ne declinano il pensiero, dobbiamo brevemente considerare la forma dichiaratamente epistolare nella quale essa si presenta ai suoi lettori e ai suoi uditori, convinti come siamo che anche questo elemento abbia una certa rilevanza nel definire un approccio ermeneutico al testo.

Non v'è alcun dubbio che l'Apocalisse di Giovanni sia stata composta in forma epistolare, riprendendo, per molti versi, le caratteristiche formali delle lettere paoline⁶⁴. I passi di Ap. 1,4-5 costituiscono la *praescriptio*, ovvero l'intestazione della lettera contenente il nome dell'autore e i destinatari cui essa è inviata. Dalla lettura dei primi tre capitoli emerge con precisione la sua veste di «lettera profetica rivelatoria» circolare, destinata cioè a più chiese insieme, tutte situate in Asia minore. Il fatto che siano state indicate solo sette chiese come destinatarie di tale messaggio, mentre le chiese cristiane in Asia erano certamente di più, ha insospettito da sempre gli interpreti, i quali hanno giustamente pensato al carattere simbolico del numero «sette»: numero che indicherebbe pienezza, perfezione, dunque onnicomprensività. Tutta la cristianità cioè sarebbe idealmente rappresentata da quelle «sette» chiese d'Asia. Così come tutta l'Apocalisse è lettera inviata a tali destinatari, non solo i primi tre capitoli. Ne fa fede anche l'epilogo tipicamente epistolare che troviamo alla fine del libro, Ap.22,21.

Il carattere epistolare dello scritto fa del destinatario immediato e futuro, cioè l'assemblea liturgica delle chiese d'Asia e della chiesa di tutti i tempi, il soggetto interpretante privilegiato dell'Apocalisse. Solo in un contesto liturgico - ecclesiale è infatti plausibile la beatitudine espressa in Ap.1,3. Così, ogni chiesa cristiana riunita nell'atto di adorazione, deve sentirsi interpellata dalle parole di profezia rivoltele mediante la rivelazione-testimonianza dell'Apocalisse. Anzi, essa

⁶⁴ Si veda, E. SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, p. 37. Secondo questa studiosa l'espressione: «rivelazione di Gesù Cristo», sarebbe, infatti, propria solo della tradizione paolina e post-paolina.

deve sentirsi come il luogo ideale nel quale è possibile udire e comprendere «ciò che lo Spirito ha da dire alle chiese».

2.5 L'Apocalisse e la sua struttura letteraria

Passando adesso dal discorso storico letterario a quello del testo nella sua forma finale, si tratta di capire come il messaggio dell'Apocalisse è strutturato al suo interno.

L'aver precedentemente constatato che lo stile, come molti riconoscono, è quello di una epistola profetica aperta ci aiuta forse ad orientare meglio la nostra ricognizione letteraria del testo.

Si riconosce generalmente che l'Apocalisse ha un'introduzione (cap. 1,1-3) ed una conclusione (22,6-21) in perfetto stile epistolare appunto.

Si tratta successivamente di capire come è organizzata la restante parte del libro che va dal cap. 1,4 al cap. 22,5.

Le soluzioni adottate dai vari interpreti sono molteplici, non è possibile qui farne una rassegna. La gran parte di queste sono però fondamentalmente riconducibili a due diverse, e per certi versi opposte, opzioni strutturali di fondo.

La prima opzione intravede nei capitoli 1,4 – 22,5 dell'Apocalisse uno sviluppo lineare e progressivo, con un ritmo ascendente dalla sezione storica dei messaggi alle sette chiese d'Asia a quella escatologica.

Tale è ad esempio la struttura immaginata dallo studioso italiano U. Vanni, il quale suddivide poi in due parti (o macrosezioni) il materiale da 1,4 a 22,5. La prima parte costituita da un'unica sezione (1,4 – 3,22) e la seconda parte (4,1 – 22,5) suddivisa in cinque diverse sezioni.

La seconda opzione possibile è quella che individua invece nell'Apocalisse uno sviluppo concentrico. Si tratta cioè di incrociare i parallelismi letterari, tematici e teologici tra una prima e una seconda parte del libro che convergono verso il centro. Dunque si tratta di individuare relazioni, a volte complesse, tra le varie sezioni parallele che compongono le due parti del libro.

Normalmente questo sviluppo concentrico che mette simmetricamente in relazione le varie sezioni e vari significati paralleli del libro viene anche chiamato chiasmo; si ha così una struttura chiastica. La segmentazione chiastica del testo viene in genere illustrata attraverso le lettere A-B-C-(D)-C'-B'-A'.

Ad esempio, tra il cap. 1 dell'Apocalisse e il cap. 22 emerge abbastanza chiaramente, come afferma F. Mondati⁶⁵, il parallelismo tra il mandato missionario affidato a Giovanni di annunciare le cose che presto avverranno e la conferma che questo annuncio riceve al termine del libro (22, 6-7-12) per bocca del medesimo angelo.

Così come lo stesso autore individua un ulteriore parallelismo tra i capp. 2-3 e il cap. 21. In entrambi le sezioni infatti si parla della "chiesa". Ai capp. 2-3 nelle sette chiese è in fondo annunciato ciò che dovrà accadere alla globalità della chiesa in cammino. Mentre nel cap. 21 è annunciata la sposa dell'Agnello che scende dal cielo e che rappresenta la nuova Gerusalemme e, in certo modo, la chiesa trionfante.

Per lo studioso F. Mondati la cesura del libro tra la prima e la seconda parte si situa tra i capitoli 4-11 e 13-20.

La prima parte (4-11) sarebbe inaugurata dalla visione del trono di Dio e la successiva investitura dell'Agnello (cap.5) come colui che può dissigillare il libro e far procedere il piano di Dio nella storia. La seconda parte del libro sarebbe invece inaugurata dalla ridicola visione del dragone rosso (cap.12) e della successiva investitura (cap.13) della bestia marina in opposizione all'Agnello.

In questa struttura concentrica lo sviluppo però non segue una tensione escatologica vera e propria e non viene attribuito alcun significato cronologico al succedersi delle scene apocalittiche, ma si focalizza l'opposizione tra Dio, l'Agnello e i suoi fedeli, e il dragone satanico e i suoi accoliti.

Spesso le strutturazioni letterarie concentriche dell'Apocalisse corrono il rischio di attenuare molto la tensione verso l'*eschaton*⁶⁶, oppure di chiamarlo in causa solo tardivamente e in maniera, diciamo così, improvvisa.

Un tipo particolare di struttura concentrica è quella che ha messo in evidenza la E. Schüssler Fiorenza nel suo commentario⁶⁷. Ella sottolinea con forza, e questa è d'altronde la caratteristica precipua del suo approccio ermeneutico, la disposizione retorica di tutto il materiale dell'Apocalisse. Tale disposizione si serve di segnali particolari (ripetizioni, interpolazioni, improvvisi interludi, la tecnica della

⁶⁵ Si veda l'interessante articolo di F. MONDATI, *La Struttura Generale Dell'Apocalisse*, in «Rivista Biblica» XLV (1997) pp. 289-295. L'autore, come si evince, opta per una strutturazione concentrica o, se si preferisce, chiastica.

⁶⁶ Non così, come vedremo nel prossimo capitolo, per la struttura chiastica dell'Apocalisse ricostruita dall'ermeneutica avventista.

⁶⁷ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, pp. 46-49.

numerazione, la posizione delle immagini, ecc.) che hanno per un verso il compito di favorire la *memorizzazione* del messaggio da parte degli uditori della profezia e la sua corretta *enunciazione* da parte del lettore; per un altro verso il ruolo delle interpolazioni tra due simboli o immagini (per es. tra 8,2 e 8,6 è presente una interpolazione: *l'angelo con il turibolo d'oro...*) avrebbe invece la funzione di creare un intreccio, o un chiasmo, già in piccoli segmenti di testo e spezzare così un'eccessiva linearità del testo.

Anche per questo la composizione dell'Apocalisse non consente, secondo questa studiosa, un'agevole suddivisione schematica in sezioni distinte e cronologicamente successive. Lo sviluppo non segue cioè un percorso logico-lineare o temporale-lineare, piuttosto può essere immaginato come una *spirale conica* che muove dal presente per giungere al futuro escatologico.

Per E. Schüssler Fiorenza il baricentro dell'Apocalisse si situa tra i capp.10-14 e 15,2-4.

Si può dire, dunque, che E. Schüssler Fiorenza tenti di trovare un equilibrio tra una visione ciclica della realtà rivelata, tipica, come abbiamo detto, di molte strutturazioni concentriche, e una visione "lineare progressiva" che non vuole però essere *sic et simpliciter* cronologica e sequenziale perché, come dice lei⁶⁸, è innegabile che nel libro di Giovanni c'è anche un avvitamento che costringe gli uditori a rimanere ancorati nel presente piuttosto che volare subito verso un futuro utopico.

Un modello particolare di struttura lineare è invece quella che procede per ricapitolazione, riconoscendo cioè che ogni singola sezione dell'Apocalisse riprende e sviluppa sotto un altro aspetto quanto già affermato o fatto vedere in precedenza. Questa è, in breve, l'opzione dello studioso italiano G. Biguzzi⁶⁹. Egli divide l'Apocalisse in due parti diseguali: capp.1-3 e 4-22. La ragione di questa suddivisione è presto detta: la scena dei capitoli 1-3 si svolge a Patmos, mentre il capitolo 4 introduce improvvisamente un evidente cambio di luogo e di prospettiva, ovvero: il trono di Dio in cielo. Altrettanta importanza egli annette anche al fatto che la prima parte, i capp. 1-3, si interessa alle sette chiese locali e il Cristo vi è presentato come "*uno simile ad un figlio d'uomo*". Mentre nei capp.4-22 la chiesa

⁶⁸ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *op.cit.*, p.50.

⁶⁹ G. BIGUZZI, *Apocalisse*, p.22-23.

è già *l'una sancta* dalle dimensioni cosmiche e il Cristo vi è presentato prevalentemente sotto le sembianze dell'"Agnello".

La dinamica di ricapitolazione è manifestata nei quattro cicli settenari dell'Apocalisse:

1. Messaggi alle sette chiese d'Asia, capp. 2,1 - 3,22.
2. Apertura dei sette sigilli, 6,1 - 8,1.
3. Gli squilli delle sette trombe, 8,7 – 11,15.
4. I versamenti delle sette coppe, 16,2 – 17.

Questi quattro settenari che da soli coprono già dieci capitoli sui 22 totali del libro sono poi introdotti da altri capitoli, afferma lo stesso G. Biguzzi, poiché senza la cristofania del cap. 1 non avrebbero alcun senso i messaggi alle sette chiese; così come, senza la visione del trono di Dio (cap.4) non poteva essere introdotta l'apertura dei sette sigilli, e così via. Sembra dunque, secondo questa articolazione del testo, che quasi l'intera Apocalisse lavori per preparare la scena dei vari cicli settenari i quali ricapitolano e in un certo senso amplificano la stessa instancabile opera di ammonimento ed esortazione da parte di Dio all'umanità sorda e riottosa, finché dal cap. 17 in avanti Dio mette in opera il suo giudizio escatologico in forma quadruplicata: contro Babilonia e i suoi seguaci (capp.17 – 18); contro le due bestie (cap.19,11-21); contro il drago (20,1-10); e l'ultimo contro la Morte e l'Ades (20,11-15). Infine il veggente legittima la sua profezia e chiude con un invito alla vigilanza (22,6-21).

In appendice 1 saranno fornite per esteso alcune delle strutture dell'Apocalisse che qui sono state brevemente presentate.

2.6 In sintesi

Qual è dunque la conclusione di questo secondo capitolo del nostro lavoro dal titolo: Apocalisse, un'esegesi scientifica?

La conclusione di tale disamina è la seguente: nell'individuazione di possibili opzioni ermeneutiche, o strategie interpretative, tese a orientare la quotidiana esegesi del testo e una diuturna ricomprensione dello stesso, occorre tenere nella dovuta considerazione i seguenti dati:

- L'Apocalisse di Giovanni è un testo ideologicamente e letterariamente apocalittico, sia pure con le differenze evidenziate in sede di analisi. Essa dunque non può essere, avvertitamente, letta e compresa se si ignora l'istanza fondamentale implicita nell'animus dell'apocalittico: chi è il Signore del mondo? E fino a quando tale signoria resterà velata, non manifesta? A tali istanze, l'Apocalisse di Giovanni potrebbe aggiungere: fino a quando il Dio di Gesù Cristo, l'agnello vittorioso, tarderà ad instaurare il suo regno e la sua giustizia sui santi? Questi dati indurranno il soggetto interpretante a non forzare, o prevaricare, la naturale *intentio operis* dell'Apocalisse interrogandola su questioni non inerenti, o leggendola con coordinate di riferimento storico-letterarie ad essa estranee.
- L'Apocalisse di Giovanni testimonia della rivelazione di Gesù Cristo mediante un linguaggio simbolico e mito-poetico. Ciò implica uno sforzo ed una attenzione interpretativa finalizzata non a sciogliere immediatamente il simbolo in una corrispondenza univoca, ma a «sfogliarlo», per così dire, dei suoi possibili significati e allusioni. L'interprete dovrà dunque interrogare il simbolo rispettando la sua polisemanticità, anzi, cogliendola come ricchezza, come opportunità di significato inaspettata. Ciò non esclude, peraltro, che in sede di analisi diacronica si possa e si debba tentare di individuare mediante il simbolo (spesso definito segno) un referente storico preciso, senza tuttavia codificarlo come unico possibile e definitivo referente del testo.
- L'Apocalisse di Giovanni è «profezia radicale». Essa si discosta in questo senso da gran parte dalla profezia classica che era sovente parziale, puntuale, specifica, contestuale.

Gli esiti ermeneutici di tale affermazione sono i seguenti: la storia cui essa fa riferimento non è più quella circoscritta di un popolo, di una chiesa, di un periodo, in se è per se, e quando elementi di questa (cioè di una storia «particolare») sono in qualche modo richiamati, accennati, sottintesi, essi lo sono per il loro valore *paradigmatico* nell'intera storia umana e della salvezza. «La rivelazione di Gesù Cristo» testimoniata nell'Apocalisse allude invece alla storia universale come campo di battaglia nel quale le forze del male, rappresentate dai poteri umani e diabolici insieme, insidiano la signoria di Dio e perseguitano i suoi testimoni: ma

Dio decreterà presto la loro fine. Gettando lo sguardo, dal punto di vista di Dio (Ap.4,1b), sulle dinamiche fondamentali che in ogni tempo caratterizzano e «informano» la storia umana, l'Apocalisse ha la capacità di leggere in controluce la storia della chiesa di ogni tempo, la storia dell'uomo di ogni tempo, la storia del potere, antagonista di Dio, in ogni tempo. Ecco perché in tutte le epoche i cristiani hanno potuto leggere l'Apocalisse credendola realmente riferita alla loro specifica e contingente situazione storica. In senso stretto, hanno tutti ragione!

Se ciò è anche solo minimamente vero, una sana ermeneutica dell'Apocalisse non dovrà dunque leggere quest'ultima come storia di un'epoca, di un contesto, di una chiesa specifica, ma non potrà neanche leggerla come «carrellata storica», successione di eventi, bensì come insieme di dinamiche fondamentali⁷⁰ che si riproducono diuturnamente, sia pure con inevitabili varianti, in ogni storia particolare, fino all'avvento di Dio. I cicli settenari che si ripetono con regolarità, offrendo ogni volta una riedizione degli stessi conflitti e degli stessi drammi, fino all'ultimo annuncio di Dio (Ap.11,15; 16,17;), sembrano, in fondo, accreditare questa interpretazione. Accade così che quella che può sembrare una nuova, e magari inopportuna, de-storicizzazione del testo si riveli invece funzionale ad una opportuna e profonda ri-storicizzazione, se così si può dire, permanente dello stesso.

- L'Apocalisse di Giovanni è sapienza. Sapienza per chi vuole realmente conoscere il mistero di Dio. Quest'ultimo, cioè il suo amore salvifico che si dispiega nella storia fino ai margini più estremi di essa, è accessibile solo a chi voglia farsi illuminare dalla sua sapienza; lontano da essa il mistero di Dio diventa enigma impenetrabile. Solo Dio può svelare il mistero. All'uomo non rimane che l'ascolto, ma un ascolto sapiente, che sappia cioè riconoscere e ricercare la voce dello Spirito come unica fonte di sapienza. Sotto quest'ultimo profilo le "apocalissi" canoniche sono, rispetto a molti altri testi apocalittici e sapienziali, rigidamente unilaterali: la sapienza non è mai personificata, essa è vista come attributo di Dio, o come un dono che Dio solo può dispensare. La sapienza non si trova nel creato ma proviene direttamente da Dio.

⁷⁰ Con molta pertinenza, a nostro avviso, U. VANNI, *Apocalisse*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1988, p. 95, parla dei simboli profetici dell'Apocalisse come "forme di intelligibilità" quasi "a priori" rispetto al fatto storico.

- Ancora, l'Apocalisse di Giovanni è lettera. Essa ci ricorda che ebbe dei destinatari immediati, coevi, la cui storia bisogna considerare, ma ci ricorda anche che il «numero» (sette) di questi destinatari è potenzialmente illimitato. Le chiese d'Asia, sono anche le nostre chiese; a ben vedere, con i medesimi problemi: abbiamo abbandonato il primo amore; siamo non di rado affascinati dalle dottrine dei tanti Balaam del nostro tempo; non siamo mai sufficientemente forti di fronte alla fornicazione; abbiamo scarsa perseveranza; ecc.

Il carattere epistolare circolare dell'Apocalisse ci ricorda anche che la chiesa tutta intera è il vero soggetto interpretante (comunità ermeneutica) della profezia, e il luogo nel quale lo Spirito intende ancora parlare.

- Infine, l'Apocalisse è letterariamente strutturata in forma concentrica⁷¹. Questo vuol dire che non si presta ad una lettura lineare continua, ansiosa di giungere all'ultima pagina, ma richiede piuttosto una strategia di lettura più interessata alla comprensione delle dinamiche interne del dramma simbolico messo in scena, e delle varie parti giocate in commedia. Se la struttura è concentrica questo vuol dire che molte affermazioni teologiche e allusioni tematiche trovano un'eco in altre parti le libro e bisogna avere orecchie attente per cogliere queste amplificazioni, questi ritorni di voce.

Se la struttura è chiasmica ciò non esclude anche la presenza di un meccanismo di ricapitolazione interna e questo spiega come mai certe scene, per esempio la dissoluzione del mondo e l'insediarsi del Regno di Dio, siano variamente riprese quasi nell'intero corso della rivelazione.

Ciò non toglie, però, che si giunga anche all'ultima inesorabile scena del libro che non può essere espunta in nome di una lettura troppo rigidamente «binaria»⁷² che risucchia tutto verso il centro del dramma dimenticando l'irruzione finale della novità di Dio.

⁷¹ Benché la strutturazione concentrica o chiasmica, come abbiamo detto precedentemente, sia solo una delle tante possibili è quella che intendiamo per parte nostra privilegiare, sia pure con alcune precisazioni.

⁷² L'espressione *struttura binaria* è utilizzata per descrivere lo sviluppo chiasmico dell'Apocalisse da R. J. PÖHLER, *La Structure Littéraire de l'Apocalypse de Jean*, in *Etudes sur L'Apocalypse, Signification des messages des trois anges aujourd'hui*. Conférences Bibliques division Eurafricaine. Institute Adventiste du Salève, 1988, p.43.

Capitolo terzo

APOCALISSE: L'ESEGESI AVVENTISTA

3.1 Introduzione

La Chiesa Cristiana Avventista ha sempre dedicato grande attenzione allo studio dell'Apocalisse di Giovanni. Anzi si può, non senza ragioni, sostenere⁷³ che essa è nata, come vedremo tra poco, da una particolare interpretazione delle profezie apocalittiche. Queste ultime sono tratte dallo studio quasi sinottico dell'Apocalisse con il libro veterotestamentario di Daniele. Ciò evidenzia una certa attenzione al rapporto di quest'ultima con l'A.T. e con il libro che ha fornito (insieme al libro di Ezechiele⁷⁴) più immagini e categorie teologiche all'opera di Giovanni e denota anche una buona capacità di riconoscimento dello stesso genere letterario che, effettivamente, accomuna entrambi i testi.

L'esegesi Avventista dell'Apocalisse e la teoria ermeneutica che la produce nascono in un momento storico particolare, quello del secondo *Great Awakening* (sec. XIX) negli Stati Uniti, carico di attese escatologiche e denso di spiritualità. La cornice storica che caratterizza i primi passi del movimento Avventista è di fondamentale importanza per comprenderne la teologia e, di conseguenza, anche la lettura dell'Apocalisse e l'interpretazione del fenomeno apocalittico in generale.

Il motivo dell'imminenza del secondo avvento di Cristo determinò la nascita di un movimento, quello millerita⁷⁵, che in seguito diede vita, almeno in parte, alla Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno. L'attesa febbrile del ritorno di Gesù Cristo aveva già caratterizzato nel Settecento il movimento degli Shakers e alcuni gruppi pietistici tedeschi. Anche nell'Ottocento i Fratelli di Plymouth e i Mormoni avevano enfatizzato, chi più chi meno, nella loro predicazione tale tema⁷⁶.

⁷³ Ad esempio con J. K. PAULIEN, *The Hermeneutics of Biblical Apocalyptic*, in G. W. Reid (ed.), *Understanding Scripture. An Adventist Approach*, (Biblical Research Institute Studies, vol.1) Silver Spring, MD, General Conference of Seventh-day- Adventists, 2005, p. 245.

⁷⁴ Non bisogna tuttavia dimenticare che oltre ai circa 50 riferimenti al libro di Daniele e ai 43 riferimenti al libro del profeta Ezechiele vi si trovano numerosi altri riferimenti ai libri profetici di Geremia (22), Isaia 40-66 (50), Zaccaria (15). Si veda J.- P. PRÉVOST, *L'Apocalisse, libro profetico*, in «*Il mondo della bibbia*» 63 (2002) p.30.

⁷⁵ Così chiamato per via del suo fondatore: William Miller 1782-1849.

⁷⁶ Si veda, U. GASTALDI, *I Movimenti di risveglio nel mondo protestante*, Torino, Claudiana, 1989, p.184. Cfr. anche G. R. Knight, *Alla ricerca di una identità*, Falciani Impruneta, 2004, p. 33.

Coloro che attendevano l'imminente secondo avvento di Cristo, avevano studiato con passione e preghiera le profezie apocalittiche traendo da esse la convinzione che i tempi fossero giunti a compimento e che la parusia fosse ormai prossima. Il processo ermeneutico attraverso il quale si conseguiva questa convinzione fu parzialmente corretto dopo la delusione del «movimento del settimo mese» e il mancato avvento visibile di Cristo. La correzione riguardò tuttavia la natura dell'evento profetico compiutosi allo scadere delle «2300 sere e mattine» predette dal profeta Daniele, ma l'impianto ermeneutico è rimasto sostanzialmente immutato fino ad oggi. Il modo in cui l'ermeneutica avventista interpreta globalmente la profezia apocalittica è quel che tenteremo di spiegare qui di seguito.

3.2 La comprensione avventista della profezia

Innanzitutto va chiarita la precomprensione⁷⁷ che della «profezia» aveva il movimento avventista. Esso si ricollegava, in buona sostanza, al filone esegetico storico-profetico⁷⁸ inaugurato, dicono alcuni, ma sarebbe meglio dire: portato in auge, da Giocchino da Fiore e dai suoi successori, primo fra tutti, come abbiamo visto sopra, Niccolò di Lyra (1270-1349).

Tale precomprensione, nella quale si radicò la successiva comprensione della chiesa cristiana Avventista, tende ad interpretare la profezia, essenzialmente, come annuncio predittivo di ciò che accadrà in futuro al popolo di Dio. La distinzione tra profezia, per così dire, classica, e profezia apocalittica, con i suoi connotati specifici, si ha l'impressione che non sempre, almeno in passato⁷⁹, abbia goduto di grande considerazione all'interno dell'esegesi avventista.

Il messaggio qualificante dell'intera *teologia profetica*⁸⁰ avventista potrebbe, a nostro avviso, essere così riassunto: Dio è il Signore della storia, la

⁷⁷ Parliamo di precomprensione, termine che com'è noto identifica quell'insieme di conoscenze preve e di presupposti che in genere sono proprie di ogni interprete che si accosti alla lettura di un testo, perché crediamo che sin dall'inizio l'ermeneutica avventista sia rimasta fortemente condizionata dall'approccio millerita allo studio dei testi profetici. L'esegesi millerita, marcatamente storico-profetica, ha cioè informato notevolmente la successiva interpretazione avventista.

⁷⁸ I nomi tuttavia variano, e, a seconda degli autori, il suddetto sistema interpretativo viene anche chiamato: storico – universale; storico- continuo; storico – ecclesiastico.

⁷⁹ Dobbiamo infatti fare a questo riguardo una precisazione. L'esegesi più recente, si veda ad esempio W. G. JOHNSON, "Biblical Apocalyptic", in R. Dederen (ed.), *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, Hagerstown, MD, Review And Herald, 2000, pp. 789-790, ha assunto una maggiore consapevolezza della distinzione tra la profezia classica e quella apocalittica riconoscendo oltretutto una differenza non solo di caratteristiche formali ma di prospettiva storica e teologica.

⁸⁰ Si intende, per amor di precisione, teologia profetico-apocalittica.

governa, la preconosce e ne annuncia in anticipo il decorso e gli esiti finali determinati dal suo giudizio. La parusia escatologica è dunque vissuta e attesa come l'inverarsi di quella grandiosa promessa espressa in testi come Mt. 24,30; Gv.14,1-3; 2 Pi.3,13; Ap. 1,7; 21,1; 22,7; ecc.

L'ardente desiderio, cristianamente legittimo, di vedere il Regno di Dio soppiantare il regno degli uomini malvagio e corrotto dal peccato, ha spesso indotto la chiesa Avventista ad enfatizzare nella sua predicazione non tanto il Dio che si rivela nella storia, disvelandola e disvelandone il senso profondo, quanto piuttosto il Dio che pre-dice la storia, come in una sorta di road map dettagliata e infallibile⁸¹, al fine di guidare e incoraggiare il suo «rimanente»; con i possibili fraintendimenti⁸² che ciò ha prodotto.

3.3 Un'interpretazione «storicista»

Proprio alla luce di quanto appena detto, l'approccio avventista alla comprensione delle profezie apocalittiche si definisce come un approccio eminentemente *storicista e premillenarista*⁸³. La chiesa Avventista cioè crede fermamente, come già sottolineato in precedenza, che nelle pagine dell'Apocalisse e di Daniele venga pre-annunciata, sia pure con un linguaggio simbolico, la successione cronologica degli eventi storici teologicamente qualificanti che via via si dipanano dall'antichità fino allo stabilirsi definitivo del regno di Dio, e le modalità attraverso le quali va dispiegandosi progressivamente la sovranità di Dio sulla storia⁸⁴. Tale approccio ha naturalmente il vantaggio di far scorgere, persino nella tumultuosità degli eventi religiosi, politici e sociali che caratterizzano le varie epoche del mondo, un senso e una direzione: precisamente quella pre-annunciata dalle profezie escatologiche. Quanto al *premillenarismo* esso significa, in sintesi, che secondo la successione cronologica rappresentata in Ap. 20, il secondo avvento di Cristo avverrà prima dei mille anni che inaugureranno il suo regno.

L'interpretazione letterale e premillenale di Ap. 20 consente forse di salvaguardare maggiormente un'escatologia inaugurata in contrapposizione ad

⁸¹ Cfr., W. G. JOHNSON, *ibidem*, p. 797. Maggiore prudenza interpretativa, sia pure nell'ambito del medesimo impianto ermeneutico, dimostra R. LEHMANN, *Apocalypse de Jean*, Tome 1, Collonges- sous Salève, Faculté adventiste de théologie, 2002, pp. 69-70.

⁸² Ci riserviamo di riprendere alcune considerazioni critiche nel paragrafo successivo.

⁸³ Si veda, J. K. PAULIEN, *The Hermeneutics of Biblical Apocalyptic*, pp. 249-250. W. G. JOHNSON, *art. cit.*, p. 810.

⁸⁴ Si veda, C. PUYOL, *L'eschatologie adventiste*, in «Servir» 3 (1999) pp.12-13. R. LEHMANN, *op. cit.*, pp. 69-70. J. DOUKHAN, *Il grido del Cielo*, Falciani Impruneta, 2001, p. 20.

un'escatologia realizzata o realizzantesi: un'escatologia cioè che consideri il regno di Dio già definitivamente realizzatosi nel tempo di Gesù⁸⁵, o ne immagini comunque una realizzazione entro il perimetro stesso della storia.

3.4 Il principio giorno/i – anno/i

Il principio ermeneutico che consentì, e tutto'ora consente, di riferire le profezie apocalittiche di Daniele e dell'Apocalisse al XIX secolo e alla storia precedente e successiva fu il cosiddetto principio «giorno/i = anno/i»⁸⁶.

Lo studio appassionato delle scritture, cioè, permise di rilevare che in un certo numero di testi⁸⁷, effettivamente, il sostantivo ebraico plurale *yamîm=giorni* sostituisce il termine normale per anno: *šānâ*. Esistono poi anche diversi altri brani dell'A.T. nei quali viene tracciato un parallelismo tra *giorni* ed *anni*, come accade ad esempio per quelli nei quali si allude alla durata della vita di una persona (1 Re 1,1), o brani più narrativi come Nu. 14,34; Ez.4,4-6. Da qui la conclusione che in tutti i testi profetico- apocalittici i periodi temporali espressi in *giorni* o in *settimane* o in *mesi* vadano ritenuti equivalenti ad *anni* letterali, o porzioni di essi, e calcolati come tali. Come anticipato nella nota a piè pagina, ci riserviamo di trattare più adeguatamente nella nota 1 all'elaborato la questione del principio *giorno/i = anno/i*, dando conto delle difficoltà e delle perplessità che l'estensione sistematica di tale interpretazione a tutti i testi apocalittici inevitabilmente comporta.

3.5 Struttura letteraria

Non meno importanti sono state anche alcune considerazioni sulle dinamiche letterarie che caratterizzano l'Apocalisse. Ci riferiamo in particolare all'interpretazione *chiastica* (o concentrica) della struttura letteraria dell'Apocalisse ed alla *sequenzialità* degli eventi simbolicamente narrati⁸⁸.

Il *chiasmo* (o *chiasma* = *ciò che è in forma di croce*), come abbiamo già visto, è un periodo o unità retorica a membri incrociati⁸⁹. Si tratta dunque di una

⁸⁵ Secondo, ad esempio, la tesi assai nota di C. H. Dodd (1884-1973). Per una rassegna chiara e sintetica dell'escatologia realizzata di Dodd e delle altre escatologie alternative si veda A. E. McGRATH, *Teologia cristiana*, Torino, Claudiana, 1999, pp. 547-549.

⁸⁶ Ovvero il principio secondo il quale si dà un'interpretazione simbolica (non letterale) dei giorni profetici. Questi ultimi, quando ricorrono in determinate periodizzazioni apocalittiche, vengono interpretati come anni letterali. Si veda in proposito la nota 1 dell'elaborato.

⁸⁷ Per esempio 1 Sam.2,19; 27,7; 2 Sam. 14,26; Gc.11,40; Es.13,10.

⁸⁸ Si veda in proposito, C. PUYOL, *art. cit.*, pp.25-26; W. G. JOHNSON, *art. cit.*, p. 797.

⁸⁹ Si veda J.- N. ALETTI et al., *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, Brescia, Queriniana, 2006, p. 102.

costruzione sintattica che articola un'asserzione attraverso due proposizioni inversamente coordinate.

L'interpretazione avventista della struttura letteraria dell'Apocalisse è di tipo chiastico.⁹⁰ Lo schema si compone cioè di due parti, la prima si estende dal cap.1 al cap.14 e rappresenta l'era storica nella sua completezza con la chiesa perseguitata e protetta dal suo Signore. La seconda parte è composta dai capp. 15-22 e tratta del giudizio escatologico e dell'inverarsi definitivo della salvezza di Dio.

All'interno di questa grande strutturazione del libro si possono identificare altre strutture chiastiche minori come quella, per esempio, che ordinerebbe i capp. 12 - 20,1-10 del libro.

Lo schema di questa sezione del libro sarebbe così, chiasticamente, strutturato:

1. Il Dragone del (cap.12)
2. La bestia che sale dal mare e la bestia che viene dalla terra (cap.13)
3. Babilonia (cap.14,8)
4. adoratori della bestia (14,9-11)

Costoro subiranno il giudizio escatologico esposto nell'esatto ordine Inverso:

4. Adoratori della bestia (cap.16,2)
3. Babilonia (capp.17- 18,24)
2. Bestia marina e falso profeta (19,20)
1. Dragone (20,1-10).

La struttura chiastica dunque permette di chiarire la dinamica degli eventi non solo in ordine alla loro collocazione storico-universale, quanto in ordine al loro significato teologico, costituendo in tal modo un utile punto di riferimento per l'interpretazione dei molti passaggi serrati che l'Apocalisse esibisce. Un altro piccolo esempio che si può addurre è relativo all'interpretazione del cavallo bianco di Ap. 6,2. Molte interpretazioni sono state date, nel tempo, di questo simbolo teriomorfico - cromatico che fa parte di un gruppo di quattro (i primi quattro sigilli).

⁹⁰ Si veda, K. A. STRAND, *Foundational Principles of Interpretation*, in F. B. Holbrook (Ed.), *Symposium on Revelation –Book 1*, Silver Spring (Md), Biblical Research Institute, 1992 , p.29. Si veda anche l'esempio di struttura fornito dallo studioso avventista R. LHEMANN, *op. cit.*, p 27, riprodotta in appendice.

Si è talvolta pensato ai Parti, un popolo che mise in pericolo l'egemonia di Roma. Si è anche interpretato il medesimo simbolo con l'anticristo o con un giudizio divino, mentre in positivo si è pensato alla predicazione apostolica, ecc. L'interpretazione avventista si orienta con sicurezza sull'identificazione del cavallo bianco e cavaliere con Gesù Cristo⁹¹ visto che il medesimo simbolo viene ripreso e chiarito nel passo parallelo della sezione escatologica al cap.19,11-16 indicando inconfutabilmente il Cristo, Re dei re e Signore dei signori.

Come si può osservare, l'interpretazione della struttura dell'Apocalisse secondo un modello chiastico non ha impedito all'ermeneutica Avventista di ravvisarvi al tempo stesso una forte tensione escatologica e quasi una sorta di linearità del discorso profetico - come vedremo qui di seguito parlando della sequenzialità- in conseguenza della considerazione delle due differenti parti del libro in storica, la prima, ed escatologica la seconda parte.

3.6 La struttura sequenziale della narrazione

Come già ampiamente sottolineato, secondo l'interpretazione storico-prophetica la narrazione degli eventi nei libri apocalittici biblici sembra seguire uno sviluppo lineare continuo, dal tempo dell'autore biblico alla fine della storia del mondo⁹².

Tale sviluppo sequenziale, contrassegnato anche da avverbi di tempo o modi di dire (per es. in Dn. 2: *dopo; successivo; una altro; ecc.*)⁹³ nella struttura letteraria dei testi, è, secondo molti commentatori avventisti, la palese dimostrazione del dipanarsi degli eventi descritti secondo una precisa successione cronologica. Tutto ciò benché si riconosca⁹⁴ che nello scorrere della narrazione le varie scene che si susseguono non sempre sono cronologicamente coordinate - l'una successiva all'altra cioè - ma esiste anche un meccanismo di ricapitolazione: vale a dire una parziale sovrapposizione di rivelazioni che riprendono e spingono più avanti la cronologia degli eventi. Per esempio: tra i sette sigilli di Apocalisse 6 e le sette trombe di Ap. 8 sembra evidente che gli eventi simbolici narrati non sono

⁹¹ Si deve tuttavia aggiungere che in epoca moderna l'interpretazione cristologica del primo cavaliere è condivisa, muovendo da considerazioni del tutto simili, da una maggioranza di studiosi che non sono necessariamente assertori della strutturazione chiastica dell'Apocalisse. Si veda, L. M. GUERRA SUAREZ, *Il Cavallo bianco: la forza trasformante della risurrezione*, in E. BOSETTI, A. COLACRAI (a cura di), *Apocalypsis. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, Assisi, Cittadella, 2005, pp. 515-519.

⁹² Cfr. anche J. K. PAULIEN, *The Hermeneutics of Biblical Apocalyptic*, P.249.

⁹³ J. K. PAULIEN, *ibidem*, P. 254, li chiama "sequence markers".

⁹⁴ W. G. JOHNSON, *art. cit.*, p. 799. Ugualmente esplicito in tal senso è anche K. A. STRAND, *art. cit.*, p.34.

cronologicamente in successione proprio perché letterariamente le sette trombe riprendono e sviluppano (dunque ampliano) quanto preannunciato nei sette sigilli. Questo modello letterario tuttavia contribuisce a delineare uno sviluppo continuo e complessivo della storia verso l'*eschaton*. Lo stesso fenomeno è ben evidente in diversi capitoli del libro di Daniele (2-7-8) nei quali la struttura quadripartita della storia dei regni si ripete e contemporaneamente si sposta in avanti partendo ora da Babilonia (capp.2-7), ora dal regno persiano (cap.8).

3.7 Approccio al linguaggio simbolico

L'ermeneutica avventista non manca, naturalmente, di tenere in considerazione una delle caratteristiche letterarie più evidenti dell'apocalittica biblica, ovvero, il linguaggio simbolico.

Si riconosce cioè che la lettura dell'Apocalisse di Giovanni, e degli altri testi apocalittici, non può fare a meno di un'adeguata strategia semiotica per penetrare e interpretare nel modo corretto i tantissimi passaggi del libro che non si prestano ad essere facilmente compresi mediante un approccio letterale.

La necessità di interpretare certi simboli numerici riferiti a determinati lassi di tempo, per esempio, ha dato vita al già citato principio di equivalenza: giorno/i – anno/i.

Per quanto concerne invece l'interpretazione degli altri simboli: antropomorfici, teriomorfici, cromatici, numerici, ecc. si riconosce la necessità di ricostruire, per quanto possibile, i significati evocati da quei simboli attingendoli non di rado anche da altre pagine della scrittura. Per molte delle immagini dell'Apocalisse originate dal libro di Daniele⁹⁵ si procede, ad esempio, all'analisi dettagliata del significato che esse evocano in quest'ultimo. Lo stesso procedimento esegetico si adotta naturalmente per comprendere i simboli che hanno già un loro radicamento in altre tradizioni profetiche come quella di Ezechiele o di Zaccaria (per es.: Ap.11, *i due testimoni* e Zc.4) o di altri testi apocalittici veterotestamentari.

In linea di principio, dunque, l'ermeneutica profetica avventista riconosce la caratteristica duttilità e ambivalenza dei simboli determinata dal contesto letterario

⁹⁵ Alcuni periodi temporali simbolici (il più noto: *un tempo dei tempi la metà di un tempo* Dn. 7,25 e Ap. 12,14) sono, per esempio, del tutto simili e dunque li si interpreta come in Daniele. Anche la bestia composita di Ap.13,2 sembra condensare le bestie che rappresentano i vari regni in Dn. 7 e tende ad imitarne persino gli atteggiamenti.

in cui essi sono impiegati⁹⁶, e non trascura di coglierli anche in una corretta dinamica intertestuale .

Riportiamo, in conclusione, qui di seguito le dieci regole che K. A. Strand⁹⁷ suggerisce per interpretare correttamente il simbolismo dell'Apocalisse:

1. Capire il simbolo per ciò che è: una figura o un segno che è fluido e rappresentativo in natura.
2. Riconoscere la ragione dell'uso del simbolo nel passaggio e nel contesto in esame.
3. Scoprire, per quel che è possibile, le fonti del simbolismo; annotare il significato originale ed ogni significato derivato che il mondo usa oggi.
4. Considerare il simbolismo nella prospettiva del tipo di letteratura in cui ricorre: apocalittico per il libro dell'Apocalisse; una letteratura che è notoriamente caratterizzata da un'enfasi cosmica-escatologica, contrasti stridenti, ecc.
5. Notare la relazione del simbolo con il tema principale trattato. Per esempio: il messaggio di ciascuna delle sette trombe deve essere compatibile con il tema più ampio dell'intera visione delle sette trombe.
6. Considerare il simbolo all'interno del suo immediato contesto letterario o del suo ambito testuale. Ci deve essere compatibilità anche a questo livello.
7. Interpretare il simbolo in relazione al suo uso convenzionale. Il suo preciso significato (nella gamma degli usi convenzionali) deve essere determinato dal tema trattato e in armonia con l'immediato ambito testuale, ovvero i principi 5 e 6 enunciati sopra.
8. Quando si cerca l'applicazione storica, avere cura di non "ritagliare su misura" la storia per adattarla alle idee preconcrete di ciò che l'applicazione del messaggio dovrebbe essere; piuttosto lasciare che sia il messaggio stesso a guidare alla realizzazione storica.
9. Non cercare di trovare un'applicazione per ogni dettaglio di un simbolismo esteso. Afferrare, invece, la figura o la lezione principale. Parti di presentazioni simboliche spesso hanno solo la funzione di completare semplicemente l'immagine.

⁹⁶ Si veda J. K. PAULIEN, *art. cit.*, p.256. K. A. STRAND, *art. cit.*, p 23, parla giustamente di "fluidità del simbolo".

⁹⁷ K. A. STRAND, *art. cit.*, pp. 26-27.

10. Riconoscere che l'estensione di una presentazione simbolica potrebbe variare da una semplice metafora ad una allegoria estesa, e che il significato di uno specifico simbolo potrebbe variare in contesti diversi.

3.8 Considerazioni critiche

Diverse affermazioni fondamentali dell'ermeneutica avventista dell'Apocalisse sono da noi, ampiamente condivise, anche quando preferiamo articularle in maniera diversa. Proveremo ad esprimerci così:

- È fuor di dubbio che una sana ermeneutica delle profezie apocalittiche in generale e dell'Apocalisse in particolare, per quel che riguarda il nostro studio, non può rinunciare a ritenere valido e «cogente» anche per il nostro tempo il messaggio che l'angelo, per conto di Gesù Cristo, ha fatto conoscere al profeta Giovanni. Come abbiamo già sostenuto nella sintesi alla seconda parte della nostra tesi, siamo indubbiamente i successori delle sette chiese d'Asia; destinatari chiamati in causa direttamente dalla dinamica inclusiva del simbolo numerico del sette. Gli appelli, i rimproveri e le numerose esortazioni contenute nell'Apocalisse ci riguardano.

Ciò che Giovanni annunciava e testimoniava direttamente alle sue chiese, minacciate dal potere di Roma, dal conflitto crescente con il giudaismo, e dal dragone persecutore, andava sicuramente oltre quella fase della storia proprio perché descriveva con grande lucidità le dinamiche costanti che nella storia si sarebbero ripetute ad opera di altri protagonisti in quel momento non ancora apparsi sulla scena della storia: formidabili avversari di Dio che Giovanni non poteva ancora conoscere. Come abbiamo già detto, a nostro avviso l'Apocalisse fornisce, mediante la polivalente sinfonia simbolica di cui si serve, dei «**modelli di intelligibilità**» per riconoscere nella storia passata e futura le forze diaboliche che di volta in volta agiscono contro il popolo di Dio e contro la creazione. Dio però non abbandona l'umanità ma dopo averla riconciliata a se in Gesù Cristo la conduce verso la redenzione finale.

Nessuna liquidazione dunque dell'Apocalisse in un passato remoto che non torna più o in un futuro ultimo e lontanissimo. Altresì, nessuna evanescente spiritualizzazione della parola profetica di Giovanni.

- Ugualmente condivisibile ci sembra la sottolineatura di alcune caratteristiche letterarie quali: il simbolismo, anche se con qualche

precisazione che faremo in seguito; la ricapitolazione, che anzi andrebbe maggiormente affermata, e la presenza di chiasmi. Caratteristiche, queste, che sono per molti versi intrinseche alla letteratura apocalittica e delle quali si deve tener conto durante il lavoro esegetico.

Proprio alla luce di quanto detto sopra vorremmo però muovere due fondamentali obiezioni (ma potremmo anche dire: due fermi interrogativi) all'ermeneutica profetica avventista:

- La prima riguarda il significato e la portata del metodo di interpretazione cosiddetto: storicista, o storico - profetico, così come rivendicato con forza dalla tradizione ermeneutica avventista.
- La seconda obiezione che ci piacerebbe illustrare e discutere riguarda invece il giusto modo di intendere e penetrare la densità simbolica del messaggio apocalittico.

Ripartendo dalla prima, è importante sottolineare, forse per l'ennesima volta, che l'ermeneutica avventista vuole assolutamente connotarsi come *storicista*. Fin qui, ribadiamo, nulla da eccepire. Ci sembra però che il modo in cui viene intesa e sviluppata l'interpretazione storicista rischi di apparire, in ultima analisi, poco rigoroso.

L'obiezione che muoviamo al riguardo è questa: non è possibile, dopo l'avvento della critica biblica, per un'ermeneutica che voglia essere sino in fondo scientificamente corretta, intellettualmente onesta e pienamente storicista, ripudiare del tutto la cosiddetta interpretazione preteristica⁹⁸.

Dietro il suo categorico rifiuto⁹⁹ si cela infatti il rifiuto quasi totale della critica storica.

Se si vuole valorizzare la teologia della storia contenuta nell'Apocalisse non si può rifiutare l'analisi storico- critica dei testi come tappa preliminare per comprendere l'ambiente in cui il testo ha preso forma e le istanze cui esso nell'immediato dava risposta.

⁹⁸ E non si tratta, come sembra sostenere R. LEHMANN, *op. cit.*, p.18, di un prevedibile quanto ineluttabile cedimento alla visione scientifica del momento, che guarda con condiscendenza al metodo storicista. Si tratta piuttosto di una giusta, anche se teologicamente non ancora conclusiva, scoperta delle situazioni e delle istanze profondamente storiche che hanno condizionato e determinato l'origine e lo sviluppo dei testi.

⁹⁹ Si veda, W- G. JOHNSON, *art. cit.*, p.797. J. K. PAULIEN, *art. cit.*, p. 246.

Questo aspetto è, credo incontestabilmente, troppo poco considerato dall'ermeneutica avventista¹⁰⁰, e si ha sovente l'impressione che Giovanni o Daniele scrivano, diciamo così, più per noi che per i loro contemporanei¹⁰¹.

Certamente, per contro, esiste il rischio concreto di consegnarsi totalmente ai metodi storico-critici e circoscrivere la portata del messaggio profetico solo ad un'era della storia umana: quella cioè che l'ha visto nascere. Questo rischio, tuttavia, non si elimina disconoscendo la legittimità dell'interpretazione storico-critica ma, anche in conformità al genere profetico delle rivelazioni dell'Apocalisse, spingendo più oltre la nostra attenzione e individuando nella densissima articolazione simbolica e mito-poetica, nonché nella sua struttura letteraria inconfutabilmente protesa verso *l'eschaton*, le ragioni, certamente poco comprese dagli approcci storico-critici, di un'interpretazione che sappia allargare l'orizzonte delle dinamiche contemplate dalla profezia fino ai giorni nostri.

Ma, ribadiamo, questo non significa che sul piano squisitamente diacronico, nel senso più pregnante del termine, non vadano esplorate e ricostruite fino in fondo le possibilità di significazione del testo per coloro che nelle assemblee liturgiche di Efeso o di Smirne, o anche, poniamo, di Tessalonica, hanno per la prima volta udito con le loro orecchie e nella loro complessa situazione le parole di questa profezia, che il loro confratello Giovanni aveva avuto cura di far loro pervenire.

¹⁰⁰ Colpisce, al riguardo, l'affermazione di R. STEFANOVIC nel suo *Revelation of Jesus Christ*, Berrien Springs, Andrews University Press, 2002, p. 410. Commentando Ap.13,1-10, ed entrando nello specifico dell'identificazione della bestia che sale dal mare, egli, pur non negando che l'Apocalisse abbia avuto un significato già per i primi cristiani della provincia d'Asia cui fu direttamente indirizzata, ad un certo punto afferma risolutamente: «non ha importanza quali applicazioni i cristiani del primo secolo o più tardi abbiano visto nel cap.13, l'Apocalisse stessa mostra chiaramente che la realizzazione della profezia del libro riguardo alla bestia marina si estende al di là dell'epoca di Giovanni». Tale affermazione fatta da un autore che comunque ha mostrato nel suo commentario anche diversi spunti originali è, appunto, sintomatica del problema che stiamo evidenziando.

¹⁰¹ Bisogna infatti porsi seriamente alcune domande: è possibile, ad esempio, immaginare che per i contemporanei di Giovanni, o anche, poniamo, per i cristiani che hanno letto l'Apocalisse nel III sec. d.C., le due diverse bestie di Ap.13 non rinviassero a nessuna entità storica religiosa o politica loro coeva perché "in realtà" prefiguravano rispettivamente: il vescovo di Roma (o "Roma papale") e gli Stati Uniti d'America ?

Così come: la donna *ebbra del sangue dei santi e dei martiri di Gesù* di cui parla Ap.17,6, che è anche *la grande città che regna sui re della terra* (Ap.17,18), avrebbe rappresentato per Giovanni, che rimane *meravigliato*, solo un'entità molto di là da venire quale la chiesa medievale?

Siamo proprio sicuri che questo sia il modo migliore per valorizzare l'attenzione che la profezia dell'Apocalisse nutre per la storia umana?

E' possibile immaginare un altro modo, esegeticamente più prudente e più rigoroso, di «pre-dire» la storia da parte di questi scritti profetici?

Per quanto concerne la seconda obiezione, vorremmo dir questo: nonostante la moderna ermeneutica profetica avventista sia formalmente più avvertita che in passato circa le peculiarità semiotiche del simbolismo apocalittico, rimane ugualmente forte l'impressione che essa in sede esegetica rinunci ad esplorare le molteplici possibili referenzialità dei simboli ripiegando sulle ormai tradizionali identificazioni univoche di referenti storici noti: il papato, gli Stati Uniti d'America e, in qualche caso, persino il protestantesimo apostata.

Non vorremmo apparire inutilmente polemici, anche perché essendo chi scrive a pieno titolo coinvolto nella vita e nella storia della chiesa Cristiana avventista, ogni giudizio su di essa è un giudizio su noi stessi, ma abbiamo l'impressione che ciò accada fondamentalmente per due motivi:

1. Sembra uno dei casi in cui la dogmatica e l'apologetica confessionale continuano, fatalmente, a condizionare eccessivamente l'ermeneutica.
2. La considerazione del simbolo nell'Apocalisse è ancora complessivamente inadeguata.

Quest'ultimo, si badi bene, è un problema non solo dell'ermeneutica avventista ma, per altri versi, anche della stessa ermeneutica storico – critica¹⁰².

La consuetudine, cioè, di interpretare il simbolo come un segno e voler dunque individuare dietro ad esso, quasi per distillazione, il referente storico preciso. O, per dirla con M. E. Boring, il problema di non saper distinguere tra un *simbolo stenico* e un *simbolo tensivo*¹⁰³.

Naturalmente l'Apocalisse contiene anche molti simboli stenici, assertivi, basti pensare, ad esempio, ai sette candelabri d'oro del capitolo 1 che dichiaratamente e univocamente simboleggiano le sette chiese. O il neonato messianico di Ap. 12 che certamente e univocamente rappresenta Gesù. Rimane altresì vero che la maggior parte delle immagini e delle espressioni simboliche hanno un'evidente portata rappresentativa più ampia e polisemica, tale da non poter essere ridotta ad un unico referente o ad un'unica realtà rappresentata.

¹⁰² Molto puntuali sono al riguardo, come abbiamo già accennato nel corso della tesi, le critiche mosse all'ermeneutica scientifica tradizionale, circa la sua incapacità di interrogare nel modo giusto i simboli, da E. SCHUSSLER FIORENZA, *op. cit.*, pp. 28-30.

¹⁰³ M. E. BORING, *op. cit.*, pp.67-71, parla di *simboli stenici* come di segni di un codice che può essere decrittato. Il *simbolo stenico* è monodirezionale, indica una realtà letterale che può essere agevolmente individuata. I *simboli tensivi* invece sono per loro natura plurivalenti, evocativi, non oggettivanti e non assertivi.

Le regole, sopra riportate, per interpretare il linguaggio simbolico dell'Apocalisse, fornite da K. A. Strand, sono condivisibili alcune ma altre riflettono¹⁰⁴ ancora troppo una considerazione del simbolo come segno, sia pure fluido a seconda dei contesti, e non come modello di intelligibilità plurievocativo e multi direzionale.

In conclusione di quest' ultima parte del nostro lavoro è forse opportuno fornire nel prossimo capitolo un breve esempio di applicazione esegetica dei presupposti ermeneutici che abbiamo cercato di delineare nel corso della tesi. L'esegesi che abbozzeremo di Apocalisse 13, con tutti i limiti che anch'essa potrà avere, aiuterà forse a chiarire meglio ciò che abbiamo detto e servirà a misurare la distanza, a nostro avviso non abissale ma qualificata, con la tradizionale interpretazione profetica avventista dello stesso brano. L'auspicio di chi scrive, naturalmente, è che tutto ciò rappresenti un piccolo contributo ad una rinnovata prassi esegetica avventista che senza rinunciare all'attualità del messaggio dell'Apocalisse non lo pieghi ad una rigida quanto parzialissima cronologia di eventi puntiformi verificatisi nella storia e non rinneghi le molteplici istanze cui esso storicamente ha dato risposta e annunciato speranza. Solo così se ne riscoprirà l'autentica e illuminante portata profetica.

¹⁰⁴ Ci riferiamo in particolare alla regola 3 ed alla regola 10. In quest'ultimo caso è evidente che se si considera il linguaggio simbolico alla stregua di una metafora o di una allegoria ci muoviamo ancora nell'ambito più del segno che del simbolo vero e proprio. Lo stesso limite crediamo di ravvisare nel discorso sul simbolismo apocalittico fatto da J. K. PAULIEN, *art. cit.*, pp. 255-257.

Capitolo quarto

CENNI ESEGETICI SU APOCALISSE 13

I cenni esegetici che stiamo per illustrare si ricollegano a quanto abbiamo già brevemente mostrato alle pagine 18-20 di questo elaborato. Prendiamo le mosse proprio dalle suddette bestie di Ap.13.

Intanto, come riconoscono tutti gli esegeti, anche avventisti¹⁰⁵, dell'Apocalisse, è utile non disgiungere il capitolo 13 dal 12 (e per altri versi anche dal 14, come vedremo), proprio per gli ovvi legami e rimandi esistenti tra i due capitoli. Il primo elemento che emerge con tutta evidenza è costituito dal profilarsi di un potere malvagio dall'assetto triadico¹⁰⁶. Il dettaglio non sembra casuale. L'Apocalisse di Giovanni descrive, infatti, l'azione e la presenza di Dio nella storia umana in forma quasi compiutamente trinitaria. Alla stessa maniera il potere malvagio si configura anch'esso in forma trinitaria: è sufficiente notare che il *dragone* di Ap.12 è colui che dà il potere alla *prima bestia* di Ap.13 la quale, a sua volta, è adulata e sostenuta dalla *seconda bestia* di Ap.13 nella quale risuona allo stesso modo la voce, dunque anche in un certo senso l'autorità, del dragone. Questa compagine, rappresentata trinitariamente anche in Ap.16,13, sembra strutturata proprio per competere con *l'Agnello*, suo *Padre*, e lo *Spirito*¹⁰⁷, che appaiono insieme al capitolo 14. L'antagonista di Dio e persecutore dei santi assume cioè egli stesso sembianza trinitaria opponendosi all'unico vero Dio uno e trino, imitandone così l'autorità e confondendo, ove possibile, gli *abitanti della terra*. Questi ultimi infatti vengono messi in guardia (14,9) dal rischio concreto di adorare la bestia e prenderne il sigillo sulla fronte e sulla mano e vengono contrapposti a coloro che hanno sulle loro fronti scritto il nome del Padre (14,1). Perfino la testa ferita a morte della prima bestia (Ap.13,3) è, nella medesima logica emulativa, speculare a quella dell'Agnello immolato (Ap.5,6): l'espressione greca (*εσφαγγμένον*), infatti, è la stessa per entrambi.

La prima bestia, ovvero quella che sale dal mare, è dotata, al pari del dragone, di *dieci corni e sette teste*. Anche il *sette* è un elemento simbolico in certo modo ripreso dall'Agnello e dai sette Spiriti di Dio (Ap. 5,6).

¹⁰⁵ Si veda R. STEFANOVIC, *op. cit.*, p. 401 / 404. J. DOUKHAN, *op. cit.*, p. 127.

¹⁰⁶ Si veda in proposito G. BIGUZZI, *l'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia 2004, p.137. R. STEFANOVIC, *ibidem*, p. 405, parla invece di *malefico triumvirato*.

¹⁰⁷ Si veda anche E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, p. 211.

Essa inoltre assume in sé i tratti caratteristici delle quattro bestie «marine» di Dn.7,3-7: somiglianza ad un leopardo; i piedi come quelli dell'orso; la bocca del leone; i dieci corni della quarta bestia *spaventosa, terribile e straordinariamente forte* di cui parla il veggente. La θηρίον ἀναβαίνον... ἐκ τῆς θαλάσσης di Ap.13 rappresenta cioè "l'integrale" della mostruosa serie di entità politico-imperiali osservate in visione dal profeta Daniele.

Se, come sembra, i corni significano prevalentemente potenza, e le teste capacità, vitalità e aggressività in quantità di sette, allora il meno che si possa dire è che la bestia in questione ha notevole potenza, perlomeno da un punto di vista storico- terreno: al punto che i corni vengono premessi alle teste, contrariamente a quanto accade per il dragone di Ap.12; perfetta vitalità e lucidità d'azione; reiterata arroganza nei confronti del vero Dio, unita ad una innata capacità mistificatrice esercitata abilmente sugli esseri umani; grande potere politico indicato dai diademi¹⁰⁸ in numero di dieci accompagnato da una vocazione militare- repressiva che la porta a far guerra ai santi e a vincerli.

Se, a partire da una lettura retorico-semanticamente, questo è sommariamente l'identikit che ne emerge, dobbiamo altresì riconoscere che le entità aventi connotati del tutto simili, nella storia umana degli ultimi venti secoli, sono molteplici¹⁰⁹.

Sul piano di un doveroso approfondimento storico-critico, per esempio, hanno fatto bene coloro che hanno individuato in alcune possibili figure umane e istituzionali contemporanee a Giovanni di Patmos dei validi attori al servizio del dragone che è *Satana e diavolo*.

E' decisamente plausibile, cioè, l'ipotesi, diffusa, secondo la quale nella bestia molto potente che sale dal mare¹¹⁰ e proferisce grandi proclami di potenza e

¹⁰⁸ L'Apocalisse di Giovanni distingue infatti il sostantivo greco στέφανος = corona, usandolo con riferimento esclusivo alla vittoria e al premio ottenuto da personaggi positivi, umani o divini (Ap.2,10; 4,10; 6,2; 12,1), dal sostantivo διάδημα, che indica più specificamente un contrassegno regale frequentemente associato ad entità diaboliche (12,3; 13,1), salvo che nel caso di Ap. 19,12 dove però sono (i diademi) in numero indefinito.

¹⁰⁹ Oltretutto, i *dieci corni* della bestia che sale dal mare alludono anche, secondo quanto è rivelato in Ap.17,11-12, sia pure nel contesto di una bestia riconfigurata, ad una molteplicità di re – quindi di attori- che dovevano ancora regnare e che comunque avrebbero poi regnato con una sola mente dando potenza e autorità alla bestia. Dunque la bestia composita con dieci corni e sette teste contiene, già esplicitamente in sé, il rinvio ad una molteplicità di futuri protagonisti.

¹¹⁰ In Ap.13,1 il termine mare (θαλάσσης) sembra distinto da abisso (ἀβύσσου) del cap.11,7. Contrariamente a quanto afferma, ad esempio, R. STEFANOVIC, *op. cit.*, p. 403, il mare di cui qui si parla sembra cioè più specificamente connotato come riferimento geografico che non mitologico. Se è così non può che trattarsi del mar Mediterraneo sulle sponde del quale si affacciavano

magnificenza, bestemmiando Dio, perseguitando i santi e spadroneggiando con autorità sopra ogni tribù lingua e nazione, un cristiano delle chiese d'Asia contemporaneo di Giovanni vi avrebbe facilmente visto un riferimento al potere imperiale e religioso romano¹¹¹. Alcuni dettagli potrebbero addirittura sembrare perfettamente caratteristici di tale entità. Per esempio: la testa sgozzata (o ferita a morte) ma successivamente guarita è stata spesso interpretata come allusiva della ferita occorsa all'impero romano con la morte di Nerone¹¹², e le turbolenze generatesi con i suoi immediati successori nel periodo che va dal 54 al 69 d.C., in una situazione complessiva che sembrò prodromica di una generale disgregazione del regno e che in seguito, invece, si rimarginò del tutto, impressionando coloro che avevano immaginato, specie in oriente, un definitivo collasso del regno.

Non è detto tuttavia che Giovanni pensasse esattamente a quel periodo della storia recente dell'impero, ma è certo che per quello o a motivo di altri prodigiosi recuperi il regno della bestia sembrava avere ottime capacità di rigenerazione in ogni situazione.

La durata di *quarantadue mesi*¹¹³ come tempo massimo dato alla bestia per esercitare il suo blasfemo e violento dominio sui *santi* e su ogni *tribù, lingua* e

effettivamente molte etnie, lingue e nazioni assoggettate dall'impero romano. Si veda ad esempio, G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, p.37.

¹¹¹ Come brevemente (quasi incidentalmente) riconoscono J. DOUKHAN, *op. cit.*, p.137. R. STEFANOVIC, *op. cit.*, p. 410.

¹¹² Meno plausibile invece ci appare un'allusione alla leggenda pagana, senz'altro molto conosciuta, del *Nero redivivus*, secondo la quale, cioè, Nerone non sarebbe realmente morto e sarebbe ritornato presto alla testa di un esercito di Parti per riassumere il controllo dell'Impero. Come puntualizza E. LUPIERI infatti, la leggenda non prevede che Nerone muoia e risorga, inoltre sembra anche che nel momento in cui Giovanni vede e scrive il recupero della testa ferita mortalmente sia già avvenuto; ciò non è compatibile con un'attesa futura del ritorno di Nerone. Si veda, comunque, E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, p. 205.

¹¹³ Il periodo in questione è ricorrente nell'Apocalisse di Giovanni (11,2; 11,3; 11,11; 12,6) sia pure con diversa formulazione: in giorni (milleduecentosessanta), e in tempi-anni (un tempo dei tempi la metà di un tempo). E. Lupieri avanza l'ipotesi che i periodi in questione siano contemporanei l'uno all'altro. Cioè, i *quarantadue mesi* di Ap.11,2 durante i quali Gerusalemme è calpestata dai gentili coinciderebbero, sia pure in un crescendo di violenza e arroganza, con i successivi *quarantadue mesi* di Ap.13,5 nei quali la bestia marina è in azione. A questa sinergia maligna Dio risponderebbe con i *milleduecentosessanta giorni* di ministero profetico affidato ai due testimoni (Ap.11,3) e con i correlativi *milleduecentosessanta giorni* di protezione accordati alla *donna* di Ap.12,6, in una sorta di contrapposta sinergia divina. In questa specie di chiasmo tra i capp.11-12-13 di Ap. che incrocia e contrappone due mezze settimane di attività malvagia e due mezze settimane di attività divina sarebbe in fondo racchiusa tutta la storia umana al cui interno si dispiegano quindi, certamente con pesi specifici diversi, queste due dinamiche parallele. L'ipotesi non è solo suggestiva: essa infatti ci sembra cogliere anche, in un certo senso, una caratteristica visione prismatica (dunque multifocale) della storia rivelata che l'Apocalisse effettivamente tende a produrre e utilizzare. Non ci è però del tutto chiaro come il peso specifico dell'azione decisiva e definitiva di Dio emerga da un sistema così speculare di forze contrapposte. Infine ci appare interessante l'interpretazione che

nazione, indica presumibilmente un periodo limitato, circoscritto; cioè un settennio dimezzato¹¹⁴ che simbolicamente vuol dire, appunto: la metà di un tempo completo.

Il culto alla bestia è oltretutto tributato da tutti gli abitanti della terra: cioè non ha carattere regionale ma, diciamo così, «mondiale». Anche questo dettaglio, ancora sotto il profilo di una indagine storico-critica, sembra potersi ben accostare all'adorazione che gli imperatori romani, da Augusto (30 a.C. -14 d.C.) in avanti¹¹⁵, pretesero per loro su tutto il vastissimo impero.

Nell'ottica, infine, di un' ermeneutica storico-teologica complessiva, le cosiddette *funzioni permanenti* tratteggiate in questa visione di Giovanni sono state incarnate, come accennavamo poc'anzi, da molteplici possibili protagonisti nel corso della storia. La chiesa Avventista¹¹⁶ ha giustamente sottolineato il ruolo negativo che il papato ha spesso giocato nei momenti più ruggenti della sua lunga e controversa storia come elemento di divisione e prevaricazione nella cristianità, con caratteristiche autoritarie, emulative del potere monarchico temporale e appropriandosi di titoli divini che certo non gli competono. Anche se a nostro avviso il potere manifestato dalla prima bestia sembra di natura più politica che religiosa¹¹⁷, è forse ugualmente possibile una simile identificazione, ma si tratterebbe, in fondo, solo di uno, certo non uno qualunque, dei tanti attori che nel *theatrum mundi* disvelato dall'Apocalisse hanno recitato la parte della bestia che salendo dal mare e proferendo grandi bestemmie si erge con protervia davanti a Dio e si eleva al di sopra dei santi, spesso perseguitandoli, suscitando nei regni del mondo adorazione e timore. In tal caso non è necessario, per parte nostra, procedere, sulla base dei tratti essenziali sopra individuati, alla identificazione specifica, fatta a tavolino, del potere o dei poteri in questione. Sono i cristiani di

Lupieri dà dei *quarantadue mesi* per indicare la durata ma anche la caratteristica (generica) dell'azione diabolica e i *milleduecentosessanta giorni* (come a voler dire giorno per giorno, puntualmente, senza distrazioni) dell'azione provvidente di Dio in favore dei *testimoni* e della *donna*. Si veda E. LUPIERI, *op. cit.*, pp.197/ 206-207.

¹¹⁴ In accordo forse con quanto preannunciato in Ap.12,12b (ὀλίγον καιρον).

¹¹⁵ Si veda al riguardo l'interessantissimo e già citato studio di E. NOFFKE, *op. cit.*, p. 97 e ss.

¹¹⁶ Non da sola. Va detto infatti che, com'è noto, l'identificazione dell'Anticristo con il papa è molto risalente nell'ambito di una certa tradizione cristiana. Tra gli altri, Lutero nel 1521 è anch'egli convinto, per esempio, che «attraverso il papa, Satana abusa delle coscienze per rendere salde le leggi della sua tirannide, per soffocare la fede e la libertà, per riempire il mondo di errori, empietà, peccati e perdizioni». Si veda, M. LUTERO, *L'Anticristo: replica ad Ambrogio Catarino*, Torino, Claudiana, 1989, p. 25.

¹¹⁷ Non dobbiamo tuttavia dimenticare che molte entità politiche autoritarie, sia in passato, come ci ha spiegato Noffke, sia in tempi più recenti, hanno spesso preteso di esibire anche un carisma spirituale notevolmente persuasivo.

tutte le epoche a dover quotidianamente, nella loro riflessione individuale e comunitaria guidata dallo Spirito, scorgere quali poteri politici e finanziari, locali, nazionali e sovranazionali, stiano facendo il gioco della bestia «marina»¹¹⁸.

Basti, in fondo, aver chiaro in mente che la profezia mette in guardia (dunque, davvero: pre-dice) contro ogni entità che pretendesse di esercitare su uomini e donne indifese, i santi prima di tutto ma non solo essi¹¹⁹, una pressione ideologica violenta tesa a conculcare i diritti, a uccidere, per manifestare potenza, capacità di conquista, autorità su molti popoli, conservazione arrogante del potere, promozione di quel delirio di onnipotenza politico e spirituale espresso dal dragone.

Contestualmente, la bestia che sale dalla terra (Ap.13,11) sembra avere invece dei tratti più marcatamente religiosi, culturali e psicologici rispetto alla prima. Questa stessa bestia sarà peraltro appellata più volte, in seguito: falso profeta (Ap.16,13; 19,20; 20,10). Essa si presenta come un agnello, ma ha la voce del dragone¹²⁰. Contrariamente alla prima bestia, non ha diademi e non ha trono, ma esercita ugualmente tutta l'autorità di quest'ultima, persuadendo e costringendo gli abitanti della terra ad adorare la prima bestia guarita dalla piaga mortale. E' in grado di fare σημεία μεγάλα¹²¹, cioè: grandi prodigi (13,13), attraverso i quali seduce e induce gli abitanti della terra a idolatrare quasi come un feticcio - da qui il ricorso alla statua - la bestia «marina». E' perfino in grado, ma solo perché *le fu concesso*¹²², di infondere uno spirito alla statua della bestia e renderla così animata. Siamo perciò indiscutibilmente in presenza di un' entità religiosa in grado non solo di orientare la devozione delle masse verso il potere

¹¹⁸ Se proprio dovessimo indicare in questo tempo, agli inizi cioè del ventunesimo secolo, alcune opere bibliografiche che ci forniscono, con buona lucidità di analisi, su scala mondiale, una sorta di rassegna minima dei poteri inquietanti che, con linguaggio apocalittico, diremmo somigliano incredibilmente al nostro mostro marino, indicheremmo il lavoro di J. ZIEGLER, *La privatizzazione del mondo: padroni, predatori e mercenari del mercato globale*, Milano, Mondadori, 2003; e il lavoro di N. CHOMSKY, *La Quinta libertà*, Milano, Elèuthera, 2002.

¹¹⁹ Il riferimento ai santi infatti è preponderante ma non esclusivo, si prospetta invece un potere più generalizzato contro ogni (Ap.13,7: φυλὴν, λαόν, γλώσσαν, ἔθνος) tribù, popolo, lingua e gente.

¹²⁰ Sembra quasi di sentir risuonare alle nostre orecchie l'avvertimento di Gesù riportato in Mt.7,15: "Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi con vesti di pecore e dentro sono lupi rapaci".

¹²¹ Si direbbe che il sostantivo σημεία= segni, sia effettivamente utilizzato in accezione giovannea: vale a dire, come miracoli tesi a suscitare una profonda fede in un Salvatore.

¹²² (Ap.13,14) Εδόθη αὐτῷ = le fu dato, le fu permesso. Si tratta di un uso molto particolare del verbo δίδωμι, coniugato all'aoristo passivo e deriva in qualche modo dal *passivum divinum* tipico del giudaismo. Nell'apocalittica questa forma verbale indica una sorta di autorizzazione o di permesso accordato da Dio. E' importante sottolinearlo, specie nell'Apocalisse di Giovanni, perché questa formula verbale e semantica ha la funzione teologica di attenuare fortemente ogni possibile dualismo radicale tra Dio e il suo avversario. Solo Dio dunque domina la realtà in maniera totale e nulla possono le forze del male che non sia da lui permesso.

demoniaco della bestia che sale dal mare, e così verso il dragone, ma anche dotata di un certo potere discrezionale sulla vita e la morte di coloro che rifiutano il culto della bestia. Essa è inoltre artefice, in certo modo, della segnatura sulla mano destra e sulla fronte di *piccoli e grandi, ricchi e poveri, liberi e schiavi*, del nome della bestia e del suo numero¹²³. Costoro quindi sono, consapevolmente o meno, in proprietà della bestia. I poteri religiosi ben strutturati hanno sempre avuto, in effetti, la capacità, attribuita qui alla bestia che sale dalla terra, di indicare al popolo «l'idolo» da adorare. Ed è questa la ragione per cui i dittatori di ogni epoca, e gli imperi di ogni tipo, hanno sempre avuto grande sollecitudine nel garantirsi l'appoggio del potere religioso-ecclesiastico, per poter così legittimare e sacralizzare il loro dominio davanti alle masse.

Non stupisce quindi che Apocalisse 13,11-17 rimarchi l'attitudine di un certo potere religioso alla adulazione del potere politico, in un periodo in cui, oltretutto, dal punto di vista di un approccio diacronico al testo, risulta che proprio l'imperatore Domiziano, sotto l'*imperium* del quale l'Apocalisse è stata probabilmente scritta, rivendicava per sé con forza il titolo di *dominus ac deus*.

Questi titoli divini venivano peraltro attribuiti agli imperatori più facilmente in oriente che in occidente: a Roma infatti solo in un'epoca relativamente tarda ai sovrani furono riconosciuti esplicitamente attributi divini. Forse questo spiega meglio, dal punto di vista storico-critico, il fatto che la seconda bestia di Ap.13,11 saliva dalla terra, cioè non veniva da un altro continente attraverso il mare ma

¹²³ Molto si è detto e scritto sul famoso numero 666 che, secondo Ap.13,18, connoterebbe la bestia che sale dalla terra.

In passato si è comunemente ricorso al procedimento della gematria che consente, come è noto, di trasformare ogni nome greco o ebraico in un numero corrispondente. Cercando di indovinare l'identità storica simbolizzata dal numero si sono provate innumerevoli soluzioni: Nerone imperatore; Gessio Floro; l'impero romano-latino; il culto del sole; in epoca di controversie confessionali: La chiesa italice; papista; ribellione (luterana) ecc. . Come dice E. S. Fiorenza il numero 666 non vuole tuttavia indicare una identità storica specifica ma una qualità. I contemporanei di Giovanni certamente intuirono il referente storico che quel numero "descriveva", non perché lo sapessero decrittare e ricavare il nome ma perché capirono subito il significato simbolico (politico-religioso, morale) di quella "cifra" e di conseguenza l'entità cui si riferiva in quel momento storico. La nostra chiesa ha in altri tempi utilizzato anch'essa la gematria giungendo ad individuare nel titolo papale «Vicaruis Filii Dei» il calcolo esatto del numero della bestia. In tempi più recenti ci si limita più correttamente a considerare le caratteristiche simboliche e semantiche del numero senza tentare alcuna esplicita decodificazione. Così ad esempio R. Stefanovic che giustamente osserva l'intrinseca umana imperfezione del 6 moltiplicata tre volte in opposizione ai 7 Spiriti di Dio che stanno davanti al suo trono (Ap.1,4-6). Si veda E. SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, p. 29. Per l'interpretazione avventista, J. VUILLEUMIER, *L'Apocalypse Hier, Aujourd'hui, Demain*. Dammerie-les Lys, Le Signes des Temps, 1938, p.270. R. STEFANOVIC, *op. cit.*, p. 428.

nasceva in loco. Era diciamo così autoctona. Diversi studiosi¹²⁴ hanno infatti pensato ai circoli sacerdotali attivi nel culto imperiale e soprattutto all'assemblea dei rappresentanti delle città asiatiche il cosiddetto *commune asiae* (*Koinon Asias*) che fu l'organo di promozione e di finanziamento del culto imperiale in Asia.

In conclusione, dunque, è da questi elementi che bisogna partire, ancora una volta, per identificare chi oggi veste i panni e ha i lineamenti della bestia che sale dalla terra. Scopriremo forse che alcuni soggetti lo fanno in continuità con il loro passato¹²⁵, altri, con nostra sorpresa, hanno cominciato a farlo di recente. La forza e il dovere di una chiesa sana è quella di lasciarsi sempre d'accapo istruire dallo Spirito Santo sui vari e molteplici oppositori di Dio nella storia e sui pericoli che la comunità corre, pregando affinché non sia a noi che lo Spirito debba un giorno rivolgere l'accusa rivolta alla chiesa di Laodicea: «Tu dici: sono ricco, ... non ho bisogno di nulla; ma non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero cieco e nudo»¹²⁶.

¹²⁴ Si veda G. BIGUZZI, *Apocalisse*, p.300. R. FILIPPINI, *Per una Teologia politica dell'Apocalisse*, in S. DIANICH (a cura di) *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, p.120.

¹²⁵ Ci riferiamo però non solo al facile bersaglio della Chiesa Cattolica Romana, che spesso nel passato e per qualche verso anche nel presente, ha intrattenuto, per così dire, cordiali rapporti con i dittatori del mondo e con i poteri avversi a Dio e alle sue creature. Intendiamo anche riferirci, per contro, alle molte chiese evangeliche, compresa la nostra, per piccola che sia la sua storia, che nell'ultimo secolo, per esempio, poco o nulla hanno saputo dire e fare, ad eccezione di pochi martiri, contro un potere certamente anti divino e sanguinario come il nazi-fascismo che perseguitò i santi d'Israele e gli indifesi del mondo. Non sembri qualunquistico coinvolgere le chiese tutte in un giudizio così critico, poiché la chiesa di Cristo per prima deve interrogarsi se, ieri come oggi, il suo modo di stare al mondo è illuminato e timorato dalla sapienza di Dio o funzionale al saccheggio che molti poteri politici economici e finanziari del mondo attuano con diabolica spietatezza.

¹²⁶ Ap. 3,17.

CONCLUSIONE

Nei limiti del nostro lavoro abbiamo tentato di tracciare brevemente nel primo capitolo lo sviluppo storico dell'interpretazione dell'Apocalisse in ordine alla sua lettura nella storia e alla sua spiritualizzazione. Abbiamo potuto constatare che la de-storicizzazione dell'Apocalisse comincia soprattutto quando il cristianesimo cessa di essere perseguitato e diventa la religione dell'impero.

L'alto medioevo dunque vedrà una progressiva allegorizzazione e spiritualizzazione dell'Apocalisse di Giovanni fino a Gioacchino da Fiore (e ai suoi successori) che nel XII secolo introdurrà una «nuova» forma di lettura storica e politica della profezia di Giovanni, contestualizzandola nella sua epoca.

Le tappe decisive nei secoli seguenti (XVI-XVII) si determineranno con il nascere delle interpretazioni preterista (o storico-contemporanea) e futurista dell'Apocalisse fino a giungere al più moderno metodo di interpretazione storico-critica dei secoli XVII e XIX.

Nel secondo capitolo abbiamo mostrato le fondamentali e imprescindibili risultanze di una corretta ermeneutica storico-critica dell'Apocalisse per approdare ad un'esegesi «scientificamente adeguata» del testo, pur non tacendo i limiti di tale approccio ai fini dell'odierna lettura credente e prospettando nel contempo la necessità di un rinnovato e moderno approccio sincronico al testo. L'interpretazione storico-teologica che abbiamo inteso promuovere si fonda infatti su una valorizzazione della lettura retorica e su una attenta strategia semiotica da applicare ai testi, proprio per riconoscere il giusto spessore semantico dei simboli apocalittici anche in un contesto diverso¹²⁷ da quello che li ha visti nascere.

Questo approccio ci ha consentito di rispondere, speriamo con sufficiente chiarezza, al quesito posto in apertura del nostro lavoro circa il modo in cui l'Apocalisse di Giovanni entra «in situazione»: nella situazione cioè dei suoi diretti interlocutori delle chiese d'Asia e in quella dei cristiani di tutti i tempi e di tutti i luoghi. La profezia di Giovanni elevando a sistema la condizione di conflitto e di incipiente persecuzione vissuta dalle chiese d'Asia (Ap. 1,19: «le cose che sono ...») ricostruisce mediante un complesso intreccio di simboli la trama della storia

¹²⁷ Per quanto, paradossalmente diremmo, proprio alla luce di una lettura retorica e mito poetica tale diversità del contesto dell'Apocalisse appare più storico-culturale che fenomenologica e politica. Intendiamo dire che la fenomenologia del potere e della religione fino ai giorni nostri sono rimaste del tutto simili a quelle rappresentate dal veggente di Patmos, come hanno ad esempio mostrato lucidamente le «teologie della liberazione» nel secolo scorso.

umana sottolineandone le dinamiche costanti e appronta così dei «modelli di intelligibilità», delle lenti, utilizzabili in ogni specifica vicenda storica. Mediante questa particolare «predizione» profetica siamo così in grado di resistere ad ogni potere antagonista e malvagio e seguire con la fede il dipanarsi del piano di salvezza di Dio, compiutamente e al tempo stesso proletticamente¹²⁸ rivelato in Gesù Cristo.

Nella seconda parte del nostro lavoro, che in sostanza comincia col capitolo terzo, abbiamo riassunto le caratteristiche dell'ermeneutica storico-profetica avventista. Non abbiamo certamente la pretesa di aver rappresentato nel dettaglio le tante voci e le diverse sfumature che nel variegato mondo avventista si intersecano, e questo è probabilmente un limite della nostra ricerca, ma crediamo comunque di aver rappresentato la posizione più ufficiale e diffusa tra gli studiosi.

Confidiamo di aver sufficientemente mostrato la passione per le scritture che da sempre anima l'ermeneutica avventista e il rispetto per la provvidenza di Dio sulla storia e sulle sue creature. Abbiamo altresì creduto di rilevare e sottolineare un deficit di consapevolezza critico-scientifica nell'esegesi storico-continua tradizionale, causata da un'eccessiva funzione identitaria attribuita a questi testi profetici, oltreché dall'innata vocazione escatologica del nostro movimento e della sua teologia.

Crediamo di aver sufficientemente mostrato che non occorre rinunciare a nulla di essenziale della nostra identità confessionale e del nostro approccio storico-escatologico all'esegesi profetica purché si riconosca la vocazione polisemantica della profezia apocalittica a partire dal suo radicamento in una storia particolare, quella di Giovanni e della sua comunità, e il suo paradigmatico ri-contestualizzarsi in ogni epoca della storia. Dopotutto, questo, in certo modo, lo abbiamo sempre saputo.

¹²⁸ Non ci sembra fuori luogo intravedere in Gesù Cristo, l'agnello immolato vittorioso che rivela (Ap.5,6-11) le travagliate dinamiche storiche trasfigurandole sotto il segno della sua salvezza costata sangue e sofferenza, una specie di prolessi della redenzione della storia operata da Dio.

Nota 1

PRINCIPIO ERMENEUTICO GIORNO/I-ANNO/I

«Dal punto di vista della scuola storico-continua, le profezie di Daniele e dell'Apocalisse contengono un racconto divinamente ispirato degli avvenimenti più significativi della storia cristiana. L'era cristiana è percepita come una continuazione degli avvenimenti dell'Antico Testamento. [...] Questa veduta più ampia dell'azione di Dio nel corso della storia umana implica che questi periodi profetici hanno una durata temporale reale superiore a quella letterale»¹²⁹.

Tale affermazione è coerente con l'applicazione del principio ermeneutico giorno/i = anno/i nell'ambito del sistema interpretativo, cosiddetto: storico-continuo.

Come anticipato nell'ultimo capitolo, relativo all'ermeneutica avventista dell'Apocalisse, bisogna ribadire che il suddetto principio trova un certo riscontro in alcune indiscutibili evidenze scritturali.

Esistono cioè diversi testi dell'A.T. (perlopiù testi narrativi) nei quali il termine ebraico che normalmente traduce il sostantivo italiano, **anno**, ovvero: *šānāh*, è sostituito dal sostantivo plurale di *jôm* (giorno), vale a dire: *jāmîm* (giorni). Questo accade ad esempio in testi come: 2 Sam. 14,26 (*miqqēs jāmîm lajjāmîm*, «alla fine di ogni anno»); Gc. 17,10 (*lajjāmîm*, «annualmente»); 1 Sam. 20,6; Es. 13,10 (*mijjāmîm jāmîmâ*, «di anno in anno»); Gc. 11,40 (*mijjāmîm jāmîmâ*, «di anno in anno»); Nu. 9,22 (*hû jāmîm hû hōdeš jāmîm*, «due giorni, sia un mese, sia un anno»); 1 Sam. 27,7 (*jāmîm w'ar' bā'āh hōḏašim*, «un' anno e quattro mesi»). In questo gruppo di testi, come dicevamo, il plurale *jāmîm* (giorni), unito in qualche caso a delle preposizioni, viene utilizzato come sinonimo di «**anno**» e viene giustamente così tradotto, o con l'avverbio da esso derivante (annualmente); ad eccezione di 1Sam.27,7 e Nu. 9,22, tutti i testi sopra citati, ai quali se ne potrebbero aggiungere diversi altri, designano eventi che si ripetono annualmente.

Dunque la locuzione *mijjāmîm jāmîmâ*, (e altre consimili) che letteralmente equivarrebbe a dire = «di giorni in giorni», significa, in tale gruppo di testi, di «*anno in anno*», «ogni anno».

¹²⁹ W.H. SHEA, *Etudes sur l'interprétation prophétique*, Silver Spring, Review and Herald Publishing Association, 1992, p.66. Ci siamo basati su questo studio di W.H. Shea per illustrare il metodo interpretativo profetico, e nello specifico il principio *giorno-anno*, avventista.

Allargando un po' lo spettro della nostra indagine vediamo poi che esistono altri passi, nella forma non troppo dissimili dai precedenti, dove in presenza dello stesso vocabolo, cioè il plurale *jāmîm* (giorni), il significato è però più genericamente quello di «tempo», delimitato o duraturo. Valgano al riguardo i seguenti esempi: 1 Sam. 1,20 (*tequfôt hajjāmîm*, «al compiersi del tempo»); De. 4,40b (*kol-hajjāmîm*, «per sempre»); Ge. 27,44 (*jāmîm ʾahādîm*, «un certo tempo»); Gen. 40:4 (*jāmîm*, «un certo tempo»); Gc. 11,4 (*mijjāmîm*, «dopo un certo tempo»); Gc. 19,1 (*bajāmîm*, «in quel tempo»); Gc. 19,2 (*jāmîm ʾarʿbāʾāh hōdešîm*, «un periodo» di quattro mesi, letter.dei giorni quattro mesi). Ne. 13,6b (*ʾqēs jāmîm*, «poco dopo»). In diversi di questi casi si potrebbe peraltro mantenere la traduzione letterale «giorni», poiché i vari significati di *jōm/ jāmîm* non sono nettamente separabili tra loro¹³⁰.

Un terzo uso sufficientemente attestato del plurale *jāmîm* (giorni) ricorre nei resoconti della durata della vita (*giorni di vita* o *tempo di vita*) di determinati personaggi della Bibbia. In genere in tali casi *jāmîm* è specificato da un genitivo che lo segue. In Ge. 47,9 ricorre la locuzione (*ʾmē šhnê*, «giorni degli anni» del mio pellegrinare) con riferimento all'età anagrafica di Giacobbe e, più avanti, alle sue sfortunate vicende. La medesima pleonastica espressione ricorre nell'ebraico di Ge. 25,7: (*i giorni di anni di vita di Abramo*).

In Gb.10,5 per esempio si parla di «giorni come giorni di un mortale» e di «anni come giorni» (*šʿnôteka kîmê*), alludendo però in questo caso non tanto alla durata della vita umana quanto alla sua precarietà. Una sfumatura lievemente diversa nell'ambito dello stesso uso è costituita da testi come Gr. 6,11: (*mʿlē jāmîm*, «avanzato [nei giorni] negli anni»), nei quali, appunto, sembra quasi di assistere ad una sorta di metonimia ebraica.

Un discorso a parte merita Ge. 6,3 passo nel quale, secondo W.H. Shea, si testimonierebbe la volontà di Dio di porre un limite massimo alla durata della vita umana, e costituirebbe così la prima vera profezia¹³¹ cronologica espressa

¹³⁰ Si veda E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Torino, Marietti, 1982, p. 616.

¹³¹ Risulta, per altri versi, problematico considerare il testo in questione (Ge.6,3) come un testo propriamente profetico. Il testo, facente parte dell'unità letteraria di Ge. 6,1-4, un'unità nel suo complesso lontana dal genere letterario profetico, contiene una *sentenza limitativa* di Dio nei confronti del genere umano colpevole di voler scavalcare ancora una volta il limite creaturale che Dio gli ha posto. Qui non c'è formalmente un profeta, è Dio stesso che parla. Il limite dei centoventi anni che Dio sentenzia non è neanche una vera predizione profetica, per esempio, ma una sentenza che Dio manda subito ad effetto. Questo testo, pur nella sua enigmaticità, intende

mediante il parallelismo giorno = anno. L'espressione utilizzata in ebraico è letteralmente: «*jāmājn mē'ā'h w'ēserîm šānāh* = *i suoi giorni siano centoventi anni*». Certamente sono qui accostati *giorni* e *anni* ma, a ben vedere, tra questi due termini cronologici non intercorre un rapporto di equivalenza (non si dice cioè che centoventi giorni equivalgono a centoventi anni) ma si usa *giorni* come sinonimo relativo di vita. Dunque è come se si dicesse: «la sua vita durerà centoventi anni»! Traduzione, quest'ultima, che infatti è preferita dalla versione CEI e dalla versione Interconfessionale italiana.

Osserviamo poi che il mero accostamento di *giorni* ed *anni*, nella loro naturale morfologia e nei loro distinti significati, riscontrabile in molta letteratura poetica, non è, a nostro avviso, e diversamente da quanto afferma W. H. Shea¹³², necessariamente indizio della pervasiva logica del principio giorno/i = anno/i soggiacente alla mentalità ebraica.

Per esempio: in Deuteronomio 32,7 si trovano associate *j'môt* (giorni) e *š'not* (anni) senza che in ciò vi sia nulla da inferire riguardo al principio giorno/i-anno/i. Lo stesso dicasi per il Salmo 77,5. E' del tutto naturale cioè che in determinate esortazioni rivolte al popolo vi sia il richiamo, magari lievemente perifrastico, a fare memoria dei giorni e degli anni trascorsi, cioè dei tempi antichi, nei quali Dio ha già potentemente operato.

Vanno ancora ricordate almeno un'altra serie di espressioni nelle quali *jāmîm* (giorni) è usato invece per indicare i «tempi passati» e i «tempi futuri». Così, ad esempio, in Ez. 38,17 si parla di «*jāmîm qadmōnîm, giorni antichi*» con evidente riferimento ai tempi antichi; similmente in Is.63,9-11: «*j'mē 'olām, i giorni del passato*». In riferimento ai tempi futuri abbiamo, ad esempio, nel testo di Ec. 2,16 l'espressione «*hājāmîm habbā'im, i giorni venturi*»; così come in Da.12,13 ricorre l'espressione, marcatamente escatologica, «*qēš hājāmîm, alla fine dei giorni*».

riaffermare l'esclusiva sovranità di Dio sulla durata della vita umana e sul suo limite creaturale, scongiurando ogni commistione fra cielo (*figli di Dio*) e terra (*figlie degli uomini*). Non bisogna oltretutto dimenticare che i versetti 3-4 di Gn. 6 potrebbero avere avuto originariamente anche una funzione eziologica, cioè, spiegare rispettivamente: come mai la vita degli uomini si è notevolmente accorciata, rispetto per esempio ai discendenti di Adamo citati nella genealogia del cap.5; spiegare l'origine dei giganti e degli eroi (qualunque cosa questi due termini indichino) sulla terra. Si veda in proposito, W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, Torino, Claudiana, 2002, pp. 96-98; C. WESTERMANN, *Genesi*, Casale Monferrato, Piemme, 1989, pp. 55-56.

¹³² W.H. SHEA, *op. cit.*, pp. 77,78.

Gli esempi fin qui richiamati rappresentano soltanto un piccolo campione dei tanti usi cui il termine *jāmîm* si presta nell'ambito dell'Antico Testamento. Se ne ricava complessivamente l'impressione che mentre il singolare *jôm* (giorno) denota il più delle volte un momento preciso, il plurale *jāmîm* (giorni) indichi più spesso durata temporale, precisando lassi di tempo di vario genere¹³³.

Alla luce di quanto detto sopra sembra dunque riduttivo ricavare dalla notevole quantità di testi dell'A.T. in cui ricorre il sostantivo plurale *jāmîm*, utilizzato in accezioni così diverse, un principio generale di equivalenza *giorno/i = anno/i* operante – come si dice – soprattutto nei testi profetici. Oltretutto abbiamo visto che i testi nei quali effettivamente questo uso idiomatico di *jāmîm = anno/i* è documentabile sono in maggioranza testi narrativi e non testi ascrivibili al genere letterario profetico.

Un discorso ancora diverso meritano i testi legislativi di Lev.25,1-8. Questi testi vengono considerati da W. Shea¹³⁴ e dalla maggioranza degli studiosi avventisti come i più antichi testi biblici attestanti la validità del principio di equivalenza *giorno/i = anno/i*. I testi suddetti, espressione della tradizione sacerdotale, dettano, nel cosiddetto “codice di santità” (capp. 17-25), le direttive per la corretta celebrazione dell'anno sabatico e dell'anno giubilare. Effettivamente va riconosciuto che la settimana d'anni dell'anno sabatico sembra del tutto speculare alla settimana di giorni di Genesi (1,1 -2,1) e della legislazione sinaitica (Es.20,8-11).

E, allo stesso modo, i *sette volte sette anni* (Lev.25,8) dell'anno giubilare sembrano connessi¹³⁵ alla settimana di anni culminante nell'anno sabatico.

Come è noto, in questi testi il principio ermeneutico *giorno/i = anno/i* non scaturisce dall'uso di *jāmîm* (giorni) al posto di *šānāh* (anno), ma scaturirebbe dal fatto che in questi testi sembrerebbe palesemente operante la logica seguente: per ogni giorno ► un anno, dunque: per sette giorni ► sette anni. Tuttavia, nonostante l'evidente somiglianza tra la settimana creativa di sette giorni con il settimo giorno come tempo di riposo per l'uomo, e la settimana di anni con il

¹³³ Si veda M. SÆBØ, *jôm*, in G. J. BOTTERWCEK e H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Volume terzo, Brescia, Paideia, 2003, p. 670.

¹³⁴ W. H. SHEA, *op. cit.*, p. 79.

¹³⁵ A dimostrazione di come i periodi settenari strutturino il calendario delle feste ebraiche il nostro schema dei sette settenni con epilogo nel 50° anno sembra avere anche consistenti analogie con lo schema delle sette settimane intere con epilogo nel 50° giorno della festa di Pentecoste di Lev. 23,15. Dovremmo trarne dunque un ulteriore eventuale rinvio al principio *giorno/i = anno/i* ?

settimo anno «sabatico» tempo di riposo della terra, non è affatto detto che detta somiglianza mostri in maniera irrefutabile il funzionamento di un principio giorno/i = anno/i. Tutto ciò si può semplicemente spiegare con la replica di uno schema settenario che la Bibbia, del resto, conosce molto bene¹³⁶. In questo senso si può anche dire che la settimana lavorativa con il settimo giorno di riposo (di Es.20,8-11 e De. 5,12-14) funzioni chiaramente da paradigma per la *settimana d'anni* e per la *settimana di settimane* ma ciò che fa funzionare, diciamo così, il paradigma non è necessariamente il principio *giorno = anno* ma la trasposizione in anni e poi in settenni del medesimo modello settenario¹³⁷ opportunamente «sabbatizzato»¹³⁸.

A nostro avviso dunque non si tratta di una conferma implicita del principio secondo il quale ad un determinato numero di giorni profetici corrispondono lo stesso numero di anni letterali, ma si replica il modello settenario che ordina il tempo della settimana come principio strutturante di un ciclo temporale ben più ampio.

Passando poi brevemente ai testi, molto cari alla tradizione ermeneutica avventista, tratti dal libro profetico-apocalittico di Daniele, dobbiamo osservare quanto segue. Com'è noto il libro del profeta Daniele contiene numerose indicazioni cronologiche espresse in *giorni* (*jôm – jāmîm*) e in *tempi*¹³⁹.

In Daniele 7,25, ad esempio, ricorre l'espressione: «'ad - 'iddan w^eidanîn (...) 'iddan, un tempo dei tempi e la metà di un tempo». Come si può constatare il termine utilizzato è 'iddan = *tempo duraturo*, in via estensiva si suole anche interpretarlo con *anno*, ma non siamo di fronte al sostantivo *jāmîm*.

Allo stesso modo anche negli altri testi di Daniele che analizzeremo di seguito il sostantivo *jāmîm*, anche quando è presente, non è utilizzato in sostituzione di *šānāh*, come anche W. Shea sa benissimo, ma il principio

¹³⁶ Per una concisa ma istruttiva rassegna delle strutture settenarie nella Bibbia, anche se con attenzione specifica per il Deuteronomio, si veda S. PAGANINI, *Settenari nel testo finale del Deuteronomio*, in «Rivista Biblica» 53 (2005) pp.313-318.

¹³⁷ Persino il mese era il *settimo* del 49° anno (Lev.25,9).

¹³⁸ Di sabbatizzazione parlano alcuni studiosi in riferimento a determinati periodi settenari (Es.16, 26s.; 26,16; ecc.), per lo più espressi in giorni, sui quali si riflette marcatamente la teologia del sabato come giorno di riposo. In tali periodi settenari infatti si riproduce il cosiddetto schema 6/7, ovvero: sei giorni farai tutto ciò che devi, ma il settimo giorno ... ecc. Naturalmente costoro presuppongono che non in tutte le epoche della storia di Israele il settimo giorno ebbe quel significato speciale così evidente nella tarda teologia del sabato. Si veda, E. OTTO, *Šeba*, in H-J. FABRY – H. RINGGREN (a cura di) *Grande Lessico dell' Antico Testamento*, vol. VIII, Brescia, Paideia, 2008, p. 1049.

¹³⁹ Quest'ultimo, con sfumature semantiche diverse: 'iddan = *tempo duraturo*; *ēd* = *tempo preciso*; *môēd* = *momento*.

giorno/i- anno/i - si dice - opera in base ad altri meccanismi che lo chiamano in causa. Vediamo quali sono:

Nel testo di Dn. 8,14 si annuncia il famoso periodo di *duemilatrecento giorni* (per l'esattezza «*sere - mattine*» mediante la perifrasi '*ereb bōqer*) al termine del quale avverrà la purificazione del santuario. Nella nostra interpretazione tradizionale, trattandosi di *giorni profetici*, significano *anni*, dunque: *duemilatrecento anni*. Naturalmente è in assoluto possibile che si tratti di *anni* e non di *giorni* letterali; ci sono altre considerazioni squisitamente storico-ecclesiali che hanno indotto la nostra chiesa a ritenere plausibile questo sguardo lungo della profezia. Si afferma tuttavia che in questo testo il principio ermeneutico giorno/i – anno/i scaturisce da una certa analogia con Da. 9, 24-27 e, non ultimo, con Da. 11, 6.8 e 13.

Cioè, così come in Da. 9,24-27, la profezia delle *settanta settimane* d'anni copre un arco temporale di diversi secoli e supera diversi regni, allo stesso modo, anzi *a fortiori*, deve intendersi che le *duemilatrecento sere e mattine*, che non possono essere dimezzati in millecentocinquanta giorni ne tantomeno considerati letterali poiché indicherebbe un periodo troppo breve (appena 6 anni e 4 mesi) che non trova riscontro in nessun evento particolare nel periodo storico contemporaneo a Daniele, sono da interpretare simbolicamente come 2300 anni reali. Tale computo, com'è noto decorrente a partire dal 457 a.C., consente invece di individuare alla metà circa del XIX° secolo la purificazione del santuario celeste e l'inizio del giudizio investigativo di Gesù in funzione di sommo sacerdote.

Tale procedimento ermeneutico, che abbiamo sintetizzato per sommi capi, oltre ad apparire vagamente apodittico ha il difetto di non prendere sul serio l'immediata collocazione storica del testo. Un'esegesi scientifica del testo non può non chiedersi come una simile profezia interagisca con il personaggio Daniele e i suoi contemporanei o con chi eventualmente ha riletto la rivelazione profetica di Daniele nei secoli successivi. E non si può evitare tale fondamentale obiezione genuinamente storico-critica adducendo per esempio il passo di Da. 8,26b: «Or tu tieni segreta la visione perché riguarda cose che avverranno fra molto tempo (lett. *molti giorni*)». Perché tale annotazione (variamente ripetuta anche ai verss.17,19 del medesimo capitolo oltre che al cap. 12), per quanto abbia un' effettiva coloritura escatologica, non lascia presagire necessariamente un periodo così inconcepibilmente lungo da Daniele e dal popolo oppresso ed esule ma allude ad

una proroga escatologica, per così dire, che sancirà la fine dell'*ultimo tempo dell'indignazione* (8,19) che Daniele e il popolo dei santi stanno, in certo modo, già vivendo. Egli infatti non tiene segreta la visione ma scrivendola la divulga.

Per noi che viviamo ad una distanza cronologica ragguardevole da Daniele e dai suoi discendenti la profezia dei 2300 giorni-anni può invece rappresentare una rilettura¹⁴⁰, spiritualmente guidata, di quell'antica profezia che giunge a contemplare anche la nostra condizione di popolo che attende il momento escatologico supremo e definitivo in cui il regno di Dio sarà dato ai santi.

Quanto all'analogia con Da.11, si sostiene¹⁴¹ che quest'ultimo rappresenti un' interpretazione, in termini di anni letterali, dei fatti descritti simbolicamente e fissati in giorni simbolici, appunto, in Da. 8.

Quindi emergerebbe un parallelismo tra giorni simbolici di Da. 8 e anni letterali di Da.11.

A questo riguardo va però sottolineato che in Da. 11 pur essendovi la riproposizione, in verità assai più analitica, di uno schema di regni in successione parzialmente simile a quello descritto in Da. 8, non c'è però alcuna precisazione di periodi di anni numericamente equivalenti ai giorni simbolici di Da. 8.

In Da. 9,2 il profeta chiede di poter comprendere quando la profezia di Geremia (25,12; 29,10) sulla durata dell'esilio e sul rientro in patria dei giudei si invererà. L'angelo interprete risponde a questa domanda di Daniele indicando (Da. 9,24) un nuovo periodo di settanta settimane (*šābuîm šibh^o îm*).

Diventa più pregnante invece la deduzione delle settanta settimane di anni dal fatto che in Da. 9,2¹⁴² si parla dei settant'anni della durata dell'esilio rivelate a Geremia. Si intuisce cioè che nella misura in cui le parole dell'angelo interprete riportate in Da. 9,24 costituiscono una risposta alla supplica di Daniele sulla comprensione del periodo dei settant'anni profetizzato da Geremia, tra i due periodi c'è un nesso e il secondo periodo sembra costituire, in certo modo, un ampliamento del primo; dunque se l'uno è espresso in anni anche l'altro (settanta settimane) sottintende verosimilmente anni. Il cosiddetto principio *giorno/i = anno/i* scaturirebbe in questo caso da una mera analogia con i settant'anni. In verità, viene anche fatta una ulteriore inferenza in relazione ai testi di Lev. 25,1-8. Infatti

¹⁴⁰ Così come le *settanta settimane* di Da. 9,24-27 costituirono in un certo senso una rilettura ed un ampliamento dei settant'anni di esilio profetizzati da Geremia.

¹⁴¹ W. H. Shea, *op.cit.*, p. 94.

¹⁴² Si veda in proposito W. G. JOHNSON, *art. cit.* p. 798.

così come le sette settimane d'anni (49 anni) che portano al giubileo sono sette volte più lunghe della settimana d'anni che conduce all'anno sabbatico così le settanta settimane «di anni» (490 anni) sono sette volte più lunghe dei settant'anni della profezia di Geremia sui quali Daniele (9,2) interrogava Dio.

Va tuttavia osservato che mentre risulta plausibile l'analogia anzidetta tra gli anni «presunti» delle settanta settimane di Da. 9,24 con gli anni reali di Da. 9,2, appare invece meno evidente l'analogia con le *settimane di anni* di Levitico 25,8.

Infatti va detto che già dal punto di vista lessicale i due testi (Lev.25,8 – Da. 9,24) appaiono sensibilmente diversi.

Nel Levitico (25,8) troviamo la seguente locuzione:

Šebha' šabbatot šanîm šebha' šanîm šebha' p^eāmîm = sette settimane di anni, sette anni sette volte.

Mentre in Daniele (9,24) l'espressione è la seguente:

Šābhuîm šibh^eîm = settanta periodi di sette (o anche settimane).

Inoltre gli anni sono esplicitamente citati in Levitico mentre non c'è il vocabolo šanîm (anni) in Daniele 9,24.

Quanto poi al rapporto diretto, sottolineato da Shea, tra i settanta anni di Da. 9,2 e i sette anni dell'anno sabatico (Lev. 25,1-7) va detto che tra i due testi non c'è alcun legame diretto, salvo il tenue collegamento con il testo di 2 Chr.36,21 che parlando della durata dell'esilio in Babilonia cita il trascorrere di molti sabati di riposo (e di desolazione) secondo Lev. 26,34-43; mentre tra i due periodi temporali in questione (i settanta anni di Da. 9,2 e i sette anni di Lev. 25,1-7) intercorre certamente la comune struttura settenaria sottostante.

In conclusione

Siamo consapevoli della tortuosità argomentativa che caratterizza diversi passaggi di tale nota e ci rendiamo conto della probabile difficoltà che ciò comporterà per chi avrà il compito di rileggerla e darne una valutazione.

Tuttavia la farraginosità del nostro argomentare è in buona parte determinata dal modo stesso così diversificato in cui è stato immaginato e ricostruito il *modus operandi* del principio giorno/i- anno/i da parte della nostra tradizione ermeneutica.

Il prof. W. H. Shea, con lo studio del quale ci siamo confrontati nel corso di questa nota di approfondimento, ha nel suddetto articolo esibito questa diversità di

criteri operativi del principio ermeneutico *giorno/i = anno/i* assommandola a ventitré diversi modi.

Dopo aver passato brevemente in rassegna quelle che ci paiono le ragioni fondamentali messe in luce dal prof. W. H. Shea nel suo studio, la nostra impressione complessiva, per riassumere, è la seguente:

è certamente vero che in un significativo numero di testi dell'A.T. si assiste ad un uso idiomatico del sostantivo plurale ebraico *jāmîm*.(giorni) in sostituzione di *šānāh* (anno), dato, questo, riconosciuto da tutti i lessici e i dizionari esegetici di ebraico biblico. In tali testi cioè il lasso di tempo indicato con il sostantivo *jāmîm*.(giorni) è riferibile ad anni reali ed è in genere così tradotto.

Tra tutte le ragioni indicate e sviluppate dal prof. W. H. Shea a sostegno del principio ermeneutico di equivalenza *giorno/i = anno/i*, questa ci sembra indiscutibilmente la più oggettiva.

Dopo di ché, come speriamo di aver mostrato, questa funzione del sostantivo plurale *jāmîm* (giorni), non va assolutizzata ma va ricondotta nell'ampia gamma di impieghi semantici che il medesimo sostantivo conosce nei diversi contesti biblici: narrativi, simbolici, profetici. In tal caso si vedrà che i lassi di tempo indicati con il sostantivo *jāmîm* (giorni) sono, appunto, molteplici (non solo anni, ma anche più genericamente durata di vita, epoca passata ed epoca lontana nel futuro, ecc.) e che sovente l'uso di *jāmîm* (giorni) con significato di anni è riscontrabile in contesti narrativi privi di qualunque connotazione profetica.

Nella letteratura poetica e narrativa invece, benché si trovino associati giorni ed anni, ma nella loro naturale morfologia e con i significati propri, questi non rappresentano a nostro avviso riferimento diretto al principio *giorno/i = anno/i*. L'interpretazione più economica di questi casi suggerisce di considerarli per quel che semplicemente sono, ovvero: periodi temporali contigui che si prestano bene ad essere utilizzati in coppia per descrivere e rammentare, ora secondo stilemi sapienziali (Gb. 32,7; 36,11;), ora attraverso formule narrative a prevalente carattere lirico (De. 32,7), la potente azione di Dio nella storia del suo popolo e la caratteristica precarietà della condizione umana.

Anche in testi narrativi o profetici quali Nu. 14,34 o Ez.4,6 la commutazione in anni (di sofferenza e di esilio) di un determinato numero di giorni per effetto di un oracolo di giudizio, è significativa in quei testi ma non può agevolmente essere utilizzata per generalizzare la portata del principio *giorno/i = anno/i*. Esistono infatti

diversi altri oracoli di giudizio (a partire da Gr. 25,11) che pur profetizzando un tempo più o meno lungo di punizione e di abbandono da parte di Dio non commutano giorni in anni.

Sui testi legislativi del Levitico ci siamo soffermati sufficientemente per mettere in rilievo il carattere eminentemente settenario di quelle prescrizioni e non un riferimento puntuale al principio giorno/i = anno/i; a meno che non lo si intenda davvero "*lato sensu*".

E infine anche sui testi profetico-apocalittici del libro di Daniele il principio giorno/i-anno/i non appare, in base a considerazioni strettamente testuali, così univocamente presente e decisivo.

Quanto all'applicazione del suddetto principio ermeneutico giorno/i = anno/i ai testi dell'Apocalisse di Giovanni (Ap. 2,10; 11,3; 12,14; ecc.), non ne riferiamo nello specifico poiché il funzionamento del principio in questione e il tipo di esegesi che si opera è del tutto simile a quanto già visto per il libro di Daniele. Dunque valgono le medesime considerazioni.

Nel chiudere, dopo aver esposto la nostra perplessità circa l'opportunità di applicare quasi automaticamente un calcolo di giorni e di tempi in anni letterali (e dei periodi brevi in periodi molto estesi) ribadiamo da parte nostra il pieno convincimento, in accordo con lo spirito autentico che da sempre anima la tradizione avventista, della necessità di considerare la Parola profetica pienamente attuale e cogente anche per l'odierna cristianità.

L'ipotesi che abbiamo tentato di sostenere e argomentare nella terza parte del nostro lavoro è che la profezia forse ci raggiunge e ci guida per altra via, e cioè non invitandoci a sommare i numeri per individuare le date e gli eventi più indicativi della storia ma insegnandoci a interpretare i periodi e gli eventi come simboli plurivalenti che raccontano e preannunciano, a tratti non meno nitidamente, l'articolarsi della storia umana e il dispiegarsi della provvidenza di Dio fino al tempo del compimento.

APPENDICI

MODELLI DI STRUTTURE LETTERARIE DELL'APOCALISSE

Struttura di F. Mondati¹

1. Tempo dell'annuncio e della decisione (c.1)
 2. Tempo della prova: la chiesa terrena (cc. 2-3)
 3. Tempo del progetto della pazienza e dell'attesa (4-11)
- a- Progetto eterno di Dio sulla storia (c.4)
b- Attuazione del progetto da parte dell'Agnello e dei suoi fedeli (cc. 5-11)
-
0. Tempo nella sua globalità (c. 12)
-
- 3'. Tempo del contrasto, del giudizio e del compimento (cc. 13-20)
- b- Ostacolo e resistenza a Dio da parte della bestia e dei suoi complici (cc.5-11)
a- Vittoria e giudizio finale di Dio su ogni resistenza (cc.18-20)
-
- 2'. Tempo del premio: la chiesa celeste (c. 21)
 - 1'. Tempo del riconoscimento (c. 22)

¹ F. Mondati, *La struttura generale dell'Apocalisse*, in «Rivista Biblica» XLV (1997) p. 304.

Struttura di E. Schüssler Fiorenza²

A. 1,1-8: Prologo e saluto epistolare

1,1-3: Titolo

1, 4-6: Saluti

1, 7-8: Motto

B. 1,9-3,22: Situazione retorica nelle città dell'Asia Minore

1,9 -10: Autore e situazione

1,11-20: Visione profetica inaugurale

I. 2,1 - 3,22: Messaggi profetici alle sette comunità

C. 4,1-9,21; 11,15-19: Apertura del rotolo sigillato: Piaghe dell'Esodo

4,1 - 5,14: Corte celeste e rotolo sigillato

II. 6,1 -8,1: Piaghe cosmiche: Sette sigilli

III. 8,2 – 9,21; 11,15-19: Piaghe cosmiche: Sette trombe

D. 10,1–15,4: Il rotolo amaro-dolce: “Guerra” contro la comunità

10,1 – 11,14: Incarico profetico

12,1 – 14,5: Interpretazione profetica

14,6 – 15,4: Liberazione escatologica

C'. 15,5–19,10: Esodo dall'oppressione di Babilonia/Roma

IV. 15,5 – 16,21: Piaghe cosmiche: Sette coppe

17,1 -18: Roma e il suo potere

18,1-19,10: Giudizio su Roma

² E. SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, pp. 50-51.

B'. 19,11 – 22,9: Liberazione dal male e Città-mondo di Dio

19,11 – 20,15: Liberazione dai poteri del male

21,1-8: Il mondo di Dio liberato

21,9 – 22,9: La differente città cosmica di Dio

A'. 22,10-21: Epilogo e cornice epistolare

22,10-17: Detti rivelatori

22,18-21: Conclusione epistolare

Struttura di G. Biguzzi³

Titolo e apertura epistolare	1,1-8
I. Il Cristo e le Chiese di Asia	1,9 – 3,22
Cristofania a Patmos nel giorno del Signore	1,9-20
Settenario dei messaggi alle sette Chiese d'Asia (I settenario)	2,1 – 3,22
II. Piano e azione di Dio nella storia	3,23 – 22,5
a) Ciclo del rotolo o della rivelazione dell'Agnello	4,1 – 8,1
Visione di trono, rotolo e Agnello	4,1 – 5,12
Settenario dei sigilli o della rivelazione dell'Agnello (II settenario)	6,1 – 8,1
b) Ciclo dell'intervento medicinale di Dio contro le due idolatrie	8,2 – 16,21
Settenario delle trombe o dei flagelli contro l'idolatria tradizionale (III settenario)	8,2 – 9,21
Dal sesto al settimo squillo di tromba	10,1 – 11,19
La triade antidivina e l'idolatria della Bestia	12,1 – 13,18
Settenario delle coppe o dei flagelli contro l'idolatria della Bestia (IV settenario)	14,1 - 16,21
c) Ciclo dell'intervento giudiziale-escatologico di Dio	17,1 – 22,5
Il giudizio di Babilonia	17,1 – 19,10
Giudizio delle due Bestie, del Drago e di Morte	19,11 – 21,8
I popoli nella nuova Gerusalemme	21,9 – 22,5
Chiusura epistolare: Giovanni legittima la sua profezia e invita alla vigilanza	22,6-21

³ G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Milano, Paoline, 2005, p. 26.

Struttura di R. Lehmann⁴

1,1		1,8
INTRODUZIONE		
1,9	1,20 – 2,1	3,22
Candelabro	Le sette Chiese	
5		
4,1	5,14 – 6,1	8,1
Trono	I sette Sigilli	
8,2	8,5 – 8,6	11,18
Altare	Le sette Trombe	
11,19	12,1	14,20
Arca	La legge di Dio o la legge della bestia	
15,1	15,4 – 15,5	16,21
Collera	Le sette Coppe	
17,1	17,3	20,15
Deserto	Fine di Babilonia, bestia, falso profeta, Satana	
21,1	21,8 – 21,9	22,5
Gerusalemme	Vittoria dei riscattati	
22,6	22,21	
Epilogo		

⁴ R. LEHMANN, *op. cit.*, p. 27.

BIBLIOGRAFIA

- ALETTI J.-N. et al., *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, Brescia, Queriniana, 2006.
- Atti dei Martiri*, Milano, Paoline, 1985.
- ASURMENDI J. M., *Daniele e l'Apocalittica*, in J. M. SÁNCHEZ CARO (a cura di) *Storia, narrativa, apocalittica*, Brescia, Paideia, 2003.
- BAUCKHAM R., *La Teologia dell'Apocalisse*, Brescia, Paideia, 1994.
- BEAUCHAMP P., *L'uno e l'altro testamento*, Brescia, Paideia, 2000.
- BENZI G., *Profezia e Apocalittica*, in «Humanitas» 54 (1999) pp. 826.
- BERGER K., *Ermeneutica del Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2001.
- BIANCHI E., *L'Apocalisse di Giovanni*, Magnano, Qiqajon, 1988.
- BIGUZZI G. *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia, Paideia, 2004.
- BIGUZZI G., *Apocalisse*, Milano, Paoline, 2005.
- BORING M.E., *Apocalisse*, Torino, Claudiana, 2008.
- BOSETTI E. - A. COLACRAI (a cura di), *Apokalypsis*, Assisi, Cittadella ed., 2005.
- BRUEGGEMANN W., *Genesi*, Torino, Claudiana, 2002.
- BULTMANN R., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 1992².
- CARMIGNAC J., *Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son employ à Qumran*, in «Revue de Qumrân» 10 (1979) pp.3-33.
- CARACCILOLO A., *Capire Daniele. Testo biblico e commento*, Falciani- Impruneta, ADV, 1998.
- COLLINS J.J., *L'apocalittica nei rotoli del Mar Morto*, Milano, Massimo, 1999.
- CORSANI B., *L'Apocalisse di Giovanni: scritto Apocalittico o profetico?*, in «Bibbia e Oriente» XVII (1975) pp. 253-268.
- CHOMSKI N., *La quinta libertà*, Milano, Elèuthera, 2002.
- DA FIORE G., *Sull'Apocalisse*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- DE FLORE J., *L'Évangile Éternel II*, Paris, Rieder, 1928.

DE Lubac H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Vol.2, Paris, Aubier, 1964.

DIANICH S. (a cura di), *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Casale Monferrato, Piemme, 1998.

DOGLIO C., *Duemila anni di tentativi. Storia dell'interpretazione dell'Apocalisse*, in «Parole di Vita» 6 (2000) pp. 4-12.

DOUKHAN J., *Il Grido del cielo. Studio profetico dell'Apocalisse di Giovanni*, Falciani Impruneta, ADV, 2001.

ECO U., *Interpretazione e sovrinterpretazione: un dibattito con R. Rorty, J. Culler e C. Brooke-Rose*, Milano, Bompiani, 1995.

ELLIS EARLE E., *L'Antico testamento nel primo cristianesimo*, Brescia, Paideia, 1999.

Études sur l'Apocalypse. Signification des messages des trois anges aujourd'hui, vol. 2. Conférences Bibliques Division Eurafrique, Collonges-sous-Salève, Institut Adventiste du Salève, 1988.

EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica e i martiri della Palestina*, a cura di G. Del Ton, Roma – Parigi –Tournai – New-York, Desclée e C. Editori Pontifici, 1964.

FILIPPINI R., *Per una teologia politica dell'Apocalisse*, in S. DIANICH (a cura di), *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, pp. 105-124.

FRANCO F., (a cura di), *Paul Ricoeur, testimonianza parola e rivelazione*, Roma, Ed. Dehoniane, 1997.

GASTALDI U., *I Movimenti di risveglio nel mondo protestante*, Torino, Claudiana, 1989.

GOPPELT L., *Teologia del Nuovo Testamento*, vol.2, Brescia, Morcelliana, 1983.

GUERRA SUAREZ L. M., *Il Cavallo bianco: la forza trasformante della risurrezione*, in E. BOSETTI, A. COLACRAI (a cura di), *Apocalypsis. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, Assisi, Cittadella, 2005

HOLBROOK F.B., *Symposium on Revelation. Exegetical and General Studies*, vol. I, Silver Spring, MD, Biblical Research Institut, 1992.

KNIGHT G. R., *Alla ricerca di una identità*, Falciani Impruneta, ADV, 2004.

KOCH K., *Difficoltà dell'apocalittica*, Brescia, Paideia, 1977.

KÄSEMANN E., *Saggi esegetici*, Casale Monferrato, Marietti, 1985.

KÄSEMANN E., *Appello alla libertà. Indagine polemica sul Nuovo Testamento*, Torino, Claudiana, 1972.

JENNI E. – K. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Torino, Marietti, 1982, p. 616.

JOHNSON W.G., *Biblical Apocalyptic*, in R. DEDEREN (Ed.), *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*, (Commentary Reference Series, vol. 12), Hagerstown, MD, Review And Herald, 2000, pp.784-813.

LAMBRECHT J., *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Louvain, University Press, 1980.

LEHMANN R., *Apocalypse de Jean*, tome 1, Collonge-sous Salève, Faculté adventiste de théologie, 2002.

LUPIERI E., *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1999.

LUPIERI E., *Esegesi e simbologie apocalittiche*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 7/2 (1990) pp. 379-386.

LUPIERI E. et al., *L'Apocalisse di Giovanni: una discussione*, in «Henoch» 2-3, (2000), pp. 325-362.

LUTERO M., *L'Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino*, a cura di Laura Ronchi De Michelis, Torino, Claudiana, 1989.

MARCONCINI B., *Differenti metodi dell'interpretazione dell'Apocalisse*, in «Bibbia e Oriente», XVIII (1976) pp. 121-131.

MAZZINGHI L., *I misteri di Dio: dal libro della Sapienza all'Apocalisse*, in E. BOSETTI, A. COLACRAI (a cura di), *Apokalypsis*, Assisi, Cittadella, 2005, pp.147-181.

MAZZUCCO C., *L'Apocalisse: Testimonianze Patristiche e risonanze moderne*, in M. NALDINI (a cura di), *La fine dei tempi, storia ed escatologia*, Bologna, EDB, 1994, pp. 9-23.

MAZZUCCO C., *A proposito di alcuni studi recenti sull'Apocalisse*, in «Rivista biblica» 2 (1983) pp. 213-225.

McGRATH A. E., *Teologia cristiana*, Torino, Claudiana, 1999.

MIEGGE M., *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995.

MIQUEL P., *Breve trattato di teologia simbolica*, Brescia, Queriniana, 1989.

MONACI A., *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, in «Augustinianum» 18 (1978) pp. 139-151.

MONDATI F., *La Struttura Generale Dell'Apocalisse*, in «Rivista Biblica» XLV (1997) pp. 289-295.

NOFFKE E., *Cristo contro Cesare: come gli ebrei e i cristiani del I secolo risposero alla sfida dell'imperialismo romano*, Torino, Claudiana, 2006.

OTTO E., Šeba□, in H-J. FABRY – H. RINGGREN (a cura di) *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VIII, Brescia, Paideia, 2008, p. 1049.

PAGANINI S., *Settenari nel testo finale del Deuteronomio*, in « Rivista Biblica» 53 (2005) pp.313-318.

PAULIEN J.K., *The Hermeneutics of Biblical Apocalyptic*, in G.W. REID (Ed.) *Understanding Scripture. An Adventist Approach*, (Biblical Research Institute Studies, vol.1) Silver Spring, MD, General Conference of Seventh-day Adventists, 2005, pp.245-270.

PELLEGRINI A., *Quando la profezia diventa storia*, Falciani Impruneta, Ediz. ADV,1998.

PÖHLER J. R., *La Structure Literaire de l'Apocalypse de Jean*, in *Etudes sur L'Apocalypse. Signification des messages des trois anges aujourd'hui*. Conférences Bibliques division Eurafrique, Collonges-sous- Salève, Institut Adventiste du Salève, 1988, p.43.

PRÉVOST J-P., *L'Apocalisse, libro profetico*, in «Il mondo della bibbia» 63 (2002) p.30.

PUYOL C., *L'eschatologie adventiste*, in «Servir» 3 (1999) pp. 3-30.

RAVASI G., *Apocalisse*, Casale Monferrato, Piemme, 1999.

RUSSEL D. S., *L'apocalittica giudaica*, Brescia, Paideia, 1991.

SACCHI P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia, 1990.

SACCHI P.(a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino, Utet, 1989.

SÆBØ M., *jôm*, in G. Johannes Botterweck e H. Ringgren (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, volume terzo, Brescia, Paideia, 2003.

SHEA W. H., *Etudes sur l'interprétation prophetique*, Silver Spring, Review and Herald Publishing Association, 1992.

Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del primo congresso di studi internazionali gioachimiti, Napoli, M. D'Auria Editore, 1979.

STEFANOVIC R., *Revelation of Jesus Christ*, Berrien Springs, Andrews University Press, 2002.

STRAND K. A., *Foundational Principles of Interpretation*, in F. B. Holbrook (Ed.), *Symposium on Revelation –Book 1*, Silver Spring (Md), Biblical Research Institute, 1992.

STOCK S.I. K., *L'ultima parola è di Dio: l'Apocalisse come buona notizia*, Roma, ADP, 1995.

SCHUSSLER FIORENZA, E., *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, Brescia, Queriniana, 1994.

VANNI U., *La riflessione sapienziale come atteggiamento ermeneutico costante nell'Apocalisse*, in «Rivista Biblica» XXIV (1976) pp.185-197.

VANNI U., *Apocalisse*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1988, p. 95.

VUILLEUMIER J., *L'Apocalypse hier, aujourd'hui, demain*, Dammerie-les Lys, Le Signes des Temps, 1938.

VON RAD G., *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 2, Brescia, Paideia, 1974.

WESTERMANN C., *Genesi*, Casale Monferrato, Piemme, 1989.

ZIEGLER J., *La privatizzazione del mondo*, Milano, Mondadori, 2003.