

Rivelazione di Gesù Cristo... (Ap 1,1)
Il testo e il contesto: introduzione e chiavi di lettura

1. Sintesi sulle varie prospettive inaugurate per interpretare l'Apocalisse di Giovanni

- a. L'inizio dell'interpretazione millenarista sulla base di *Ap 20* e il suo superamento attraverso la lettura allegorica contro i millenarismi.
- b. La posizione di Gioacchino da Fiore e un millenarismo contemporaneo: cfr. E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, pp. xxi-xxii
- c. Reinserimento dell'opera di Giovanni nell'alveo dell'apocalittica giudaica: R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John with Introduction, Notes, and Indices also the Greek Text and English Translation. Vol.I* (The International Critical Commentary), T. & T. Clark, Edinburgh 1985 (or. 1920).
- d. Lo stato attuale della ricerca e la posizione qui sostenuta

2. La questione dello «spazio» e del «tempo» come decisiva per la comprensione della rappresentazione del Libro dell'Apocalisse. La derivazione iranica della forma mentis

- a. L'impostazione zoroastriana della temporalità, nella forma dello zurvanismo.
- b. Damascio, filosofo neoplatonico originario di Damasco (480-550 d.C.) diresse la scuola platonica di Atene fino a quando Giustiniano non la chiuse definitivamente e poi si portò alla corte sasanide a Ctesifonte sulla riva sinistra del Tigri, presso Corsoe I (531-579 d.C.) e lì raccolse alcune memorie del filosofo discepolo di Aristotele, Eudemo di Rodi (IV sec. a.C.) e le trascrisse nella sua opera Περὶ Ἀρχῶν/ *De Principiis* : «⁸I Magi e tutta la stirpe degli Aarii [=Iranici] – come di questo scrive anche ⁹Eudemo (di Rodi) – alcuni (di loro) chiamano “Spazio”, altri “Tempo” la “Totalità conoscibile” e l’“Unità”, dalla quale viene operata una distinzione tra “Dio-buono” e “Demone-cattivo” oppure, prima di questi, tra “Luce” e “Tenebra”, come dicono alcuni. Questi [=“Dio-buono” vs “Demone-cattivo”], dunque e quelle [=“Luce” vs “Tenebra”], nei confronti di un'unica natura indistinta, operano una separazione in due ordini delle realtà più originarie: l'uno è governato da Oromasde, l'altro da Areimanion» (*De Principiis*, 125 bis). Come tutte le tradizioni religiose, anche il Mazdeismo¹ presenta il complesso problema delle fonti nella propria ricostruzione degli sviluppi delle concezioni e delle pratiche afferenti originariamente all'area iranica². La testimonianza che Damascio riferisce a Eudemo di Rodi, della scuola di Aristotele, nel corso del IV sec. a.C., rimanda evidentemente al complesso problema del *dualismo oppositivo* originario, espresso nelle coppie di termini contrapposti di «Dio-buono» vs «Demone-cattivo», «Luce» vs «Tenebra», «Oromasde» vs «Areimanion»; a ben vedere la scansione nella formazione del *dualismo* vede anzitutto una prima separazione tra «Luce» e «Tenebra», in quanto il testo dice «πρὸ τούτων», cioè «prima di questi», ovvero prima del «Dio-buono» e del «Demone-cattivo»; seguono l'identificazione del principio del bene e del male, divinizzato e demonizzato e, infine, si passa al livello della denominazione divina con «Oromasde» e «Areimanion»³.
- c. La divisione, il *dualismo oppositivo* però sottostà ad un principio primo, anch'esso già segnato da una forma di *dualità compositiva* nella sua definizione: «Spazio/ Τόπος» – «Tempo/ Χρόνος», «Totalità conoscibile/ τὸ νοητὸν ἅπαν» – «Unità/ τὸ ἡνωμένον». In sé, Damascio non afferma che il principio primo sia *duale* ma semplicemente che alcuni chiamano detto principio in un modo e altri in un altro. A bene vedere, però, le categorie di «Spazio» e di «Tempo», oltre ad essere divenute oggetto specifico di speculazioni religiose e filosofiche appartenevano originariamente all'immagine della «religione astrale» che proprio nell'osservazione dei cieli e degli astri coglieva la relazione incommensurabile e intrinseca delle dimensioni spazio-temporali: rispetto all'osservazione celeste si misura la staticità e la dinamicità dello «Spazio-Tempo», nella relazione tra gli astri e la Terra; essa appare, dunque, come la miglior declinazione dell'incontro fecondo con la dinamica inscindibile dello «Spazio» e del «Tempo», considerati nel loro ruolo originario, nell'osservazione astronomica e astrologica. La testimonianza greca di Eudemo di Rodi coglie il contenuto, il ruolo di tale principio

¹ Spesso si usa anche il termine «Zoroastrismo», riferendo la categoria sintetica del sistema religioso al suo profeta fondatore Zarathustra; ma più correttamente, quando ci si riferisce alla primazialità di Ahuramazdā quale divinità suprema, è più corretto connotare il fenomeno come «Mazdaismo» o «Mazdeismo».

² Cfr. GH. GNOLI, *La religione zoroastriana*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche*, Editori Laterza, Bari 1994, 499-565: 499-512; M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism. Volume One. The Early Period* (Handbuch der Orientalistik. Der nahe und mittlere Osten 13), E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1996 (or. 1975).

³ Cfr. A. DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Religions in the Graeco-Roman World 133), Brill, Leiden - New York - Köln 1997, 336.

superiore, inteso come originario rispetto alla divisione *dualistica oppositiva*, quasi a dire che esiste un'armonia della *dualità*, vista nell'unità e nella totalità dalla quale però scaturirebbe una declinazione oppositiva di tipo etico che assume, appunto, la forma del *dualismo*. La religione di Zoroastro si caratterizzava, in effetti, per un *dualismo* eminentemente etico a cui corrispose una posizione monotestistica⁴ o enoteistica al fine di dare ragione sul piano logico dell'origine del male⁵. Schema di sintesi delle due linee interpretative:

Gāthā	Eudemo di Rodi/ Aristotele
Ahuramazdā	Spazio/ Tempo/ Zervan
Spēnta Mainyu vs Anra Mainyu	Oromasde vs Areimanion

d. La struttura della religione astrale e il ruolo di Kaivân/ Zurvan/ Saturno/ Sabato:

<i>Planet</i>	<i>Babylonian name</i>	<i>Old-Persian God</i>	<i>Pahlavi name</i>
Saturn	Kaimānu	—	Kaivân
Jupiter		Ahura Mazda	Ohrmazd
Mars		Verethragna	Varhrân
Sun		Mithra	Mihr
Venus		Anâhitâ	Anâhît
Mercury		Tîra	Tîr
Moon		Mâh	Mâh

3. L'elaborazione della categoria filosofico-religiosa di «aion/ 'olam», tradotto con «secoli, era, eternità, secoli dei secoli, ecc.»

- a. L'importanza della successione planetaria e dei cieli in senso ascensionale fino al pianeta Saturno struttura l'immagine dello *šabbat* nella direzione del «Tempo» divinizzato, il tempo di Dio, dove i termini «ὁ αἰών»⁶ oppure il suo corrispettivo ebraico «אֵלֶּם – *hā'ōlām*» diventano cifre identificative del Dio d'Israele, ne rappresentano l'essenza, l'identità, come riscontriamo significativamente in un prezioso testo del Deutero-Isaia⁷, redatto molto verosimilmente in periodo achemenide: + *TMI*s 40,25-28: «²⁵A chi potreste paragonarmi, perché io ci assomigli?» dice il Santo. ²⁶Puntate in alto

⁴ Per il dibattito circa l'origine del monoteismo biblico rimandiamo allo *status quaestionis* alla tesi dottorale: S. Y. HA, *Images of Yahweh under Foreign Rule in the Sixth to Fourth Centuries B.C.E.*, Ph. D. Religious Studies, Indiana University, Indiana 2011, 14-24.

⁵ Cfr. GH. GNOLI, *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni. I. Le religioni antiche*, Editori Laterza, Bari 1994, 455-498: 480ss.

⁶ Occorre ricordare che le testimonianze zurvanite di tradizione greca registrano il termine «ὁ αἰών» a descrizione dell'identità della divinità originaria, Zurwân.

⁷ H. D. Preuss, nella trattazione del lemma «'ōlām», avverte l'imbarazzo nel dover decodificare il passo alquanto eccezionale di *Is* 25,28 nella coscienza di una compartecipazione della categoria di «Tempo» e di «Spazio» per la comprensione dell'epiteto divino: «IV.3. [...] Pur rientrando nel significato particolare di 'ōlām tipico del Deuteroisaiia va menzionato qui *Is*. 40,28, dove Jhwh viene apostrofato come 'ēlōhē 'ōlām, un epiteto che in effetti non è identico a *Gen*. 21,33 (o *Deut*. 33,27) né dovrebbe essere interpretato alla luce di quei passi. Il contesto suggerisce piuttosto di pensare a Jhwh come Dio e Signore del creato (cfr. Chr. North, *The Second Isaiah*, Oxford 1964, 89 s.), cioè forse già del "mondo" [...]. Per *Is*. 40,28 e la denominazione di Jhwh quale 'ēlōhē 'ōlām cfr. sopra, IV.3. Qui ci si può tuttavia chiedere se questo titolo assuma già il significato di "re del mondo" attribuito a Jhwh (cfr. *Jer*. 10,10) e se quindi anche il termine 'ōlām non si diriga, riguardo al suo contenuto semantico, verso quel significato di "mondo/universo" che diventerà evidente in testi postesilici e particolarmente nell'apocalittica (cfr. *Ps*. 104,5;148.5)», in: H. D. PREUSS, 'ōlām, 'ālam, in H.-J. FABRY - H. RINGREEN (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento. Vol. VI*, Paideia, Brescia 2006, coll. 526-544: 534-536. Accanto al passo citato del Deutero-Isaia vanno richiamati anche il nome del Dio invocato da Abramo a Bersheba, in *Gen* 21,33, a testimonianza della redazione recente del ciclo di Abramo («אֱלֹהֵי אַבְרָם – καὶ ἐπεκαλέσατο ἐκεῖ τὸ ὄνομα κυρίου Θεὸς αἰώνιος»); in *Bar* 4,8.10 nell'immagine genitoriale di Dio e di Gerusalemme, il Dio che ha allevato il popolo è chiamato: «θεὸν αἰώνιον» («ἐπελάθεσθε δὲ τὸν τροφεύσαντα ὑμᾶς θεὸν αἰώνιον, ἐλυπήσατε δὲ καὶ τὴν ἐκθρέψασαν ὑμᾶς Ἱερουσαλήμ»); nella preghiera di Susanna, in *Sus* 42 («ἀνεβόησεν δὲ φωνῇ μεγάλῃ Σουσαννα καὶ εἶπεν Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν»); nella preghiera dei sacerdoti con Neemia, in *2Mac* 1,25 («ὁ μόνος χορηγός, ὁ μόνος δίκαιος καὶ παντοκράτωρ καὶ αἰώνιος, ὁ διασφύζων τὸν Ἰσραὴλ ἐκ παντὸς κακοῦ, ὁ ποιήσας τοὺς πατέρας ἐκλεκτοὺς καὶ ἀγίαςας αὐτούς»); nella preghiera di Eleazaro, tra i sacerdoti della *chora* (forse del gruppo dei sacerdoti del Tempio ad Eliopoli), in *3Mac* 6,12 («σὺ δέ, ὁ πᾶσαν ἀλκὴν καὶ δυναστείαν ἔχων ἅπασαν αἰώνι, νῦν ἐπίδει· ἐλέησον ἡμᾶς τοὺς καθ' ὕβριν ἀνόμων ἀλόγιστον ἐκ τοῦ ζῆν μεθισταμένους ἐν ἐπιβούλων τρόπῳ»), come pure in *Rm* 16,26 («φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰώνιου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος») e in *1Tm* 1,17 («Τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν») a testimonianza dell'importante tradizione veicolata nella denominazione divina.

[=verso gli astri in cieli] i vostri occhi e osservate: chi li ha creati [=astri in cielo]? Egli fa uscire secondo il calcolo le loro schiere [=costellazioni] e le chiama tutte per nome! [=modalità astronomica di contare e denominare le stelle]. Per l'imponente potenza e la gagliarda forza (di Dio) nessun uomo è dimenticato. ²⁷Perché dici, Giacobbe, e tu, Israele, ripeti: "La mia via [=sorte] è nascosta a YHWH e la mia causa si è allontanata dal mio Dio"? ²⁸Non lo sai? O forse non l'hai sentito? *YHWH è 'elōhē 'ōlām* (LXX: θεὸς αἰώνιος ὁ θεὸς) che crea le partizioni della Terra! Egli non si affatica né si stanca, non c'è modo di penetrare il suo piano!» (TMI 40,25-28).

- b. E proprio l'iranista Antonio Clemente Domenico Panaino, in un suo importante contributo allo studio della temporalità nella tradizione zoroastriana, sottolinea quanto sulla scena della storia umana, sia il «Tempo» come lo «Spazio» rappresentano una vera e propria arma contro Ahreman, cioè contro il nemico, l'avversario, lo Spirito del Male: «Anzi l'interruzione del tempo infinito – essere divino già menzionato nell'Avesta sotto il nome di *Zrvan akarana* [...], letteralmente «il Tempo senza inizio» – mediante la creazione di un «Tempo dal lungo dominio», in avestico *Zrvan darəjō.x^vadāta* [...], costituisce un atto centrale nella strategia di Ahura Mazda. Tale azione viene esplicitamente motivata nei testi pahlavi, in particolare nel I capitolo del Bundahišn, con la finalità di impedire che lo scontro tra forze della luce e delle tenebre, tra vita e morte, si articolasse nell'infinito spazio-tempo, dove giocoforza non avrebbe più avuto alcun limite. Ciò che però merita una più profonda attenzione sta nel fatto che l'introduzione del Tempo limitato, quello che a sua volta sussume la fase del «mescolamento» (*gumēzišn*), ovvero quella del duello più cruento tra bene e male, viene messa in atto sin dal momento in cui Ohrmazd percepisce l'esistenza del suo antagonista, Ahreman. Possiamo quindi affermare che la coscienza dello scontro incipiente induce Dio a generare il Tempo Limitato e conseguentemente, in una sua fase successiva, dopo essersi accordato con il suo antagonista, anche la stessa storia dell'umanità, la quale sarà chiamata a cimentarsi in uno scontro dal quale, alla fine di un ciclo di 12.000 anni, grazie anche all'opera del *saošyant-*, «colui che farà prosperare», poi il «salvatore» per eccellenza, verrà restaurato il Tempo illimitato e la dimensione paradisiaca della creazione nel suo stato perfetto e privo della presenza del male, il *tan ī pasēn*, il *corpus resurrectionis*. Il fine della storia, soprattutto umana, è quindi quello di sconfiggere il male, giacché è proprio grazie all'umanità che la superiorità ontologica di Ohrmazd rispetto alla dimensione mortifera e nichilistica di Ahreman coglierà i suoi successi più rimarchevoli; solo con la fine dell'antagonismo, della presenza extra-cosmica del male nella buona creazione di Ohrmazd si realizzerà tale fine e con esso anche la fine della storia»⁸.
- c. In sintesi, la visione monoteista emersa storicamente da una prospettiva salvifica redentrice, posta alla fine della storia avente una durata di 12.000 anni, segnata dalla forma del «Tempo Limitato», in cui, in una prospettiva dualistica, Bene e Male, Vita e Morte duellano nella difficile convivenza del «buon grano» con la «zizzania», per usare l'immagine gesuana, e solo alla fine, al termine dei 12.000 anni, prevarrà Ohrmazd su Ahreman e si stabilirà per sempre il «Tempo senza inizio», cioè il «Tempo illimitato/ eterno»⁹. Tale era, infatti, la situazione prima dell'inizio della storia; ma quando si diede inizio alla creazione si separò il Bene dal Male, nella «protologia» cosmica, anch'essa segnata da una prima lotta di liberazione; ciò che è attesa escatologica diventa, retrospettivamente, evento protologico. Alla creazione come «protologia» corrisponde la liberazione come «escatologia», in mezzo il duello della storia umana, tra Bene e Male, Vita e Morte; prima e dopo il dominio assoluto del «Tempo eterno», cioè di Dio. Come si può osservare, la forma strutturale del teorema dello «Spazio» e del «Tempo» è praticamente simile se non identica a quella prospettata da certa letteratura biblica ed extrabiblica, del periodo del Secondo Tempio. Questo permette di stabilire interessanti connessioni di carattere teologico nella scrittura dei testi dei Giudaismi del Secondo Tempio, compresi quelli rinvenuti a Qumran¹⁰. E questa struttura a *tre tempi*, a *tre periodi* (1. il tempo anteriore della separazione cosmica tra il Bene e il Male; 2. il tempo di mezzo, nel duello tra il Bene e il Male; 3. il tempo eterno illimitato della vittoria del Bene) ideati dalla tradizione zoroastriana¹¹ fu

⁸ Cfr. A. PANAINO, *Tempo infinito e tempo limitato nella tradizione mazdaica*, in A. GARIBOLDI - P. OGNIBENE - V. SADOVSKI (a cura di), *Antonio Panaino. Sidera Viva. Studi Iranici di Storia della Mitologia Astrale, dell'Astronomia e dell'Astrologia Antica* (Indo-Iranica et Orientalia. Series Purpurea 2), Mimesis, Milano - Udine - Paris 2014, 739-746: 739-741.

⁹ Il tempo di mezzo, quello di 12.000 è stato riferito anche alla somma degli anni di tutti i Patriarchi nel testo della *Genesi*; per questo aspetto, si veda: J. NORTHCOTE, *The Lifespans of the Patriarches: Schematic Orderings in the Chrono-genealogy*, «Vetus Testamentum» 57 (2007) 243-257.

¹⁰ Cfr. M. TREVES, *The Two Spirits of the Rule of the Community*, «Revue de Qumrân» 11 (1961) 449-452.

¹¹ Gli studiosi sono del parere che tali concezioni temporali risalgano all'epoca antica: «La letteratura più recente ha messo in luce come la dottrina zoroastriana di un ciclo di 12.000 anni, talvolta abbreviato in 9.000, ovvero senza il computo della fase che precede il parlamento tra Ohrmazd e Ahreman, sia di origine antica. A confermarlo, come ha messo in luce Gherardo Gnoli, sono le notizie riportate da Xantho di Lidia che collocano Zaratustra 6.000 anni prima

forse ereditata dalle tradizioni bibliche nella rappresentazione del «Tempo di mezzo», come tempo del duello tra Bene e Male, tra Vita e Morte, tra YHWH e gli altri idoli.

- d. «84 anni, che corrispondono a “un’ora del dì” del Santo Uno». Il testo dei *Pirqê* di *Rabbi Eliezer* si spiega in riferimento al *Sal* 90,4 che afferma: «Ai tuoi occhi (di YHWH), 1.000 anni, sono *come il dì di ieri* (לְיָמַי כְּיִוְם אֶתְמֹל) – *kyôm ’etmôl*) e come la veglia nella notte (וְלַיְלָה בְּלִילָה – *w’e’asmûrâh ballâyelâh*)...»; traduciamo così il testo di *Sal* 90,4 stabilendo un’identità temporale tra il dì e la notte, le 12 ore del giorno e le 12 ore della notte corrisponderebbero entrambi a 1.000 anni, agli occhi di Dio. Ogni giorno – dì + notte – a 2.000 anni (N.B.: è importante questo dato, come vedremo al termine della trattazione, per la teoria temporale zoroastriana, sul grande ciclo del «Tempo limitato» di 12.000 anni; 6 giorni di creazione a cui corrispondono, agli occhi di Dio, 12.000 anni). Ora, dividendo 1.000 anni nelle 12 ore del dì (e, analogamente, della notte), si ottiene il numero di 83,3 periodico di anni che andrebbe inteso come 84 anni: esattamente il numero di anni necessario per riallineare il «calendario dei sabati» con l’anno solare. L’importanza dei 1.000 anni corrispondenti ad un giorno di luce, il dì, è già presente nel *Libro dei Giubilei* – testo centrale per la comprensione del «calendario dei sabati» – per spiegare il valore di ogni giorno della creazione secondo i cieli, corrispondente a 1.000 anni; infatti Adamo muore a 930 anni (cfr. *Gen* 5,5) e l’autore del *Libro dei Giubilei* così commenta l’evento: «³⁰E mancavano settanta anni ai mille anni poiché, nella testimonianza dei cieli, mille anni equivalgono a un solo giorno. E perciò, a proposito dell’albero della conoscenza, fu scritto: “Nel giorno in cui mangerete da esso, morrete”. E perciò (Adamo) non compì gli anni di questo giorno: perché morì in quello stesso giorno» (*Iub.* 4,30), in: P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell’Antico Testamento. Vol. II* (Religioni e Miti), TEA, Milano 1993, 143-144. Successivamente anche Giustino, Ireneo di Lione e il testo dell’*Enoch slavo* ripresero questa corrispondenza cronologica tra cielo e terra; cfr. G. FRIEDLANDER, *Pirkê de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great). According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London; The Bloch Publishing Company, New York 1916, 49, nota 2.

4. Lettura di Ap 20 e il regno millenario di Cristo entro la presentazione qui esposta della temporalità a base 12.000 anni

- a. La corrispondenza dei 1.000 anni come il dì del 7° giorno, il sabato di Cristo nella tomba dove, vivente regna e sconfigge la morte e cancella il potere della notte nel 7° giorno riproponendo la struttura di *Gen* 2,1-4.
- b. Nella Nuova Gerusalemme, rinata come nuova creazione come epigono del 7° giorno senza più la notte assume la forma di un nuovo 1° giorno, quello della luce che solo conterrà la ripresentazione della struttura numerica di 12.000 nello Spazio: le dimensioni della Nuova Gerusalemme (cfr. *Ap* 21,16), nel nuovo Tempo come nuovo eone di Dio, in cui non ci sarà più la compresenza della vita e della morte, del bene e del male ma dominerà solo la Luce e la Vita; e gli abitanti saranno 12.000 per ogni tribù, riferiti alle porte della città, in tutto 144.000 come in *Ap* 7.

della spedizione di Serse, tradizione che invero si spiega come un implicito riferimento alla creazione della *fravaši*, l’anima preesistente, del profeta iranico, all’interno di una sorta di anno cosmico di 12.000 anni, la cui semplicità, di fatto una rappresentazione ingigantita dell’anno solare di 12 mesi già noto sia nel calendario achemenide sia in quello zoroastriano, non richiedeva affatto il complesso apparato astrologico, che solo nei secoli successivi, in particolare nella letteratura astrologica pahlavi, verrà a essa collegato», in: A. PANAINO, *Tempo infinito e tempo limitato nella tradizione mazdaica*, in A. GARIBOLDI - P. OGNIBENE - V. SADOVSKI (a cura di), *Antonio Panaino. Sidera Viva. Studi Iranici di Storia della Mitologia Astrale, dell’Astronomia e dell’Astrologia Antica* (Indo-Iranica et Orientalia. Series Purpurea 2), Mimesis, Milano - Udine - Paris 2014, 739-746: 742.