

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

# APOCALITTICA E ORIGINI CRISTIANE

ATTI DEL V CONVEGNO DI STUDI NEOTESTAMENTARI  
(Seiano, 15-18 settembre 1993)

a cura di  
**Romano Penna**

*de Silvio Penna*

**EDB/RS**

**RS  
B**

Ricerche Storico Bibliche  
Pubblicazione semestrale  
a cura  
dell'Associazione Biblica  
Italiana (A.B.I.)  
© Centro Editoriale  
Dehoniano  
ANNO VII - N. 2  
Luglio-Dicembre 1993

*Comitato Direttivo:*

Presidente dell'A.B.I.  
FRANCESCO MOSETTO

Direttore  
RINALDO FABRIS

Direttore Responsabile  
ALFIO FILIPPI

Segretario di Redazione  
ROBERTO MELÀ

Abbonamento annuo  
(1993):  
ITALIA L. 61.000  
ESTERO L. 72.000  
UNA COPIA: L. 42.000

Versamento  
sul c.c.p. 264408  
intestato al  
Centro Editoriale  
Dehoniano - Bologna

Editore:  
Centro Editoriale  
Dehoniano s.r.l.  
Via Nosadella, 6  
40123 Bologna  
Direzione:  
Tel. 051/33.03.01  
Amministrazione e Ufficio  
abbonamenti:  
Tel. 051/30.68.11  
Registrazione  
del Tribunale di  
Bologna  
n. 5675 del 05.01.1989

Il semestrale  
Ricerche Storico Bibliche  
raccompila  
gli Atti  
dei Convegni di studio  
sull'Antico  
e sul Nuovo Testamento  
organizzati  
dall'Associazione Biblica  
Italiana.  
Raccoglie  
anche gli Atti  
delle Settimane Bibliche  
dei professori  
dell'Associazione,  
finora pubblicati  
in una collana a parte.  
Il semestrale  
Ricerche Storico Bibliche  
sostituisce dunque  
tale collana dell'ABI.

## Sommario

R. PENNA - <i>Introduzione</i> . Apocalittica e origini cristiane: lineamenti storici del problema .....	pag. 5
P. SACCHI - Formazione e linee portanti dall'apocalittica giudaica precristiana .....	» 19
V. FUSCO - Gesù e l'apocalittica. I problemi e il metodo .....	» 37
R. PENNA - Apocalittica enochica in s. Paolo: il concetto di peccato .....	» 61
R. FABRIS - Elementi apocalittici nelle lettere di Pietro e Giuda .....	» 85
C. DOGLIO - Quanto apocalittica è l'Apocalisse di Giovanni? .....	» 103
E. LUPIERI - Apocalisse di Giovanni e tradizione enochica .....	» 137
G. BOCCACCINI - Testi apocalittici coevi dell'Apocalisse di Giovanni .....	» 151
E. NORELLI - Apocalittica: come pensarne lo sviluppo? ...	» 163

2. Infatti il tema del «giudizio di Dio» è funzionale alla parentesi della Prima Lettera di Pietro volta a motivare la speranza e sostenere l'impegno fiducioso e attivo delle minoranze cristiane in un ambiente pagano sospettoso e ostile.

3. Lo stesso vale per la polemica contro gli «avversari», empi e dissoluti, che caratterizza la Seconda Lettera di Pietro e quella di Giuda, tra loro strettamente imparentate. In questo caso il richiamo esplicito ai casi di giudizio esemplare sugli empi e peccatori della tradizione biblica, risente in modo più diretto dell'influsso della tradizione apocalittica.

4. In particolare il peccato e la condanna degli angeli rievocano lo scenario documentato nei testi apocalittici apocrifi. Non è casuale che nella Lettera di Giuda vi sia un'esplicita citazione di un testo di Enoch a conferma del giudizio del Signore contro tutti gli empi e peccatori.

5. Al di fuori di questa citazione esplicita, l'analisi dei testi delle tre lettere che rivelano la presenza di alcuni elementi apocalittici non consente di individuare un riferimento preciso ai testi apocalittici attualmente conosciuti, ma di riconoscere una concezione del mondo e della storia che stanno sotto il «giudizio di Dio» come è documentata nei testi della tradizione apocalittica.

CLAUDIO DOGLIO

## Quanto apocalittica è l'Apocalisse di Giovanni?

Il titolo che mi è stato proposto per questo intervento sembra quasi ridicolo o, per lo meno, tautologico. Si propone, infatti, un confronto fra due termini strettamente affini, che sembrano naturalmente portatori di un medesimo senso. Eppure il problema sussiste e non è di facile soluzione: esso riguarda principalmente il significato dell'aggettivo «apocalittico», utilizzato (e abusato) per una vasta gamma di realtà disparate. Si parla comunemente di apocalittica, ma a un esame attento si può constatare che questa non è una realtà unitaria, chiaramente situabile in un luogo e in un tempo. Di conseguenza il significato di tale aggettivo varia notevolmente da autore ad autore: ed è in questo contesto che ci domandiamo se l'opera di Giovanni intitolata Apocalisse possa davvero qualificarsi come apocalittica. Il passo preliminare è pertanto quello della definizione del termine «apocalittico».

### 1. IL PROBLEMA DELL'APOCALITTICA

Apocalisse è termine greco per «rivelazione». Posto all'inizio dell'ultimo libro del Nuovo Testamento, il vocabolo *apokalypsis* ne è divenuto il titolo e, conservando la sua forma greca, è stato usato nei secoli come termine tecnico per designare l'intero libro e il suo contenuto. Questa sembra essere la prima opera che riceva il titolo di Apocalisse; la ripetizione del titolo avviene in epoca cristiana per imitazione del modello giovanneo; prima dell'era cristiana, invece, non pare che qualche opera sia esplicitamente definita così.

La distorsione del significato originale (da «rivelazione» a «disastro») si è prodotta nel tempo, a causa dell'uso tecnico di un termine straniero la cui etimologia era incompresa. Non comprendendo più il valore simbolico delle immagini e interpretando alla lettera le descrizioni catastrofiche, i lettori medievali e moderni hanno fatto di apocalisse un sinonimo di cataclisma, enorme disastro, fine del mondo: nel corrente linguaggio giornalistico o cinematografico, infatti, la parola apocalisse ha conservato questo significato, distorto ed erroneo.

### 1.1. Il dibattito recente

Fin dall'antichità il libro dell'Apocalisse è stato molto studiato ed è stato anche interpretato nei modi più svariati; ma sempre lo si è considerato a se stante, come libro canonico e profetico, indipendentemente dagli sviluppi storici e dai modi espressivi e culturali del tempo. Solo alla fine del secolo XVIII lo studio storico dei testi biblici e il confronto con testi analoghi extrabiblici segnò, anche per l'Apocalisse, l'inizio di una nuova fase di ricerca. L'opera di Giovanni, il suo titolo, la sua forma letteraria e il suo contenuto, furono considerati il prototipo di un vasto genere letterario, chiamato «apocalittico».

Il primo tentativo di allargamento dell'orizzonte storico e letterario risale a un discepolo di Schleiermacher, Friedrich Lücke;<sup>1</sup> ma la prima grande monografia sulla storia dell'apocalittica giudaica fu pubblicata da Adolf Hilgenfeld.<sup>2</sup> Da allora lo studio è proseguito con molti e pregevoli contributi, grazie anche alla scoperta e alla pubblicazione di nuovi importanti testi apocalittici.

A partire da questi studi, dunque, vengono generalmente dette Apocalissi le composizioni letterarie che rassomigliano al libro della rivelazione di Giovanni.<sup>3</sup> La classificazione delle opere apocalittiche è dunque un fatto moderno; alcuni titoli antichi non sono indizi di genere. Un'Apocalisse è semplicemente quella che gli studiosi sono d'accordo nel chiamare Apocalisse! È dunque una definizione per convenzione e la ricerca in questo campo rischia di cadere in un circolo vizioso, perché le caratteristiche essenziali dell'apocalittica dovrebbero essere desunte da opere sicuramente apocalittiche, ma, per riconoscere tali opere, lo studioso deve possedere già una nozione di apocalittica. Così, il punto di partenza è stata l'Apocalisse di Giovanni e oggi, dopo due secoli di ricerca, a proposito dell'opera che ha dato il nome al genere, ci si domanda quanto sia apocalittica!

Ogni ricerca in questo settore muove da ipotesi non pienamente dimostrabili; è quindi naturale che le opinioni degli studiosi non siano con-

<sup>1</sup> Nel 1832 pubblicò un'opera dall'interessante titolo: *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesamte apokalyptische Literatur*. In questo studio il complesso letterario-religioso, colto nella sua autonomia, viene designato con il termine apocalittica tratto dall'Apocalisse di Giovanni.

<sup>2</sup> A. HILGENFELD, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Jena 1857: discepolo di Ferdinand Christian Baur, della Scuola di Tübingen, ha applicato al suo studio l'idea di sviluppo-evoluzione.

<sup>3</sup> Cf. K. KOCH, *Difficoltà dell'apocalittica. Scritto polemico su d'un settore trascurato della scienza biblica*, Brescia 1977 (ed. or.: *Ratlos vor der Apokalypstik*, Gütersloh 1970): «L'aggettivo apocalittico non deriva direttamente dal comune termine teologico *apokalypsis* nel senso di rivelazione, bensì da un suo significato secondario che nella chiesa antica aveva un uso marginale e più ristretto, designa un componimento letterario echeggiante l'Apocalisse di Giovanni e aveva come oggetto la rivelazione dei segreti divini circa la fine del mondo e lo stato ultraterrestre» (p. 18).

cordi. Molte questioni sono tutt'ora aperte e oggetto di vivace discussione, fra cui proprio la definizione stessa del termine apocalisse. Dalle premesse indimostrabili spesso gli studiosi fanno derivare considerazioni ben diverse a proposito di quello che intendono per apocalittica: è opportuno, quindi, cercar di chiarire, per quanto è possibile, che cosa si intende per Apocalisse. La scelta del termine ormai è costretta dall'uso diffuso e non pare attuabile una semplice sostituzione terminologica.

Qualcuno, come G. von Rad, ha negato l'esistenza di un singolo genere letterario apocalittico;<sup>4</sup> ma tale posizione radicale non è condivisa da molti studi recenti, per i quali la struttura generale permette di riconoscere opere caratteristiche, non riducibili alle singole parti; tuttavia c'è ancora confusione semantica fra letteratura, sociologia e teologia. Alcune tappe importanti sono state segnate recentemente dagli studi di David S. Russell,<sup>5</sup> Klaus Koch<sup>6</sup> e Paul D. Hanson;<sup>7</sup> essi hanno tentato di ordinare la questione, introducendo distinzioni e separazioni.

Koch ritiene l'apocalittica un fenomeno culturale più ampio della produzione letteraria e distingue «apocalisse» come genere letterario (in base a elementi formali) e «apocalittica» come movimento religioso-culturale (in base a un modo tipico di sentire e pensare).<sup>8</sup>

Hanson, invece, propone una triplice divisione: «apocalisse», come genere letterario; «escatologia apocalittica» come prospettiva religiosa, un modo cioè di vedere i progetti divini in relazione alle realtà terrene; e «apocalypticism» inteso come movimento religioso sociale, che si crea un

<sup>4</sup> Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento, II, Teologia delle tradizioni profetiche di Israele*, Brescia 1974: «... non si è ancora riusciti a trovarne una definizione soddisfacente» (p. 357); egli sostiene che «die Apokalyptik... keine besondere "Gattung" repräsentiert. Sie ist... ein mixtum compositum».

<sup>5</sup> D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964 (tr. it. 1991): al c. 4 elenca le caratteristiche degli scritti apocalittici: 1) alcuni segni distintivi in campo dottrinale (nonostante le molte differenze c'è omogeneità in un atteggiamento religioso); 2) elementi letterari: carattere esoterico; 3) forma letteraria (testo elaborato per iscritto); 4) linguaggio simbolico (stereotipi); 5) pseudonimia degli autori (idea della personalità corporativa, la percezione ebraica del tempo, identificazione spirituale con il nome).

<sup>6</sup> KOCH, *Difficoltà*.

<sup>7</sup> In diversi articoli, soprattutto in *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, 1976, art. «Apocalypse, Genre»; «Apocalypticism» (pp. 27-34).

<sup>8</sup> Koch elenca i seguenti elementi formali necessari per la definizione del genere letterario apocalittico: 1) ampi cicli di discorsi, definiti visioni che hanno come oggetto il destino dell'umanità; 2) sconvolgimenti spirituali; 3) parenesi; 4) pseudonimia; 5) lingua cifrata in immagini mitico-simboliche. Per quanto riguarda il pensiero del movimento apocalittico enumera le seguenti caratteristiche: 1) spasmodica attesa di un cambiamento repentino e totale di tutti i rapporti umani; 2) la fine come catastrofe cosmica di immani proporzioni (pessimismo); 3) il tempo universale è diviso in sezioni rigide il cui contenuto è già stato predeterminato; 4) per spiegare l'evolversi degli avvenimenti si ricorre ad angeli e demoni; 5) passata la catastrofe, spunterà una nuova salvezza con caratteri paradisiaci; 6) la perdizione e la salvezza vengono dal trono di Dio; 7) spesso è introdotto un intermediario con funzioni regie; 8) il termine gloria indica lo stato finale.

proprio universo simbolico, per cui non è possibile una definizione formale astratta dell'apocalittica. Ma non tutti concordano con queste schematizzazioni e gli adattamenti proposti sono numerosi.<sup>9</sup>

## 1.2. La definizione letteraria di «apocalisse»

La ricerca sulla questione del genere letterario apocalittico ha fatto un notevole passo in avanti con il lavoro di un gruppo di studiosi americani,<sup>10</sup> che hanno pubblicato i risultati delle loro analisi in un numero monografico della rivista *Semeia* nel 1979. John J. Collins<sup>11</sup> nell'articolo introduttivo spiega che il loro scopo è stato quello di identificare e definire un genere letterario «Apocalisse»;<sup>12</sup> citando Koch, sostiene che se sarà possibile in futuro formulare un concetto rigoroso di apocalittica, ciò avverrà solamente grazie a premesse storico-formali, storico-letterarie e storico-linguistiche. Essi intendevano, quindi, prescindere dall'ambiente sociale e dalle funzioni, frutto sovente di ricostruzioni soggettive, per attenersi esclusivamente agli elementi formali e oggettivi del testo. Gli studi di *Semeia* 14 volevano mettere le basi ed elaborare il livello iniziale dell'analisi letteraria per i testi da definire apocalittici.

Nello stesso anno l'Università di Uppsala si faceva promotrice di un convegno sull'apocalittica, dando un nuovo impulso alla ricerca e alle proposte interpretative.<sup>13</sup> Fra gli altri studi, è da segnalare quello di E.P.

<sup>9</sup> Ad esempio M. STONE, «Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature», in F.M. CROSS ET ALII, a cura di, *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God*, Garden City, New York 1976, 414-452, suggerisce di abbandonare il termine apocalittica e di conservare la dicitura escatologica apocalittica accanto al genere letterario Apocalisse. M.A. KNIBB, «Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses», in R. COGGINS - A. PHILLIPS - M.A. KNIBB, a cura di, *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Hon. of Peter R. Ackroyd*, Cambridge 1982, 155-180, rifiuta una triplice distinzione, spiega che l'apocalittica non può essere distinta dalle apocalissi perché solo attraverso di esse la conosciamo; propone di distinguere: Apocalisse = genere letterario; escatologia apocalittica = pensiero religioso.

<sup>10</sup> Si tratta del «Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature's Genre Project» composto da H.W. Attridge, F.T. Fallon, A.J. Saldarini, A. Yarbro Collins e J.J. Collins.

<sup>11</sup> J.J. COLLINS, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», in *Semeia* 14 (1979), 1-20.

<sup>12</sup> Per genere letterario intendono un gruppo di testi scritti, segnati da alcune caratteristiche distintive e ricorrenti, che costituiscono un riconoscibile e coerente modo di scrivere: questi testi devono essere unità indipendenti; non necessariamente devono essere opere indipendenti; la loro identificazione è indipendente da considerazioni storiche; le somiglianze non implicano necessariamente relazioni storiche; si tratta di somiglianza fenomenologica e non di derivazione storica; la definizione del genere non è determinata né dalla funzione né dall'ambiente sociale (estremamente ipotetica e non base sicura); unica base sicura è l'identificazione di elementi ricorrenti ed esplicitamente presenti nel testo.

<sup>13</sup> L'«International Colloquium on Apocalypticism», organizzato dalla Royal Academy of Letters, History and Antiquities e dalla Facoltà di teologia dell'Università di Uppsala e tenuto nell'agosto 1979, portò a una pubblicazione edita da DAVID HELLHOLM dal titolo *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen 1983),

Sanders,<sup>14</sup> il quale propone una definizione «essenzialista»: l'Apocalisse sarebbe una combinazione dei temi di rivelazione e capovolgimento (*reversal*).<sup>15</sup> Dall'altra parte autori come C. Rowland,<sup>16</sup> J. Carmignac<sup>17</sup> e H. Stegemann<sup>18</sup> hanno proposto definizioni che non considerano l'escatologia come un elemento essenziale, per cui una Apocalisse è semplicemente una rivelazione di misteri celesti.<sup>19</sup>

Una nuova stagione della ricerca è segnata dal numero 36 di *Semeia*,<sup>20</sup> in cui emergono soprattutto gli studi di David Hellholm,<sup>21</sup> che accetta la definizione di Collins con un'aggiunta sulla funzione, e di David E. Aune,<sup>22</sup> che ritocca leggermente la definizione a proposito della forma, ma soprattutto sviluppa la presentazione della funzione.

Tenendo conto di queste varie osservazioni, per poter procedere alla valutazione dell'Apocalisse di Giovanni, riprendo, come punto di riferimento, la proposta di J.J. Collins, cercando di evidenziare l'importanza della distinzione fra paradigma, definizione e tipologia.

Prendendo in considerazione tutti gli scritti chiamati Apocalisse dagli antichi, quelli ritenuti apocalittici dai moderni e ogni altro scritto che a questi sembra simile, si può giungere alla formulazione di un paradigma generale, ovvero una lista di caratteristiche importanti e ricorrenti,

ricca di studi sulla questione. Cf. inoltre: J.J. COLLINS - J.H. CHARLESWORTH, a cura di, *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield 1991.

<sup>14</sup> E.P. SANDERS, «The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses», in HELLHOLM, a cura di, *Apocalypticism*, 447-459.

<sup>15</sup> Questa definizione nasce dall'opinione di funzione sociale del genere letterario come letteratura degli oppressi. Questi due temi sono presenti nelle Apocalissi, ma compaiono anche in quasi tutta la letteratura biblica e in molti altri testi: quindi non definiscono un genere e lo assimilano al mondo profetico. Inoltre non sono considerati gli interessi cosmologici e mistici delle Apocalissi.

<sup>16</sup> C. ROWLAND, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York-London 1982.

<sup>17</sup> J. CARMIGNAC, «Qu'est-ce que l'Apocalyphtique? Son emploi à Qumran», in *RQ* 10(1979), 3-33.

<sup>18</sup> H. STEGEMANN, «Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik», in HELLHOLM, a cura di, *Apocalypticism*, 495-530.

<sup>19</sup> In questo modo il genere letterario Apocalisse perde di nuovo la propria fisionomia specifica e si confonde con molte altre opere rivelatorie della tradizione greco-romana; è stata data troppa importanza all'escatologia nell'apocalittica, è vero; ma negarla del tutto è reazione esagerata e opposta.

<sup>20</sup> Nel 1981 nell'annuale incontro della SBL a San Francisco si è tenuta una «Consultation on Early Christian Apocalypticism», sotto la presidenza di Adela Yarbro Collins; una seconda sessione si è tenuta nel 1982; da allora la commissione si è riunita come seminario di studio annualmente e ha sviluppato lo studio del genere letterario Apocalisse e soprattutto dell'ambiente sociale e delle funzioni di particolari Apocalissi. *Semeia* 36 (1986) ha raccolto alcuni studi sull'argomento.

<sup>21</sup> D. HELLHOLM, «The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John», in *Semeia* 36(1986), 13-64.

<sup>22</sup> D. AUNE, «The Apocalypse of John and the Problem of Genre», in *Semeia* 36 (1986), 65-96.

che permette di valutare l'estensione della somiglianza e l'appartenenza al genere.<sup>23</sup>

Per determinare il paradigma generale vengono considerati la forma della rivelazione e il contenuto delle cose rivelate.

Per quanto riguarda la forma si possono descrivere le caratteristiche del modo di rivelazione, cioè del mezzo con cui viene comunicata la rivelazione,<sup>24</sup> del mediatore ultraterreno che comunica la rivelazione<sup>25</sup> e del destinatario umano che la riceve.<sup>26</sup>

Per quanto riguarda il contenuto, invece, la varietà è molto più grande ed è difficile identificarne il centro unificante.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Questa analisi ha dei limiti cronologici (250 a.C.-250 d.C) e dei limiti geografici (area del Mediterraneo orientale). La variazione di questi limiti porta a degli eccessi: troppa estensione rischia di chiamare Apocalisse ogni opera che parli di rivelazione; troppa ristrettezza trascura e ignora molti elementi importanti.

<sup>24</sup> Può essere rivelazione visiva (visioni, in cui viene visto il contenuto della rivelazione o epifanie, in cui viene descritta l'apparizione del mediatore) o rivelazione auditiva (abituamente spiega le visioni; le epifanie sono sempre seguite da rivelazione auditiva; può avere la forma di discorsi, tenuti senza interruzione dal mediatore o di dialoghi, dove c'è una conversazione tra il mediatore e il destinatario, spesso nella forma di domande e risposte) o viaggio nel mondo ultraterreno (quando il visionario viaggia attraverso il cielo, l'inferno o le estreme regioni al di là del mondo abitualmente accessibile; nel corso del viaggio la rivelazione predominante è in genere quella visiva) o la consegna di un testo scritto (quando la rivelazione è contenuta in un documento scritto, in genere un libro celeste).

<sup>25</sup> Spesso la mediazione consiste nell'interpretare una visione, ma può anche assumere la forma di un discorso diretto o semplicemente del guidare il destinatario per attirare la sua attenzione alla rivelazione. Il mediatore è molto spesso un angelo, o Gesù Cristo in alcuni testi cristiani.

<sup>26</sup> A questo riguardo è caratteristica la pseudonimia (il destinatario è abitualmente identificato come una venerabile figura del passato), la situazione del destinatario (le circostanze e lo stato emotivo in cui la rivelazione è stata ricevuta) e la sua reazione (in genere il timore e/o la perplessità del destinatario di fronte alla rivelazione).

<sup>27</sup> Gli argomenti possono essere così raccolti secondo una classificazione teologica: a) protologia (argomenti relativi all'origine del mondo, della storia o alla preistoria: teogonia, cosmogonia, eventi primordiali, che hanno un significato paradigmatico per il resto della storia, come il peccato di Adamo); b) storia della salvezza (vista in due modi diversi: ricordo esplicito del passato e profezie «ex eventu», in cui la storia passata è presentata come futura e così associata alle profezie escatologiche); c) escatologia (soprattutto la crisi finale, che può prendere la forma di persecuzione e/o sconvolgimenti vari che turbano l'ordine della natura e della storia; il giudizio, che viene attuato da un intervento soprannaturale e riguarda i peccatori, in genere gli oppressori, ma nei testi gnostici gli ignoranti; il mondo, cioè gli elementi naturali; gli esseri ultraterreni, cioè le forze di Satana o Belial, o le altre potenze cattive; e la salvezza, la controparte positiva del giudizio escatologico: come il giudizio, è sempre realizzata da mezzi soprannaturali; essa comporta la trasformazione cosmica, in cui tutto il mondo è rinnovato, e la salvezza delle persone, che può far parte della trasformazione cosmica o ne può essere indipendente; può assumere la forma di risurrezione nella forma corporea o altre forme di sopravvivenza e di immortalità, ad esempio innalzamento al cielo insieme agli angeli). Oltre questi temi prettamente teologici, appartengono al contenuto apocalittico anche gli elementi ultraterreni, che possono essere personali o impersonali e anche buoni o cattivi: regioni ultraterrene, descritte specialmente nei viaggi ultraterreni, ed esseri ultraterreni, angeli o demoni.

Nessuna Apocalisse contiene di fatto tutti gli elementi del paradigma e non tutti questi elementi sono ugualmente importanti. Non tutti, quindi, entrano nella definizione del genere. Pochi elementi sono costanti in ogni opera: riguardo alla forma, si nota innanzi tutto che c'è sempre una struttura narrativa in cui viene descritto il modo della rivelazione, che coinvolge sempre un mediatore ultraterreno e un destinatario umano; inoltre riguardo al contenuto, si è osservato che concerne sempre un intervento divino nel tempo e realtà appartenenti a un altro mondo.

In base, dunque, a questi elementi costanti si può giungere a una definizione del genere: «Apocalisse è un genere di letteratura di rivelazione con una struttura narrativa, in cui una rivelazione è mediata da un essere ultraterreno e rivolta a un destinatario umano, mostrando una realtà trascendente che è insieme temporale, in quanto riguarda la salvezza escatologica, e spaziale, in quanto coinvolge un altro mondo soprannaturale».<sup>28</sup>

Se il paradigma permette di vedere la varietà del genere letterario, la definizione invece evidenzia gli elementi essenziali, in base ai quali possiamo identificare un'opera come apocalittica. In base agli elementi essenziali gli altri elementi del paradigma permettono di distinguere i vari tipi di apocalissi.<sup>29</sup>

Il genere letterario delle apocalissi è molto esteso e presente in ambiti religiosi culturali differenti, senza che siano dimostrabili relazioni storiche; il genere letterario nel suo insieme, quindi, può essere determinato da somiglianze fenomenologiche, senza riguardo per l'origine. Data questa grande estensione nell'insieme del genere si notano importanti variazioni; tuttavia non si può delineare una tipologia secondo le tradizioni culturali o religiose che l'hanno ispirata, ma si ricava invece in base ai dati letterari di forma<sup>30</sup> e contenuto.<sup>31</sup> Secondo lo schema di Hellholm

<sup>28</sup> COLLINS, «Towards the Morphology of a Genre», 9.

<sup>29</sup> All'interno della letteratura di rivelazione si distingue un'apocalisse da altri generi affini in base agli elementi essenziali formali: gli oracoli non sono mediati, ma immediati; i testamenti sono mediati da esseri umani; i dialoghi rivelatori mancano di struttura narrativa che descriva il processo di rivelazione; oppure in base agli elementi essenziali contenutistici: sogni e visioni mancano di escatologia o della dimensione ultraterrena.

<sup>30</sup> La distinzione fondamentale, proposta dal Collins, è relativa alla struttura narrativa: tipo I: Apocalisse senza viaggio ultraterreno; tipo II: Apocalisse con viaggio ultraterreno. Altre distinzioni importanti possono essere fatte in base al contenuto escatologico: tipo (a): con rassegna storica, crisi escatologica ed escatologia cosmica e/o politica (soprattutto giudaica); tipo (b): senza rassegna storica, con escatologia cosmica e/o politica (soprattutto cristiana); tipo (c): solo con escatologia personale (soprattutto gnostica). Fondendo la prima distinzione con la seconda si ottengono sei tipi diversi dell'unico genere letterario. Ia: Apocalisse «storica», senza viaggio ultraterreno; Ib: Apocalisse con escatologia cosmica e/o politica, senza rassegna storica e senza viaggio ultraterreno; Ic: Apocalisse con escatologia esclusivamente personale, senza viaggio ultraterreno; IIa: Apocalisse «storica», con viaggio ultraterreno; IIb: viaggio ultraterreno con escatologia cosmica e/o politica; IIc: viaggio ultraterreno con escatologia esclusivamente personale.

<sup>31</sup> A proposito del contenuto bisogna ancora fare accenno alla parentesi (esortazioni del mediatore al destinatario nel corso della rivelazione) e agli elementi narrativi di

possiamo allora presentare il seguente ordine di distinzioni: modo di scrivere: narrativa; tipo di testo: scritto rivelatorio; genere: apocalisse (e non: oracoli, testamenti, dialoghi, sogni, visioni); sottogeneri: apocalisse senza viaggio, apocalisse con viaggio; singolo testo: ad esempio, Apocalisse di Giovanni.<sup>32</sup>

Rispetto al punto di partenza che è la definizione di Collins (1979) la ricerca sfociata in *Semeia* 36 ha privilegiato la funzione del genere letterario e l'ambiente sociale di origine.<sup>33</sup>

Per quanto riguarda la forma, Hellholm accetta la definizione di Collins, mentre la definizione di Aune omette un elemento formale e ne aggiunge due: omette la mediazione di un essere ultraterreno, aggiunge la caratteristica della forma autobiografica e l'idea che il messaggio centrale costituisce il clima letterario.<sup>34</sup> A proposito del contenuto Hellholm accetta la definizione di Collins e anche Aune la condivide sostanzialmente.<sup>35</sup>

Le novità si hanno, invece, per la funzione, giacché Hellholm ha aggiunto come essenziale alla definizione di apocalittica la nozione di funzione: un'apocalisse, egli dice, è sempre «pensata per un gruppo in crisi

con il proposito di esortazione e/o consolazione per mezzo dell'autorità divina».<sup>36</sup> Aune invece usa un livello di astrazione più appropriato e cerca di desumere la funzione dal testo stesso, mostrando che gli strumenti letterari arcani servono per una iniziazione ai misteri e svolgono la funzione delle barriere culturali che separano il sacro dal profano.<sup>37</sup>

Alla luce degli studi di Hellholm e Aune, Adela Yarbro Collins propone di aggiungere alla definizione di *Semeia* 14 una nota sulla funzione in questi termini: «... intesa a interpretare le presenti circostanze terrene alla luce del mondo soprannaturale e del futuro, e a influenzare sia la comprensione sia il comportamento dell'uditorio per mezzo della divina autorità».<sup>38</sup>

Seguendo questa pista di ricerca, la valutazione dell'Apocalisse di Giovanni dovrà essere fatta in base agli elementi generali che costituiscono la definizione di genere letterario.

### 1.3. La ricerca storica sull'apocalittica

A questo tipo di ricerca sul genere letterario apocalittico secondo i criteri di forma, contenuto e funzione, bisogna aggiungere un altro metodo di indagine che si propone di ricostruire le fasi storiche del movimento apocalittico e l'evoluzione delle sue idee. Soprattutto gli studi di Paolo Sacchi (e della sua scuola)<sup>39</sup> hanno cercato di considerare il problema classico della definizione da un punto di vista diverso: la base dell'individuazione non è più vista nella comunità di forma, ma piuttosto nel fatto storico che una certa corrente di pensiero usa una certa forma. Sacchi ritiene, infatti, che si possa ricostruire una storia dell'apocalittica, intesa come corrente di pensiero alternativa al giudaismo di Gerusalemme, che adopera un particolare genere letterario e, nel tempo, subisce modificazioni e trasformazioni. In questo modo la forma è un effetto del movi-

conclusione: le istruzioni al destinatario (sono distinte dalle esortazioni e vengono dopo la rivelazione come parte della struttura conclusiva; dicono, ad esempio, al destinatario di sigillare o pubblicare la rivelazione) e il finale del racconto (può descrivere il risveglio o il ritorno del destinatario sulla terra, la partenza del rivelatore o le azioni seguenti del destinatario).

<sup>32</sup> HELLHOLM, «The Problem», 30.

<sup>33</sup> Secondo Collins, invece, la definizione del genere non è determinata né dalla funzione né dall'ambiente sociale, estremamente ipotetica e non base sicura; per cui la sua ricerca prescindeva dall'ambiente sociale e dalle funzioni.

<sup>34</sup> Così suona la sua definizione a proposito della forma apocalittica: «un'apocalisse è una prosa narrativa, in forma autobiografica, di visioni rivelatorie sperimentate dall'autore, strutturate in modo tale che il messaggio rivelatorio centrale costituisca un climax letterario, e incorniciate da una narrazione delle circostanze che hanno accompagnato l'esperienza di rivelazione»: cf. AUNE, «The Apocalypse», 86-87. Come si vede, omette la mediazione di un essere ultraterreno (amplia il numero dei testi apocalittici, ma perde una precisazione che sembra essenziale); aggiunge la caratteristica della forma autobiografica: quasi tutte l'hanno, ma non tutte! Manca in Dn 7-12, in *Giub.* 23; non sembra pertanto essenziale, ma appartiene al paradigma generale. Aune, inoltre, enfatizza l'autorizzazione del messaggio come un aspetto della funzione e aggiunge l'idea che il messaggio centrale costituisce il climax letterario (nell'Apocalisse di Giovanni, ad esempio il vertice è Ap 21,58 come discorso di Dio). Queste affermazioni sono frutto dell'analisi linguistica condotta da Hellholm sul Pastore di Erma e l'Apocalisse di Giovanni; ma come si fa a parlare con sicurezza definitoria di «messaggio centrale»? La conclusione sembra decisamente prematura, non tipica di una definizione generale.

<sup>35</sup> Per il contenuto un'apocalisse è «la comunicazione di una prospettiva trascendente, spesso escatologica, sull'esperienza umana» (AUNE, «The Apocalypse», 87). Egli condivide la sottolineatura del concetto di trascendenza, ma non ritiene che la caratteristica escatologica sia un elemento essenziale, ma solo molto frequente. Eppure, anche se intesa in senso molto lato, l'escatologia rimane un indizio essenziale per il genere letterario dell'apocalisse.

<sup>36</sup> HELLHOLM, «The Problem», 27. Hellholm formula questa aggiunta essenziale in base alle sue ricerche linguistiche, ma a livello di definizione generale il suo linguaggio rischia di essere ambiguo: che cosa significa crisi? che cosa è consolare? che valore ha il termine gruppo? Il punto di partenza sembra un'ipotetica ricostruzione dell'ambiente di origine.

<sup>37</sup> Un'apocalisse avrebbe questa funzione: «(a) per legittimare l'autorevolezza trascendente del messaggio, (b) presentando una nuova attualizzazione dell'esperienza rivelatoria originale attraverso artifici letterari, strutture e immagini, che servono per "nascondere" il messaggio che il testo "rivela", cosicché (c) i destinatari del messaggio saranno incoraggiati a modificare la loro posizione cognitiva e comportamentale in conformità con le prospettive trascendenti» (AUNE, «The Apocalypse», 87). Tuttavia la definizione è un po' troppo verbosa; sembra che l'autorizzazione sia un fine in se stesso e le «prospettive trascendenti» hanno una portata eccessivamente ampia.

<sup>38</sup> A. Y. COLLINS, «Introduction: Early Christian Apocalypticism», in *Semeia* 36 (1986), 7 (1-11).

<sup>39</sup> Cf. G. BOCCACCINI, «Jewish Apocalyptic Tradition: The Contribution of Italian Scholarship», in COLLINS-CHARLESWORTH, a cura di, *Mysteries and Revelations*, 38-58.

mento storico e può essere adoperata senza che l'opera appartenga al movimento dell'apocalittica: «Se è evidente che Daniele, Libro dei Sogni e Apocalisse di Giovanni sono tre opere che appartengono a tre correnti diverse del giudaismo, tuttavia è altrettanto evidente che qualcosa che le unisce c'è, ed è qualcosa che si impone all'attenzione ancora prima che si faccia una qualsiasi analisi dei testi. È quel qualcosa a cui probabilmente dobbiamo l'origine dell'astratto *Apocalypitk*. È qualcosa che non è stato ancora ben concettualizzato e va colto soprattutto, ma non solo, a livello letterario: è un'atmosfera».<sup>40</sup>

La pubblicazione del frammento qumranico 4QEn<sup>a</sup>, avvenuta nel 1976 ad opera di Milik,<sup>41</sup> segna per Sacchi una svolta decisiva negli studi sull'apocalittica: quel testo, infatti, ha permesso di anticipare di qualche secolo la datazione delle varie componenti del pentateuco enochico, conosciuto come Enoc etiopico o 1 Enoc. In base a una attenta analisi diacronica di questi differenti testi, raccolti insieme da un redattore del I secolo a.C., è stato così possibile ricostruire una autentica tradizione di pensiero che si manifesta in opere tuttavia disparate per forma, epoca di composizione e teologia espressa. Tale corrente di pensiero può essere chiamata «tradizione enochica»,<sup>42</sup> espressione più chiara e ristretta rispetto all'abusato termine «apocalittica»; o meglio, si possono chiamare apocalittiche, a livello ideologico, le opere che condividono le idee fondamentali di tale corrente di pensiero.

Questa indagine storica ha portato a riconoscere nel pensiero giudaico l'esistenza di grandi problemi di fondo che poi si ritrovano in quelle opere che già la tradizione indica come apocalittiche. All'inizio, dice Sacchi, è da ipotizzare un movimento di pensiero, prima che una forma letteraria, giacché quest'ultima è frutto di atteggiamenti spirituali: solo in seguito la forma letteraria tende a diventare genere letterario riconosciuto e adoperato.<sup>43</sup> Nonostante la grande varietà tematica presente in questa tradizione di pensiero, si può tuttavia notare che predomina l'interesse per il problema del male, con una particolare concezione che vede il peccato come una realtà sovrumana che ha sciupato la creazione intera. Non si può assolutamente, in base a queste opere, ricostruire una teologia unitaria apocalittica; ed è, quindi, importante distinguere il contenuto a livello di tema e di risposta: la concezione del male, cioè, può essere simile, ma il messaggio che l'autore vuole comunicare, soprattutto come

<sup>40</sup> P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 22.

<sup>41</sup> J.T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976.

<sup>42</sup> Cf. J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQ MS 16), Washington 1984.

<sup>43</sup> «Il compito dello storico risulta semplificato dal fatto che abbiamo un'apocalissi, nettamente più antica delle altre: il Libro dei Vigilanti. Individuare il senso del libro può significare trovare le istanze che portarono l'apocalittica a essere un movimento di pensiero ancor prima che una forma letteraria» (SACCHI, *L'apocalittica giudaica*, 41).

chiarimento delle cause e prospettive di soluzione, può essere molto diverso.

Opere, infatti, che affrontano lo stesso tema propongono spesso risposte differenti: pertanto, lo scopo di questa ricerca storica sull'apocalittica non è quello di definire un minimo comune denominatore, ma piuttosto quello di ricostruire e chiarire le linee di pensiero dei numerosi scritti giudaici che vanno dal IV secolo a.C. al II secolo d.C. Si tratta, cioè, di evidenziare fra le varie opere i rapporti di dipendenza e di contrapposizione, di approfondimento e di superamento, per concludere a una esposizione della storia del pensiero giudaico.

Secondo Sacchi, dunque, un vero e proprio problema dell'apocalittica non esiste: all'interno del mondo giudaico, intorno al IV secolo a.C., sorsero idee teologiche nuove che trovarono la loro organizzazione sistematica nel Libro dei Vigilanti; tali idee ebbero un notevole influsso sul pensiero giudaico e furono, nel tempo, accolte, riprese e modificate. L'elemento tipico dell'apocalittica è, dunque, un'atmosfera, più percepibile che definibile. «Tuttavia, mi pare che potrebbe essere adottata una linea di questo genere: *considerare elementi fondamentali di ogni apocalittica 1. la credenza nell'immortalità (sia essa per risurrezione o per immortalità dell'anima); 2. la convinzione che il male abbia origine in una sfera al di sopra dell'umano*. Si impone inoltre una distinzione tra apocalittica storica e apocalittica cosmica».<sup>44</sup>

Con questa metodologia di ricerca l'Apocalisse di Giovanni non viene confrontata con un concetto astratto di apocalittica, ma il paragone deve essere sviluppato nei confronti delle altre opere che trattano gli stessi temi fondamentali e, in qualche modo, le si avvicinano, per stabilirne la relazione ideologica.

## 2. LA VALUTAZIONE DELL'APOCALISSE DI GIOVANNI

Tenendo conto di questo variegato panorama degli studi sull'apocalittica, possiamo tentare di rispondere alla domanda iniziale e vedere in che misura l'Apocalisse di Giovanni è un'opera apocalittica, se cioè la sua forma, il contenuto e la funzione, siano conformi alle definizioni astratte del genere; ovvero, se il messaggio ideale che trasmette si possa collocare e come nella tradizione di pensiero delle opere riconosciute apocalittiche.

La comunità cristiana del I secolo aveva assimilato la mentalità, che ormai siamo abituati a chiamare apocalittica, e ha prodotto testi letterari che appartengono a questo filone. Il principale è senza dubbio l'Apocalisse di Giovanni, usata dai moderni come punto di partenza per la

<sup>44</sup> P. SACCHI, «Il Libro dei Vigilanti e l'apocalittica», in *Henoah* 1(1979), 42-98 (= *L'apocalittica giudaica*, 31-78): la frase citata è proprio la conclusione dell'articolo.

ricerca, ma in realtà punto di arrivo di uno sviluppo storico, letterario e teologico. L'autore dell'Apocalisse, infatti, adopera un patrimonio concettuale, linguistico e simbolico che ha ereditato dalla tradizione giudaica: è quindi naturale che assomigli sotto molti aspetti alla letteratura apocalittica giudaica. Tuttavia, per alcuni elementi importanti, relativi all'ambiente di origine e alla teologia che esprime, se ne distacca, al punto da aver fatto nascere il dubbio che si possa parlare di uno scritto apocalittico.

In una veloce rassegna di opinioni, osserviamo alcune valutazioni proposte a riguardo dell'Apocalisse come opera apocalittica.

### 2.1. *L'Apocalisse «non è apocalittica»*

Alcuni autori hanno esplicitamente negato che l'Apocalisse appartenga al genere letterario apocalittico. Vediamo tre esempi.

J. Kallas ritiene che il titolo Apocalisse sia semplicemente sbagliato per quest'opera.<sup>45</sup> Egli dice: le immagini strane e talvolta grottesche sono una caratteristica del pensiero apocalittico, ma non il segno caratteristico; le azioni degli esseri celesti sono una parte dell'apocalittica, ma non l'essenza del pensiero apocalittico; invece l'elemento essenziale che distingue questa letteratura è l'interesse per il problema della sofferenza. Così egli tratteggia la riflessione di Israele sulla questione. L'antico pensiero teologico basato sul principio della retribuzione poneva in Dio l'origine della sofferenza; quando questo schema entrò in crisi, il pensiero apocalittico segnò una novità, sostenendo che la sofferenza deriva dalle forze opposte a Dio capeggiate da Satana, il nemico. I giusti soffrono perché tormentati dal diavolo; ma Dio alla fine vincerà. Gesù e Paolo condividono questa visione della sofferenza. Ma alla fine del I secolo, il ritardo della parusia fa tornare indietro la teologia: il Cristo, si dice, non torna perché non è necessario che torni, dato che tutto è già stato compiuto. Si sviluppa, pertanto, l'idea di una escatologia realizzata. Nell'Apocalisse di Giovanni la sofferenza è vista come opera di Dio: quindi il libro non può dirsi apocalittico!

L'anno seguente alla comparsa dell'articolo di Kallas, sulla stessa rivista, un altro studioso nega che l'Apocalisse sia apocalittica. Ma per altro motivo. B.W. Jones contesta la motivazione di Kallas, ma ne condivide il risultato.<sup>46</sup> La nuova motivazione è trovata nella mancanza di pseudonimia. Intendendo la pseudonimia, qualunque sia il suo significato e la sua funzione, come elemento essenziale del genere letterario

<sup>45</sup> J. KALLAS, «The Apocalypse, an Apocalyptic Book?», in *JBL* 86(1967), 69-80: «The Apocalypse is ill-named, it is not an apocalyptic book... It is the attitude toward suffering which is the basic hallmark of this literature» (p. 69).

<sup>46</sup> B.W. JONES, «More about the Apocalypse as Apocalyptic», in *JBL* 87(1968), 325-327: «Revelation is not like other apocalyptic books» (p. 325).

apocalittico, l'Apocalisse di Giovanni non può essere apocalittica. Gli altri autori, infatti, si presentano lontani nel tempo, Giovanni invece scrive per i contemporanei; gli altri sono invitati a nascondere il messaggio, mentre Giovanni deve rivelarlo.

Un terzo tentativo di negare l'apocalitticità dell'Apocalisse è stato compiuto da D. Hill, per il quale l'opera di Giovanni è profetica, ma non apocalittica.<sup>47</sup> Egli elenca i motivi per cui non può essere apocalittica: manca la pseudonimia, non si finge la scoperta di un testo segreto antico, è diversa la concezione della sofferenza e, soprattutto, Giovanni non condivide la visione pessimistica della storia e del mondo presente che, secondo von Rad, è caratteristica dell'apocalittica, in contrasto con la visione profetica della storia come ambito dell'intervento salvifico di Dio. La definizione dell'Apocalisse come profezia viene quindi valutata come inconciliabile con quella di apocalittica.<sup>48</sup>

Come si può vedere, spesso a determinare i giudizi sono i pregiudizi sull'apocalittica e una ristretta concezione del genere letterario. Invece, con una visione più ampia dell'apocalittica, concepita come realtà dinamica dal punto di vista sia ideologico che formale, non si rischia di ergere a criterio determinante un singolo elemento e si può trovare una reale relazione, nonostante le differenze. Infatti, anche se con dubbi e riserve, la maggioranza degli studiosi riconosce che l'Apocalisse di Giovanni appartiene al mondo dell'apocalittica.

### 2.2. *L'Apocalisse «è apocalittica»*

Anche prima di *Semeia* 14 il problema era risolto in questa direzione. Faccio riferimento a due articoli incentrati proprio su tale problema.

Pierre Prigent parte da una definizione di apocalittica un po' lacunosa: «Una letteratura che pretende di portare una rivelazione, una conoscenza segreta del passato, del presente e del futuro, sotto l'ispirazione di Dio e che quindi sfocia fatalmente nell'annuncio preciso della fine»; e poi segue uno schema di confronto in cui fonde elementi di contenuto, che chiama presupposti teologici, e caratteristiche formali: pseudonimia, esoterismo e simbolismo, pessimismo, dualismo e soprannaturalismo; infine, sotto il titolo di «senso della storia» affronta il problema del determinismo e la reinterpretazione delle Scritture.<sup>49</sup> L'analisi di queste tematiche nell'apocalittica e nell'Apocalisse porta Prigent a concludere

<sup>47</sup> D. HILL, «Prophecy and prophets in the Revelation of St. John», in *NTS* 18 (1971-72), 401-418.

<sup>48</sup> A favore della stessa opinione si è espresso anche R.L. THOMAS, «Literary Genre and Hermeneutics of the Apocalypse», in *Master's Seminary Journal* [Sun Valley, CA] 2(1991), 79-97.

<sup>49</sup> P. PRIGENT, «Apocalypse et Apocalyptique», in *RSR* 47(1973), 280-299: «Voilà la coloration particulière de l'apocalyptique de l'Apocalypse... si traditionnellement apocalyptique et si fondamentalement renouvelé par l'évangile» (p. 297).

che l'opera di Giovanni è tradizionalmente apocalittica e fondamentale rinnovata dal vangelo: la novità, dice, è il cristocentrismo e la connotazione dovuta all'ambiente liturgico della comunità giovannea. Conclude affermando che si tratta di un libro il cui inchiostro viene dal Nuovo Testamento, dal giudaismo e dall'apocalittica, ma con esso viene scritto il Vangelo per la Chiesa.

Anche J.J. Collins arriva a conclusioni simili in uno studio analogo.<sup>50</sup> Pone la questione se si possa parlare per l'Apocalisse di un genere distinto, dato che esistono differenze rispetto alle opere giudaiche affini; ma conclude che, mentre le somiglianze per forma e contenuto sono essenziali, le varianti sono superficiali e rientrano tutte nello stesso genere letterario. Ci sono tuttavia differenze e ovviamente, dice, il ruolo di Gesù Cristo costituisce la differenza maggiore: ma soprattutto per quanto concerne il riferimento all'esistenza terrena di Gesù, alla sua morte e risurrezione, piuttosto che alla sua presentazione gloriosa nel compimento finale, comune alle immagini del messia apocalittico.

### 2.3. I criteri di giudizio

Negli esempi appena considerati è evidente la varietà dei criteri di giudizio impiegati per giungere a una valutazione dell'Apocalisse di Giovanni: la differenza fondamentale sta nel fatto che i diversi autori si basano su elementi teologici oppure su caratteristiche formali, senza però trarre conclusioni differenziate. Kallas e Hill negano l'apocalitticità dell'opera di Giovanni in base al pensiero teologico sulla sofferenza o alla valutazione del mondo, mentre Jones giunge alle stesse conclusioni facendo leva su un elemento formale come la pseudonimia. Il metodo argomentativo sembra in ogni caso lacunoso: le affermazioni dei primi sul modo di concepire la sofferenza nell'Apocalisse e la sua visione del mondo sono tutte da dimostrare; mentre il secondo incorre palesemente nell'equivoco dell'esoterismo e considera essenziale un elemento che di fatto non lo è.

L'assenza di un supporto serio di critica sul genere letterario fa sentire le sue conseguenze; ma anche una mancanza di distinzione chiara tra forma letteraria e tradizione di pensiero non permette alle altre valutazioni di giungere a giudizi pienamente evidenti e coerenti. Sembra dunque opportuno compiere un ulteriore passo in avanti, distinguendo decisamente il genere letterario apocalittico dalla tradizione di pensiero identificata nella corrente enochica e tradizionalmente chiamata apocalittica. Gli studi di P. Sacchi e dei suoi collaboratori hanno portato a rifiutare l'identità fra apocalissi e apocalittica: infatti, gli scritti della tradizione

<sup>50</sup> J.J. COLLINS, «Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John», in *CBO* 39(1977), 329-343: «There is no reason to deny that Apocalypse is an apocalypse» (p. 342).

apocalittica non appartengono tutti e soltanto al genere letterario apocalittico, come è il caso di alcuni scritti rinvenuti a Qumran; e, viceversa, opere formalmente apocalittiche, come il libro di Daniele, si sono rivelate estranee, se non contrarie, al pensiero apocalittico.<sup>51</sup>

«La netta distinzione operata tra il piano formale e quello ideologico rappresenta una premessa decisiva a una maggiore chiarezza ermeneutica».<sup>52</sup> Anche per la valutazione dell'Apocalisse di Giovanni è quindi opportuno rispettare tale distinzione e procedere all'esame in due momenti distinti, rispondendo alle due differenti domande, che emergono dai metodi di ricerca precedentemente esposti:

1) L'Apocalisse di Giovanni ha le caratteristiche formali e contenutistiche per rientrare nella definizione del genere letterario apocalittico?

2) Il pensiero dell'autore cristiano conserva le idee fondamentali della tradizione enochica, oppure se ne allontana radicalmente?

### 3. LE CARATTERISTICHE APOCALITTICHE DELL'APOCALISSE DI GIOVANNI

Tentiamo di rispondere a questi due interrogativi, che richiedono approcci alquanto diversi. La prima questione ha una lunga storia di esplorazione e si rivela, quindi, più usuale e facile. La seconda invece apre una indagine relativamente nuova e richiede un grande impegno ermeneutico su due fronti: da una parte è necessario evidenziare con chiarezza il pensiero dell'Apocalisse di Giovanni a proposito di questioni determinanti, impresa per niente facile; dall'altra parte il confronto non può essere condotto con idee astratte, ma con precise opere letterarie, precedenti e contemporanee, apparentemente affini, per verificarne la reale affinità, e tale lavoro comporta lo studio attento di testi numerosi e alquanto complessi. In questa sede, dunque, mi accontento di accennare alla problematica con alcune esemplificazioni.

#### 3.1. Il genere letterario apocalittico

Sul piano formale l'Apocalisse di Giovanni risponde alla definizione di genere apocalittico formulata dagli studiosi: quindi, si può affermare

<sup>51</sup> Cf. G. BOCCACCINI, «È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del Libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'apocalittica», in *Henoch* 9(1987), 267-302; ID., *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Genova 1993, 120: «Daniele contiene sì dal punto di vista formale sezioni cosiddette "apocalittiche"... ma l'ideologia che esprime diverge nei suoi tratti essenziali da quei principi che nel pensiero giudaico post-esilico caratterizzano distintamente la tradizione enochiana... E poiché al movimento di pensiero di cui 1 Enoc è coerente espressione diamo il nome di "apocalittica", non resta che constatare l'estraneità di Daniele da tale movimento e contestare la sua tradizionale definizione di testo anche ideologicamente "apocalittico"».

<sup>52</sup> BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, 92.

che appartiene a questo genere letterario. In base al paradigma si possono poi evidenziare le caratteristiche apocalittiche proprie.

Per quanto concerne la forma, la rivelazione è presentata in una struttura narrativa in forma di visioni celesti, con epifanie e discorsi interpretativi; la rivelazione è mediata da un essere ultraterreno, un angelo interprete e talvolta il Cristo risorto; il destinatario umano ricorda le circostanze in cui ha ricevuto la rivelazione e la sua reazione di timore e perplessità.

A proposito del contenuto, nell'Apocalisse di Giovanni è presente il riferimento alla persecuzione con l'annuncio della crisi; si tratta del giudizio di condanna riservato ai peccatori e, insieme, viene annunciata la salvezza per gli uomini e per il mondo; si fa pure riferimento ai temi di protologia, con alcuni riferimenti alla storia passata; compaiono, inoltre, figure personali extra-umane, angeli e diavoli; nella cornice narrativa, infine, si registrano alcune esortazioni del mediatore al destinatario e al termine gli vengono date istruzioni riguardo alla rivelazione.

Anche per la funzione l'opera di Giovanni rientra negli schemi formulati dagli studiosi: ha infatti un evidente scopo di consolazione e, attraverso il linguaggio simbolico, tende a coinvolgere l'uditorio. Soprattutto la definizione funzionale di Aune<sup>53</sup> contiene uno spunto molto interessante per inquadrare anche il nostro testo. L'osservazione della coeva situazione culturale e letteraria, infatti, induce lo studioso a legare la funzione di un'apocalisse alla sfera religiosa, in cui gli strumenti letterari servono per far partecipare l'uditorio all'esperienza del veggente, quasi una iniziazione ai misteri fino a penetrare nell'*adyton*: la struttura letteraria sarebbe dunque un surrogato delle barriere culturali che separano il sacro dal profano, il nascosto dal rivelato. L'opera di decodificazione del linguaggio che nasconde il messaggio ha pertanto una funzione essenziale per ri-presentare l'esperienza rivelatoria: e questo discorso si adatta perfettamente al carattere liturgico dell'Apocalisse di Giovanni e al suo ricco e coinvolgente linguaggio simbolico.

Infine, per quanto riguarda la tipologia, il testo giovanneo chiaramente si colloca nel sottogenere delle apocalissi senza viaggio ultraterreno; fra queste non può essere considerata «storica», perché priva di rassegne storiche con profezie «ex eventu»; si situa bene invece nel tipo caratterizzato da temi di escatologia cosmica e politica. Secondo le indicazioni di Collins a questo genere non appartiene nessuna Apocalisse giudaica:<sup>54</sup> e ciò significa che l'opera di Giovanni si differenzia all'interno

del genere e diviene il prototipo di nuove composizioni apocalittiche in ambito cristiano.

Nonostante tale particolarità, altri generi letterari sono comunque da escludere.<sup>55</sup> Le formule epistolari, che aprono (1,4-5) e chiudono (22,21) l'opera, non possono far considerare l'Apocalisse come una «epistola» o «lettera circolare» inviata alle comunità cristiane della regione efesina; infatti, mancano nel corpo del libro tutti gli elementi specifici che definiscono il genere epistolare. Le due formule di saluto, all'inizio e alla fine, possono essere state semplicemente aggiunte per accompagnare l'opera, inviata ad altre comunità, senza che si tratti di una vera lettera. O forse, ancora meglio, queste formule si possono spiegare con il riferimento alla celebrazione liturgica, in cui l'Apocalisse è profondamente radicata, al punto da sembrare uno scritto liturgico, nato in quell'ambiente e destinato a essere letto e ascoltato dall'assemblea cristiana radunata per il culto. Non si può, tuttavia, parlare di un genere letterario liturgico, anche se nell'opera sono presenti numerosi testi, dialogici e lirici, che appartengono chiaramente a questo ambito.

Nonostante l'evidente corrispondenza alla definizione del genere letterario apocalittico, mancano tuttavia alcuni elementi che, ritenuti essenziali da alcuni, hanno fatto sorgere i dubbi sul genere letterario. Spesso perché il tipo di apocalisse giudaica a carattere storico è stato inteso come il modello determinante e praticamente unico; in realtà questo tipo rappresenta solo un terzo della produzione letteraria conosciuta che corrisponde alla definizione del genere letterario. Quindi un'analisi più attenta ed estesa ha rilevato che l'assenza di tali elementi nell'Apocalisse di Giovanni non pregiudica l'appartenenza al genere letterario. Si tratta principalmente della pseudonimia, delle rassegne storiche e dell'esoterismo.<sup>56</sup>

La pseudonimia è il fenomeno più tipico delle apocalissi giudaiche, ma non è esclusivo delle apocalissi e non è proprio solo del giudaismo. Si tratta di un artificio letterario per dare prestigio all'opera; permette le profezie ex eventu, come sintesi interpretative della storia, ma soprattutto inserisce la nuova opera in una particolare tradizione teologica che si identifica, in qualche modo, con l'antico personaggio a cui la rivelazione è attribuita. L'ultimo libro del Nuovo Testamento, invece, non è attribuito a un grande personaggio del passato; l'autore si presenta ripetuta-

<sup>55</sup> D. MATHEWSON, «Revelation in Recent Genre Criticism: Some Implications for Interpretation», in *TrinJourn* 13(1992), 193-213, ritiene che una lettura equilibrata debba tener conto, oltre all'elemento apocalittico, anche delle dimensioni profetica ed epistolare.

<sup>56</sup> Cf. COLLINS, «Pseudonymity», 330: «However, Revelation also differs from the Jewish apocalypses in some respects. Most probably, it is not pseudonymous in authorship, and it does not indulge in the lengthy ex eventu prophecies of history found in many of the Jewish works. Further, it is presented as a circular letter to the churches while the apocalypses are often regarded as secret books».

<sup>53</sup> Cf. AUNE, «The Apocalypse», 87.

<sup>54</sup> COLLINS, «Towards the Morphology of a Genre», 14: «Ib: Apocalypses with Cosmic and/or Political Eschatology (which have neither historical review nor otherworldly journey). The most obvious example of this type is the Christian book of Revelation. No Jewish or Greco-Roman apocalypse conforms to this type».

mente nel corso dell'opera con il nome di Giovanni. Che l'autore reale dell'opera sia davvero l'apostolo Giovanni o un altro membro della comunità non ha grande rilievo per la nostra riflessione: si tratta in ogni caso di un personaggio recente, un cristiano contemporaneo ai destinatari,<sup>57</sup> ma presentato con una connotazione «profetica».<sup>58</sup> La divergenza rispetto alle apocalissi giudaiche sembra dovuta proprio ai rapporti con il messia, giacché non predomina l'attesa del futuro, quanto il ricordo dell'evento passato; il profeta ideale, quindi, non è l'«antico», ma il «recente» testimone di Gesù Cristo. La forma espressiva è quella apocalittica, come pure la tematica; ma l'esperienza del Cristo cambia la prospettiva storica e rende inutile lo strumento della pseudonimia; col passare del tempo, tuttavia, anche il mondo cristiano riprenderà, per molte opere letterarie dei primi secoli, l'uso della pseudonimia per agganciare i testi all'autorità degli antichi testimoni e inserirli nella loro tradizione.

Non tutte, ma molte apocalissi giudaiche dal II sec a.C. al I sec d.C. presentano rassegne storiche, spesso sotto forma di profezie degli eventi futuri, fino al momento dell'autore, momento decisivo per la fine.<sup>59</sup> L'interesse degli autori non è quello di una ricostruzione storica; le carrellate storiche servono invece per mostrare le linee teologiche fondamentali per interpretare il senso degli eventi e indicare l'imminenza dell'intervento divino, senza per questo arrivare necessariamente a una visione

<sup>57</sup> Nel primo versetto, che serve da titolo e descrizione dell'opera (1,1), viene presentata questa Rivelazione come un dono simbolico realizzato con un intenso processo di tradizione che coinvolge tutte le persone partecipi della storia di salvezza: Dio, Gesù Cristo, il suo angelo, il suo servo Giovanni, i suoi servi. Nei confronti dell'intera comunità cristiana, destinatario ultimo del messaggio, il «servo» Giovanni svolge il ruolo del testimone (1,2): egli è colui che, presentando con simboli «ciò che vide», «testimoniò la parola di Dio e la testimonianza di Gesù Cristo». L'inizio epistolare (1,4) ripete il nome di Giovanni in quanto mittente dell'opera, secondo lo schema classico con cui iniziano le lettere. Per la terza volta il nome Giovanni compare, preceduto dall'enfatico pronome «io», nell'introduzione alla visione inaugurale (1,9), offrendo alcune ulteriori indicazioni: Giovanni è il «fratello» delle comunità destinatarie; condivide con loro, in unione a Gesù Cristo, la sofferenza per le difficili situazioni, ma anche la responsabilità regale e la capacità di sostenere la prova. Alla fine dell'opera, l'epilogo ripropone il nome dell'autore con una formula di autenticazione: «E io (sono) Giovanni, colui che ascolta e vede queste cose» (22,8).

<sup>58</sup> Durante le visioni riceve l'ordine di «profetare» (10,11) e, per due volte, l'angelo interprete gli dice di essere un servo come lui e come i suoi fratelli «profeti» (22,9), che custodiscono la testimonianza di Gesù, cioè «lo spirito della profezia» (19,10). La comunità di Giovanni vive, nella luce di Gesù Cristo, l'esperienza degli antichi profeti e la sua missione è quella di scoprire e comunicare il senso del piano divino sulla storia; l'autore, quindi, si presenta come portatore del dono profetico, rinnovato nei tempi escatologici, e, grazie alla propria esperienza, parla in nome di Gesù Cristo e annuncia la Parola di Dio.

<sup>59</sup> Vedi ad es.: Dn 7-12; l'«Apocalisse degli Animali» nel *Libro dei Sogni* (1En 83-90); l'«Apocalisse delle Settimane» nell'*Epistola di Enoc* (1En. 93.91); *Giub.* 23; *2Bar.* 4*Esd.* Cf. E. LUPIERI, «The Seventh Night: visions of History in the Revelation of John and the Contemporary Apocalyptic», in *Henoch* 14(1992), 113-132.

storica predeterminista.<sup>60</sup> Anche se non ha rassegne storiche esplicite o profezie «ex eventu», l'Apocalisse di Giovanni ha nella storia il suo interesse principale; l'autore invita la sua comunità a reagire di fronte alla situazione contingente e con quest'opera espone una valutazione cristiana delle vicende storiche.

L'esoterismo, infine, è sembrato un elemento discriminante. Le apocalissi giudaiche, infatti, si presentano come opere segrete e misteriose, mentre l'Apocalisse di Giovanni ha la forma di una lettera circolare e richiede di essere divulgata e fatta conoscere.<sup>61</sup> Ma il contrasto è solo apparente; anche gli autori giudaici di apocalissi erano predicatori e divulgatori; la reale differenza sta nello strumento della pseudonimia che richiede, formalmente, un lasso di tempo segreto.

### 3.2. Le difficoltà ermeneutiche dell'Apocalisse

Per quanto riguarda il genere letterario, dunque, i problemi suscitati dall'Apocalisse di Giovanni non sono rilevanti; gli elementi formalmente apocalittici sono evidenti e riconosciuti dalla grande maggioranza degli studiosi. Invece, per il confronto con la tradizione di pensiero enochico nascono seri problemi, soprattutto perché non è sempre chiaro quale sia il pensiero teologico dell'Apocalisse. Non mi sembra sufficiente trovare un versetto qua e là che corrisponda a qualche espressione dell'apocalittica enochica per concluderne somiglianza o, magari, dipendenza.<sup>62</sup> In partenza ritengo si debba affrontare la questione ermeneutica

<sup>60</sup> L'oggetto rivelato nell'Apocalisse è ἀ δει γινέσθαι (1,1; 4,1; 22,6): la formula risale a Dn 2,28 e indica il senso degli eventi storici guidati dal progetto divino e orientati al compimento definitivo. L'uso del verbo δει è comune negli altri scritti del Nuovo Testamento: non per questo l'Apocalisse può essere detta più determinista del Vangelo di Luca che adopera spesso questa stessa formula! Di fatto anche i cristiani, come molti autori di apocalissi giudaiche, sono convinti che siano giunti gli ultimi giorni: eppure l'evento decisivo, per loro, non è futuro, ma passato. L'intervento di Dio si è compiuto nella pasqua di Cristo. Non lo si può annunciare per il futuro, ma lo si celebra come avvenuto: per questo le profezie «ex eventu» non servono.

<sup>61</sup> Sembra ci sia un contrasto serio fra alcune formule di Daniele (Dn 12,4: «chiudi queste parole e sigilla questo libro»; 12,9: «queste parole sono nascoste e sigillate») e l'intento esplicito dell'Apocalisse di Giovanni (Ap 22,10: «Non mettere sotto sigillo queste parole»).

<sup>62</sup> L'elenco di tali contatti è relativamente abbondante, ma non esaurisce affatto il problema. Riporto l'elenco dei punti di contatto, segnalati dal Charles, secondo l'ordine di 1En. (la prima citazione rimanda all'Apocalisse la seconda al pentateuco enochico). Dal *Libro dei Vigilanti*: 17,14=9,4 (re dei re, signore dei signori); 14,10=20,1-7 (angeli santi); 2,7=25,4 (l'albero della vita concesso ai giusti); 22,3=25,6 (vita beata senza malanno). Dal *Libro delle Parabole*: 3, 10=37,5 (coloro che vivono sulla terra); 4,8=39,13 (in piedi davanti a lui e lo benedicevano); 4,6=40,2 (quattro persone diverse); 7,15=45,4 (porrò in mezzo a loro il mio eletto); 6,10=47,2 (la preghiera dei giusti); 6,16=47,3 (assiso sul trono della sua gloria); 6,15=48,8 (i re e i potenti abbasseranno la testa); 14,9-10=48,9 (eliminati al cospetto dei santi); 20,13=51,1 (la terra e gli inferi restituiranno i morti); 13,14=54,6 (perché indussero a errare gli abitanti della terra); 3,20=62,14 (mangeranno... con questo figlio); 7,15=62,14 (il signore dimorerà su di loro); 7,1=69,22 (gli spiriti dei venti). Dal *Libro dei Sogni*: 9,1=86,1 (una stella cadde dal cielo); 20,15=90,26

posta dall'Apocalisse di Giovanni, giacché gli esegeti non sono affatto d'accordo sull'interpretazione di molti singoli passi; eppure è su tali interpretazioni teologiche che si deve basare un confronto con la tradizione di pensiero enochico.

La struttura simbolica dell'Apocalisse rende complessa e ardua la sua interpretazione; è praticamente impossibile esaurire il significato delle varie immagini e determinare con precisione il loro messaggio teologico. Se, a livello generale, la celebrazione del mistero pasquale di Cristo e la riflessione sul senso della storia possono considerarsi punti chiari e sicuri, lo stesso non può dirsi per moltissimi particolari dell'opera. È quindi rischioso costruire una sintesi di teologia dell'Apocalisse, basata sull'ipotetica interpretazione di alcune immagini; è via più sicura far emergere dal testo stesso quei frammenti di teologia, costituiti dalle esplicite formule di fede presenti nell'opera, ossia i titoli attribuiti a Dio e al suo Cristo, gli inni liturgici inseriti nella struttura simbolica e le sette beatitudini.

Alla sobrietà dei titoli divini<sup>63</sup> si contrappone l'abbondante varietà delle formule che presentano e descrivono Gesù Cristo. I titoli cristologici si trovano concentrati al principio dell'opera: nel saluto iniziale,<sup>64</sup> nell'apparizione inaugurale in cui il personaggio misterioso si presenta con cinque espressioni che lo qualificano come il «Risorto» e lo identificano con Gesù,<sup>65</sup> nelle sette lettere in cui il Cristo risorto si autopresenta riprendendo le stesse formule e immagini della visione introduttiva e arricchendole con altre.<sup>66</sup> Nel corpo del libro, invece, compaiono esplicitamente solo pochi titoli cristologici<sup>67</sup> e nell'epilogo finale di tipo liturgico

(gettate nell'abisso di fuoco a bruciare); 3,5=90,31 (vestiti di bianco). Dall'*Epistola di Enoc*: 3,17=97,8-10 (guai a voi che dite ci siamo arricchiti); 9,20=99,7 (si prostrano agli idoli); 14,20=100,3 (il cavallo procederà fino al petto nel sangue).

<sup>63</sup> Una formula tipica dell'Apocalisse è quella che presenta Dio come «Colui che è e che era e che viene» (1,4.8; 4,8) oppure «Colui che è e che era» (11,17; 16,5). È detto anche «l'alfa e l'omega» (1,8); il «Pantokrator», l'Onnipotente (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 18,8; 19,6.15; 21,22; 22,5.6); «Colui che siede sul trono» (4,2.3.9.10; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 11,16; 19,4; 20,11; 21,5); egli, inoltre, «vive nei secoli dei secoli» (4,9.10; 10,6; 15,7) e, con il linguaggio dell'Antico Testamento, viene definito «Santo» (4,8; 6,10) e «Giusto» (16,5).

<sup>64</sup> «Testimone degno di fede», «primogenito dei morti» (cf. Col 1,18; 1Cor 15,20), «principe dei re della terra» (1,5a).

<sup>65</sup> «Il Primo e l'Ultimo», «il Vivente», «divenni morto», «sono vivente per i secoli dei secoli»; «ho le chiavi della morte e dell'Ades» (1,17-18).

<sup>66</sup> «Figlio di Dio» (2,18b), «Io sono colui che scruta gli affetti e i pensieri degli uomini e darò a ciascuno secondo le proprie opere» (2,23), «il Santo» (3,7), «il Veritiero» (3,7), «Colui che ha la chiave di Davide» (3,7), «l'Amen» (3,14), «il principio della creazione di Dio» (3,14).

<sup>67</sup> Il cavaliere sul cavallo bianco, descritto con particolari che lo fanno identificare con il Cristo, viene presentato come «il Logos di Dio» (19,13); lo stesso cavaliere porta scritto come nome: «re dei re e signore dei signori» (19,16); un titolo analogo «signore dei signori e re dei re» (17,14), sinonimo di grande autorità universale, è attribuito anche all'Agnello nel contesto della lotta contro le corna della bestia.

si aggiungono altre due qualificazioni di Gesù.<sup>68</sup> Nonostante la varietà e l'originalità simbolica di molte espressioni, esse corrispondono perfettamente alla fede cristiana testimoniata nelle altre opere del Nuovo Testamento.

Gli interventi lirici nel corso dell'Apocalisse riportano con buona probabilità frammenti di testi liturgici effettivamente adoperati nella comunità giovannea e testimoniano quindi in modo esplicito la fede di quella chiesa.<sup>69</sup> Nella visione iniziale del trono e dell'agnello compaiono alcuni brani lirici, ma due hanno un rilievo speciale (4,11; 5,9), perché mostrano che l'interesse teologico dell'Apocalisse è concentrato sulla creazione e sulla redenzione considerate in stretta relazione, come strettamente uniti dalla lode liturgica sono Dio Padre e Gesù Cristo: «La salvezza appartiene al nostro Dio seduto sul trono e all'Agnello» (7,10; cf. anche 5,13). Gli altri brani lirici nel corso del libro mettono in particolare evidenza l'instaurazione del regno di Dio attraverso l'opera del Cristo: in questi casi le formule sono molto vicine alle corrispondenti espressioni usate comunemente nel resto del Nuovo Testamento. «Il regno del mondo è diventato del nostro Signore e del suo Cristo e regnerà per i secoli dei secoli» (11,16); la tradizione cristiana ha visto nella risurrezione del Cristo l'inaugurazione del Regno:<sup>70</sup> il Risorto è intronizzato alla destra del Padre (cf. Mc 16,19; Eb 1,3), «deve regnare finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi» (1Cor 15,25) e con lui «regnano» i redenti (cf. 5,10). Il quadro narrativo della cacciata di satana dal cielo (12,7-13) si interrompe bruscamente, per lasciare spazio a un altro intermezzo lirico, che rispecchia probabilmente un inno liturgico cristiano in uso nella comunità giovannea per celebrare il trionfo pasquale di Cristo e la sconfitta del «principe di questo mondo» (cf. Gv 12,31). L'evocazione della primordiale caduta degli angeli ribelli viene così commentata con il canto

<sup>68</sup> «La radice e la stirpe di Davide, la stella radiosa del mattino» (22,16).

<sup>69</sup> Cf. J.A. GRASSI, «The Liturgy of Revelation», in *BToday* 24(1986), 30-37; K.-P. JÖRNS, *Das Hymnische Evangelium*, Gütersloh 1971; S. LÄUCHLI, «Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung», in *TZ* 16(1960), 359-378.

<sup>70</sup> Nello stesso contesto, intervengono nella celebrazione i 24 anziani e intonano un inno di ringraziamento, che inizia con una formula tecnica (εὐχαριστοῦμεν: cf. 1Ts 1,2; Col 1,3), è rivolta direttamente a Dio ed esprime chiaramente il motivo della lode: «... perché hai messo mano alla tua grande potenza e hai instaurato il tuo regno» (11,17). Con pochi tratti essenziali vengono, poi, evocate le fasi dell'evento escatologico: la corruzione del mondo è solo evocata con la citazione del Salmo 2,1 (testo adoperato anche negli Atti per spiegare l'uccisione di Gesù: cf. At 4,25-28); l'intervento di Dio è espresso con una formula sintetica e classica nell'apocalittica («venne l'ira»: cf. 6,17; Mt 3,7; Rm 1,18; 1Ts 1,10; Dn 8,19; 11,36); tale intervento, qualificato come il momento opportuno e decisivo (ὁ καιρός: cf. Mc 1,15), è il vertice della storia ed è segnato dal giudizio. Nel Vangelo di Giovanni il mistero pasquale di Cristo coincide con il giudizio di questo mondo, che comporta due opposte conseguenze: l'eliminazione del potere satanico e il dono dello Spirito (cf. Gv 12,31-32). Tale schema apocalittico del giudizio come separazione fra buoni e cattivi è sintetizzato nel finale del canto: «giudicare i morti» significa «dare la ricompensa» ai servi di Dio e «distruggere» quelli che rovinano la terra.

cristiano della sconfitta definitiva di satana: «Ora si è compiuta la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio e la potenza del suo Cristo» (12,10).<sup>71</sup> L'inno dei vincitori sul mare di cristallo (15,3-4) canta il nuovo esodo cristiano, mentre l'ultimo intermezzo lirico compare prima della scena del Cavaliere-Logos di Dio ed è il grande inno dell'«alleluia» (19,1-8):<sup>72</sup> l'intervento escatologico dell'Agnello divino distrugge il mondo corrotto e trasforma l'umanità (la donna: da prostituta a sposa), rendendola capace di una autentica comunione con Dio (le nozze).

Infine, le sette formule di macarismo, disseminate nel corso dell'Apocalisse, manifestano chiaramente il pensiero dell'autore e rivelano, anche se solo per allusioni e accenni, un ricco messaggio teologico.<sup>73</sup>

Tenendo conto di questi elementi espliciti, la sintesi teologica dell'Apocalisse è facilmente ricostruibile intorno al mistero del Cristo risorto: presentato con il simbolo dell'agnello, è riconosciuto come l'unico in grado di rivelare pienamente il progetto salvifico di Dio, simbolicamente

egli «può» aprire i sette sigilli. Nella morte e risurrezione di Gesù Cristo Dio ha compiuto l'intervento decisivo e ha capovolto la situazione: il potere del male è definitivamente sconfitto e all'umanità è realmente concessa la capacità di realizzare il progetto divino. Con entusiasmo e convinzione Giovanni moltiplica le immagini per ripetere lo stesso trionfante annuncio di una salvezza già attuata nel presente, ma che tuttavia chiede collaborazione «sacerdotale», perché non si realizza semplicemente in modo magico; si tratta, infatti, di una trasformazione che si sta lentamente realizzando in una continua tensione verso il compimento finale e richiede ai cristiani impegno e decisione nella sicura fiducia che la storia è fermamente nelle mani di Dio.

Questo messaggio teologico è decisamente cristiano e sembra assolutamente nuovo rispetto alla tradizione del pensiero apocalittico. Eppure la struttura formale, il linguaggio adoperato e i temi affrontati corrispondono bene alle altre opere ritenute apocalittiche. Il problema ermeneutico consiste proprio nell'interpretare tutti i particolari dell'Apocalisse di Giovanni, per inserirli in un contesto letterario e teologico, complesso ma coerente: solo attraverso questo chiarimento complessivo è possibile operare un confronto con il pensiero degli altri testi apocalittici di tradizione enochica. Purtroppo, però, questa comprensione globale è tutt'altro che raggiunta ed è estremamente arduo precisare quale sia il pensiero di Giovanni a proposito dei temi decisivi nel pensiero apocalittico: per moltissimi aspetti la storia dell'esegesi dell'Apocalisse ha sempre avuto e continua a registrare una vasta gamma di opinioni divergenti. La difficoltà del confronto ideologico, dunque, nasce proprio da qui: si finisce, cioè, per paragonare con il pensiero apocalittico non l'opera di Giovanni, ma l'interpretazione di questo e di quell'esegeta.

La difficoltà ermeneutica essenziale riguarda la dimensione storica in cui si muove l'autore dell'Apocalisse. All'interpretazione medioevale secondo cui l'opera di Giovanni prevede la futura storia della chiesa e del mondo si è sostituita nell'epoca moderna l'idea dell'Apocalisse come annuncio non della storia, ma della fine del mondo; i «critici letterari», a partire dalla fine dell'800, hanno pensato che l'autore facesse riferimento alle vicende a lui contemporanee, cioè ai fatti politici e sociali della seconda metà del I secolo; mentre gli antichi esegeti dell'epoca patristica e numerosi studiosi contemporanei preferiscono vedere nell'Apocalisse una riflessione sulla storia della salvezza, attraverso tipi e simboli validi per ogni epoca. L'opzione a favore di uno di questi metodi interpretativi condiziona enormemente i risultati di un confronto ideologico fra l'Apocalisse e l'apocalittico.

Analogo condizionamento si ritrova nella spiegazione di particolari simboli: a seconda dell'interpretazione proposta dall'esegeta muta il giudizio sulla affinità con il pensiero apocalittico. Tentiamo brevemente alcuni esempi.

All'apertura del primo sigillo compare il primo dei quattro cavalli: «Ed ecco mi apparve un cavallo bianco e colui che lo cavalcava aveva un

<sup>71</sup> Il poema liturgico inizia con un deciso avverbio di tempo («adesso») per celebrare la realizzazione del regno di Dio e l'intronizzazione del Cristo risorto che significa la rovina di satana, l'accusatore. Satana viene evocato con un termine unico nel NT e nella LXX: «κατήγορος» (= «accusatore»); l'immagine deriva da alcune scene bibliche (cf. Gb 1,6-12; 2,1-7; Zc 3,1-2) e dalla mentalità apocalittica che considera le potenze angeliche strettamente coinvolte nella conduzione delle vicende terrene. Per mezzo del sangue dell'Agnello, infatti, cioè grazie al mistero pasquale del Cristo morto e risorto, i fedeli hanno avuto ragione dell'avversario demoniaco con la parola e con i fatti, grazie all'imitazione dell'atteggiamento che fu di Gesù, cioè la totale fiducia in Dio fino alla morte. Coloro che dimorano in cielo possono gioire pienamente di questa vittoria, ma per gli abitanti della terra l'influenza demoniaca può recare ancora danni: con immagine mitica, questi danni sono attribuiti alla rabbia dello sconfitto e alla sua consapevolezza di aver poco tempo (12,11-12). In altre parole, l'inno sembra riconoscere che anche dopo la Pasqua di Cristo il male è rimasto nel mondo, seppur decisamente sconfitto alla radice: per raggiungere la vittoria piena ai fedeli della terra è chiesto il coraggio della testimonianza.

<sup>72</sup> La prima strofa (vv. 1-2) riconosce a Dio una presenza potente e operante per il bene, i suoi interventi nella storia infatti rivelano il suo volto e ristabiliscono l'ordine: la rovina della prostituta è il segno di questo intervento salvifico. La quinta strofa (vv. 6-8a) corrisponde, in modo inclusivo, alla prima: ma, in opposizione alla rovina della prostituta, viene evidenziato l'aspetto positivo della preparazione della sposa per le nozze con l'Agnello. Il canto dell'alleluia dunque è giustificato da due cause: l'inaugurazione del regno messianico («Ha preso possesso del suo regno il Signore» 19,6) e la celebrazione delle nozze fra l'Agnello e la «sua donna».

<sup>73</sup> «Beato chi legge e beati coloro che ascoltano le parole di questa profezia e mettono in pratica le cose che vi sono scritte. Perché il tempo è vicino» (1,3); «Beati fin d'ora i morti che muoiono nel Signore. Sì, dice lo Spirito, riposeranno dalle loro fatiche, perché le loro opere li seguono» (14,13); «Ecco, io vengo come un ladro. Beato chi è vigilante e conserva le sue vesti per non andar nudo e lasciar vedere le sue vergogne» (16,15); «Beati gli invitati al banchetto delle nozze dell'Agnello» (19,9); «Beati e santi coloro che prendono parte alla prima risurrezione: su di loro non ha potere la seconda morte, ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo e regneranno con lui per mille anni» (20,6); «Ecco, io vengo presto. Beato chi custodisce le parole profetiche di questo libro» (22,7); «Beati coloro che lavano le loro vesti: avranno parte all'albero della vita e potranno entrare per le porte della città» (22,14).

arco, gli fu data una corona e poi egli uscì vittorioso per vincere ancora» (Ap 6,2). Tale figura è descritta in modo ambiguo: alcuni tratti la distinguono dagli altri tre cavalli, eppure lo schema descrittivo è pressoché lo stesso. Nella storia dell'esegesi, di fatto, questo simbolo è stato interpretato in modi diametralmente opposti, segno negativo come gli altri oppure segno positivo in contrapposizione con gli altri.<sup>74</sup> Come segno negativo, potrebbe evocare la guerra e la violenza, l'esercito dei parti o addirittura l'Anticristo; mentre come segno positivo, è stato inteso simbolo della Parola di Dio, del Vangelo o di Cristo stesso. È chiaro che la scelta dell'esegeta condiziona la ricostruzione della teologia giovannea.<sup>75</sup> Gli elementi simbolici che caratterizzano il primo cavallo, interpretati nell'ottica di tutta l'Apocalisse, mi fanno propendere per un valore positivo: il colore bianco è simbolo di vita e risurrezione, l'arco rievoca il giudizio divino, la corona è riconoscimento di vittoria e le due indicazioni finali sottolineano con forza la natura di vincitore nel presente e nel futuro. Il confronto con la scena di Ap 19,11-16 induce definitivamente a ritenere il cavallo bianco un simbolo cristologico. Nel quadro di dinamiche storiche espresso dalle sequenze dei sigilli, si può vedere nel primo simbolo la natura umana nella sua positività originale, immagine stessa di Dio, destinata nonostante tutto alla vittoria finale e definitiva. Da questa esegesi di un particolare possiamo dedurre una grande idea teologica: Giovanni ritiene che il male non sia una realtà originaria, ma che si sia infiltrato nel mondo in un secondo tempo rovinando la buona creazione di Dio; tuttavia, nonostante la degenerazione della storia e il dilagare del male (simboleggiato dagli altri cavalli), fa parte del progetto divino la vittoria finale del bene.<sup>76</sup>

Confrontando questa idea teologica con la corrente di pensiero enochica possiamo trovare dei notevoli punti di contatto; ma siamo sicuri che sia davvero questo il pensiero dell'autore? In un simile approccio parallelo, è facile incorrere in un ragionamento capzioso di questo tipo: dovendo scegliere fra le due interpretazioni del cavallo bianco, si propende per quella che permette un avvicinamento ideologico con la tradizione apocalittica, in base a una precomprensione di affinità, e poi si adopera tale particolare per mostrare la somiglianza fra i due movimenti di pensiero; oppure, al contrario, mossi dalla precomprensione opposta, cioè di

<sup>74</sup> Cf. M. BACHMANN, «Der erste apokalyptische Reiter und die Anlage des letzten Buches der Bibel», in *Biblica* 67(1986), 240-275; A. FEUILLET, «Le premier cavalier de l'Apocalypse», in *ZNW* 57(1966), 229-259; M. RISSI, «The Rider on the White Horse. A Study of Rev 6,1-8», in *Interpr* 18(1964), 407-418.

<sup>75</sup> La discussione continua: cf. A. KERKESLAGER, «Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev 6:2», in *JBL* 112(1993), 116-121.

<sup>76</sup> In questa ottica teologica si può inserire bene un'espressione contenuta nella lettera a Efeso: «Ricorda dunque da dove sei caduto, ravvediti e compi le opere di prima. Se non ti ravvederai, verrò da te e rimuoverò il tuo candelabro dal suo posto» (2,5). L'immagine della «caduta» allude alla colpa originale?

differenza e originalità dell'autore cristiano, si sceglie l'interpretazione che rende indimostrabile ogni affinità. Simili circoli viziosi non aiutano certo l'esegesi e la ricostruzione storica del pensiero apocalittico.

Difficoltà ermeneutiche e, di conseguenza, problemi di comparazione si incontrano per numerosissimi altri particolari dell'Apocalisse di Giovanni, basti pensare alle anime sotto l'altare (6,9-11),<sup>77</sup> alla donna vestita di sole (12,1-18),<sup>78</sup> alla figura di Babilonia la prostituta (17,1-18)<sup>79</sup> o al regno millenario di Cristo che corrisponde all'incatenamento di Satana (20,1-8).<sup>80</sup> Ciascuno di questi particolari è soggetto a differenti spiegazioni e, quindi, il confronto con il pensiero apocalittico e la ricostruzione di rapporti storico-letterari sono gravemente influenzate dalle opzioni critiche degli esegeti. Con l'onestà di riconoscere le proprie precomprensioni e le preferenze esegetiche, è possibile sviluppare qualche osservazione comparativa; senza la pretesa di spiegare «chiaramente» la questione, si può operare gradualmente per via di ipotesi.

### 3.3. La tradizione del pensiero apocalittico

Gli studi di Sacchi hanno evidenziato come il centro del pensiero apocalittico vada ricercato in una concezione del peccato, idea che tiene insieme, nonostante le profonde differenze, le varie parti del pentateuco enochico:<sup>81</sup> il male non è visto come una trasgressione e conseguenza della trasgressione, ma come una realtà che preesiste al singolo uomo. Una tale posizione contiene un rifiuto, anche se implicito, della teologia del patto con la conseguente idea della retribuzione, e postula come elementi essenziali l'immortalità dell'anima e l'intervento di un mediatore capace di portare la salvezza. Tenendo conto delle difficoltà esposte sopra, a titolo di sondaggio ipotetico, tento di identificare la posizione dell'Apocalisse di Giovanni a proposito di questi argomenti essenziali per la tradizione ideologica dell'apocalittica.

Nel testo giovanneo non mi pare di trovare una formulazione esplicita sul male e sulla sua origine; vi si allude talvolta, ma il problema non viene mai affrontato direttamente. Forse non è ciò che interessa principalmente all'autore, il quale è piuttosto impegnato a mostrare nell'evento pasquale di Gesù Cristo la soluzione del problema.

<sup>77</sup> Cf. J.P. HEIL, «The Fifth Seal (Rev 6,9-11) as a Key to the Book of Revelation», in *Biblica* 74(1993), 220-243.

<sup>78</sup> Cf. A. YARBRO COLLINS, «Feminine Symbolism in the Book of Revelation», in *Biblical Interpretation* 1(1993), 20-33.

<sup>79</sup> Cf. T. PIPPIN, «Eros and the End: Reading for Gender in the Apocalypse of John», in *Semeia* 59(1992), 193-210; ID., «The Heroine and the Whore: Fantasy and the Female in the Apocalypse of John», in *Semeia* 60(1992), 67-82.

<sup>80</sup> Cf. V.S. POYTHRESS, «Genre and Hermeneutics in Rev 20:1-6», in *JournEvangTheolSoc* 36(1993), 41-54.

<sup>81</sup> Cf. SACCHI, *L'apocalittica giudaica*, 135. 168.

Particolarmente significativa per sintetizzare la visione teologica dell'Apocalisse è la dossologia in onore del Cristo con cui l'assemblea risponde al saluto iniziale (1,5b-6). Egli viene celebrato e ringraziato per tre motivi, espressi da tre verbi. Il primo («Ci ama») è al presente e sottolinea lo stato abituale di relazione amorosa che lega il Cristo alla sua chiesa; gli altri due verbi, invece, sono all'aoristo ed evocano l'evento storico fondatore di tale relazione con un probabile riferimento al battesimo, inteso come reale partecipazione alla morte e alla nuova vita di Gesù: «Ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue» (aspetto negativo, presentato come scioglimento dai legami dei peccati per mezzo del sacrificio stesso di Cristo) e «Ha fatto di noi un regno, sacerdoti per Dio e Padre suo» (aspetto positivo, indicato come effettiva partecipazione dei cristiani alla regalità e alla mediazione sacerdotale del Signore Risorto).<sup>82</sup> È questo uno dei rari casi in cui nell'Apocalisse si nomina il peccato, ma al plurale:<sup>83</sup> con questa espressione si indica lo stato dell'umanità da cui Gesù Cristo ha sciolto i suoi fedeli. Dal momento, però, che i membri della comunità chiamano «nostri» i peccati, non sembra evidente un riferimento allo stato di corruzione dell'umanità intera dovuto a una causa esterna al singolo uomo storico; al proposito, è interessante notare che mancano nell'Apocalisse quasi tutti i termini greci che indicano abitualmente il peccato, la colpa, la trasgressione.<sup>84</sup> Eppure l'idea del peccato non è affatto assente, anche se assente è la terminologia abituale.

In un brano lirico, vicino concettualmente alla dossologia iniziale, l'opera essenziale del Cristo è presentata come un acquisto: «Tu sei degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli, perché sei stato immolato e hai acquistato per Dio con il tuo sangue uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione e li hai costituiti per il nostro Dio un regno e sacerdoti e

<sup>82</sup> Questo terzo elemento è particolarmente significativo. L'espressione, derivata da Es 19,6, ricorre in forma simile in altri due passi dell'Apocalisse (5,10; 20,6) e con essa l'autore esprime una innovativa visione teologica. La comunità cristiana, liberata dal Cristo, si sente un «regno», sente cioè di appartenere totalmente al Padre di Gesù Cristo e di condividere con lui la funzione sacerdotale di mediazione e di salvezza: tutti i cristiani sono sacerdoti e condividono una responsabilità attiva, collaborano col Cristo per fare della storia il Regno di Dio. Cf. A. VANHOYE, *Prêtres anciens Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980: XI. «Les chrétiens, rois et prêtres», 307-340 (tr. it. Torino 1985, 215-238); U. VANNI, «La promozione del regno come responsabilità sacerdotale dei cristiani secondo l'Apocalisse e la Prima Lettera di Pietro», in *Greg* 68(1987), 9-56 (= *L'Apocalisse. Ermeneutica esegesi e teologia* [Suppl RivB 17], Bologna 1988, 349-368).

<sup>83</sup> Anche nelle altre due ricorrenze ἁμαρτία compare al plurale per indicare i peccati di Babilonia (18,4,5); in parallelo alla seconda attestazione compare, al plurale, l'unica ricorrenza di ἀδικήματα (18,5).

<sup>84</sup> Mancano il verbo ἁμαρτάνω e l'aggettivo ἁμαρτωλός; mancano il sostantivo ἀδικία e l'aggettivo ἀδικός, compare 11x il verbo ἀδικέω, ma sempre col significato di danneggiare; mancano il sostantivo ἀνομία e l'aggettivo ἀνομος; mancano παραβαίνω, παραβάσις, παραβιάτης e ὑπερβαίνω; mancano παραπίπτω e παράπτωμα; mancano ἀσεβέω, ἀσεβεία e ἀσεβής; mancano gli aggettivi φανυλός e ἀνόσιος; compaiono pochissimo κακός (2x) e πονηρός (1x) in contesti teologicamente insignificanti.

regneranno sopra la terra» (5,9-10). Il verbo greco ἀγοράζω appartiene al linguaggio familiare di chi fa la spesa sulla piazza, non è termine tecnico per indicare riscatto o redenzione; evidentemente l'autore adopera il verbo in senso metaforico, per evocare in modo poetico un passaggio di proprietà. La morte di Cristo (il suo sangue) ha fatto sì che l'umanità diventasse proprietà di Dio: tutto il resto è lasciato nell'ombra, ma è evidente che si allude a qualcun altro che teneva in proprio possesso l'umanità. Lo stesso verbo ritorna altre due volte nell'Apocalisse per caratterizzare i 144.000 (14,3,4: οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς) come le primizie dell'umanità salvata; anche Paolo adopera la medesima metafora (1Cor 6,20; 7,23) per indicare l'evento della redenzione operata dal Cristo e lo stato di appartenenza a Dio proprio del credente. Questo tipo di immagine nasce in un preciso modo di pensare, in cui si vede l'umanità posseduta da un padrone che non è Dio e sembra proprio essere il «male» in qualunque modo sia pensato.

Allo stesso ambito di pensiero appartengono le immagini del «lavare», adoperate anch'esse per descrivere gli effetti del mistero pasquale: l'innumerabile folla dei salvati è presentata come «coloro che vengono dalla grande tribolazione e lavarono le loro vesti e le resero bianche nel sangue dell'Agnello» (7,14); mentre la settima beatitudine proclama beati «coloro che lavano le loro vesti: avranno parte all'albero della vita e potranno entrare per le porte nella città» (22,14). Da questa metafora si può ricavare l'idea di una sporcizia che viene rimossa; nell'immaginazione orientale l'abito è qualcosa di strettamente aderente alla persona, anzi è la persona stessa nella sua dimensione esterna e sociale. Presentare la realtà cristiana come un «lavaggio delle vesti» implica la concezione di una realtà negativa che «sporca» la persona e solo il sangue dell'Agnello può rimuoverla.<sup>85</sup> Non sembra, quindi, estranea all'autore dell'Apocalisse l'idea teologica di un peccato che inquina l'umanità, da cui solo Dio può liberare: come cristiano Giovanni spiega che l'intervento liberatore di Dio si è compiuto nella morte e risurrezione di Gesù Cristo. È pure importante notare la portata universale della salvezza: nell'ottica dell'autore stanno infatti tutti i popoli della terra e non solo il popolo eletto. Anche in questo l'Apocalisse di Giovanni si allontana dalla dottrina ufficiale di Gerusalemme per condividere l'apertura universalistica della tradizione apocalittica.

Un'altra via interpretativa può essere sviluppata come ipotesi di qualche interesse. Nella grande visione introduttiva del trono e del libro,

<sup>85</sup> L'immagine del «lavare» come metafora salvifica ricorre anche altrove nel Nuovo Testamento: cf. At 22,16; 1Cor 6,11; Eb 10,22. In questi casi si adopera ἀπολούω o λούω, mentre i passi citati dell'Apocalisse adoperano il verbo πλύνω; ma il senso non cambia. Una variante testuale di Ap 1,5, documentata dal cod. P e da numerosi testimoni della tradizione bizantina, adopera il verbo λούω anziché λύω per indicare la liberazione dai peccati.

viene detto con solenne enfasi che non esiste nessuno «né in cielo, né in terra né sotto terra» capace di aprire il rotolo che è nelle mani di Dio (5,3). Il simbolo del libro sigillato deve significare di più di una semplice informazione: non sarebbe giustificato l'abbondante pianto del veggente. Esso significa, probabilmente, l'incontro stesso con Dio e la sua volontà; ma «nessuno poté» (οὐδεὶς ἔδύνατο) raggiungere questa comunione con Dio, se non il Messia che «ha vinto». Mi sembra di poter vedere in questa raffigurazione simbolica una descrizione dell'umanità bloccata in una situazione di impotenza:<sup>86</sup> in questo stato di incapacità interviene colui che era stato predetto dalle Scritture come il forte re della tribù di Giuda (cf. Gen 49,9) e il rampollo del ceppo davidico (cf. Is 11,1); egli, con una vittoria, di cui non si dice nulla, ha la possibilità di fare ciò che nessun altro poteva fare. Contro chi ha combattuto per vincere? L'autore è molto sobrio, ma lascia trasparire con evidenza il suo modo di pensare l'evento pasquale di Cristo come uno scontro da cui esce vincitore. Non è difficile immaginare, sulla scorta di altri testi biblici e dell'antica esegesi cristiana, che il nemico sconfitto sia il peccato, il male, il diavolo. L'Agnello immolato è ἄξιος, degno, nel senso di «capace»: è l'unico che può e comunica la sua «capacità» all'umanità intera, avendola acquistata a Dio e costituita in una possibilità di regno (cf. 5,9-10). Se questa lettura esegetica è corretta, sembra di poter attribuire all'autore dell'Apocalisse una visione dell'umanità incapace di uscire con le proprie forze dallo stato di negativo abbattimento in cui si trova: tale idea corrisponde bene alla mentalità apocalittica della tradizione enochica.

In questa tradizione ha un grande ruolo il peccato angelico come colpa originaria che ha contaminato e deturpato l'intera creazione. Nell'Apocalisse non compare una esplicita affermazione che attribuisca agli angeli la responsabilità del peccato; tuttavia il tema della caduta degli angeli ribelli ricorre più volte nell'opera di Giovanni. Al suono della terza tromba «cadde dal cielo una grande stella, ardente come una torcia» (8,10); quando il quinto angelo suonò la tromba «vidi un astro caduto dal cielo sulla terra» (9,1). Formule quasi identiche si trovano nel *Libro dei Sogni*, quarto tomo del pentateuco enochico, all'interno della cosiddetta Apocalisse degli Animali: «Vidi il cielo in alto ed una stella cadde dal cielo... Ed ancora vidi nella visione ed osservai il cielo: ed ecco, vidi molte stelle. Ed esse scesero e si gettarono dal cielo presso quella prima stella» (1En. 86,1.3). Da tutto il contesto risulta chiaro che si tratta della caduta degli angeli ribelli che si uniscono alle donne, contaminando e rovinando così il mondo. L'Apocalisse di Giovanni sembra addirittura citare questo testo enochico; in ogni caso è indubbio il riferimento a questo evento trasmesso solo dalla tradizione apocalittica. Tuttavia Giovanni parla di una

<sup>86</sup> La stessa espressione si ritrova in Ap 14,3 e 15,8: anche in questi casi l'affermazione che «nessuno poté» sottolinea l'impotenza dell'umanità di fronte al desiderio della salvezza; solo l'intervento di Dio la rende possibile.

sola stella caduta e non evoca affatto la sua colpa.<sup>87</sup> Non mi sembra possibile, di fronte alla sobrietà dell'Apocalisse, esprimere delle valutazioni sul suo pensiero in confronto al pensiero apocalittico tradizionale; l'unica cosa che si può dire è che un contatto ideale esiste. Anche a proposito della condanna di satana all'abisso di fuoco, Giovanni adopera espressioni vicine al *Libro dei Sogni*, che si conclude con l'annuncio della costruzione di una nuova casa (cioè la città di Gerusalemme) al posto dell'antica.<sup>88</sup> Un contatto sembra innegabile, anche se una dipendenza diretta debba essere dimostrata; nonostante le numerose sfumature differenti il testo di Giovanni non mi sembra in disaccordo ideologico con la tradizione enochica. Tuttavia il passo giovanneo del regno millenario di Cristo e dell'incatenamento di satana è tutt'altro che chiaro nel suo messaggio teologico; soprattutto non è chiaro se l'autore pensa a un tempo futuro o a una vicenda passata. Non si può, quindi, far forza su un testo così ambiguo per valutare le somiglianze e le differenze con il pensiero apocalittico. Ci si può accontentare di evidenziare dei contatti letterari e ideali.

Uno dei contatti più interessanti si trova nell'inno che viene intonato al suono della settima tromba per celebrare «il compimento del mistero di Dio» (cf. 10,7). I ventiquattro anziani ringraziano il Signore per aver instaurato il suo regno e annunciano che è giunto il tempo di giudicare i morti; questo giudizio ha due risvolti: quello positivo consiste nel dare la ricompensa ai servi di Dio, mentre quello negativo prevede di «distruggere coloro che distruggono la terra» (11,17-18). Chi siano costoro non è detto, ma dall'insieme dell'opera sembra emergere con evidenza che si tratta del mondo demoniaco condannato all'abisso di fuoco ed eliminato (cf. 20,2-3.10). Si può dunque sostenere che Giovanni, seppure con il massimo riserbo, evoca gli angeli ribelli caratterizzandoli secondo lo schema tipico della tradizione enochica: coloro che hanno contaminato l'universo rovinandolo. Inoltre, caratteristica principale di satana, identificato con il drago, il serpente antico, il diavolo

<sup>87</sup> La caduta di satana e dei suoi angeli è evocata da Giovanni con particolare attenzione nel cuore del capitolo 12: il serpente antico, che ha tentato di divorare il figlio della donna, combatte insieme ai suoi angeli contro Michele, viene sconfitto, allontanato dal cielo e gettato sulla terra insieme ai suoi angeli (cf. Ap 12,7-9). Il testo è molto difficile da comprendere: si dà per certa la sua origine giudaica, ma i confronti con opere precise della tradizione giudaica non sono affatto esaurienti (cf. 2En. 29,4-5 nella recensione lunga); non è chiaro a quale evento Giovanni faccia riferimento, se pensi cioè alla primitiva caduta di satana o all'evento pasquale di Cristo che ha espulso il principe di questo mondo (cf. Gv 12,31). Un testo così enigmatico non serve per chiarire i rapporti!

<sup>88</sup> È molto interessante un confronto fra Ap 20,1-15 e 1En. 90,20-33, la conclusione dell'«Apocalisse degli Animali», dove si parla di un trono su cui siede il Signore per giudicare; il giudizio fu prima contro le stelle che erano cadute ed esse furono gettate nell'abisso di fuoco insieme a tutti coloro che le avevano seguite; poi il fuoco distrusse la casa vecchia e il Signore fece venire una casa nuova e la pose nel luogo della prima. Il testo di 1En. è citato nella traduzione di L. Fusella, edito in P. SACCHI, a cura di, *Gli Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino 1981.

(12,9; 20,2) secondo l'Apocalisse è quella di «ingannare» gli abitanti della terra;<sup>89</sup> la sua opera di seduzione ha corrotto l'umanità e l'opera messianica compiuta da Gesù Cristo consiste proprio nell'eliminazione di questa fonte di rovina.

Abbiamo già notato che nell'Apocalisse di Giovanni manca la terminologia comune per indicare il peccato, ma non è assente l'idea della colpa e della corruzione; la figura simbolica che più rappresenta questo mondo del male è Babilonia la prostituta ed è proprio il linguaggio della prostituzione che ricorre frequentemente per indicare la sfera del peccato.<sup>90</sup> Anche in questo caso si ripropone il problema dell'interpretazione dei simboli apocalittici; se Babilonia è solo il nome in codice per indicare Roma e il suo impero, nessun ragionamento di questo tipo è possibile; ma se il simbolo è più ricco e, derivando dalla tradizione profetica contro l'idolatria di Israele sposa di JHWH, assume il valore universale di perversione nei confronti di Dio, è possibile tentare un raffronto con il pensiero apocalittico giudaico. Un versetto mi sembra particolarmente significativo perché raccoglie diversi termini importanti; è la prima strofa del cantico dell'alleluia con cui si celebra l'instaurazione del regno messianico: «Alleluia! Salvezza, gloria e potenza sono del nostro Dio; perché veri e giusti sono i suoi giudizi, egli condannò la grande prostituta che distruggeva la terra con la sua prostituzione e fece giustizia del sangue dei suoi servi contro di lei!» (19,2).<sup>91</sup> Babilonia corrompe la terra con la sua πορνεία: «ha abbeverato tutte le genti col vino del furore della sua prostituzione» (14,8); «con lei si sono prostituiti i re della terra e gli abitanti della terra si sono inebriati del vino della sua prostituzione» (17,2); «tutte le nazioni hanno bevuto del vino della sua sfrenata prostituzione, i re della terra si sono prostituiti con essa e i mercanti della terra si sono arricchiti del suo lusso sfrenato» (18,3). Il linguaggio universalistico e l'insistenza sul tema della πορνεία-impurità<sup>92</sup> inducono a vedere nel simbolo di Babilonia la prostituta la personificazione della corruzione universale, ovvero

<sup>89</sup> Viene adoperato il verbo πλανᾶω con soggetto satana in 12,9; 20,3.8.10; in altri casi l'opera di inganno-seduzione è attribuita agli emissari di satana: il falso profeta (13,14; 19,20), la prostituta (18,23), Gezabele nella chiesa di Tiatira (2,20).

<sup>90</sup> In contrasto con l'assenza della terminologia di peccato emerge l'abbondante presenza dei termini legati alla πορνεία: 7x compare il sostantivo astratto πορνεία (2,21; 9,21; 14,8; 17,2.4; 18,3; 19,2), 5x il concreto πόρνη (17,1.5.15.16; 19,2), 5x il verbo πορνεύω (2,14.20; 17,2; 18,3.9), 2x l'aggettivo πόρνος (21,8; 22,15). Nella tradizione enochica il peccato angelico che ha corrotto il mondo consiste proprio in una colpa sessuale e la porneia viene considerata come l'autentico peccato impuro (cf. ad esempio 1En. 7,1-2; 86,4).

<sup>91</sup> L'espressione di giudizio è simile alla richiesta delle anime sotto l'altare nel quinto sigillo (6,10); viene detto che a distruggere (φθειρώ) la terra è la prostituta, ma questa espressione era stata usata al plurale in 11,18 e sembrava alludere al mondo demoniaco; il modo con cui distrugge la terra è la πορνεία.

<sup>92</sup> Cf. 17,4: «teneva in mano un calice d'oro, colmo degli abomini e delle impurità (ἀκάθαρτα) della sua prostituzione».

la stessa umanità corrotta,<sup>93</sup> degenerazione della donna vestita di sole (12,1); l'intervento decisivo di Dio nel mistero pasquale di Gesù Cristo ha posto fine a Babilonia per dar vita alla nuova Gerusalemme, ha condannato la prostituta e ha preparato la sposa (19,2.7). Il grande tema della trasformazione viene sviluppato coi simboli di due donne e due città, immagini interscambiabili fra loro che rappresentano bene l'idea di relazione, il terreno decisivo dell'intervento di Dio. L'evento pasquale, sembra voler dire Giovanni, ha creato un capovolgimento assoluto; eliminando la prostituta e fondando una nuova Gerusalemme: la realtà «nuova» che la comunità cristiana sperimenta e testimonia è la novità assoluta di Gesù Cristo. La città/sposa, qualificata come «nuova», è l'immagine fondamentale per presentare il «vangelo» di Gesù Cristo, il dono della comunione con Dio; con un linguaggio affine anche Paolo esprime la stessa idea: «Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove» (2Cor 5,17). Con questa interpretazione è possibile anche per l'Apocalisse di Giovanni parlare di una universale corruzione che richiede l'intervento divino che elimini questa forza negativa che distrugge la terra: se è così, i punti di contatto con la tradizione di pensiero enochico sono notevoli.

La corrente apocalittica sembra essersi sviluppata in contrapposizione alla teologia ufficiale di Gerusalemme che si basava sul patto e sulla possibilità che l'uomo ha di salvarsi osservando la legge: diventa così un indizio di apocalitticità ideologica il rifiuto della logica del patto e della retribuzione. È questo uno dei criteri che fa ritenere il Libro di Daniele non apocalittico nel pensiero, anche se formalmente appartiene a quel genere letterario. E anche nell'Apocalisse di Giovanni è possibile trovare un piccolo elemento che suscita perplessità a questo riguardo. Ritorna, infatti, più volte una formula che ha tutto il sapore della teologia di retribuzione secondo il patto: «a ciascuno secondo le proprie opere» (2,23; 18,6; 20,12.13; 22,12). L'espressione proviene dall'Antico Testamento<sup>94</sup> e ricorre anche altrove nel Nuovo Testamento.<sup>95</sup> Nel contesto dell'Apocalisse essa non può essere intesa in senso stretto e assoluto, come un'affermazione contraria alla corruzione universale;<sup>96</sup> non bisogna, infatti, dimenticare che Giovanni si rivolge a un uditorio cristiano in un momento difficile, quando alcuni stanno predicando dottrine nuove per cui il comportamento morale è indifferente alla fede, parla a persone che hanno ricevuto la grazia di Cristo e si sentono liberate dai loro peccati;

<sup>93</sup> Ruperto di Deutz interpreta Babilonia anche così: «cupiditatem omniumque vitiorum corruptelam regnantem» (in *Apocalypsim*, PL 169, 1132).

<sup>94</sup> Ger 17,10; Sal 28,4; 62,13; Pr 24,12; Sir 16,13; 35,22.

<sup>95</sup> Mt 16,27; Rm 2,6; 1Cor 3,13; 2Cor 5,10; 11,15; Ef 6,8; 2Tm 4,14.

<sup>96</sup> Un contrasto analogo può essere evidenziato anche nella teologia paolina, confrontando ad esempio Gal 3,22 con Gal 6,7-8: il contrasto si risolve nella visione generale della salvezza operata dal Cristo.

proprio costoro, costituiti in regno sacerdotale, hanno una responsabilità di collaborazione al Regno, sono stati resi capaci e ora devono vivere questa capacità; coloro che «non vogliono convertirsi dalle loro opere» (2,22), saranno puniti «secondo le loro opere» (2,23). La prospettiva salvifica, proposta da Giovanni, sembra contemporaneamente cosmica (la salvezza è già realizzata)<sup>97</sup> e storica (il giudizio definitivo è atteso per il futuro):<sup>98</sup> anche per tali prospettive l'Apocalisse si avvicina alle problematiche della tradizione apocalittica, ma è estremamente arduo stabilire dipendenze e rapporti.

CONCLUSIONE

A conclusione di queste frammentarie osservazioni, possiamo dire che l'Apocalisse, nonostante le enormi difficoltà di interpretazione che presenta, non sembra in opposizione al tradizionale pensiero della corrente apocalittica enochica; ma non si può tuttavia affermare che l'opera di Giovanni appartenga a questo movimento ideologico, sviluppatosi nel mondo giudaico lungo alcuni secoli. L'Apocalisse è profondamente cristiana e ha di mira soprattutto l'annuncio del Cristo risorto come soluzione ai gravi problemi dell'umanità. Giovanni non appartiene a un gruppo giudaico che potremmo definire apocalittico; egli è un cristiano, uno che ha accolto Gesù di Nazaret come il Messia e ha assimilato perfettamente il pensiero della comunità cristiana. Ma, come non disdegna il genere letterario delle visioni per comunicare «la rivelazione di Gesù Cristo», così sembra condividere le idee fondamentali della corrente apocalittica, molto diffusa nel mondo giudaico del I secolo d.C. Compito importante degli studiosi per il futuro sarà quello di ricostruire storicamente in modo sempre più chiaro le correnti di pensiero del giudaismo, per chiarire anche i rapporti che intercorrono fra le varie opere «apocalittiche» di questo periodo.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Cf. 14,13: «Poi udii una voce dal cielo che diceva: "Scrivi: *Beati fin d'ora*, i morti che muoiono nel Signore. Sì, dice lo Spirito, riposeranno dalle loro fatiche, perché le loro opere li seguono"».

<sup>98</sup> Cf. 3,10-12: «Poiché hai osservato con costanza la mia parola, anch'io ti preserverò nell'ora della tentazione che sta per venire sul mondo intero, per mettere alla prova gli abitanti della terra. Vengo presto. Tieni saldo quello che hai, perché nessuno ti tolga la corona. Il vincitore lo porrò come una colonna nel tempio del mio Dio...». Nell'inno che commenta la caduta di satana l'accostamento fra le due situazioni è evidente; il cielo può gioire di una salvezza già realizzata, ma la terra piange ancora per gli effetti devastanti della violenza demoniaca: «Esultate, dunque, o cieli, e voi che abitate in essi. Ma guai a voi, terra e mare, perché il diavolo è precipitato sopra di voi pieno di grande furore, sapendo che gli resta poco tempo» (12,12).

<sup>99</sup> Un esempio. La scena delle anime sotto l'altare, presente nell'Apocalisse di Giovanni (6,9-11), sembra richiamare un'antica formulazione del *Libro dei Vigilanti* risalente al IV sec. a.C. (cf. *1En.* 9,3.10: «Le anime dei morti gridano e implorano fino alla porta del cielo, il loro lamento è salito e non possono uscire da davanti alla cattiveria che si compie sulla terra»), ma si avvicina molto nelle espressioni e nelle idee a un'opera apocalittica composta fra il I e il II sec. d.C. all'interno del movimento prorabbino (cf. *4Esd.* 4,35-37: «... le anime dei giusti nei loro depositi hanno chiesto: "Fino a quando resteremo qui?..."» E rispose loro: "Quando sarà completo il numero di quelli come voi"). Poter stabilire con un'indagine storica e letteraria il rapporto che intercorre fra queste opere e le loro idee permetterà di dire quanto apocalittica è l'Apocalisse di Giovanni.

L'Apocalisse di Giovanni sembra la risposta cristiana di fronte al dramma della storia, in un periodo particolarmente travagliato per la comunità. Per esprimere questo messaggio all'interno della celebrazione liturgica, l'autore ha scelto il genere letterario apocalittico, perché ai suoi tempi si presentava come uno strumento conosciuto e largamente diffuso, spesso adoperato per consolare i fedeli in momenti di travaglio, per spiegare il senso degli avvenimenti e per rinforzare la speranza in tempi migliori. Il modello letterario e simbolico che ispira l'Apocalisse è probabilmente il libro di Daniele, nato durante gli anni della persecuzione di Antioco IV Epifane (167-164 a.C.). Alla fine del I sec. d.C. Giovanni si accorge che la sua comunità sta vivendo una situazione storica molto simile a quella dei pii dell'epoca maccabaica: è minacciosa l'ombra del tiranno romano che pretende di essere adorato come una divinità, il fascino della cultura pagana conquista molti fedeli, mentre Gerusalemme non esiste più e la classe dirigente di Israele è ormai decisamente contraria al gruppo cristiano. Se il dramma della storia si ripete, deve anche ripetersi la coraggiosa testimonianza dei fedeli, con la loro resistenza pacifica, fondata unicamente sulla fiducia in Dio. La dipendenza letteraria dal Libro di Daniele, ideologicamente anti-apocalittico, sembra aver attutito anche nell'Apocalisse le idee della tradizione enochica; tuttavia Giovanni sembra dividerle o almeno ammetterle come punto di riferimento teologico, molto più dell'autore di Daniele.

Come il profeta Ezechiele in esilio, Giovanni annuncia la costruzione di una nuova Gerusalemme a opera di Dio, vede la distruzione della città santa a opera dei romani come il segno della fine dell'antico mondo rovinato dal male e giudicato da Dio,<sup>100</sup> mentre la comunità cristiana gli appare come l'immagine della nuova realtà operata dall'intervento escatologico di Dio in Cristo.

<sup>100</sup> La stessa problematica, ma da tutt'altro punto di vista, è stata affrontata verso la fine del I secolo da due autori che, in modo diverso, si rifanno alla corrente apocalittica: a loro si devono l'*Apocalisse siriana di Baruc* e il *Quarto Libro di Ezra*.