

Università “Alma Mater Studiorum” di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI RELIGIOSI:
SCIENZE SOCIALI E STUDI STORICI DELLE RELIGIONI
XIX ciclo**

Codice disciplinare: M-STO/07

**Lo Spirito e la memoria:
esperienza “profetica” e ricordo di Gesù
nell’*Apocalisse di Giovanni***

Tesi presentata da:

DANIELE TRIPALDI

Coordinatore: chiar.mo
prof. MAURO PESCE

Relatore: chiar.mo
prof. MAURO PESCE

Co-relatore: chiar.mo
prof.dr. PETER LAMPE

Anno Accademico 2006-2007

CAPITOLO PRIMO.

Esperienza, significato, memoria.

Un'introduzione.

L'*Apocalisse* viene generalmente considerata riserva e repertorio di “evidence of the phenomenon of prophecy and ecstasy”¹. Tra le pieghe di conflitti e dibattiti sulla προφητεία², è però già nel momento in cui Giovanni dà forma sensibile, materiale, su papiro, alla sua esperienza, che emergono e si articolano significati, si genera un discorso che ridefinisce simbolicamente, dall'interno, identità, strutture conoscitive e sociali³. La (ri)costruzione dell'esperienza e delle sue potenzialità di significato, nei limiti del contesto socio-culturale, procede con il farsi del testo. Aspetto “drammatico” e dimensione “poetica” della rivelazione coincidono, quindi, e si identificano⁴: ciò che Giovanni ha creduto di vedere, la sua interazione con le figure che gli sono apparse, sono espressi e visualizzati nel testo, nel suo linguaggio, nella sua retorica, nelle sue interpretazioni, e non sono altrimenti raggiungibili. Affrontare la relazione di un'esperienza visionaria complessa significa affrontare un processo rituale e un progetto retorico, insieme, di trasformazione della realtà⁵. Ne viene coinvolta anche la rappresentazione di Gesù di Nazareth.

¹ L.Nasrallah, *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge 2003 (HTS 52), 66-69 (citazione 68). Cfr. anche D.E.Aune, *La profezia nel primo Cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996 (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 10; ed.orig.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 1991²), 350-352; 382-387; 511-539.

² Cfr. P.B.Duff, *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*, Oxford 2001, 48-60 e 113-125.

³ R.Devisch, *Towards a Semantic Study of Divination. Trance and Initiation of the Yaka Diviner as a Basis for His Authority*, e *Towards a Semantic Study of Divination. Authority in the Yaka Diviner's Oracle*, Bijdragen 39 (1978), 173-189 e 270-288, parla di “symbolic articulation process”. Il punto è trascurato da Nasrallah, *Ecstasy*, 63-70.

⁴ Riprendo e adatto la distinzione tra “microdramatics” e “poetics” introdotta da R.P.Werbner, *Tswapong Wisdom Divination. Making the Hidden Seen*, in id., *Ritual Passage, Sacred Journey. The Process and Organization of Religious Movements*, Washington 1989, 19-60, in particolare, 21-26.

⁵ Cfr. S.J.Tambiah, *Rituali e cultura*, Bologna 1995 (ed.orig.: *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge 1985), 130-161. Su definizione ed applicazione all'esegesi dell'*Apocalisse* del concetto di retorica come costruzione di un universo simbolico, vedi, in particolare, E.Schüssler-Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung, Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994 (ed.orig.: *Revelation. Vision of a Just World*, Minneapolis 1991), 39-58. Istruttiva, ma parziale, anche la definizione di D.E.Aune, *The Apocalypse of John and the Problem of Genre* in *Semeia* 36 (1986), 65-96: “(1) *Form*: an apocalypse is a prose narrative, in autobiographical form, of revelatory visions experienced by the author, so structured that the central revelatory message constitutes a literary climax, and framed by a narrative of the circumstances surrounding the revelatory experience(s). (2) *Content*: the communication of a transcendent, often eschatological, perspective on human experience. (3) *Function*: (a) to legitimate the transcendent authorization of the message, (b) by mediating a new actualization of the original revelatory experience through literary devices, structures and imagery, which function to “conceal” the message which the text “reveals”, so that (c) the recipients of the message will be encouraged to modify their cognitive and behavioral stance in conformity with transcendent perspectives” (86-87). Segue ampio commento, 87-91.

1.1 Logiche della rivelazione

Giovanni traduce, in segni e simboli, un'esperienza di contatto con il divino. Nel testo, articola e interpreta la sua "estasi", il suo accesso a una realtà altra da e superiore alla quotidiana, normalmente nascosta, che è anche attingere a una nuova sfera di conoscenza e significato. In quali condizioni, contesti o occasioni si realizza? Come viene sperimentata e rappresentata questa sensibilità ampliata? Come si sviluppa e modella nello spazio e nel tempo? Quali categorie culturali vengono mobilitate per comprenderla e spiegarla? Che tipo di operazioni intellettuali e razionalità presuppone?⁶. Non è questione di puro e semplice interesse fenomenologico: ne va fondamentalmente dell'archeologia, per così dire, di una trasformazione, sperimentata, interpretata e proposta, che, descrivendo e individuando, collocando e restringendo possibilità, spazi e contenuti cognitivi, produce autorità, e, al tempo stesso, inquadra e convalida un progetto identitario.

Non offrendo l'*Apocalisse* tassonomie o teorie esplicite, porsi queste domande comporta andare a scavare sotto ciascuno dei ventidue capitoletti in cui l'opera è stata divisa, senza isolarsi o isolarli da, anzi piuttosto integrandosi e integrandoli in un confronto con altri testi in corrispondenza ideologica. Senza sorvolare, in prima battuta, su una serie di problemi teorici che la non immediatezza del metodo storico e la natura del testo stesso sollevano⁷. La struttura binaria di fondo del primo capitolo e l'efficacia dell'analisi comparativa dovranno rispondere a – e di – queste esigenze.

1.2 Una visione di Gesù: tra costruzione del passato e trasformazione del presente

La trasformazione si fa scrittura, il progetto narrazione autobiografica. Nell'universo simbolico del testo viene evocata e costruita anche una immagine di Gesù di Nazareth.

Per precisare e affinare la prospettiva analitica che mi preme, converrà a questo punto aprire una parentesi "cristologica" e allargare l'obiettivo su un *desideratum* della ricerca storica.

1.2.1 Un "Gesù storico" nell'Apocalisse?

"Tod und Auferstehung Jesu... ist das Entscheidende, ja im Grunde das Einzige, was für Paulus an der Person und dem Schicksal Jesu wichtig ist, – einbegriffen ist dabei die Menschenwerdung

⁶ Cfr. le indicazioni di J.-P.Vernant, *Speech and Mute Signs*, in id., *Mortals and immortals: collected essays*, Princeton 1991, 303-317, in particolare, 303-305 e 310-315.

⁷ Vedi J.-P.Vernant, *History and Psychology*, in id., *op.cit.*, 261-268, e K.Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1991, 17-44.

und das Erdenleben Jesu als Tatsache, d.h. in ihrem *Dass*; – in ihrem *Wie* nur insofern, als Jesus ein konkreter, bestimmter Mensch, ein Jude, war”⁸.

L'autorevolezza della dicotomia bultmanniana ha segnato, quando più, quando meno velatamente, i tentativi di descrivere il discorso su Gesù quale viene elaborato da Giovanni: presente e futuro del Cristo morto e risorto, ora Signore glorificato, occupano la scena, nella convinzione condivisa che permettano di focalizzare il supposto unico interesse di redattore e lettori impliciti dello scritto – e non piuttosto degli esegeti moderni: si misura l'apporto della tradizione, si apprezzano il contributo e gli sviluppi personali di Giovanni.

Di contro, il passato di Gesù e la sua rfigurazione, la sua interpretazione nella memoria e nel testo vengono inequivocabilmente liquidati come cornice marginale e indistinta, in quanto fatti non consistenti come referenti storici delle comunità dei suoi seguaci. Dalle monografie ormai classiche di T.Holtz e J.Comblin, agli ultimi interventi di M.E.Boring, D.Guthrie e C.H.Talbert, passando per il contributo di F.Bovon⁹, l'attenzione si indirizza spontaneamente da nascita, morte in croce e resurrezione al nucleo kerygmatico, che questi eventi, pur tanto cursoriamente menzionati, racchiudono. Questo nucleo, in ultima istanza, ne fonda l'importanza al presente, in ragione delle sue risonanze soteriologiche. Più recenti orientamenti della ricerca non mancano di approfondire le distanze e si concentrano sullo sfondo giudaico-apocalittico delle concezioni di Messia e Figlio dell'Uomo¹⁰, sul rapporto tra cristologia e angelologia¹¹ oppure sulla dimensione storico-sociale che la prima assume¹².

Lo spoglio di bibliografie e rassegne bibliografiche, anche esteso a comprendere temi più specifici, quali, per esempio, *Apocalisse* e tradizione gesuana o *Apocalisse* e tradizione evangelica, conferma l'unilateralità e uniformità del quadro¹³. Nelle parole di G.Segalla: “moltissimo si discute

⁸ R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954², 289 (il corsivo è mio). Giudizio, questo, che la critica più recente ha provveduto a smussare e relativizzare, cfr. M.Pesce, *Quando nasce il cristianesimo? Aspetti dell'attuale dibattito storiografico e uso delle fonti*, ASE 20/1 (2003), 39-56, in particolare, 50-53 e n.20, per alcune prime indicazioni bibliografiche.

⁹ T.Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1971²; J.Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris/Tournai 1965; F.Bovon, *Le Christ de l'Apocalypse*, RThPh 21 (1972), 65-80; M.E.Boring, *Narrative Christology in the Apocalypse*, CBQ 54 (1992), 702-723; D.Guthrie, *The Christology of Revelation*, in J.B.Green – M.Turner (a cura di), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids/Carlisle 1994, 397-409; C.H.Talbert, *The Christology of the Apocalypse*, in M.A.Powell – D.R.Bauer (a cura di), *Who do you say that I am? Essays on Christology*, Louisville 1999, 166-184.

¹⁰ U.B.Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972; A.Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish Apocalypticism*, Leiden/New York/Köln 1996 (JSJ.S 50), in particolare, 159-197.

¹¹ L.T.Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Tübingen 1995 (WUNT 2.Reihe 70); P.R.Carroll, *Jesus and the Angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse*, Cambridge 1997 (SNTS.MS 95); C.A.Gieschen, *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*, Leiden/Boston/Köln 1998.

¹² T.B.Slater, *Christ and Community: a Socio-Historical Study of the Christology of Revelation*, Sheffield 1999 (JSNT.SS 178).

¹³ Cfr. E.Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, TR 6 (1934), 269-314; A.Feuillet, *L'Apocalypse. État de la question*, Paris/Bruges 1963 (SN.Sub 3); H.Kraft, *Zur Offenbarung des Johannes*, TR 38 (1973), 81-88; U.Vanni,

del rapporto dell'Apocalisse con l'AT, con l'apocalittica giudaica, con la storia che vi si riflette come in uno specchio, della sua particolare struttura letteraria, della sua simbolica, dell'ambiente liturgico e così via. Per quanto riguarda il Gesù terreno, al più si rimanda alla morte e risurrezione di Gesù come vittoria dell'Agnello¹⁴.

Presenze e assenze tra i numerosi *desiderata* per la ricerca futura elencati da O.Böcher – investigazione della continuità tra apocalittica giudaica e protocristiana, da un lato, e profetismo dell'AT, dall'altro; precisazione del rapporto tra *Apocalisse* e Paolo o tra *Apocalisse* e altri testi apocalittici del NT; determinazione della situazione storico-politica in cui nasce e della funzione storico-politica che l'*Apocalisse* svolge; approfondimento dell'angelologia e della demonologia; sviluppo di una appropriata ermeneutica teologica, capace di individuare e distinguere tradizione e redazione, eredità giudaica e *proprium* cristiano, enunciati di validità storicamente circoscritta ed enunciati di validità non temporalmente circoscritta; analisi del legame che salda escatologia ed ecclesiologia¹⁵ – comprovano la generale correttezza di queste considerazioni, e rinviano implicitamente a una soddisfazione critica di fondo, che nutre il disinteresse¹⁶.

1.2.2 Dualismi in crisi

Nello studio che a buon diritto R.Penna definisce “pionieristico”¹⁷ e che tuttora non perde la sua fondamentale validità e ricchezza, Holtz viene allo scoperto e non nasconde limiti e difficoltà di questa impostazione, con tutto l'imbarazzo esegetico che ingenera. Commentando Ap 3, 14: τὰδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, rileva, nel secondo predicato che definisce il “simile ad un figlio d'uomo”, un accenno alla vicenda storica di Gesù, che lo differenzerebbe dal primo e dal terzo e ne romperebbe quasi l'armonia¹⁸: “*wir verkennen nicht die Schwierigkeit dieser Interpretation. Nach unserer Erklärung ist dies die einzige Stelle, an der in*

Rassegna bibliografica sull'Apocalisse (1970-1975), RivB 24 (1976), 277-301; id., *L'Apocalypse johannique. État de la question*, in J.Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptic dans le Nouveau Testament*, Leuven 1980 (BETL 53), 21-46, in particolare, 32-33; R.L.Muse, *The Book of Revelation. An Annotated Bibliography*, New York/London 1996 (GRLH 1387); T.Holtz, *Literatur zur Johannesapokalypse 1980-1996*, TR 62 (1997), 368-413; O.Böcher, *Die Johannesapokalypse*, Darmstadt 1998³ (EF 41); P.Prigent, *L'interprétation de l'Apocalypse en débat*, ÉTRel 75 (2000), 189-210. Per un ulteriore aggiornamento fino al 2002, si possono consultare con profitto N.Casalini, *Iniziazione al Nuovo Testamento*, Jerusalem 2001 (SBF Analecta 53), 351-359 e id., *Lettere Cattoliche. Apocalisse di Giovanni. Introduzione storica, letteraria, teologica*, Jerusalem 2002 (SBF Analecta 58), 361-364.

¹⁴ G.Segalla, *La memoria simbolica del Gesù terreno nel libro dell'Apocalisse*, LASBF 50 (2000), 115-141 (citazione 115-116).

¹⁵ Böcher, *art.cit.*, 167-168.

¹⁶ Cfr., tuttavia, E.E.Ellis, *The Making of the New Testament Documents*, Leiden/Boston/Köln 1999 (BIS 39), 226-228, e C.R.Holladay, *A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*, Nashville 2005, 550 e 555 n.11. Ma si tratta, più che altro, delle classiche, e anche fin troppo sbrigative, nel nostro caso, eccezioni che confermano la regola.

¹⁷ R.Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo 1999, 463-465, in particolare 464.

¹⁸ Holtz, *Christologie*, 140-143.

dem ganzen Complex der Christus-Vision (1, 12 ff.) und der Sendschreiben, in dem der Christus sich als der erhöhte Herr seiner Gemeinde darstellt, *auf die Christusgeschichte Bezug* genommen wird. Streng genommen handelt es sich hier nicht um einen Titel des Erhöhten, sondern *um einen Namen, der das Werk des geschichtlichen Christus bezeichnet; er passt daher nicht recht in den Zusammenhang*. Wir sehen aber keine andere Möglichkeit der Erklärung, da 1, 5 ὁ μάρτυς ὁ πιστός unseres Erachtens eindeutig in dem herausgearbeiteten Sinn (*scil. [...]*) verstanden werden muss und 3, 14 schwerlich losgelöst von 1, 5 interpretiert werden darf. *Es wird vielmehr so sein, dass 1, 5 die Christusprädikation 3, 14 nach sich gezogen hat. Durch die Erweiterung von πιστός zu πιστός καὶ ἀληθινός ist aber wahrscheinlich der “Zeuge” Gott näher gerückt und seine Erhöhung angedeutet*¹⁹. Questa percezione immediata ed acuta di uno spuntare di riferimenti a e riformulazioni della vicenda storica di Gesù non rimane un caso isolato, ma riaffiora in altre osservazioni sparse, giungendo fino a constatare l’influsso modellante di tradizioni gesuane sulla formazione e l’intreccio delle visioni – con tutte le conseguenze per l’esegesi dei singoli passi che poi ne derivano e che Holtz non esita a trarre²⁰.

Come per la *Jesusforschung* a partire dalla seconda metà del secolo scorso²¹, insomma, il problema lasciato giacere a monte, suona: esiste, anche per Giovanni e le comunità a cui scrive, una continuità tra Gesù della storia e Cristo della fede? Nonostante le differenze storiche, letterarie, teologiche tra genere “vangelo” e genere “apocalisse”, quale figura del “Gesù storico”, e, via di seguito, quando, come e in che misura, trova spazio nell’*Apocalisse* e, “trasformata dal nuovo orizzonte letterario e dalla nuova funzione”²², si riverbera sulla riflessione, propriamente, “cristologica”?

1.2.3 Sulle tracce di un insegnamento

L’unico studio sistematico delle tradizioni sinottiche nell’*Apocalisse* è e rimane la monografia di L.A.Vos, uscita nel 1965²³. Lo studio nasceva da un confronto critico con le posizioni di H.Koester

¹⁹ Holtz, *Christologie*, 143 (corsivo mio).

²⁰ Cfr., e.g., Holtz, *op.cit.*, 17.55-57.99-100.125.131-134.

²¹ Presentazione sintetica e ulteriori rimandi bibliografici in V.Fusco, *La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives*, in D.Marguerat – E.Norelli – J.-M. Poffet (a cura di), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d’une énigme*, Genève 1998 (Labor et Fides. Le Monde de la Bible 38), 25-57; A. Puig i Tàrrach, *La recherche du Jésus historique*, *Biblica* 81 (2000), 179-201, in particolare, 194-199; D.Marguerat, *Jésus historique: une quête de l’inaccessible étoile? Bilan de la “troisième quête”*, *Théophilyon* 6 (2001), 11-85.

²² Segalla, *Memoria*, 138.

²³ L.A.Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, Kampen 1965. Una diecina circa di anni prima aveva scritto un rapido articolo di approfondimento M.-É. Boismard, *Rapprochements littéraires entre l’évangile de Luc et l’Apocalypse*, in J.Schmid – A.Vögtle (a cura di), *Synoptische Studien. Festschrift für A.Wikenhauser*, München 1953, 53-63, concentrato piuttosto sulla demonologia dei due scritti e sulle possibili ipotesi di contatti letterari, che ne riuscissero a spiegare convincentemente le somiglianze. Cfr. anche i primi grandi commentari dell’inizio del secolo scorso: H.B.Swete, *The Apocalypse of St.John. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London 1907²,

e con queste si sviluppava in un serrato dialogo, fondandosi sulle ricerche della scuola scandinava (H.Riesenfeld e B.Gerhardsson)²⁴. Si proponeva di aprire una finestra sulla tradizione “sinottica” alla fine del I sec.a.C., e, in seconda battuta, di stabilire la misura di fluidità in cui questa circolasse al volgere del II²⁵. Vos finiva col rintracciare venticinque detti di Gesù, le cui variazioni non incidono sostanzialmente sulla forma fissata e trasmessa per via orale²⁶.

A prescindere dal diverso grado di sicurezza raggiungibile nell'accertamento dell'impiego, diretto o indiretto, dei singoli λόγοι²⁷ e dall'eventuale contestabilità delle inclusioni, come che stiano effettivamente le cose sullo stato della tradizione, ciò che più mi sembra rilevante è che dallo studio di Vos emerge *comunque* un Giovanni ben familiare con la predicazione di Gesù di Nazareth²⁸, e con materiale individuabile e isolabile in precisi rivoli della tradizione²⁹.

Su questa scia, successivamente, sempre insistendo sulla stessa metodologia critica combinata di storia delle forme, storia delle tradizioni, e storia della redazione, nella prospettiva di enucleare e precisare fonti e dipendenze letterarie, si muoveranno i contributi di R.Bauckham, U.Vanni e G.K.Beale³⁰.

L'analisi di Vos soffre di due limiti: da un lato, appare generalmente circoscritta ai sinottici o, al più, agli scritti canonici e non prende in considerazione paralleli eventualmente attestati negli apocrifi o in altri scritti protocristiani³¹. Bauckham ha compiuto un ulteriore passo in questa direzione relativamente alle parabole sulla παρουσία³², soprattutto, nel suo contributo più recente³³, ma il suo procedimento comparativo andrebbe ripreso, esteso ed approfondito³⁴. Dall'altro lato,

xcvi; R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St.John*, Edinburgh 1920 (ICC), lxxiii-lxv e xciv; lxxxiv-lxxxvi per i Sinottici e xxxi-xxxiii per il vangelo di Giovanni; E.F.Scott, *The Book of Revelation*, London 1939, 30; E.Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1953² (HNT 16), 196.

²⁴ Vedi H.Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin 1957 (TU 65); H.Riesenfeld, *The Gospel Traditions and its Beginnings: a Study in the Limits of "Formgeschichte"*, London 1957; B.Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961.

²⁵ Vos, *Traditions*, 1-9.

²⁶ Cfr. il prospetto finale in Vos, *op.cit.*, 218-219.

²⁷ Secondo la terminologia adoperata da Vos stesso, *ibid.*, 51-53.

²⁸ Vos, *ibid.*, 194 e 215-216. Contro Boring, *Christology*, 715 e n.16. Cfr. anche le conclusioni della critica più recente a proposito del rapporto Gesù – Paolo in Pesce, *Cristianesimo*, 51 e n.20.

²⁹ Cfr. Vos, *ibid.*, 193-195 e 215-220.

³⁰ R.Bauckham, *Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse*, NTS 23 (1977), 162-176; G.K.Beale, *The Use of Daniel in the Synoptic Eschatological Discourse and in the Book of Revelation*, in D.Wenham (a cura di), *Gospel Perspectives. 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield 1985, 129-153; U.Vanni, *L'Apocalisse e il vangelo di Luca*, in D.Marconi – G.O'Collins (a cura di), *Luca-Atti. Studi in onore di P.Emilio Rasco*, Assisi 1991, 15-37. Cfr. anche D.Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, Sheffield 1984, in particolare, 294-318.

³¹ Uniche due eccezioni: la transitoria menzione del parallelo di 2Cl 3, 2 a Ap 3, 5 (Vos, *ibid.*, 89 n.144) ed il probabile *agraphon* di Ap 2, 10b (*ibid.*, 192-193).

³² Bauckham, *art.cit.*, in particolare, 169.

³³ R.Bauckham, *Synoptic Parousia Parables Again*, NTS 29 (1983), 129-134.

³⁴ Cfr. Vanni, *op.cit.*, 15-16 e 37, che conclude: “Lasciarlo in disparte o liquidarlo con affermazioni generiche (*scil.* “il problema di un rapporto tra l'Apocalisse e Luca, tra l'Apocalisse e i Sinottici in generale”) significherebbe trascurare un supplemento di luce determinante per l'interpretazione dell'Apocalisse” (37).

probabilmente in ragione dei paletti che Vos stesso si è imposto, della natura della sua ricerca e degli scopi intrinseci che la guidavano³⁵, non si avverte la preoccupazione di delineare la fisionomia del Gesù di Giovanni, sulla base del materiale raccolto e investigato.

1.2.4 Spiragli di una memoria

Il recente articolo di Segalla, già spesso citato, si propone come primo tentativo diretto e consapevole di ricostruire la memoria storica di Gesù di Nazareth nell'*Apocalisse*.

Viene tracciata subito una cesura con la discussione passata: il metodo “storico-critico” non renderebbe giustizia al testo apocalittico e alle sue strategie letterarie, di qui la necessità di abbandonarlo e ricorrere a un metodo per Segalla più adatto, l'intertestualità. Non più dunque ricerca di “una specie di citazioni o allusioni letterali, che comprovino la dipendenza, e perciò l'influsso”, ma piuttosto analisi del patrimonio testuale dell'autore, dell’*“intreccio di enunciati presi da altri testi e la loro trasposizione in un testo nuovo”*, che, nello specifico, stabiliscano le “risonanze” della tradizione evangelica mediante un confronto distinto, ma non separato, tanto con i sinottici che con il vangelo di Giovanni. All'interno del contesto più ampio della μαρτυρία Ἰησοῦ, “la tradizione di Gesù nell'Apocalisse viene a confermare quella evangelica e a dimostrare come essa possa configurarsi in veste nuova e in contesti nuovi e con nuove finalità rispetto al contesto e alle finalità delle narrazioni evangeliche, luogo privilegiato della memoria di Gesù”³⁶.

Partendo da questi presupposti, l'inchiesta di Segalla procede registrando, caso per caso, l'affiorare della tradizione gesuana nell'*Apocalisse*, e con ciò costituisce quantitativamente la base oggettiva della memoria del Gesù terreno nello scritto³⁷. Una volta poi identificata la “testimonianza di Gesù” con questa tradizione³⁸, si passa alla sintesi complessiva dei dati raccolti: “quale figura di Gesù trova risonanza nell'Apocalisse? E quale ri-figurazione ne viene data?”³⁹. Poco ritornano gli eventi esterni della vita di Gesù: ascendenza giudaica e davidide (Ap 5, 5a; 22, 6; cfr. 3, 7 e 12, 5-6), crocifissione a Gerusalemme (Ap 11, 8), resurrezione dai morti (1, 5). Più frequentata appare la tradizione dei detti, con prevalenza assoluta dei λόγοι di contenuto escatologico (cfr., e.g., Ap 1, 7 e Mt 24, 30; Ap 6, 12-13a e Mt 24, 29/Mc 13, 14-15; Ap 6, 15-16 e Lc 23, 30 e 21, 36; Ap 11, 2 e Lc 21, 24), seguiti dalle parabole e dal loro linguaggio (Ap 2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22; 13, 9 e Mc 4, 9.23/ Mt 13, 9/Lc 8, 8; Ap 3, 3b e 16, 15 e Lc 12, 37-39; Ap 14, 15-16 e Mt 13, 24-30), un detto sulla sequela (Ap 14, 4b e Lc 9,57/Mt 8, 19), uno sulla proclamazione futura dell'evangelo (Ap 14,

³⁵ Vos, *Traditions*, 9-15.

³⁶ Segalla, *Memoria*, 117-119.

³⁷ Segalla, *art.cit.*, 119-130

³⁸ *Ibid.*, 131-136.

³⁹ *Ibid.*, 137.

6 e Mt 24, 14/Mc 13, 10) e due sullo sposo (Ap 19, 6-9; 21, 2 e Mc 2, 18-20 parr.; Ap 19, 9a e Lc 14, 16-17); più isolata, ma non meno significativa, la tradizione giovannea, riecheggiata nei temi dello sposo (Ap 1, 7 e Gv 3, 29) e della regalità di Gesù, nella morte a Gerusalemme (Ap 11, 8 e Gv 19, 20), nel detto sulla rinuncia alla propria vita (Ap 12, 11 e Gv 12, 25). Interessante di sfuggita come le risonanze si concentrino sostanzialmente nelle sette lettere e nei sette sigilli, fatte salve altre sporadiche occorrenze nel prosieguo del testo e “l’acuto dello sposalizio conclusivo” (Ap 19-20)⁴⁰.

Emerge la figura di un Gesù *Agnello sgozzato*, *Messia Sposo* e *Profeta escatologico*, che annuncia la sua venuta futura come Figlio dell’Uomo e, con questa, il prossimo irrompere della giustizia divina e del regno⁴¹. Ciascuno dei tratti rilevati riecheggia nella trasfigurazione apocalittica della tradizione: l’Agnello sgozzato “si rivela il crocifisso risorto, che siede alla destra di Dio e da lui riceve potere e sovranità sulla storia presente e futura”; il Messia Sposo ricompare nelle premure e nell’amore del Signore per le sue comunità e, fondendosi con l’Agnello, orienta tutta la visione ultima della Gerusalemme celeste, definendo anche il tempo delle ἐκκλησίαι come tempo della celebrazione delle nozze e dell’attesa dello sposo; il Gesù profeta escatologico è infine assunto a Rivelatore celeste che schiude a Giovanni il decorso e il senso della storia fino alla sua consumazione nell’eternità di Dio⁴².

Tre considerazioni sono d’obbligo: da un punto di vista metodologico, non penso che metodo “storico-critico” e metodo dell’intertestualità siano gli estremi di un *aut-aut* irriducibile. Mi paiono anzi due prospettive complementari, in grado di integrarsi proficuamente.

Estendere l’analisi al quarto Vangelo rappresenta solamente un primo passo. Le tradizioni gesuane dell’*Apocalisse* vanno inquadrare nel complesso più ampio della “tradizione gesuana”, quale ci è attestata non solo dai vangeli canonici, non solo dal Nuovo Testamento, ma anche dalla produzione letteraria cristiana extra-canonica e “apocrifa”.

Segalla si è spinto, per primo, a tracciare un profilo del Gesù terreno sulla base di quanto l’*Apocalisse* stessa, con le sue scelte e le sue dislocazioni, lasciasse intravedere come “terreno solido, anche se nascosto, fondamento di tutto l’edificio”⁴³. Ha così potuto recuperare quell’unità di interpretazione storica e “cristologia”, che lo porta a constatare che “la verità della rivelazione presente in ordine al futuro è fondata nella testimonianza di Gesù, del Gesù terreno”⁴⁴. Le sue conclusioni sul Gesù di Giovanni come Messia Sposo e Profeta escatologico mi sembra colgano sufficientemente il segno, e quel che più conta, rispecchino la visione e le intenzioni di Giovanni

⁴⁰ Segalla, *Memoria*, 130-131 (citazione 130).

⁴¹ Segalla, *art.cit.*, 137-138.

⁴² *Ibid.*, 138-141 (citazione 139).

⁴³ *Ibid.*, 118.

⁴⁴ *Ibid.*, 119. Cfr. anche 141.

stesso. Sono tuttavia parziali. Segalla ha lasciato fuori dalla discussione testi, che le possono documentare, confermare e approfondire.

1.2.5 Tra futuro e passato

Già qualche anno fa, E.Norelli aveva individuato e ripetutamente proposto, come nucleo generativo delle apocalissi scritte dai seguaci di Gesù, “la nécessité de situer l’homme Jésus par rapport a l’œuvre du salut que Dieu a réalisé par lui; la réponse passe par une mise en clair de la relation de Jésus à Dieu et de l’identité céleste de Jesus”⁴⁵. L’identità del Gesù martire e del Cristo vivente nell’eternità, su cui si concentra e focalizza la contraddizione del presente sperimentata dai suoi seguaci: ecco la risposta concreta dell’*Apocalisse di Giovanni*, che sposta il problema e lo risolve, nella misura in cui “ce que le croyants persécutés sont à présent, le Christ le fut dans le passé, et donc, ce qu’il est actuellement, ils le deviendront” (cfr. Ap 2, 26-28 e 3, 21). L’identità del Galileo crocifisso e del Signore seduto sul trono del Padre è tuttavia accessibile solo guadagnando una rivelazione che prospetti – e ricostruisca – la realtà dal punto di vista dell’osservatorio divino: qui nasce l’*Apocalisse di Giovanni*⁴⁶.

Cerchiamo di misurare e affinare sul testo queste intuizioni e, al tempo stesso, di ampliarne la base teorica.

1.2.5.1 Memoria, scrittura, canonizzazione

Due volte, l’imperativo del ricordo, μνημόνευε, gioca un ruolo nelle esortazioni alle sette chiese (Ap 2,5 e 3, 3).

La prima occorrenza non si limita a supporre la distanza di tempo intercorso tra la nascita e i primordi della comunità e la sua situazione attuale, ma carica quelli di valore “protologico” e fondante, costruendo il passato in antitesi al presente di deriva, come posizione celeste da cui l’angelo dell’ἐκκλησία a Efeso è caduto (πόθεν πέπτωκας): siamo nel solco della più tipica mitologia enochica⁴⁷. La seconda connette l’esortazione al ricordo alle origini della ἐκκλησία di Sardi come

⁴⁵ E.Norelli, *Pertinence Théologique et Canonicité: les premières Apocalypses Chrétiennes*, Apocr 8 (1997), 147-164, 155. Cfr. anche id., *Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?*, RSB 2/1995, 163-200, in particolare, 172-177 e 189-199, e le preoccupazioni, cui l’autore stesso fa riferimento, soggiacenti al *Commentarius* su AscIs.

⁴⁶ Norelli, *Pertinence*, 156-157. Più ampiamente, id., *Apocalittica*, 196-199.

⁴⁷ Cfr. H.Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12-13*, Tübingen/Basel 1997 (TANZ 21), in particolare, 58-61. Sull’influsso di tradizioni enochiche nell’Ap, vedi E.Lupieri, *Esegesi e simbologie apocalittiche*, ASE 7/2 (1990), 379-396, e id., *The Seventh Night: Visions of History in the Revelation of John and the Contemporary Apocalyptic*, Henoch 14 (1992), 113-132.

fase di un processo di ricezione e ascolto di tradizioni che ne include anche la preservazione (καὶ τήρει).

Entrambe associano l'imperativo, direttamente o indirettamente, alle idee di ravvedimento (μετανόεω) e fedeltà alla memoria (τηρέω), che alimentano la speranza di salvezza e il senso di elezione delle comunità (cfr. la formulazione in negativo di 2, 5.16.22; 3, 3, e in positivo di 3, 8-10 con l'ἐγὼ ἡγάπησά σε del verso 9): “dal principio del carattere eletto deriva quello del ricordo: infatti l'essere eletto non significa altro che un complesso di obblighi altamente vincolanti che in nessun caso devono cadere in oblio”⁴⁸. In Ap 2, 13.25-26 e 3, 3.8.10, vedremo, l'obbligo o l'attività del ricordo, in quanto preservazione dei suoi πίστις, ἔργα, λόγος e ὄνομα, si orienta più specificatamente su Gesù e sull'obbedienza alla sua predicazione. La coscienza escatologica è radicale: in lui “ist die alte Welt zu Ende gegangen, eine neue Welt beginnt – schon jetzt im Verborgenen, bald in aller Öffentlichkeit”⁴⁹ (cfr. Ap 1, 5).

Se il ricordo si nutre di trasmissione orale di tradizioni, la rivelazione che ne impone il dovere si fissa come testo scritto alla fonte: dodici volte, ad aprire, intervallare o chiudere le visioni, incalza l'imperativo γράψον sulla bocca di esseri celesti che poi dettano (Ap 1, 11.19; 2, 1.8.12.18; 3, 1.7.14; 14, 13; 19, 9; 21, 5), momenti delle stesse arrivano a coinvolgere la realtà e le risposte delle ἐκκλησίαι come τὰς γεγραμμένας/τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ (Ap 22, 18.19), oppure possono richiudersi sull'esperienza di Giovanni, per un esplicito divieto di trascrizione (Ap 10, 3-4: μὴ αὐτὰ γράψης). C'è di più. Le corrispondenze formulari tra Ap 22, 18-19 e Dt 4, 1-2; 12, 32; 29, 19-20, mirano a conferire al rotolo lo *status*, verrebbe quasi da dire “canonico”, di “new law code to a new Israel, which is modeled on the old law code to ethnic Israel”⁵⁰, a garantirgli una forza vincolante che si opponga a tempo, continuazioni, variazioni⁵¹.

Nella continuità tra una prima rivelazione di Gesù e la nuova – Giovanni le chiama entrambe πίστις (cfr. 2, 13 e 14, 12), recupera e attualizza detti del Nazareno, e individua il cardine costante

⁴⁸ J.Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997, 6-7 (ed.orig.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992). Cfr. anche le osservazioni di G.Theissen, *Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis*, in J.Assmann – T.Hölscher (a cura di), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, 170-196, in particolare, 174-179.

⁴⁹ Theissen, *art.cit.*, 181. Più nello specifico scende Norelli, *Apocalittica*, 198: nell'Agnello sgozzato, convergono “la dimensione divina dell'eternità e il destino umano di persecuzione e martirio. Così precisamente questo destino può diventare il perno della storia, il che si esprime nel potere conferitogli di aprire il libro dai sette sigilli e di tenere il giudizio” (cfr. anche 175-176 e 197).

⁵⁰ G.K.Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield 1998 (JSNT.SS 166), in particolare, 95-98 (citazione 95).

⁵¹ Cfr. anche il contemporaneo Flavio Giuseppe, *Contra Ap.* 1, 42, sulle scritture ebraiche: δηλον δ' ἐστὶν ἔργῳ πῶς ἡμεῖς πρόσμειν τοῖς ἰδίῳις γράμμασι τοσοῦτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρωχηκότος οὔτε προσθεῖναι τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν πᾶσι δὲ σύμφυτον ἐστὶν εὐθὺς ἐκ πρώτης γενέσεως Ἰουδαίῳις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν εἰ δέοι θνήσκειν ἡδέως. Per un'analisi dei processi di testualizzazione e canonizzazione, vedi Assmann, *Memoria*, 63-68.

delle due nella ὑπομονή (cfr. 3, 10; 13, 10; 14, 12)⁵² –, la memoria non è solo imposta come obbligo, ma si riproduce e riafferma di fatto come una memoria di Gesù, sottratta al “flusso della tradizione” e, per altro verso, precipitata e sancita testualmente come valida e definitiva⁵³.

1.2.5.2 Memoria culturale e figure di ricordo

Questi presupposti del testo possono acquistare di profondità e interesse alla luce delle ricerche di J.Assmann sulla dinamica che lega costruzione del ricordo e del passato, scrittura e formazione identitaria⁵⁴.

Recuperando teorie di M.Hallbwachs⁵⁵, Assmann concepisce il passato non tanto o non semplicemente come percezione “naturale” del tempo che passa, del divenire delle cose, il passato piuttosto “nasce solo nel momento in cui ci si riferisce ad esso”, quando cioè e nella misura in cui il ricordo lo ricostruisce e immagina in relazione a quadri di significato di un presente dato e all’organizzazione dell’esperienza futura e dell’identità di un gruppo sociale⁵⁶. Sopravvivenza di testimonianze oggettive e soluzione di continuità emergente tra queste e il presente, tra ieri e oggi – e la morte, per Assmann, “è l’esperienza primigenia di tale differenza”⁵⁷ – sono le condizioni necessarie per l’attivazione del ricordo e la nascita del passato⁵⁸.

A livello di classificazione teorica, a una *memoria comunicativa* basata sull’interazione sociale quotidiana e incentrata sul passato recente si oppone una *memoria fondante*, o *culturale*, interessata ai tempi delle origini e frutto di “mnemotecnica specializzata”⁵⁹: agganciato a figure simboliche in

⁵² Vedi più approfonditamente *infra*, [...].

⁵³ Su ispirazione divina e narrazione “profetica” di eventi passati, vedi ancora Flavio Giuseppe, *Contra Ap.*, 1, 37-38: εἰκότως οὖν μάλλον δὲ ἀναγκαίως ἄτε μήτε τὸ ὑπογράφειν αὐτεξουσίῳ πᾶσιν ὄντος μήτε τινὸς ἐν τοῖς γραφομένοις ἐνούσης διαφανείας ἀλλὰ μόνον τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοϊαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων τὰ δὲ καθ’ αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ’ ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν τὰ δικαίως πεπιστευμένα. La fine di una chiara successione dei profeti avrebbe portato poi allo scadere di credibilità (πίστις) di scritti composti dai tempi di Artaserse in poi, e alla chiusura del “canone” (*ibid.*, 41-42). Cfr. anche Filone, *De vit.Mos.* 2, 188 e 263, dove Mosè ἐπιθειάσας riporta alla luce il ricordo (μνήμη) della successione temporale degli eventi della creazione.

⁵⁴ Fondamentale, sia per la densità dell’elaborazione teorica, che per la ricchezza di casi studio, rimane la monografia già citata *supra*, 10 n.48.

⁵⁵ Una consistente sezione del primo capitolo (*Memoria*, 10-22) è interamente dedicata all’esposizione, ricapitolazione e discussione critica del pensiero di questo autore, quale sviluppato in *Le cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925; *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective*, Paris 1941; *La mémoire collective*, Paris 1950. Sempre a partire dalle analisi pionieristiche di Hallbwachs, ha sviluppato un suo filone di ricerca indipendente sulla memoria sociale P.Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, 1989.

⁵⁶ Assmann, *op.cit.*, 5-17 (citazione 7). In sintesi sempre Assmann, *ibid.*, 49: “Solo il passato *significativo* viene ricordato, e solo il passato *ricordato* diventa significativo. Il ricordo è un atto di semiotizzazione”, che procede del tutto a prescindere da problemi di storicità (corsivo dell’autore). Cfr. anche *ibid.*, 60: “Il passato non nasce spontaneamente, ma è il risultato di una costruzione e rappresentazione culturale; esso viene sempre guidato da motivi, attese, speranze e obiettivi specifici, ed è plasmato dal quadro di riferimento del presente”.

⁵⁷ *Ibid.*, 34.

⁵⁸ *Ibid.*, 7-10 e 34-37.

⁵⁹ *Ibid.*, 26.

cui il passato si coagula⁶⁰, il ricordo fondante si forma, si trasmette e si attualizza istituzionalmente in rituali, danze, miti, immagini decorative, abiti, ornamenti, testi, per opera di delegati al sapere, di specialisti della tradizione, dallo sciamano all'aedo, dal sacerdote al mandarino⁶¹. La distinzione introdotta, di fatto, non si mantiene impermeabile: “nella realtà di una cultura storica” i due modi del ricordare “si compenetrano variamente”⁶².

L'*Apocalisse* si muove appunto su una di queste intersezioni: la memoria di Gesù, se, per un verso, si orienta sull'esperienza storica di un passato relativamente recente, entro un orizzonte temporale di settanta anni al massimo dalla sua morte e resurrezione, si riproduce, per un altro, nella forma simbolica di una visione, che è processo rituale e testo – e ritorniamo così alle osservazioni svolte in apertura di capitolo – e, programmaticamente, testo “sacro” e “canonico”, rivelato a un “profeta” (Ap 1, 1-2 e 22, 18-19)⁶³; si comunica tra le “parole di profezia” destinate a lettura e ascolto assembleare nella voce di un ἀναγινώσκων (Ap 1, 3); condensa il passato relativo in mito, in storia fondante (cfr. Ap 12), sviluppa “figure di ricordo”.

1.2.5.3 La (ri)costruzione della memoria

Inizieremo allora dalle testimonianze che garantiscono la sopravvivenza del passato, recuperando una classificazione corrente nella ricerca sul Gesù storico.

In un primo momento, ci concentreremo sui λόγοι che possano risalire a tradizioni gesuane: proveremo a riesaminare l'evidenza finora raccolta dagli studi precedenti, sfruttando principalmente gli elenchi di Charles, Vos e Segalla⁶⁴, e, dove possibile, passeremo ad ampliarla ed arricchirla. Per il confronto e l'identificazione, non ci limiteremo al materiale sinottico e giovanneo, ma ci muoveremo nel più vasto spettro degli scritti canonici e di quelli non canonici, comprensivi dei

⁶⁰ Per la sua elaborazione del concetto di “figure di ricordo”, Assmann si riallaccia direttamente a Hallbwachs e alle sue *images-souvenirs*: “con «figure di ricordo» [...] intendiamo delle «immagini di ricordo» conformate culturalmente, socialmente vincolanti; preferiamo il concetto di «figura» a quello di «immagine» perché esso non si riferisce solo alla forma iconica, ma, per esempio, anche a quella narrativa” (*Memoria*, 13 n.19). Per Hallbwachs, citato in testo, le immagini di ricordo si sviluppano da un doppio processo: da un lato, “per potersi fissare nella memoria di un gruppo, una verità deve presentarsi nella forma concreta di un evento, di una persona, di un luogo”, dall'altro, “al suo ingresso in tale memoria, ogni personaggio e ogni fatto storico viene trasposto in una teoria, in una nozione, in un simbolo; esso ottiene un senso, diventando un elemento del sistema di idee della società”. Tra le “figure di ricordo” della tradizione ebraico-cristiana, Assmann enumera l'esodo, la peregrinazione nel deserto, la conquista della terra di Canaan, l'esilio, Gerusalemme, la storia della passione di Gesù (*ibid.*, 16-17 e 26-27).

⁶¹ *Ibid.*, 23-33 e 60-63. Cfr. Tambiah, *Rituali*, 131-135.

⁶² Assmann, *ibid.*, 26.

⁶³ Sulla differenza fra “testo sacro” e “testo canonico”, insiste Assmann, *ibid.*, 66: “Un testo sacro è una sorta di tempio verbale, un'attualizzazione del sacro nel medium della voce” ed esige “una recitazione tutelata ritualmente mediante una scrupolosa osservanza delle prescrizioni riguardanti i luoghi, i tempi, la purezza, ecc. Un testo canonico, invece, incarna i valori normativi e formativi di una società, la «verità»: questi testi vogliono essere presi a cuore, seguiti e trasposti in realtà vissuta”.

⁶⁴ Rispettivamente, Charles, *Revelation*, xxxi-xxxiii e lxxxiv-lxxxvi; Vos, *Traditions*, 218-219; Segalla, *Memoria*, 121-129.

cosiddetti apocrifi. Se rimane evidente che “il racconto evangelico del Gesù terreno sta ai margini della narrazione apocalittica o se si vuole è il fondamento nascosto nelle sue pieghe”⁶⁵, ne segue anche che ridursi a rintracciare solo citazioni in vario grado o allusioni più o meno letterali non è sufficiente. Mantiene pertanto la sua validità la proposta di Segalla – che si fa poi tentativo – di ricorrere al metodo della intertestualità: “può trattarsi di parole, di sintagmi, di allusioni e di citazioni implicite, che il nuovo testo utilizza e con cui entra in tensione dialogica. All’interprete spetta il compito di far sentire le risonanze dei testi intrecciati e spiegare che trasformazione hanno subito, per capire il senso attuale nel richiamo al testo precedente”⁶⁶.

Nel secondo momento, dopo aver ricapitolato i riferimenti che materializzano, storicamente e geograficamente, la vicenda del Nazareno, per essere conosciuti e ricordati esplicitamente da Giovanni, proveremo a fare luce sugli ἔργα di Gesù, cui l’*Apocalisse* stessa accenna (2, 26), menzionando πίστις (2, 13 e 14, 12), ὑπομονή (3, 10), λόγος (3, 8). Due volte, Gesù viene detto aver vinto (3, 21 e 5, 5: ἐνίκησα/εν) e due volte, aver riscattato (1, 5: λύσαντι, e 5, 9: ἡγόρασας). Questa vittoria è la premessa all’intronizzazione sul trono del Padre suo (3, 21), e alla consegna del rotolo sigillato e al tributo celeste di gloria e onore (5, 5-14).

L’analisi di storia delle tradizioni che dedicheremo a due pericopi, in particolare, Ap 11, 3-12 e 12, 1-18, si presterà ad individuare e chiarire l’universo simbolico di cui questa memoria si nutre e in cui viene collocata e ridefinita, caricata di significato e rivissuta.

1.2.5.4 Verso la trasformazione: la lettera di Giovanni

Sempre a Norelli si deve un’osservazione, che, se nasce come risultato dei suoi tentativi di ridefinire le apocalissi e coglierne lo sviluppo storico e letterario, al tempo stesso, per chiarezza, si impone come dichiarazione di intenti e progetto da perseguire: “è ancora importante sottolineare l’orientamento dei testi apocalittici ai «lettori virtuali» nel senso comunemente adoperato nella teoria letteraria: i lettori che un autore ha in mente nel comporre la propria opera, cioè il gruppo storicamente definito cui si dirige. Si tratta di un’istanza cui si dovrebbe dedicare particolare attenzione a proposito delle apocalissi, che sembrano in generale rivolgere le loro rivelazioni in primo luogo a destinatari ben definiti; pur mantenendo quindi la qualità di comunicazione a due tempi, propria dei testi letterari, esse sembrano presupporre una minore distanza tra le due fasi”⁶⁷. Si può desumerne che una “apocalisse” – lettera accorcerebbe ulteriormente questa distanza.

⁶⁵ Segalla, *Memoria*, 118.

⁶⁶ Segalla, *ibid.*

⁶⁷ E.Norelli, *Apocalittica*, 171 (corsivo mio).

Siamo convinti, con M.Karrer, che l'*Apocalisse*, nella sua interezza, sia una lettera e, in quanto tale, si articola come forma di comunicazione i cui estremi *non indeterminati*, ovvero autore e destinatari, sono geograficamente e temporalmente separati⁶⁸. In altre parole, rappresenta un succedaneo del discorso parlato, diretto, faccia a faccia: “der Briefautor nimmt aus dem Repertoire literarischer Ausdrucksformen jeweils auf, was der von ihm angestrebten Kommunikation am besten zu dienen scheint. Zwischen den vorgegebenen literarischen Ausdrucksformen und den einzelnen Stilmitteln, auf die ein Autor zurückgreifen kann, ihren spezifischen Anwendungen und den verschiedenen Möglichkeiten der schriftlichen Kommunikation zwischen räumlich Getrennten sowie den mit der Kommunikation verfolgten Zielen besteht eine Interdependenz”⁶⁹.

La costruzione e rappresentazione di una memoria di Gesù fa parte di questo dialogo *in absentia*⁷⁰ e rientra nella strategia retorica messa in atto per individuare e definire l'identità dei suoi seguaci nel mondo del testo e, così, intervenire sulla percezione della realtà e dell'identità delle sette ἐκκλησίαι storiche.

1.2.5.5 La memoria come segno

Λόγοι e ἔργα, interpretazioni e ri-contestualizzazioni dischiudono aspetti di una realtà e di una verità che vanno al di là della mera fattualità storica⁷¹. Strutture e contenuti di significato nuovo aggiungono spessore alla descrizione e spiegazione degli eventi, ἡ ἀποκάλυψις, in quanto accesso al territorio di conoscenza divino, attesta, è il linguaggio di Giovanni, e legittima una dimensione del presente sperimentato e delle sue appendici passate e future altrimenti non avvertita o avvertibile⁷².

L'esperienza “profetica” straordinaria che ha per soggetto Dio e Gesù Cristo, e la retorica gesuana che la alimenta vogliono modificare e ordinare, in una prospettiva nuova e sensata,

⁶⁸ Vedi Karrer, *Johannesoffenbarung*, in particolare, 285-312. Cfr. id., art. *Johannesapokalypse*, EKL 2 (1989), 535-538. Si confrontano con la tesi di Karrer, e, in varia misura, ne approfondiscono criticamente i contenuti D.Pezzoli-Olgiati, *Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung*, Göttingen 1997 (FRLANT 175); il già citato Ulland, *Vision*, in particolare, 21-26; H.Roose, *Das «Zeugnis Jesu». Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes*, Tübingen/Basel 2000 (TANZ 32); H.Giesen, *Evangelium und Paränese: zum Verständnis der Gerichtsaussagen in Offb 14, 6-13*, in id., *Studien zur Johannesapokalypse*, Stuttgart 2000 (SBAB NT 29), in area tedesca, R.Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, in particolare, 38-91 e 174-198, e id., *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993; J.P.Garrow, *Revelation*, London/New York 1997 (NTR), in area anglosassone. Mi sia qui permesso di rinviare anche al mio lavoro di tesi, in cui ho cercato di dimostrare la dimensione epistolare dello scritto sulla base dell'unità referenziale interna di lettere (Ap 2-3) e visioni (Ap 4-22).

⁶⁹ U.Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1996², 51.

⁷⁰ Cfr. Cicerone *ad Att.* 1, 6, 8; 9, 10, 1; 12, 39, 2 e 53; 13, 18; *ad Quint.frat.* 1, 1, 45; *ad fam.* 2, 9, 2; Seneca, *Ep.* 40, 1; 67, 2; 75, 1; 1Cor 5, 3; 2Cor 10, 10-11; Col 2, 5; Gregorio di Nazianzo, *Ep.* 87, 1-2 e 93, 1-2; Basilio, *Ep.* 27; 197, 1; 226, 1; 239, 1; 269, 1.

⁷¹ Vedi Berger, *Psychologie*, 124 e 139-141, e id., *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*, Gütersloh 2002, 63-70 e 93-98, e Schüssler-Fiorenza, *Offenbarung*, 49-52. Cfr. Devisch, *Authority*, 282-288.

⁷² Sulla percezione del tempo nel mondo mediterraneo antico, vedi B.J.Malina, *Christ and Time: Swiss or Mediterranean?*, in id., *The Social World of Jesus and the Gospels*, London/New York 1996, 179-214.

l'esperienza quotidiana delle comunità, i loro fatti e problemi concreti, e confermarne o ri-orientarne valori, comportamenti, pratiche⁷³. Questo costituirsi della visione-testo in momenti analitici e momenti rivelativi, per dirla con V.Turner⁷⁴, in riferimenti storici e paradigmi simbolici, senza che i confini possano essere chiaramente distinti, sottolinea, sul piano retorico-letterario, la fusione dei generi "lettera" e "apocalisse" e l'unità dello scritto, e spiega il parallelismo di destini costruito a legare la vicenda storica di Gesù e quelle sparse dei suoi seguaci.

Nelle visioni, insomma, la memoria di Gesù è oggettivata su linee di continuità con il presente ed il futuro delle ἐκκλησίαι, e attualizzata, per dirla con Giovanni stesso, come segno, σημεῖον (cfr. Ap 12, 1.3), come figura simbolica che significa la dimensione passata fondante delle esperienze storiche delle comunità e che, nella nicchia di autorità creata dal contatto con il divino, genera la "verità" di realtà ed identità alternative da e oltre le contraddizioni e i conflitti percepiti nel quotidiano⁷⁵.

⁷³ Cfr. i già citati Pezzoli-Olgiati, *Täuschung*, *passim*, e Ulland, *Vision*, *passim*.

⁷⁴ V.Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca/London 1975, 15-33. Cfr. anche le precisazioni di Werbner, *Hidden*, 24-26.

⁷⁵ Cfr. le lucide pagine di Norelli, *Apocalittica*, 196-199.

CAPITOLO SECONDO

Tra visione e testo letterario: per una fenomenologia dell'esperienza "profetica".

L'*Apocalisse*, dicevamo, nasce esperienza estatica. Nello schema teologico schizzato nel breve prologo alla lettera (Ap 1, 1-3), Giovanni la descrive tra i due poli della "rivelazione" (ἀποκάλυψις) e della visione (ὅσα εἶδεν): Gesù Cristo mostra (δείκνυμι) e indica (σημαίνω), inviando un angelo, Giovanni vede e testimonia (μαρτυρέω). L'esperienza si fa poi testo: sono le "parole della profezia" (οἱ λόγοι τῆς προφητείας), lette e ascoltate in seno alle comunità dei seguaci di Gesù. In mezzo, la letterarizzazione⁷⁶.

Giovanni comprende e si esprime nei termini della propria immaginazione culturale: non esiste προφητεία senza svelamento o manifestazione di ciò che è nascosto⁷⁷, senza "visione" (cfr. 9, 17: καὶ οὕτως εἶδον τοὺς ἵππους ἐν τῇ ὁράσει), senza parole, comunicazione, nel nostro caso, scritta⁷⁸. Risalire controcorrente ai contorni di questa esperienza profetica passa inevitabilmente per una lettura profonda del testo, oltre la letterarizzazione, e questa, a sua volta, non può prescindere da una integrazione comparativa delle categorie di Giovanni⁷⁹. Si impone quindi, come prima esigenza critica, di sviluppare un modello politetico flessibile, capace di vedere e descrivere ciò che Giovanni intende per "profezia"⁸⁰.

⁷⁶ Cfr., più in generale, Yarbro Collins, *Cosmology*, 1-20, e, nello specifico, M.Frenschkowski, *Die Johannesoffenbarung zwischen Vision, astralmythologischer Imagination und Literatur. Perspektiven und Desiderate der Apokalypse-Forschung*, in F.W.Horn – M.Wolter (a cura di), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. Festschrift für Otto Böcher zum 70.Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2005, 20-45, in particolare, 21-29.

⁷⁷ Di contro ad ἀποκάλυψις, di uso abbastanza periferico e asistemico, al di fuori probabilmente dell'ambito della apocalittica palestinese, δείκνυμι e σημαίνω sono termini tecnici, rispettivamente, anche del linguaggio misterico e mantico, sempre per "svelare, rivelare ciò che è segreto", cfr., più approfonditamente, M.Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie. Band 1: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens*, Tübingen 1995 (WUNT 2.Reihe 79), 267-276, con bibliografia. Per δείκνυμι, vedi *Hymn.Dem.*, 474-476 (di Demetra); Aristofane, *Ran.* 1032 e [Euripide?], *Rhes.* 943-944 (di Orfeo); Diodoro Siculo 5, 48, 4 (di Zeus), ma cfr. anche *CH*, framm. XXIII, 5 (di Hermes) e PGM III, 599 (del dio), per σημαίνω, vedi Eraclito 93 *apud* Plut., *De Pyth.Or.*, 403e (della Pizia); Epitteto 1, 17, 18-19 (di divinatori, viscere, corvi e cornacchie); Dione Crisostomo, 1, 64 (di Zeus mediante uccelli, sacrifici e ogni μαντική) e 34, 4 (di aquile e falchi); Elio Aristide, *Orat.* 51, 1 e 52, 1 (di Asclepio in sogno); Ezechiele tragico *apud* Eus., *Praep.Ev.* 9, 29, 6 (di sogno); Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* 10, 238.240 (di scrittura divina).

⁷⁸ Vedi anche Frenschkowski, *op.cit.*, 398-400.

⁷⁹ Sull'aspetto teorico del problema, rimando alla discussione in P.Burke, *History and Social Theory*, Cambridge 1992, 44-47; J.J.Pilch, *Altered States of Consciousness: a "Kitbashed" Model*, BTB 26 (1996), 133-138, in particolare, 134-136; U.Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma/Bari 1999, in particolare, 111-226. Valgono anche, nello specifico, le lucide osservazioni finali di Frenschkowski, *art.cit.*, 28-29.

⁸⁰ Cfr. definizioni, indicazioni e caveat in B.J.Malina, *The Social Sciences and Biblical Interpretation*, in N.K.Gottwald (a cura di), *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, New York 1983, 11-25; J.H.Elliott, *Social-Scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models*, Semeia 35 (1986), 1-33; Burke, *History*, 28-

2.1 Comunicazione con il mondo sovraumano e stati alterati di coscienza: la “profezia”

Un primo passo verso la costruzione di questo modello è stato lo spoglio dei dati letterari – e non solo – provenienti dal mondo mediterraneo antico⁸¹, su cui è cresciuto, in via complementare, un progressivo allargamento a fenomeni o esperienze religiose analoghe presenti in altre culture e società⁸²: ciò che Giovanni riconosce, individua e chiama προφητεία appare rientrare tra i sistemi di

33. Un modello politetico si configura in relazione ad un gruppo, “in which membership does not depend on a single attribute. The group is defined in terms of a set of attributes such that each entity possesses most of the attributes and each attribute is shared by most of the entities” (Burke, *ibid.*, 32).

⁸¹ Cfr., in particolare, fosse solo per la mole di materiale raccolto, Aune, *Profezia*, 52-103.157-171.195-283, a cui vanno affiancati Frenschkowski, *Offenbarung*, 266-347, e C.Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tübingen 1995 (WUNT 2. Reihe 75), 103-217 e 279-312. Vedi anche W.R.Halliday, *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, London 1913; E.R.Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles 1956², in particolare, capp. 3-5; id., *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, in particolare, capp. 2-3; W.Burkert, *GOHE. Zum griechischen 'Schamanismus'*, RhM 105 (1962), 36-55; J.Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1963; id., *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Lund 1968 (ARSHLL 65); P.H.A.Neumann (a cura di), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, Darmstadt 1979 (WdF 307); S.Niditch, *The Visionary*, in G.W.E.Nickelsburg – J.J.Collins (a cura di), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms*, Ann Arbor 1980 (SBL.SCS 12), 153-181; R.R.Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980; T.W.Overholt, *Prophecy: The Problem of Cross-Cultural Comparison*, Semeia 21 (1982), 55-78; id., *Prophecy in Cross-Cultural Perspective: a Sourcebook for Biblical Research*, Atlanta 1986 (SBL.SBS 17); id., *Channels of Prophecy. The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Eugene 1989; A.Catastini, *Profeti e tradizione*, Pisa 1990; J.North, *Diviners and Divination at Rome*, in M.Beard – J.North, *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London 1990, 49-71; R.Garland, *Priests and Power in Classical Athens*, *ibid.*, 75-91, in particolare, 82-90; Vernant, *Speech*, 303-317; J.N.Brenner, *Prophets, Seers and Politics in Greece, Israel and early Modern Europe*, Numen 40 (1993), 150-183; F.H.Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, Sheffield 1994 (JSOT.SS 142); L.L.Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge, 1995, in particolare, 85-98, e 119-151; L.Maurizio, *Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi*, JHS 115 (1995), 69-86; M.Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999, in particolare, 109-133; M.Nissinen (a cura di), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical and Arabian Perspectives*, Atlanta 2000 (SBL.SymS 13), e id., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Atlanta 2003 (WAW 12); Nasrallah, *Ecstasy, passim*; E.Cancik-Kirschbaum, *Prophetismus und Divination – ein Blick auf die keilschriftlichen Quellen*, in M.Köckert – M.Nissinen, *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, Göttingen 2003 (FRLANT 201), 33-53; C.Grottanelli, *Profeti biblici*, Brescia 2003; G.Sfameni Gasparro, *Mosè e Balaam, «propheteia» e «mantikê». Modalità e segni della rivelazione nel «De vita Mosis»*, in A.M.Mazzanti – F.Calabi (a cura di), *La rivelazione in Filone d'Alessandria: natura, legge, storia. Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Villa Verrucchio 2004, 33-74; S.I.Johnston – P.T.Struck (a cura di), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005 (RGW 155).

⁸² Cfr. E.E.Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, in particolare, 148-182 e 258-386; M.Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Milano 1953; A.J.A.Elliott, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, London 1955 (MSA.NS 14); J.Beattie, *Divination in Bunyoro, Uganda*, Sociologus 14 (1964), 44-62; I.M.Lewis, *Ecstatic Religion: an Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, London 1971; D.K.Jordan, *Gods, Ghost and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village*, London 1972, in particolare, 60-86; Turner, *Revelation*, 207-338; C.Blackler, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1975; Devisch, *Trance*, 173-189; id., *Authority*, 270-288; L.A.Peters – D.Price-Williams, *Towards an Experiential Analysis of Shamanism*, American Ethnologist 7/3 (1980), 397-418; B.Tedlock, *Der Anthropologe und der Wahrsager*, in H.P.Duerr, *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 voll., Frankfurt am Main 1981, I, 154-174; E.M.Ahern, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge 1981, in particolare, 45-63; E.M.Zuesse, *Divination and Deity in African Religions*, HistRel 15 (1975), 158-182; id., art. *Divination*, ER 4 (1987), 375-382; Werbner, *Divination*, 19-60; P.M.Peek (a cura di), *African Divination Systems. Ways of Knowing*, Bloomington/Indianapolis 1991; D.M.Anderson – D.H.Johnson (a cura di), *Diviners, Seers and Spirits in Eastern Africa: Towards an Historical Anthropology*, Africa 61/3 (1991), 293-399; F.D.Goodman, *Die andere Wirklichkeit. Über das Religiöse in den*

contatto e comunicazione con realtà altre dall'esperienza umana quotidiana, che sono percepite fondarla o quantomeno conoscerla, nella sua dimensione profonda, in qualunque forma esse siano poi “concretamente” concepite nelle diverse cosmologie, siano quindi antenati, spiriti, una gerarchia di divinità più o meno influenti o il Dio supremo. Fin qui nulla che nella sostanza la distingua dalla divinazione o dalla pratica oracolare. Anzi, piuttosto possiamo dire che la *προφητεία* si presenta come forma specifica di divinazione, basata non tanto sulla trasmissione e lo studio della letteratura omenistica e sull'esperienza pratica dell'interpretazione di segni riconosciuti come inviati dal mondo sovraumano (volo di uccelli, disposizione di viscere o ossa, corpi celesti, stormire di fronde, movimenti di statue), quanto piuttosto su esperienze estatiche personali del *προφήτης* (o anche *δοῦλος*, nella terminologia di Giovanni: Ap 1, 1; 10, 7; 22, 9), che a quello schiudono diretto accesso (cfr. la catena rivelativa Dio – Gesù Cristo – angelo – Giovanni in Ap 1, 1-2)⁸³. Visioni, sogni, audizioni, rivelazioni, viaggi celesti, possessione aprono, garantiscono e autorizzano socialmente un canale comunicativo fruibile tra il sovraumano e gli esseri umani. Il flusso di informazione e significato che ne deriva e le esperienze religiose di “sconfinamento” nel sovranaturale⁸⁴, sulle quali si innesta, presuppongono di caso in caso differenti interpretazioni culturali di alterazioni nello stato di coscienza⁸⁵.

Queste modificano funzioni fisiologiche, sensazioni, percezioni, pensiero e sentimenti, e finiscono con l'incidere anche sulla “relazione dell'individuo con sé stesso, il corpo, il proprio

Kulturen der Welt, München 1994 (ed.orig.: *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality. Religion in a Pluralistic World*, Bloomington/Indianapolis 1988); R.Eglash, *Bamana Sand Divination. Recursion in Ethnomathematics*, AA 99/1 (1997), 112-122; J.B.Townsend, *Shamanism*, in S.D.Glazier (a cura di), *Anthropology of Religion. A Handbook*, Westport/London 1997, 429-469; E.Comba (a cura di), *Profeti e profezie. Un percorso attraverso culture e religioni*, Torino 2001; R.N.Walsh, *Der Geist des Schamanismus. Geschichte, Heilung, Technik*, Düsseldorf 2003² (ed.orig.: *The Spirit of Shamanism*, Los Angeles 1990).

⁸³ Overholt, *Channels*, 21-25 e 117-147, e Cancik-Kirschbaum, *Prophetismus*, 43-51. Cfr. la tipologia che Zuesse chiama “possession divination” (*Divination*, 376-378) e Grabbe “spirit divination” (*Priests*, 136-141 e 150-151). Vedi anche Turner, *Revelation*, 15-16 e, in particolare, 207 e ss. Importante e necessaria comunque la puntualizzazione di Peek, *Introduction. The Study of Divination, Present and Past*, in id., *Divination*, 1-22, sulla tendenza di questi modi a sovrapporsi e confondersi nelle pratiche divinatorie: “All analyses try to distinguish those forms involving ecstatic states from those performed in normal states of consciousness, yet the only real difference between them is that *in ecstatic states the occult powers “speak” through the diviner rather than the divinatory apparatus*. All divination forms involve a *non-normal state of inquiry* which then requires a “rational” interpretation of the revealed information by the client if not by the diviner” (12; corsivo mio). Lo segue Maurizio, *Anthropology*, 80-81.83, che parla di “possession” di agenti umani e/o non umani. Cfr. anche Evans-Pritchard, *Witchcraft*, 313-322 e 359-364; Tedlock, *Anthropologie*, 163-165.169-170; Werbner, *Divination*, 20-21 e 32-34; R.Blier, *Diviners as Alienists and Announciators among the Batamaliba of Togo*, in Peek, *op.cit.*, 73-90, in particolare, 83-88; P.Meyer, *Divination among the Lobi of Burkina Faso*, *ibid.*, 91-100, in particolare, 95-98; R.Devisch, *Mediumistic Divination among the Northern Yaka of Zaire*, *ibid.*, 112-132; R.Shaw, *Splitting Truth from Darkness. Epistemological Aspects of Temne Divination*, *ibid.*, 137-152, in particolare, 145-149; Goodman, *op.cit.*, 64-71 e 134-135; F.Graf, *Rolling the Dice for an Answer*, in Iles Johnston – Struck, *Mantiké*, 51-97, in particolare, 65-78.

⁸⁴ S.Iles Johnston, *Introduction: Divining Divination*, in Iles Johnston – Struck, *op.cit.*, 1-28, in particolare, 10-16.22, e ead., *Delphi and the Dead*, *ibid.*, 283-306, in particolare, 299-301; W.Burkert, *Signs, Commands and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany*, *ibid.*, 29-49, in particolare, 30-36 e 48.

⁸⁵ Cfr. P.M.Peek, *African Divination Systems: Non-Normal Modes of Cognition*, in id., *Divination*, 193-212, in particolare, 197.199-202.

sensu d'identità, e l'ambiente circostante, tempo, spazio e altre persone»⁸⁶. Nella realtà, i concetti stessi di stato e di stato cosciente normale, oltre che fuorvianti ed arbitrari, cristallizzano quello che nei fatti è stato definito un “multidimensional dynamic flow of experience”⁸⁷, un *continuum* di reazioni pre-formate e insorgenti sotto determinate condizioni (e.g. veglia, sonno, sogno, stato ipnagogico, stato ipnopompico, ipnosi, schizofrenia, coma)⁸⁸, nel quale le transizioni dall'una all'altra sono alquanto fluide. Tali transizioni possono occorrere spontaneamente oppure essere indotte. Le esperienze estatiche si vengono a configurare, nel loro proprio specifico, come ingresso cercato o involontario, immediato o guidato in quegli stati alterati di coscienza che si raggruppano sotto la più ampia classificazione di trance(s)⁸⁹: di per sé queste non hanno contenuto, essendo condizioni neurofisiologiche, per così dire, vuote, culturalmente riempibili⁹⁰, ma non è escluso che le tecniche in grado di stimolarle finiscano poi per evocare, quasi dettare i caratteri dell'esperienza stessa⁹¹. Ciò che le definisce in senso stretto è la concentrazione dell'attenzione su un punto focale, esterno o interno⁹², a scapito di oggetti, stimoli, ambiente circostanti. La dissociazione da sé e dagli altri spazia dall'incoscienza totale alla leggera distrazione, dall'euforia e dal rapimento alla catalessia, e può essere provocata da ipnosi, paura o tensione, agenti biochimici, quali profumi, incenso, o allucinogeni, musica, posizioni corporali, malattia, sonno⁹³.

Le fonti letterarie, papiracee, archeologiche, da un lato, e la documentazione etnografica, dall'altro, delineano un quadro sufficientemente accurato della diffusione di questi stati tanto nel

⁸⁶ E. Bourguignon (a cura di), *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus 1973; ead., *Possession*, San Francisco 1976; ead., *Altered States of Consciousness*, in ead., *Psychological Anthropology: an Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, New York 1979, 233-269, 236. Cfr. anche F.D.Goodman, *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, Chicago/London 1972, in particolare, 58-86; ead., *Wo die Geister auf den Winden reiten. Trancereisen und ekstatische Erlebnisse*, Freiburg im Bresgau 1989; ead., *Ekstase, Besessenheit, Dämonen. Die geheimnisvolle Seite der Religion*, Gütersloh 1991 (ed.orig.: *How about Demons? Possession and Exorcism in the Modern World*, Bloomington/Indianapolis 1988); ead., *Trance: der uralte Weg zum religiösen Erleben. Rituelle Körperhaltungen und ekstatische Erlebnisse*, Gütersloh 1992; M.Winkelmann, *Altered States of Consciousness and Religious Behavior*, in Glazier, *Handbook*, 393-428. Su Nuovo Testamento e stati alterati di coscienza, vedi, in particolare, J.J.Pilch, *The Transfiguration of Jesus: an Experience of Alternate Reality*, in P.F.Esler (a cura di), *Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in its Context*, London/New York, 1995, 47-64; id., *States*, 133-138; id., *Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context: Experiences of Alternate Reality*, BTB 28 (1998), 52-60; id., *Ereignisse eines veränderten Bewusstseinszustandes bei den Synoptikern*, in W.Stegemann – B.J.Malina – G.Theissen (a cura di), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 33-42; id., *Visions and Healing in the Acts of the Apostles. How the Early Believers Experienced God*, Collegeville 2004, in particolare, 1-11 e 170-187; S.Vollenweider, *Aussergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese*, EvTh 65/2 (2005), 103-117; L.J.Lawrence, *Reading with Anthropology. Exhibiting Aspects of New Testament Religion*, Paternoster Press 2005, 35-54, in particolare, 49-52.

⁸⁷ R.N.Walsh, *Phenomenological Mapping and Comparisons of Shamanic, Buddhist, Yogic and Schizophrenic Experiences*, JAAR 61/4 (1993), 739-769, 745.

⁸⁸ Pilch ne elenca una ventina in tutto (*Ereignisse*, 35 e *Visions*, 181).

⁸⁹ Cfr. le osservazioni, a più riprese, di Walsh, *art.cit.*, 745 e 753-758, e Pilch, *Ereignisse*, 35.

⁹⁰ Cfr. Bourguignon, *States*, 265-266; Goodman, *Geister*, 29; Pilch, *Transfiguration*, 53-57.

⁹¹ Bourguignon, *ibid.*; Goodman, *Geister, passim*, in particolare, 211-250; ead., *Trance, passim*; Walsh, *ibid.*, 758.

⁹² Walsh, *ibid.*, 745.

⁹³ Cfr. Bourguignon, *States*, 235-236; Goodman, *Trance, passim*; Pilch, *Transfiguration*, 53; Winkelmann, *States, passim*.

mondo Mediterraneo antico quanto in quello contemporaneo e in altre società moderne, occidentali e non, tale da giustificare la conclusione che tutti, ieri come oggi, possono avere, cercare, procurarsi direttamente visioni, rivelazioni, sogni, viaggi celesti⁹⁴: che cos'è dunque che *crea* un προφήτης?

Ritorniamo su un punto già rilevato e mettiamone in luce uno nuovo.

Innanzitutto, il προφήτης comunica messaggi o compie azioni in rapporto a una collettività più o meno ampia (cfr. Ap 1, 1.3; 22, 10.16.18), il contatto con il soprannaturale non sembra culminare in una unione mistica o contemplare il soddisfacimento dei propri interessi o bisogni, almeno non unicamente ed esclusivamente. In secondo luogo, – ed è ciò che mi preme più sottolineare –, nella sua esperienza personale, il προφήτης è socialmente costituito e riconosciuto come intermediario mediante un rito di iniziazione (cfr. Ap 10)⁹⁵.

Eliade definisce l'iniziazione genericamente come “un corpo di riti e insegnamenti orali il cui scopo è produrre una modificazione dello status sociale e religioso dell'iniziando. Filosoficamente parlando, l'iniziazione equivale ad un mutamento ontologico della condizione esistenziale. Il neofita emerge dalla sua prova come un essere totalmente diverso: egli è divenuto un *altro*”⁹⁶. In termini più mirati, “per iniziazione *religiosa* intendiamo i processi a cui una persona si deve sottoporre, sotto la guida di uno o più esperti, per acquisire una specifica formazione e un determinato grado di competenza e specializzazione in precisi ambiti (azioni rituali, atti magici, estasi, interpretazioni esoteriche, atti sacrificali, ecc.). La qualificazione religiosa non implica solo l'assunzione di funzioni particolari o istituzionali (ad esempio quelle sacerdotali), ma l'acquisizione di tutto ciò che è il risultato di un addestramento, di una precisa esperienza o dell'apprendimento di una tradizione sacra”⁹⁷. Secondo Bourdieu, la funzione essenziale soggiacente a questi riti è di carattere istitutivo, non è tanto, cioè, il passaggio effettivo di una linea, quanto la consacrazione e

⁹⁴ Basti citare, per un verso, il grande papiro magico di Parigi (PGM IV), che contiene anche istruzioni per una ascesa al cielo in “spirito” (IV, 475 e ss.), per l'altro, gli esperimenti personali di Goodman, *Geister*, 87-140 e 186-200, e Walsh, *ibid.*, 747-750. Ma vedi anche le conclusioni di Dodds, *Greeks*, 116 e n. 82 e 297, e Goodman, *op.cit.*, 22-23; *Ekstase*, 30-31, oltre alla statistica citata in Pilch, *States*, 133: 437 su 488 società di ogni parte del mondo analizzate (90%) possiedono forme istituzionalizzate di stati alterati di coscienza, la percentuale nel solo mondo circum-Mediterraneo raggiunge l'80%.

⁹⁵ Overholt, *Channels*, 17-25 e 141. Per rito intendo “un sistema di comunicazione simbolica costruito culturalmente. È costituito da sequenze di parole e atti, strutturati e ordinati e spesso espressi con molteplici mezzi, il cui contenuto e la cui disposizione sono caratterizzati in vario grado da formalismo (convenzionalità), stereotipia (rigidità), condensazione (fusione) e ridondanza (ripetizione). Nelle sue caratteristiche costitutive, l'azione rituale è performativa, in questi tre sensi: [...] dire qualcosa è fare qualcosa, in quanto atto convenzionale; nel senso, abbastanza diverso, di una rappresentazione scenica che usa molteplici mezzi di comunicazione, grazie ai quali i partecipanti sperimentano intensamente l'evento; e nel senso dei valori indicati [...] essendo connesso con (e inferito da) gli attori durante la rappresentazione. [...] il suo contenuto culturale è radicato in costrutti cosmologici o ideologici particolari” (Tambiah, *Rituali*, 130-131).

⁹⁶ M.Eliade, art. *Initiation: an Overview*, in ER 7 (1987), 224-229, 225. Similmente già in id., *Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen*, Frankfurt am Main 1988 (orig.: *Birth and Rebirth: the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, London 1958), 11.

⁹⁷ A.Destro – M.Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma/Bari 2000, 29. Cfr. anche V.Turner, *Betwixt and Between: The Liminal Period in “Rites de Passage”*, in id., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/London 1967, 93-111.

legittimazione della linea stessa che viene tracciata⁹⁸: investendo attivamente qualcuno con un nuovo *status* o ruolo, nelle forme corrette e riconosciute, essi esprimono simbolicamente e impongono a chi ne è investito una identità personale e sociale percepita come seconda natura, e con ciò lo separano da chi questa identità non ha⁹⁹.

Tre sono i tipi di azione iniziatica che solitamente si distinguono¹⁰⁰: il primo tipo abbraccia i riti *collettivi*, diversamente obbligatori per tutti i membri di una comunità (circoncisione, infibulazione, cresima), il secondo e il terzo coinvolgono solo gruppi di varie dimensioni, se non solamente singoli individui, e comprendono rispettivamente i riti di *ingresso* in società segrete, sette, confraternite, gruppi religiosi (battesimo, ordalie) e i riti di *costituzione* a specialista religioso o a ruoli più prettamente politici (medicine-man, sciamano, sacerdote, capo, re)¹⁰¹. Questi ultimi possono essere pubblici e inglobare un ricco apparato simbolico come consistere in esperienze estatiche e trasmissione di conoscenze impartite da uno o più esseri spirituali¹⁰². Evidentemente, l'iniziazione "profetica" si accosta al terzo dei tipi sopra accennati: autoritativamente investendo di poteri e competenze per l'ingresso e la comunicazione con il mondo soprannaturale, informando su chi sia e chi debba essere, trasforma la persona nella misura in cui trasforma anche la percezione che questa ha di sé stessa e inculca il nuovo comportamento da adottare per conformarsi a tale rappresentazione e far sì che altri vi si conformino; al tempo stesso, ri-orienta rappresentazioni e aspettative degli altri e incide sul loro atteggiamento nei suoi confronti¹⁰³.

⁹⁸ P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, 1991, 117-126, in particolare, 117-119.

⁹⁹ Bourdieu, *op. cit.*, 117.122-123.125.

¹⁰⁰ Eliade, *Initiation*, 225. Ma lo schema già opera implicitamente in id., *Mysterium, passim*, e, prima ancora, in A. Van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt am Main/New York/ Paris 1986 (orig.: *Les rites de passage*, Paris 1909), 70-113.

¹⁰¹ Eliade stesso è conscio dei limiti e dell'arbitrarietà di questa classificazione: secondo e terzo tipo avrebbero molto in comune e, più in generale, "despite their specialized uses, there is a sort of common denominator among all these categories of initiation, with the result that, *from a certain point of view*, all initiations are much *alike*" (*art. cit.*, 225; il corsivo è mio). Senza contare che specialmente i confini tra primo e secondo tipo, a seconda delle condizioni geografiche, storiche e sociali, possono risultare molto fluidi, e i riti classificati oscillare tra l'uno e l'altro (penso, ad esempio, al battesimo cristiano, passato da rito d'ingresso nei gruppi dei seguaci di Gesù a rito collettivo nel mondo cattolico).

¹⁰² Cfr. le ripetute annotazioni di Eliade, *ibid.*, 226, e, soprattutto, *Mysterium*, 166.175.176-178.184-185, e i casi riportati in Bourguignon, *States*, 243-244.247.252-257; Goodman, *Geister*, 180-181.188-189.259, e *Trance*, 47-51 e 56-59; S.R. Whyte, *Knowledge and Power in Nyole Divination*, in Peek, *Divination*, 153-172, in particolare, 157-158; Townsend, *Shamanism*, 444-447. Vedi anche M.J. Buss, *An Anthropological Perspective upon Prophetic Call Narratives*, *Semeia* 21 (1981), 9-21, in particolare, 11-17. Solo per citare alcuni esempi dal mondo antico, la *μύησις* o *τελετή* ad Eleusi trovava il suo apice nelle visioni degli iniziandi (cfr. Platone, *Phaedr.*, 250 b-c; Teone di Smirne, *Περὶ τῶν κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρησίμων*, pp. 14-15, ed. Hiller; Plutarco, *Virt. prof.* 81d-e; *de Is.* 382d-e; fr. 178, ed. Sandbach; Dione di Prusa, *Orat.* 12, 33; Clemente d'Alessandria, *Strom.* VI, 12, 102, 1-2; VII, 16, 101, 3; fr. 44); l'iniziazione di Apuleio ai misteri di Iside si compie con un viaggio estatico tra gli dei superiori e inferiori (*Metam.* 11, 21, 6-24, 5); il rituale di *ἀπαθανατισμός* per ascesa celeste conservato in PGM IV prevedeva chiaramente diversi stadi nella trasmissione del sapere magico culminanti nell'ἔκστασις del συνύστης (724-725); dopo esercizi ascetici, lotte con un mago, esorcismi e un miracolo alla Gesù, il non ordinato Equizio viene investito dell'autorità di predicare, *per visionem*, con l'apparizione di un giovane bellissimo che gli depone in bocca un *flebotomum*, ovvero la sua parola (Gregorio Magno, *Dialogi*, I, 4, 8).

¹⁰³ Cfr. Bourdieu, *ibid.*, 119.

Riassumendo e concludendo, *προφητεία* è una forma di divinazione e, in quanto tale, si inserisce in un sistema di pratiche culturalmente definite e strutturate per produrre conoscenza e significato in una società, attingendo a fonti credute extra-umane¹⁰⁴. L'accesso a queste fonti, per garantire una corretta comunicazione tra mondo umano e mondo sovrannaturale, coinvolge e comporta, da parte del *προφήτης*, una attività sensoriale non normale, che ha la sua base in alterazioni degli stati di coscienza, in particolare “trances”, e che, variamente interpretata, ne definisce anche fisicamente la condizione liminale di inter-mediario, di portale tra i due mondi¹⁰⁵. Specializzazione nel dominio di tali stati e riconoscimento sociale in quanto intermediario costituito seguono a una iniziazione che spesso è segnata da esperienze estatiche o può svolgersi direttamente come tale¹⁰⁶.

2.1.1 Tra testo e descrizione: uno schizzo teorico

In questo senso, l'*Apocalisse di Giovanni* si presenta come resoconto narrativo in prima persona, come resoconto diretto – raro, eppure spesso sottovalutato – di un'esperienza “profetica” personale all'interno di un gruppo di seguaci di Gesù (Ap 1, 1-3. 9 e ss.)¹⁰⁷: in che modo la concepisce, dunque, e si concepisce Giovanni nel raccontarla? Sia chiaro, non mi interessa qui primariamente sollevare la questione della sua veridicità, del suo contenuto di “realtà” in proporzione alla sua elevata stilizzazione letteraria¹⁰⁸. Piuttosto, quello che mi attira – e già l'introduzione e l'interrogativo in parte lo tradiscono – è l'immaginazione sociale dell'autore/redattore, che si è sedimentata nello strato più profondo del testo¹⁰⁹: l'immaginazione che, implicitamente, dietro le parole, tra le frasi, riflette una fenomenologia del fatto “profetico”, vissuto in quanto tale da

¹⁰⁴ Grabbe, *Priests*, 107. Cfr. anche Peek, *Systems*, 193-212; Cryer, *Divination*, 121-122; Forbes, *Prophecy*, 279.

¹⁰⁵ Peek, *art. cit.*, 197-199.

¹⁰⁶ Vedi, e.g., Devisch, *Trance*, 179-182, e Overholt, *Prophecy*, 102-104; 106-113; 122-123; 132-133, e *Channels*, 27-68 e *passim*, che mostrano anche come processi iniziatici simili non si riducano a o coincidano necessariamente con la prima esperienza estatica del futuro “profeta”.

¹⁰⁷ Cfr. anche le notizie autobiografiche e gli accenni a esperienze simili in Paolo (1Cor 15, 8; 2Cor 12, 1-4.7; Gal 1, 15-16 e 2, 2), nelle OdSal 11, 11-23; 18, 1-3; 21, 1-7; 35, 7; 36, 1-8; 38, 1-2, e nei frammenti di oracoli cosiddetti “montanisti”.

¹⁰⁸ Sulla base di quanto si è venuto osservando *supra*, 1-2.16 e note, credo si tratti per lo più di un falso problema che riposa su una dicotomia tra esperienza “reale” – interpretazione culturale che di fatto non si dà. E se anche si desse, la stessa convenzionalità del testo implicitamente riposerebbe sull'assunto, comune alla immaginazione sociale del redattore e dei destinatari, che sia *così* che una esperienza profetica *deve* avere luogo nella “realtà”. Cfr. anche le lucide riflessioni di Burke su fatti e finzione, *History*, 101-103 e 126-129. Un ricco e ragionato dossier comparativo su forme e stilemi ricorrenti nei resoconti di visioni di età greco-romana offre K.Berger, *Visionsberichte. Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texten und ihre frühchristlichen Analogien*, in K.Berger – F.Vouga – M.Wolter – D.Zeller, *Studien und Texte zur Formgeschichte*, Tübingen 1992 (TANZ 2), 177-225.

¹⁰⁹ Per una lettura antropologica dei testi, vedi M.Pesce, *I limiti delle teorie dell'unità letteraria del testo*, in E.Franco (a cura di), *Mysterium Regni Ministerium Verbi. Scritti in onore di Mons.Vittorio Fusco*, Bologna 2001 (RivBib.Supplementi 38), 89-107, e A.Destro – M.Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma/Bari 2004³, in particolare, 3-17.

Giovanni e in quanto tale praticato, riconosciuto o almeno tollerato dalle comunità cui Giovanni si rivolge e dal gruppo che Giovanni appoggia¹¹⁰.

Spogliando evidentemente entrambi delle sfumature più propriamente distintive, fatta salva la diversa natura delle fonti, credo che una dichiarazione programmatica di Peek sullo studio dei sistemi di divinazione – e la “profezia”, abbiamo visto, ne è uno – esprima e chiarisca questo mio interesse: “The appropriate analysis should focus on the esthetic elements, semiotic patterning, dramaturgical features and transformational processes of the diviner and the divinatory congregation. [...] “praxeological approach” [...] also takes into account the specific divination event, differing types of divination, clients’ problems, and the subsequent dynamics of the sessions which lead to practical action in the larger cultural context”. Tutto sta nel lasciare metodi e paradigmi simbolici soggiacenti emergere nella loro globalità e specificità¹¹¹.

Come primo strumento utile per affinare la sensibilità a questa dimensione analitica e vedere e rilevare i contorni della *προφητεία* giovannea può venirci in aiuto il modello sviluppato da Walsh per descrivere e confrontare esperienze sciamaniche, meditative buddiste, yogiche e schizofreniche¹¹². Il modello si incentra sulla osservazione di dodici aspetti chiave:

1. Grado di riduzione della consapevolezza del contesto o ambiente in cui l’esperienza ha luogo
2. Capacità di comunicare
3. Concentrazione
 - a. Grado di concentrazione
 - b. Natura della concentrazione, fissa o fluida
4. Grado di controllo
 - a. Capacità di entrare in e uscire da uno stato alterato di coscienza a proprio arbitrio
 - b. Capacità di controllare il contenuto dell’esperienza
5. Grado di eccitazione
6. Grado di calma (bassi livelli di agitazione e distraibilità)
7. Sensibilità o acutezza della percezione sensoriale
8. Natura del senso di identità
9. Sensazioni: piacevolezza o dolore
10. Percezione di uno stato fuori dal corpo

¹¹⁰ Cfr. le osservazioni a più ampio raggio di Lewis, *Religion*, 34-35.76-78.176; Bourguignon, *Possession*, 12.17.24.37-39.41.46-49; States, 239-243.249.266-267; Wilson, *Prophecy*, 66-68; Overholt, *Channels*, 23-24; Peek, *Introduction*, 2; Grabbe, *Priests*, 110.

¹¹¹ Peek, *art.cit.*, 11. Cfr. già le ripetute osservazioni di Tedlock, *Anthropologie*, 163-170, e Niditch, *Visionary*, 153-154 e 158-163, e la sintesi conclusiva dello stesso Peek, *Systems*, 192-213.

¹¹² Walsh, *Mapping*, 746-747.

11. Contenuto dell'esperienza interiore:

- a. Senza forma
- b. Provvisto di forma, differenziato e con oggetti specifici:
 - 1) Grado di organizzazione
 - 2) Modalità degli oggetti predominanti
 - 3) Intensità degli oggetti
 - 4) "Livello" psicologico degli oggetti, personale o archetipico

12. Livello di sviluppo dello stato di coscienza in sequenze progressive

Non ultimo dei pregi di questo modello è la possibilità che offre di raccogliere, coordinare e focalizzare esperienze, suggestioni, interpretazioni sviluppate dalla ricerca¹¹³.

Forte è il rischio di cadere in un circolo vizioso imponendo il modello al testo e appiattendolo e schiacciando il secondo sul primo, in modo da veder felicemente tornare i propri conti. Posto però, a livello generale, che non esiste una percezione pura dei fatti e che la conoscenza umana si fonda in ultima analisi su assiomi che confermano sé stessi¹¹⁴, bisogna comunque non confondere una prima fase di elaborazione propositiva del modello con la sua fase di verifica e ri-costruzione, cui si procederà dopo un confronto diretto con i dati che la superficie del testo lascia trasparire¹¹⁵.

In concreto e nello specifico, non ci resta quindi che iniziare con il tratteggiare la cosmologia che l'esperienza estatica presuppone e vede, venendone fondamentalmente informata e a sua volta informandola¹¹⁶.

¹¹³ Vedi Bourguignon, *Possession*, 8.40-41; ead., *States*, 235-236.262; Goodman, *Geister*, *passim*. Cfr. anche B.J.Malina – J.J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis 2000, 4-8; Pilch, *Visions*, 182-186; Vollenweider, *Bewusstseinszustände*, 104-105 e n.10.106-107.115-117 e n.52.

¹¹⁴ Vedi Pilch, *States*, 134-135; P.Lampe, *Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament*, NTS 43 (1997), 347-366, in particolare, 348-354; id., *Die urchristliche Rede von der "Neuschöpfung des Menschen" im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie*, in S.Alkier – R.Brucker (a cura di), *Exegese und Methodendiskussion*, Tübingen/Basel 1998 (TANZ 23), 21-32, in particolare, 21-26. Questi ultimi due contributi sono confluiti rielaborati e ampliati in id., *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchen 2006.

¹¹⁵ Cfr. le indicazioni metodologiche in Pilch, *States*, 134-136, e Destro – Pesce, *Religione*, xiv.

¹¹⁶ "Le cosmologie [...] sono classificazioni di portata onnicomprensiva. Esse sono strutture di concetti e di relazioni che trattano l'universo o il cosmo come un sistema ordinato, descrivendolo in termini di spazio, di tempo, di materia, di movimento e popolandolo di dei, esseri umani, animali, spiriti, demoni e simili. [...] Le cosmologie [...] tendono quasi sempre [...] a essere viste come una sistemazione permanente di cose e di persone, e le premesse che ne sono alla base, così come l'ordine iniziale, sono viste sia come dotati di un'esistenza al di fuori del flusso degli eventi mutevoli e delle speranze della vita quotidiana, sia come all'origine, in qualche misura, dei quotidiani fenomeni superficiali del tempo presente" (Tambiah, *Rituali*, 24-25). Cfr. le osservazioni di Bourguignon, *Possession*, 15-16.38 ("In Haiti, dissociation into diverse (spirit) personalities fits in with the understanding people have of the universe, of gods, and of humane nature", corsivo mio); ead., *States*, 243-244 e 266-267; J.W.Burton, *Nilotic Cosmology and the Divination of Atuat Philosophy*, in Peek, *Divination*, 41-52, in particolare, 41-42 e 44-45; Meyer, *Divination*, *ibid.*, 92-93; Devisch, *Divination*, 129-130 ("The divination shows how the fundamental symbolic process of world construction among the Yaka operates and how the sociocultural order finds its origin in this process and profoundly imposes itself on the bodily experience in a mutual modeling of each other", 130, corsivo mio); Shaw, *Splitting*, 143.

Passeremo poi ad esaminare l'antropologia della rivelazione nell'*Apocalisse* e i caratteri e lo sviluppo dell'esperienza stessa, nell'immaginazione sociale del redattore e nel linguaggio che la veicola.

2.2 *Imago mundi*

Il mondo (κόσμος: Ap 11, 15; 13, 8, 17, 8) di Giovanni si articola su tre livelli coesistenti e comunicanti: abisso – mare, terra, cielo, abisso e cielo costituendo gli estremi, negativo e positivo, che comprendono la terra. Procediamo dal basso verso l'alto. L'abisso (ἄβυσσος) è il mondo sotterraneo, il cui ingresso sulla terra, concepito a forma di pozzo (φρέαρ τῆς ἄβύσσου), è chiuso a chiave (Ap 9, 1-2 e 20, 1.3). Alimenta il mare e probabilmente anche le sorgenti, in quanto raccolta delle acque primordiali (cfr. Ap 5, 13 e 14, 7)¹¹⁷, e ne sale fumo come di fornace grande (Ap 9, 2). Il mare (θάλασσα) sembra comunicare strettamente con l'abisso di cui condivide la natura sotterranea e le connotazioni negative (cfr. Ap 5, 13; 20, 13-14 e 21, 1)¹¹⁸. La terra (γῆ; οἰκουμένη) emerge dal mare, ha quattro angoli (γωνίαι) e quattro venti (ἄνεμοι) che la battono (Ap 7,1), è un susseguirsi di deserti (Ap 12, 14 e 17, 3), monti con rocce e grotte (Ap 6, 15-16 e 16, 20), pianure (Ap 20, 9), fiumi e sorgenti (Ap 8, 10 e 16, 4), su cui spiccano il fiume grande, l'Eufrate (Ap 9, 14 e 16, 12), Gerusalemme, il Tempio e il monte Sion, forse il suo centro, comunque il suo punto più sacro (Ap 11, 1-2.8; 14, 1). Il cielo (οὐρανός) si stende in alto sopra la terra come un rotolo svolto (Ap 6, 14), ha un suo culmine, il μεσουράνημα (Ap 8, 12 e 14, 6), sole, luna e stelle vi sono appese (Ap 6, 12-13 e 8, 10). Ha quanto meno una porta (θύρα: Ap 4,1), ma si squarcia ed apre anche completamente (Ap 19, 11), dando accesso in ogni caso a un al di là della volta e del firmamento, ugualmente chiamato cielo (οὐρανός: Ap 4,2 e 11, 19): l'unico caso in cui Giovanni parla di οὐρανοί (cfr. 12, 12 e 13, 6), sembra intendere proprio questo, e non permette pertanto di precisare ulteriori suddivisioni in tre o sette sfere. Nel cielo oltre la volta si producono fulmini (ἀστραπαί), voci (φωναί), tuoni (βρονταί), fuoco (πῦρ), sismi (σεισμοί), pioggia (ὕετός), grandine (χαλάζα), che poi dalle aperture scendono sulla terra (cfr. Ap 4, 5; 8, 7; 11, 6.19; 13, 13; 16, 18. 21; 20, 9).

Questi tre piani della realtà non sono vuoti, ma densamente abitati. Dall'abisso, dal suo fumo, sciamano cavallette demoniache (ἀκρίδες), e si diffondono sulla terra (Ap 9, 1-11). Ne risale poi una bestia mostruosa (θηρίον: Ap 13, 1-3 e 17, 8), agli ordini di Satana. Probabilmente abisso e mare si

¹¹⁷ Cfr. J.Jeremias, *Golgotha und der heilige Felsen. Eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testaments*, ΑΓΓΕΛΟΣ 2 (1926), 74-128, in particolare, 94-108 e 125-127, e E.Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 2000³, xlix-li.

¹¹⁸ Cfr. Ap 13,1 e 17, 8; Gb 38, 16-17; Rm 10, 7 e la sua fonte, Dt 30, 13 TM e LXX; EvTm 3, nella versione copta e nell'originale greco conservatoci da POxy 654, 9-21.

dividono le imprecisate creature ὑποκάτω τῆς γῆς menzionate in 5, 13, forse pesci (cfr. 9, 1 e POxy 654, 9-21), sicuramente i νεκροί (Ap 20, 13)¹¹⁹. L'abisso ospiterà per mille anni la prigionia di Satana (Ap 20, 1-3.7), funzionando quindi anche come carcere di spiriti decaduti. Sul mare e nel mare vivono le creature, τὰ ἔχοντα ψυχάς (Ap 8, 9 o anche πᾶσα ψυχὴ ζωῆς: 16, 3), e si muovono le isole (νησοί: Ap 6, 14 e 16, 20). Le barche (πλοία: Ap 8, 9 e 18) sono indice della presenza umana, individuata specificatamente in κυβερνῆται, πάντες οἱ πλείοντες, ναῦται, ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται (Ap 18, 17).

La terra pullula di vita vegetale (δένδρα, χόρτος χλωρός, ξύλα preziosi e profumati, piante coltivabili con i loro prodotti, κριθαί, οἶνος, ἔλαιος, σείδαλις, σῖτος) e animale¹²⁰, tanto selvatica e mortale (θηρία τῆς γῆς, come ultimo membro della serie, ῥομφαία, λιμός, θάνατος: Ap 6, 8)¹²¹ quanto addomesticata e docile (ἄρνιον, μόσχος, κτήνη, πρόβατα, ἵπποι)¹²², pura e impura (ἀκάθαρτος καὶ μεμισημένος: Ap 18, 2; κύνες: Ap 22, 15), di uomini (ἄνθρωποι; ψυχαί/ὀνόματα ἀνθρώπων; οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς) e di angeli (ἄγγελοι). I primi, con le loro distinzioni etniche e linguistiche (ἔθνη, φυλαί, λαοί, γλώσσαι: Ap 7, 9; 11, 9; 13, 7), sotto i due denominatori Gentili (ἔθνη: Ap 11, 2) e Giudei (Ἰουδαῖοι: Ap 2, 9; 3, 9), greco (Ἑλληνική: Ap 9, 11) ed ebraico (Ἑβραϊστί: *ibid.*), e con le loro distinzioni sociali, βασιλεῖς τῆς γῆς, μεγιστᾶνες, χιλίαρχοι, πλούσιοι, ἰσχυροί, δοῦλοι, ἐλεύθεροι (Ap 6, 15), sintetizzate nelle opposizioni μικροί/μεγάλοι, πλούσιοι/πτωχοί, ἐλεύθεροι/δοῦλοι (Ap 13, 16; cfr. anche 19, 18 e 20, 12). I secondi, con il dominio sugli elementi (fuoco, acque, venti: cfr., rispettivamente, Ap 7, 1-2; 14, 18; 16, 5), il costituire la natura o la controparte spirituale di rilievi e isole (Ap 6, 14; 8, 8; 16, 20 in parallelo a 12, 8) e la decisiva influenza sulle vicende umane (guerra, perdita di raccolti e rincaro dei prezzi, carestie, pestilenze, morte: Ap 6, 2-8 e 9, 15-19; infuriare dei venti: Ap 7, 1-2; cavallette: Ap 9, 1-11). Mare e terra, con i suoi abitanti, sono anche il campo di azione ristretto e provvisorio del Satana, cacciato dal cielo (Ap 12, 7-9.12-13), delle schiere di angeli che questi ha trascinato con sé (Ap 12, 4.9), e dei suoi due più diretti emissari, la bestia che sale dall'abisso e quella che sale dalla terra (Ap 13). Di qui procedono l'attrazione del potere di Roma, che si reputa divino, e l'oppressione che ne

¹¹⁹ Se nell'Apocalisse, Ades e Thanatos hanno natura angelomorfica (Ap 1, 18; 6, 8; 20, 13-14) e mare e abisso si sfiorano sempre, quando non si identificano, mi pare probabile concluderne, anche alla luce dei testi citati *supra*, n.118, che l'altro luogo dove i morti attendono il giudizio sia proprio l'abisso sotterraneo.

¹²⁰ Composta almeno di σάρξ (Ap 19, 18.21) e ψυχὴ (Ap 8, 9 e 16, 3), sembra di poter concludere.

¹²¹ Delle "bestie della terra" che Giovanni mostra di conoscere, la maggior parte presenta associazioni negative, se non demoniache (ἀκρίς, σκορπίος, πᾶρδαλις, ἄρκος, βᾶτραχος), solo il leone (λέων) è connotato più ambiguamente e può sfumare su toni positivi. Cfr. D.-H.Park, *Tiere und Farben in der Offenbarung. Eine Untersuchung zur Herkunft, Funktion und theologischen Bedeutung der Tier- und Farbmotive in der Apokalypse des Johannes*, Diss.Beth. 1997, 155-245.

¹²² I primi due sono associati rispettivamente all'Unto di Dio e a una delle creature viventi del Trono, hanno quindi valore simbolico altamente positivo, gli ultimi tre figurano in un catalogo commerciale come beni di scambio (Ap 18, 13), con il cavallo però che in più oscilla tra rappresentazioni demoniache e angeliche – e queste più o meno dannose o salutari –, dipendenti anche dal colore. Al riguardo, vedi Park, *op.cit.*, 27-50; 74-123; 230-234.

segue, da un lato (Ap 13, 1-7), segni e ispirazione demoniaca del culto imperiale e della falsa profezia, dall'altro (Ap 13, 11-17; 16, 13-14). Non solo: spiriti impuri e demoni percorrono ora la terra (Ap 16, 13-14) e si insediano tra le rovine (Ap 18, 2)

Il cielo, sotto la volta, è popolato da indistinti uccelli che volano nel μεσουράνημα (ὄρνεα: Ap 18, 2 e 19, 17), puri o impuri (ἀκάθαρτος: Ap 18, 2)¹²³, e, in più, da stelle, aquile, fenomeni atmosferici, tutti probabilmente di varia natura angelica (cfr. le stelle Ἄψιλονθος e Ἀβαδδών: Ap 8, 10-11 e 9, 11, e 12, 4.9; l'aquila parlante di 8, 13 e l'aquila grande di 12, 14, per cui cfr. anche 4, 7; i fulmini, le voci, i tuoni fuoriuscenti dal trono in 4, 5 e le voci dei sette tuoni di 10, 3-4, per cui cfr. anche 1, 10.12)¹²⁴, senza contare gli innumerevoli altri angeli – ed eventualmente le nuvole per gli spostamenti, non solo i loro (Ap 1, 7; 11, 12; 14, 14-16) – che da sopra il firmamento lo attraversano e collegano alla terra, garantendo l'esecuzione della giustizia (Ap 8, 8-11; 14, 14-20; 16, 1-17) e l'origine divina della vera profezia (Ap 1, 1-2 e 9-16; 10, 1-10; 22, 6.8.16).

Oltre la volta, ormai ripulita, si estende la corte celeste: in una spirale concentrica, si succedono miriadi di angeli, ventiquattro anziani (πρεσβύτεροι), quattro creature viventi (ζῶα), sette spiriti, o arcangeli di fronte al Trono, cherubini o serafini probabilmente, che, nel mezzo del Trono, attorniano il Trono e cantano il trisaghion, Dio, il creatore dell'universo, sul Trono e, in mezzo al Trono e alla creature viventi, l'Agnello, l'Unto di Dio (Ap 4, 2-8; 5, 6-7; 8, 2; cfr. 12, 15). Oltre la volta, da sempre presso Dio, il Tempio: vi è custodita l'arca del patto (Ap 11, 19 e 15, 5), non mancano l'altare d'oro (Ap 6, 9; 8, 3-4; 9 13; 14, 18), di natura angelica come il Trono (entrambi parlano, emettono voci: Ap 9, 13; 16, 7 e 16, 17; 19, 5; 21, 3-4, rispettivamente), sotto cui si riposano le ψυχὰί dei martiri (Ap 6, 9-11), incensieri per le preghiere dei santi (Ap 8, 3-4), trombe (Ap 8, 2.6 e ss.), infine, officianti, sia angeli sia giusti ed eletti, che servono come sacerdoti dinanzi al Trono (Ap 8, 2-5; 15, 5-8; 7, 9-15). È qui l'origine ultima e il vertice della creazione (Ap 4, 11), qui ritornano le lodi di tutte le creature, in un movimento verticale unificante, dal basso verso l'alto (Ap 5, 13-14).

2.3 Il linguaggio della rivelazione

A più riprese Giovanni usa l'espressione ἐν πνεύματι come sintesi ed interpretazione chiave della propria esperienza visionaria, due volte introducendola con ἐγενόμην (Ap 1, 10 e 4, 2), due

¹²³ Gli uccelli impuri, in quanto tali, sono associati a δαιμόνια e πνεύματα ἀκάθαρτα, come fauna delle rovine.

¹²⁴ Cfr. J.H.Charlesworth, *The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice*, JTS 39 (1986), 19-41; Park, *Tiere*, 157-165 e 185-196; Lupieri, *Apocalisse*, ad loc., e xlvi-xlviii; B.J.Malina – J.J.Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis 2000, ad loc.; B.J.Malina, *Die Johannesoffenbarung: Sternvisionen und Himmelsreisen*, Stuttgart 2002 (ed.orig.: *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*, Peabody 1995), 19-23; 32-35; 39-40.43.

volte con ἀπήνεγκέν με, soggetto un angelo (Ap 17, 3 e 21, 10). Proporre una ricostruzione di questa esperienza implica quindi innanzitutto illuminare il significato culturale della formula di caso in caso, nella misura in cui essa accenna alla riflessione stessa di Giovanni sulla percezione del proprio stato nello snodarsi del processo rivelativo¹²⁵.

Prima, però, un rapido sguardo alla concezione generale dell'uomo che emerge dal testo, e alla complessa costellazione semantica che il termine πνεῦμα evoca.

2.3.1 L'antropologia giovannea

Analiticamente, l'essere umano è composto da αἷμα, su cui la vita scorre via (Ap 6, 10; 16, 6; 17, 6; 18, 24; 19, 2), σάρξ (Ap 17, 16; 19, 18.21) e ψυχή/πνεῦμα, che la vita infondono (ψυχή: Ap 12, 11 e cfr. 8, 9 e 16, 3; πνεῦμα: Ap 11, 13 e cfr. 13, 15), e sono sede di linguaggio (cfr. Ap 13, 15) ed emozioni (ἐπιθυμία τῆς ψυχῆς: Ap 18, 14), olisticamente, può essere individuato in quanto tale come σῶμα ο ψυχή (Ap 18, 13), indifferentemente prima (*ibid.*; cfr. anche Ap 12, 11) o dopo la morte (Ap 6, 9: le "anime" gridano, hanno una voce, quindi probabilmente anche bocca e lingua, possono indossare στολαί e "riposare"¹²⁶; e 20, 4). Cuore (καρδία: Ap 2, 23; 17, 17; 18, 7) e reni (νεφροί: Ap 2, 23) covano pensieri, decisioni, azioni.

2.3.2 Lo "spirito" nell'Apocalisse¹²⁷

Πνεῦμα nell'Apocalisse ricorre in un ampio spettro di significati: può essere, come abbiamo già visto, il soffio vitale infuso in ciò che è inanimato (da Dio: Ap 11, 13; dalla bestia che sale dalla terra: 13, 15), in questo senso parzialmente sovrapponendosi al campo semantico di ψυχή¹²⁸; può indicare una o più entità celesti e/o demoniache nella loro natura "ventosa", invisibile e sovraumana

¹²⁵ Cfr. F.Boll, *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig/Berlin 1914, 4-6; E.Moering, Ἐγενόμην ἐν πνεύματι, ThStKr 92 (1920), 148-154; A.Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris 1944-1954, I, 313-317; AA.VV., art. πνεῦμα κτλ., TWNT 6 (1959), 330-453, in particolare, 447-449; D.S.Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic (200 BC – AD 100)*, London 1964, in particolare, 140-157.359.377-379; R.L.Jeske, *Spirit and Community in the Johannine Apocalypse*, NTS 31 (1985), 452-466, più utile per *status quaestionis* e ulteriore bibliografia che per conclusioni o altro; R.Bauckham, *The Role of the Spirit*, in id., *The Climax of Prophecy. Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh 1999, 150-173, in particolare, 150-159; B.Schimanowski, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4-5 unter Einschluss der Hekhalotliteratur*, Tübingen 2002 (WUNT 2.Reihe 154), in particolare, 78-83.

¹²⁶ Cfr. lo snodo argomentativo di Tertulliano, *De an.* 8, 4-5.

¹²⁷ Cfr., da ultimo, pur se con un'eccessivo interesse a indugiare in speculazioni pneumatologiche unitarie, il breve contributo di F.Hahn, *Das Geistverständnis in der Johannesoffenbarung*, in Horn – Wolter, *Studien*, 3-9.

¹²⁸ Cfr. Eur, *Hec.*, 571; 1En 22, 3-7; Gd 15, 19 LXX; ApMos 31; GiusAs 19, 3; OrSib 4, 46; Mt 27, 50; Lc 8, 55; Gv 19, 3; At 7, 59; PGM V, 462; Porfirio, *Vit.Plot.*, 2.

(Ap 1, 4; 3, 1; 4, 5: in coincidenza con la loro natura ignea¹²⁹; 5, 6; 8, 2; 16, 13-14; 18, 2)¹³⁰; con o senza il genitivo τῆς προφητείας, ma sempre con l'articolo, individua, in quanto tale, l'insufflazione della potenza divina, ispiratrice della testimonianza dell'angelo – angelo di Dio, del Signore e dello Spirito di profezia, dunque – che, da un lato, schiude le visioni e, per mezzo della scrittura, si deposita e parla nel libro (Ap 2, 11.17.29; 3, 6.13.22; 14, 13; 19, 10, in parallelo a 22, 6. 16), dall'altro, indirizza ed eleva al Signore risorto l'invito a venire, all'unisono con la preghiera della chiesa (Ap 22, 17); è, infine, quella parte, stato, funzione – senza soluzione di continuità fra questi tre aspetti – dell'essere umano in cui si ricevono visioni e rivelazioni profetiche, oggettivata in una modalità di esistenza “pneumatica” (Ap 22, 6: καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει; cfr. 1, 1-2; 19, 10; 22, 16)¹³¹.

2.3.3 La formula e l'esperienza

Le brevi osservazioni a margine, sopra svolte, e un po' tutti questi usi, credo, in particolare, l'ultimo affrontato, e comunque il loro denominatore comune, ovvero la concezione del πνεῦμα come soffio soffiato, come materia, essenza “aerea” (cfr. il suffisso -μα), normalmente invisibile e impercettibile dell'uomo e di creature sovraumane, proiettano luce sulle quattro occorrenze che più ci interessano.

Le prime due sono simili per struttura formale, uguali e diverse per le sfumature di significato che emergono dai rispettivi contesti: in 1, 9-10, Giovanni scrive di essere arrivato sull'isola chiamata Patmos (ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ), e di essere entrato in “spirito” nel giorno del Signore (ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ). Grammaticalmente, ἐγενόμην può fungere da aoristo tanto di γίνομαι quanto di εἶμί e quindi denotare indistintamente moto o stato¹³², ἐν delimita il luogo, lo spazio del moto e/o dello stato¹³³, nel primo caso, luogo, spazio geografico,

¹²⁹ Cfr. Sal 103, 4 LXX: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον, citato anche in Eb 1, 7; 1Cl 36, 3 e GenRab 21, 13; 4Q 403 fr. 1 i, 43 e ii, 8.9; 4Q 405 fr. 23 i, 8-9; 2En 20, 1; 22, 8-10; 37; Προσευχὴ Ἰωσήφ *apud* Origene, *In Iohann.* II, 189; 3En 2, 1; 6, 1-2; 15 e 35, 6.

¹³⁰ 1En 15, 6-10; Nm 16, 22 e 27, 16 LXX; Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.*, 4, 108; At 23, 8; Eb 12, 9; 1Cl 59, 3 e 64, 1; Ps.-Clem, 3, 33 e 8, 12; PGM V, 467 e XII, 262; PWarr 21, 24.26.

¹³¹ Cfr. 1 Ts 5, 23; 1Cor 7, 34; 2 Cor 7, 1, e, in particolare, 1QH 20, 11-13; 1Cor 14, 2.14-16 (in opposizione a νοῦς).32; OdSal 6, 1-7. Vedi anche il commento di D.E.Aune *ad* Ap. 4, 1 e 22, 6, rispettivamente, in *Revelation 1-5*, Dallas 1997 (WBC 52a), 283, e *Revelation 17-22*, Nashville 1998 (WBC 52c), 1182-1183.

¹³² Cfr. Liddell – Scott, *s.v.* γίνομαι, 349-350 e BDAG, *s.v.* γίνομαι, 5-6. Vedi anche Blass – Debrunner § 98. Nell'*Apocalisse*, ἦμην conserva il suo valore imperfettivo. Solo in un caso, si allinea ad ἐγενόμην, ma nel senso di “esistere, venire in esistenza”: σὸ ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν (Ap 4, 11; cfr. *v.l.* ἐγένοντο 2329; Gn 1, 3.6.9 LXX; Sal 32, 9 LXX; Sap 1, 14; Gv 1, 2; 2Cor 5, 17; Ap 21, 5-6).

¹³³ Anche Giovanni, per quanto più raramente, confonde ἐν e εἰς: cfr. Ap 11, 11 (πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, *di* contro a Ez 37, 10 LXX) e 15, 8; 21, 27; 22, 14, dove εἰσέρχεσθαι regge sempre εἰς; Ap 1, 11 (γράψον εἰς

nel secondo, luogo, spazio antropologico¹³⁴. Giovanni passa in una condizione e funzionalità psico-fisica in cui è possibile sentirsi muovere “normalmente” e “normalmente” cadere a terra come morto (ἐπέστρεψα; ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός) e, al contempo, individuare e percepire attivamente (ἤκουσα: udito; εἶδον: vista; ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ’ ἐμέ: tatto) la presenza di un essere sovranaturale. Evidentemente, l’accesso alla realtà altra presuppone l’ingresso in questo stato sensoriale eccezionale, non ordinario, che Giovanni cerca di spiegarsi e interpretare a posteriori come “spirito”, come esistenza “pneumatica” che mantiene le funzioni percettive e intellettive del corpo, allineando però la natura dell’essere umano a quella della realtà sovraumana che invisibilmente lo circonda (cfr. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 8, 2), e permettendo così il contatto¹³⁵.

In 4, 1-2, Giovanni racconta di aver visto una porta aperta in cielo e udito la prima voce di nuovo chiamarlo: ἀνάβα ὧδε καὶ δεῖξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. Segue di nuovo la formula: εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι, e Giovanni si ritrova oltre la volta celeste a contemplare il Trono e la corte divina. Non vedo come si possa sfuggire alla conclusione che in questo passo γενέσθαι ἐν πνεύματι copra in pieno l’esperienza dell’ascensione attraverso il firmamento¹³⁶. Al che è sottesa senza dubbio l’idea che, in questo “spirito”, Giovanni si possa elevare fino alle altezze dove Dio dimora, per poi ancora vedere (εἶδον), udire (ἤκουσα), parlare (εἶρηκα), piangere abbondantemente (ἔκλαιον πολύ), inghiottire rotoli (κατέφαγον; ἔφαγον), assaporare (ἦν ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκὺ), provare amarezza di stomaco (ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου), di nuovo cadere ai piedi di un angelo (ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου), senza, con ciò, riferirvisi mai in terza persona, come di un altro (cfr. 1, 9 e 22, 8). Identità e superamento dei limiti imposti dalla corporeità umana

βιβλίου) e 1, 3; 13, 8; 20, 12.15; 21, 27; 22, 18.19, dove γράφειν regge sempre ἐν τῷ βιβλίῳ ο ἐν τῇ βίβλῳ. Vedi Blass – Debrunner § 202, 2; 205-206; 218; Liddell – Scott, s.v. ἐν, 551-552; BDAG, s.v. ἐν, 2-3.

¹³⁴ Entrambe le possibilità sono attestate, e.g., in At 13, 4-5 (Αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατήλθον εἰς Σελεύκειαν, ἐκεῖθεν τε ἀπέπλευσαν εἰς Κύπρον καὶ γενόμενοι ἐν Σαλαμίῃ) e 12, 11 (ἐν αὐτῷ γενόμενος: da sonno e successiva “trance” a stato normale di veglia); 22, 17 (γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει: da stato di veglia a “trance”). Cfr. Lisia, *Orat.* 24, 25; Plut., *Aem.Paul.* 39 e *De def.orac.* 432d; App., *Lyb.* 104; Elio Aristide, *Orat.* 50, 5 e 51, 8.29; Mc 9, 33; 2Tm 1, 17; PastHer 9, 5; Policarpo, *ad Phil.*, 3, 2; *Mart.Polyc.* 5; Egesippo *ap.* Eus, *Hist.Eccl.*, 4, 22, 2; anonimo antimontanista *ap.* Eus, *Hist.Eccl.*, 5, 16, 4 e 7 (sull’estasi di Montano); *ActPaulPet* 14 e 24; *Anaphora Pilati* A e B, 11. Plut, *De def.orac.* 432 d, è particolarmente interessante: *ἐξίσταται* (scil. τὸ μαντικὸν τῆς ψυχῆς) δὲ κράσει καὶ διαθέσει τοῦ σώματος ἐν μεταβολῇ γιγνομένου ἦν ἐνθουσιασμὸν καλοῦμεν, tanto più che, contemporaneamente, sul versante divino, l’ἐνθουσιασμὸς è individuato come produrre visioni (φαντασίαι) e luce (φῶς) sul futuro (*de Pyth.orac.* 397c). Vedi anche T.Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, 2 voll., Leipzig/Erlangen 1924, I, 180 e n.4. Per il resto, in 1 Cor 11, 18, Paolo può scrivere συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ, intendendo uno spazio (cfr. 11, 20: συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό) individuato dal radunarsi dei seguaci di Gesù a Corinto come comunità (cfr. 14, 23: εἰάν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό, e 26: ὅταν συνέρχησθε).

¹³⁵ Moering, *Ἐγενόμην*, 150-151, e Kraft, *Offenbarung*, 95. Cfr. anche il commento di Ecumenio (X sec.d.C.), in *Aroc.* I, 23: “ὁ εἶπεν ἐγενόμην ἐν πνεύματι δέικνυσιν μὴ αἰσθητὴν μηδὲ σαρκικοῖς ὡσιν ἢ ὀφθαλμοῖς ὁραμένην ἰδεῖν ὀπτασίαν, ἀλλὰ προφητικοῖς· περὶ ὧν πνευματικῶν ἀκοῶν ἔλεγεν ὁ Ἡσαΐας προσέθηκέν μοι πρῶτ’ νοεῖν, πρῶτ’ προσέθηκέν μοι ὡτίον ἀκοῦειν καὶ ἡ παιδεία Κυρίου ἀνοίγει μου τὰ ὄτα”. Già Filone, *de Dec.*, 32-35, supponeva che sul Sinai la potenza divina avesse generato una voce soprannaturale, “ἀκοὴν ἑτέραν πολὺ βελτίω τῆς δι’ ὠτῶν ταῖς ἐκάστων ψυχῶς ἐντιθεῖσα” (35; cfr. Origene, *Contra Cels.* 2, 72 e 6, 72), e l’autore di Ef pregava che ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δῶν ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας [ὑμῶν] (Ef 1, 17-18).

¹³⁶ Contro Jeske, *Spirit*, 456.

ordinaria: lo “spirito” è lo stato in cui l’essere umano può sperimentare di varcare il confine che separa la terra, la realtà ordinaria, e il cielo, la realtà altra, è il punto di rottura tra le due, raggiunto guidando nella seconda il proprio sé fisico, altrimenti un intruso, così da percepirla correttamente¹³⁷.

Giovanni prosegue il suo resoconto: ἐν πνεύματι un angelo lo ha portato via prima in un deserto (εἰς ἔρημον: Ap 17, 3), poi, su un monte grande e alto (ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν: Ap 21, 10). In “spirito”, quindi, anche le distanze fisiche tra i luoghi si accorciano fino ad annullarsi, in “spirito” si sperimenta quella sospensione temporanea dell’esistenza corporea che di fatto le accorcia ed annulla¹³⁸. Un rapido confronto sinottico con le tentazioni di Gesù e il “rapimento” di Filippo può illuminare, per contrasto e per analogia: Gesù viene spinto (Mc 1, 12), fatto salire (Mt 4, 1) o condotto (Lc 4, 1) nel deserto, Filippo afferrato e trasportato ad Azot (At 8, 39), entrambi dallo Spirito, entrambi fisicamente¹³⁹: Filippo scompare dalla vista dell’eunuco e può continuare a dedicarsi alla predicazione (At 8, 39-40), Gesù, giunto nel deserto, digiuna per quaranta giorni e quaranta notti (Mt 4, 2 e Lc 4, 2). Il digiuno lo prepara a vedere Satana, che lo accompagna ἐπὶ τὸ περύγιον τοῦ ἱεροῦ, prima, e εἰς ὄρος ὑψηλόν λίαν, immediatamente dopo, nella versione matteana (4, 3-10). Luca ha l’ordine degli spostamenti invertito e il suo ἀναγαγὼν lascia implicitamente emergere solo un luogo sopraelevato sullo sfondo del primo (4, 5-12). Fatto sta che la visione iniziale di Satana stessa, la mappa e la successione a breve termine dei suoi movimenti, la visione finale degli angeli al suo servizio, comune a Mt e Mc (Mt 4, 11 e Mc 1, 13), il ritorno, infine, in Galilea (Mc 1, 14; Mt 4, 12; Lc 4, 13-15), presi insieme, nelle diverse versioni, suggeriscono che Gesù non si sia mai mosso dal deserto: si sarebbe trattato quindi, nel linguaggio di Giovanni, di un’esperienza ἐν πνεύματι.

¹³⁷ Con Moering, Ἐγενόμην, 151-153; Festugière, *Révélation*, 315-317; Russell, *Apocalyptic*, 167 e n.1; Lindblom, *Gesichte*, 39-41 e 45: “bei den ekstatischen Entrückungen ist es der Pneumamensch, der entrückt wird, während der Körper auf Erden bleibt” (41). Cfr. anche le osservazioni di Goodman, *Geister, passim*; B.J.Malina, *Die Johannesoffenbarung: Sternvisionen und Himmelsreisen*, Stuttgart 2002, 40-42; B.J.Malina – J.J.Pilch, *Social-science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis 2000, 4-8. Pace Bauckham, *Climax*, 153 e n.5: se è vero che in 11, 12 lo stesso ordine di 4, 1, ἀνάβατε ὧδε, si riferisce a una traslazione fisica dei due testimoni, è anche vero che lì manca ἐγενόμην ἐν πνεύματι, sostituito da καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ. Il che mi pare piuttosto sottolineare una differenza sostanziale tra le due esperienze e, per converso, quindi, la non corporeità di quella di Giovanni (cfr. TestAbr B 8, 1-6: il patriarca viene caricato ἐν σώματι su una nuvola): ancora Ecumenio, in *Apoc.* III, 5, 3-4: “καὶ ἐν πνεύματι ἀνελθὼν — οὐ γὰρ σωματικῆ οὐδ’ αἰσθητῆ γέγονεν ἡ ἄνοδος —, ὁρῶ, φησί, τὸν θρόνον”. Che i due ἐν abbiano però simile valore locale-strumentale?

¹³⁸ J.Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1963, 129-130 e 197-198. Cfr. anche J.J.Pilch, *Visions and Healing in the Acts of the Apostles. How the Early Believers Experienced God*, Collegeville 2004, 65-67.

¹³⁹ Cfr., in particolare, la corsa di Elia dal Carmelo a Izreel, davanti al carro di Acab, sotto l’impulso della “mano di JHWH” (1Re 18, 45-46) e i suoi – solo accennati – imprevedibili spostamenti causati dallo “spirito di JHWH” (1Re 18, 12 e 2Re 2, 16).

2.3.4 Una comparazione

Il formulario giovanneo, in tutta la sua densità, quasi criptica, non rimane una interpretazione o teoria culturale isolata. Alcuni paralleli, nelle loro corrispondenze, possono aiutarci a ricostruirne e ridefinirne la complessità. In 1 En 70, 1 – 71, 3 (siamo probabilmente intorno alla seconda metà del I sec.a.C.), “nome”, “io” e “il mio spirito” si alternano come soggetto della ascensione nei cieli: “e dopo queste cose accadde che *il mio spirito* fu portato via e salì su nei cieli. *Io vidi* i figli degli angeli camminare su fiamme di fuoco, e i loro indumenti bianchi, e le loro vesti e la luce del loro volto come neve. *E vidi* due fiumi di fuoco e la luce di quel fuoco brillava come giacinto e caddi *sul mio viso* al cospetto del Signore degli Spiriti. E l’angelo Michele, uno degli arcangeli, mi prese *per la mano destra e mi alzò* e mi guidò [...]. E caddi *sul mio viso e tutto il mio corpo* si sciolse e il *mio spirito* fu trasformato e *gridai* a gran voce nello spirito di potenza e benedissi e lodai ed esaltai. E queste lodi che uscirono *dalla mia bocca* furono gradite al cospetto di quel Capo di Giorni” (71, 1-3.11-12)¹⁴⁰.

Nell’arco di circa tre secoli e mezzo dopo, tre testi, tre gruppi di seguaci di Gesù.

L’*Ascensione di Isaia* (seconda metà I – inizi II sec.d.C.) descrive la trance del profeta come innalzamento da lui dell’intelletto (probabilmente *διαλογισμός*, nell’originale greco perduto) o della sapienza di questo mondo (6, 10-11.17). Isaia, liberatosi temporaneamente dalla carne straniera (8, 11.14.27; 9, 5), viene preso per mano dall’angelo con cui ha il potere di parlare, nonostante la sua bocca taccia (6, 11 e 7, 3), e condotto fino al settimo cielo. La “gloria del suo volto” man mano si trasforma (7, 25), lui si spaventa e trema (9, 1), fino a giungere alla contemplazione di Dio: “e vidi una Gloria grande, *essendosi aperti gli occhi del mio spirito*” (9, 37)¹⁴¹.

Nelle *Odi di Salomone* (prima o seconda metà del II sec.d.C.), ad essere elevati si succedono il cuore, le membra rafforzate e il corpo guarito (18, 1-3), e l’“anima-io”, a mani stese (35, 7), oppure che passa davanti al volto di Dio, dopo aver rivestito un corpo di luce (lett. “e furono a me membra alla mia anima [o a me stesso]”), e senza essere ormai più afflitta da dolore, afflizione o sofferenza (18, 2-4.6; cfr. anche 11, 11-23; 36, 1-6; 38, 1-2)¹⁴².

L’*Apocrifo di Giacomo* (II-III sec.d.C.) si chiude sull’esperienza non completa di un viaggio celeste di Giacomo e Pietro: “Dopo che ebbe detto queste cose (*scil.* Gesù), se ne andò, ma noi

¹⁴⁰ Traduco da S.Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch*, Gütersloh 1984 (JSHRZ 5/6), 631-633.

¹⁴¹ Traduzione del testo etiopico di E.Norelli, in P.Bettolo – A.Giambelluca Kossova – C.Leonardi – E.Norelli – L.Perrone, *Ascensio Isaiae. Textus, Commentarius, Indices*, 2 voll., Brepols – Turnhout 1995 (CC.SA 7-8).

¹⁴² Testo siriano in H.H.Charlesworth, *The Odes of Solomon*, Missoula 1977 (TT 13; PS 7) (la traduzione è mia). Commenta D.E.Aune, *The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy*, NTS 28 (1982), 435-460: “For the Odists [...] prophetic inspiration involves the (temporary) cessation of mortal weakness and corruption, a notion very similar to a very popular Greek theory of divine inspiration which viewed the physical body as a hindrance to the inherently prophetic powers of the soul” (438). Cfr. Plutarco, *De def.orac.* 431d-432f e Filone, *De migr.Abr.*, 190-192.

piegammo le ginocchia, io e Pietro, e ringraziammo e *inviammo il nostro cuore* (ΖΗΤ) *su in cielo e udimmo nelle nostre orecchie e vedemmo nei nostri occhi* [...]. E quando passammo oltre quel luogo, *inviammo la nostra mente* (ΝΟΥC) *più su e vedemmo nei nostri occhi e udimmo nelle nostre orecchie* [...]. Dopo queste cose, volemmo *ancora inviare il nostro spirito* (ΠΝΕΥΜΑ) *in alto, ai piedi della Maestà ma quando salimmo non ci fu permesso di vedere o udire nulla*” (15, 6-25)¹⁴³.

Concezioni simili trovano spazio anche nelle istruzioni per intraprendere un viaggio celeste (οὐρανὸν βαίνειν) e ottenere un oracolo (χρησμός), contenute nel grande papiro magico di Parigi (PGM IV, 475-750; IV sec.d.C.). Queste dimostrano ancora una volta come sotto i testi letterari, a cui per lo più ci siamo limitati¹⁴⁴, si possa e si debba intuire il profilo di pratiche diffuse che si traducono in interpretazioni culturali e linguaggio simili, quando non comuni: nel nostro caso, si prescrive una purificazione preparatoria perché, in uno stato temporaneo di santità τῆς ἀνθρωπίνης ψυχικῆς δυναμέως, la natura umana corruttibile stia ferma (ἑστάναι). Solo così ciò che ad un mortale è proibito diventa realizzabile: non essere più in sé (οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει: 725, di fatto costruzione corrispondente, *via negationis*, a ἐγενόμην ἐν πνεύματι!), salire nei cieli (συνανιέναι) e, βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου, dopo essere stato rigenerato nel pensiero (νόημα), contemplare (ἐπ-/κατοπτρεύω) il Principio immortale e l’immortale Aion, con lo “spirito immortale” (τὸ ἀθάνατον πνεῦμα) e gli “occhi immortali” (τὰ ἀθάνατα ὄμματα) (504-535). Ad un certo momento dell’ascesa (538-541), in cielo si incontreranno delle porte chiuse: dopo aver pronunciato ancora una volta la parola “silenzio” (σιγή), prosegue immediatamente il papiro, “apri gli occhi e *vedrai aperte le porte e il mondo degli dei che è dentro le porte*, così che dal piacere della visione e dalla gioia *il tuo spirito* (τὸ πνεῦμά σου) corra insieme e *salga* (ἀναβαίνειν)” (625-629). La somiglianza con Ap 4, 1-2 non dovrebbe a questo punto più stupire né tantomeno fare problema¹⁴⁵.

¹⁴³ Testo copto in F.E.Williams, *The Apocryphon of James*, in H.W.Attridge (a cura di), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) – Introductions, Texts, Translations, Indices*, Leiden 1985 (CGL 1), 13-53 (la traduzione è mia).

¹⁴⁴ L’elenco potrebbe essere ancora più lungo, cfr. Filone, *de op.mund.* 70, 71; *Rer.div.* 69-70; *de spec.leg.* II, 44-45 e III, 1-6, dove si parla anche di τὸ τῆς διανοίας (ο τῆς ψυχῆς) ὄμμα; Plut., *De gen.Socr* 590b-592e, e *De ser.num.vind.*, 263d-f; *Zostriano* 4, 20 – 7, 22 (NHC VIII, 1); *Corp.Herm.* X, 25 e XI, 18-19; *Anthol.Pal.* IX, 577. Senza contare peraltro la parodia luciana di *Icaromenippo*. Ulteriori materiali e discussione in W.Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Darmstadt 1960 (Libelli 71; originariamente in ARW 4 (1901), 136-169 e 229-273); C.Colpe, *Die Himmelsreise der Seele als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem*, in E.Fries (a cura di), *Festschrift für Joseph Klein zum 70.Geburtstag*, Göttingen 1967, 85-104; M.Himmelfarb, *Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the «Hekhalot» Literature*, HUCA 59 (1988), 73-100.

¹⁴⁵ Cfr. anche i rispettivi prologhi, PGM IV, 475-485 e Ap 1, 1-3. L’incipit del papiro andrà allora aggiunto alla serie degli incipit di testi di rivelazione analizzati da Karrer, *Johannesoffenbarung*, 86-96.

2.3.5 Controprove

Restano due silenzi, densi di significato e di riflessioni, come cartina di tornasole per chiarire il duplice risvolto dell'esperienza ἐν πνεύματι.

POxy 1381 (II sec.d.C.) racconta una apparizione simultanea del dio Asclepio a un malato e a sua madre (91-140). Il giovane è sprofondato nel sonno, la donna lo accudisce cercando a tutti i costi di rimanere sveglia e vede – οὐτ' ὄναρ οὐθ' ὕπνος, ὀφθαλμοὶ γὰρ ἦσαν ἀκείνητοι διηनुγμένοι (*sic!*) – la φαντασία divina entrare (108-113)¹⁴⁶: la statura sovrumana dell'essere comparso e lo splendore delle vesti di lino che lo avvolgono dominano la visione (cfr. Ap 1, 13-16). La percezione δι' ὄψεως della madre tremante (cfr. Ap 1, 17) è messa in parallelo a e copre di fatto il δι' ὀνειράτων ἐφαντασιώθην del figlio (139-140), anche, e soprattutto, in quanto stato, diremmo, psico-fisico: è una condizione alterata, evidentemente affine all'ebbrezza¹⁴⁷, da cui si rientra in sé, ancora in stato di veglia¹⁴⁸, e recuperando la normale sobrietà (ἀνανήφω), allo scomparire dell'epifania divina (124-125).

Ad esemplificazione della sua ricchezza di ὀπτασίαι e ἀποκαλύψεις, Paolo descrive l'esperienza di un rapimento estatico fino al terzo cielo e al paradiso (2Cor 12, 2-4). La natura di traslazione nella sfera celeste e nel mondo divino dell'esperienza stessa, per lo meno quale viene percepita e raccontata, e l'audizione sovraumana in cui culmina insinuano nell'apostolo il dubbio che il corpo non vi sia stato coinvolto come luogo o mezzo (12, 2: εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, e 12, 3: εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν) e prospettano, con ciò, la possibilità di una forma altra di stato “fisico” e attività sensoriale, pur senza nominarli a chiare lettere¹⁴⁹.

Insomma, dove i silenzi non si spingono, inizia lo “spirito”.

¹⁴⁶ Il contemporaneo Plutarco, ricordiamolo, scriveva in *de Pyth.orac.* 397c che l'ἐνθουσιαμὸς è l'“immettere” φαντασίαι nell'anima umana. Cfr. l'uso di φαντάζομαι in Elio Aristide, *Orat.* 50, 48, ad introdurre il resoconto di una sua “visione di sogni”.

¹⁴⁷ Sempre Plutarco, *de def.orac.* 432e: θερμότητι γὰρ καὶ διαχύσει πόρους τινὰς ἀνοίγειν φανταστικούς τοῦ μέλλοντος εἰκὸς ἐστίν (scil. τὸ μαντικὸν ρέυμα καὶ πνεῦμα), ὡς οἶνος ἀναθυμιαθεὶς ἕτερα πολλὰ κινήματα καὶ λόγους ἀποκειμένους καὶ λαυθάνοντας ἀποκαλύπτει.

¹⁴⁸ Nell'esperienza del visionario, i confini tra veglia e sonno possono oscillare e confondersi. Elio Aristide, *Orat.* 48, 32-33, racconta un'altra παρουσία di Asclepio: καὶ γὰρ οἶον ἄπτεσθαι δοκεῖν ἦν καὶ διαισθάνεσθαι ὅτι αὐτὸς ἦκοι, καὶ μέσως ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως καὶ βούλεσθαι ἐκβλέπειν καὶ ἀγωνιᾶν μὴ προαπαλλαγείη, καὶ ὦτα παραβληκέναι καὶ ἀκούειν, τὰ μὲν ὡς ὄναρ, τὰ δὲ ὡς ὕπαρ, καὶ τρίχες ὀρθαὶ καὶ δάκρυα σὺν χαρᾷ. Cfr. *ibid.*, 51, 31; Ps.-Filone, *Ant.Bib.* 28, 6-7 (*expergefactus*); Plutarco, *de gen.Socr.* 590b; *Poimandres* 1; Massimo di Tiro 9, 7; Giamblico, *de myst.* 3, 2.

¹⁴⁹ Cfr., per converso, l'ordine di Dio a Michele in TestAbr B 8, 1: ἀναλαβοῦ ἐν σώματι. Sulla pericope, vedi A.T.Lincoln, “Paul the Visionary”: *the Setting and Significance of the Rapture to Paradise in II Corinthians XIII. 1-10*, NTS 25 (1979), 204-220.

2.3.6 Duplicità e olistico: verso una conclusione

“Anche noi divenimmo come corpi (σώμα) spirituali (πνεῦμα): i nostri occhi si aprirono da ogni lato, e l'intero luogo si rivelò di fronte a noi. Ci avvicinammo ai cieli ed essi si sollevarono gli uni contro gli altri. I guardiani delle porte furono turbati e gli angeli si impaurirono e fuggirono [...] Credevano che sarebbero stati tutti distrutti. Vedemmo il nostro Salvatore dopo che aveva attraversato tutti i cieli”¹⁵⁰. Senso di una percezione dilatata, dischiusa, ed esperienza dell'ascensione emergono in contorni netti da questo frammento del *Vangelo del Salvatore*. Di questa duplicità credo viva anche il linguaggio di Giovanni, quel suo (ἐγένόμην) ἐν πνεύματι che vuole afferrare e definire ciò che gli è successo. Duplicità dello svelamento e della percezione di uno stato extra-corporeo (cfr. 1, 10 e ss. e 4, 1-2), ricomponibile e oggettivabile olisticamente: che si chiami – e sia tradotta – cuore, anima, mente, intelletto, pensiero, sapienza oppure spirito, nell'essere umano sembra coesistere una dimensione dell'esistenza, distinta dal corpo fisico, che ne condivide però struttura, proprietà e caratteristiche. È corpo, è coscienza, ha una sua propria vita, quando si attiva. Nello stato straordinario dell'“io” così immaginato, si collocano, secondo l'interpretazione di Giovanni, visioni ed esperienze estatiche.

2.4 Lo “spirito” e l'estasi: storia di una visione¹⁵¹

Letterariamente, l'*Apocalisse* si presenta come trascrizione autobiografica unitaria di più esperienze visionarie. In quanto tale, da un lato, le copre e descrive, dall'altro, coprendole e descrivendole, le compatta e interpreta, creando l'universo del testo, in tutta la sua continuità e coerenza, scandita dai rimandi interni e, non ultimo, dalla ricorrenza di ἐγένόμην (ο ἀπήνεγκέν με) ἐν πνεύματι¹⁵². Il ripetersi di questa espressione quasi formulare non è detto però che non segnali anche una sostanziale discontinuità, spaziale o temporale che sia, a livello esperienziale: il resoconto di Giovanni potrebbe riallacciarsi a visioni, un viaggio celeste, traslazioni separati, in cui

¹⁵⁰ *Vangelo del Salvatore*, framm. 100, lin. 33-50. Cfr. anche framm. 113, lin. 1-8.13-16: “[...] da tutti i cieli. Allora, noi gli apostoli, questo mondo divenne come tenebra di fronte a noi, e noi divenimmo come coloro che sono negli eoni della gloria [...]. E vedemmo il nostro Salvatore, quando raggiunse il quarto cielo”, e papiro copto di Strasburgo 6, verso, p.158. Testo copto in C.W.Hedrick – P.A.Mirecki, *Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel*, Saline 1999 (la traduzione è mia). Una diversa ricostruzione dell'ordine delle pagine e dei frammenti ha offerto S.Emmel, *The Recently Published Gospel of the Savior (“Unbekanntes Berliner Evangelium”): Righting the Order of Pages and Events*, HThR 95 (2002), 45-72.

¹⁵¹ Cfr. J.A.Filho, *The Apocalypse of John as an Account of a Visionary Experience: Notes on the Book's Structure*, JSNT 25/2 (2002), 213-234, che tuttavia non va oltre un'analisi della struttura del testo. Si limita alla superficie narrativa e a una prospettiva “storico-morfologica” anche il più recente e generale contributo di L.Arcari, *Sui rapporti tra apocalissi “con viaggio ultraterreno, e senza viaggio ultraterreno”. Indagine per una “storia, del genere apocalittico”*, Henoch 26 (2004), 63-85.

¹⁵² Filho, *art.cit.*, 213-215.225.229-231. Vedi anche *infra*, 45-47.

l'autore ha voluto ravvisare un filo conduttore, lasciandone sullo sfondo le fratture¹⁵³. E qui veniamo al punto: non si danno ingenuamente fatti senza interpretazione, l'*Apocalisse* è una riscrittura di *trances* culturalmente filtrata. Quello che Giovanni ha visto è esistito per le sette chiese ed esiste per noi solo nella misura in cui rappresenta quello che Giovanni ha *dovuto* e *creduto* di vedere secondo modelli culturali e sociali di comportamento prevedibili¹⁵⁴.

Essersi proposti, fin dove è possibile, di invertire il flusso di questo processo che ha portato all'*Apocalisse*, nella stesura letteraria in cui la conosciamo, e di chiarire contesti e contorni delle esperienze di Giovanni, come dal testo esplicitamente o implicitamente emergono, si è già risolto e non può che risolversi, dove esso taccia come dove esso parli, in una interrogazione dei presupposti culturali, anche e soprattutto in una prospettiva intertestuale: l'inserimento dell'*Apocalisse* in una costellazione di testi che tradiscano un sostrato culturale comune e corrispondenze ideologiche ci ha permesso e ci permetterà di sondare ipotesi e prenderne successivamente in considerazione la plausibilità storica¹⁵⁵.

2.4.1 Il soggiorno a Patmos

Giovanni apre il suo racconto dicendo espressamente di essere arrivato a Patmos διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (Ap 1, 9). A cosa fa riferimento? Partiamo da due punti fermi: il primo è che, nell'*Apocalisse*, l'endiadi “parola di Dio e testimonianza di Gesù” definisce strettamente la rivelazione, le visioni che Giovanni attesta e trascrive come parole di profezia (Ap 1, 1-3; cfr. Ap 19, 10 e 22, 9)¹⁵⁶. Il secondo è la sfumatura causale-finale che διὰ con accusativo può assumere¹⁵⁷ e di fatto necessariamente assume nel nostro versetto, come forse anche in 2, 3 (cfr. Ap 2, 13 e 3, 8)¹⁵⁸. Seguendo Bousset e Kraft¹⁵⁹, proprio sulla scorta di 1, 1-3, potremmo quindi

¹⁵³ Vedi ripetutamente Pesce, *Limiti*, 93; 97-101; 103, e comunicazione personale.

¹⁵⁴ Cfr. Pilch, *Visions*, 74-76.

¹⁵⁵ Vedi Destro – Pesce, *Antropologia*, 6-8.12.

¹⁵⁶ Vedi Roose, *Zeugnis*, 37-47, in particolare, 41-43, nonostante una *tournure* teologica ed esistenzialista di troppo, e le inevitabili conclusioni generalizzanti che ne risultano e finiscono per perdere di vista il testo.

¹⁵⁷ Sintomatico Gv 12, 9: “Ἐγὼ οὖν [ὁ] ὄχλος πολλὸς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὅτι ἐκεῖ ἐστὶν καὶ ἦλθον οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον, ἀλλ’ ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσιν ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, il che significa che la folla era venuta *per vedere* tanto Gesù quanto Lazzaro. Cfr. Tucidide 4, 40 e 5, 53; Platone, *Rep.* 367b e 524c; Aristotele, *Et.Nic.* 1172^b 21; Flavio Giuseppe, *Ant.Lud.* 9, 4, 5; Mc 2, 27; Gv 11, 42; 12, 30; Rm 4, 23-24 e 1Cor 9, 10 (διὰ) in parallelo a Rm 15, 4 (εἰς) e 1 Cor 10, 11 (πρός); 1Cor 11, 9; Epifanio, *Adv.Haer.*, II, 1, 63; *ApophPatr* 292c. Questo uso si protrae fino in età bizantina e persiste in neogreco. Cfr. Liddel – Scott, *s.v.* διὰ, 388-389; Sophokles, *s.v.* διὰ, 357; Blass – Debrunner § 222a.

¹⁵⁸ Non è vero che “in der Offb gibt διὰ mit Akkusativ immer den Grund [...] an”, né che in 6, 9 e 20, 4 “lässt das διὰ deutlich an eine Verfolgungssituation denken” (Roose, *op.cit.*, 41-42; cfr. anche, tra i tanti, E.Lohmeyer, *Offenbarung*, 15, e, più recentemente, P.Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève 2000² (CNT XIV), 97 e H.W.Horn, *Johannes auf Patmos*, in Horn – Wolter, *Studien*, 139-159, in particolare, 145-146). Per un verso, infatti, in 12, 11 (καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν) e 13, 14 (καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου), διὰ sfuma sullo strumentale “in

parafrasare: ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ ἵνα μαρτυρήσω τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Con questo, però, non abbiamo ancora risposto alla domanda, abbiamo semplicemente riformulato il pensiero: la ragione dell'arrivo a Patmos va cercata nella rivelazione di Gesù Cristo, nell'*Apocalisse* stessa, Giovanni è giunto sull'isola per testimoniarla, ovvero riceverla e trasmetterla. Di nuovo allora: che cosa significa?

Φρούριον di Mileto insieme a Lero e Lepsia, Patmos aveva quantomeno acropoli e postazioni fortificate e un πύργος, terreni di proprietà di Apollo Didimeo, un ginnasio dedicato ad Hermes e un tempio di Artemide, e poteva “permettersi” le varie attività a questi ultimi connesse (feste, lampadromie, riti misterici, banchetti), con tutto il flusso e riflusso di gente che presupponevano e attiravano. Per il resto, il suo territorio aspro e vulcanico, qua e là interrotto da torrenti e campi irrigui a prato, ben si prestava all'allevamento di capre¹⁶⁰. Se il contenuto del libro viene per la prima volta rivelato su quest'isola, come può essere stato contemporaneamente il motivo del viaggio? Cerchiamo di formulare una ipotesi – e tale deve rimanere – che, nel contesto sociale

forza di, grazie a”, per l'altro, in 6, 9 e 20, 4, sono i participi ἐσφαγμένων e πεπελεκισμένων, rispettivamente, a convogliare l'idea di una persecuzione, non la preposizione stessa, che rimane, per così dire, neutrale, indifferente. Tenendo conto quindi anche del significato formulare di ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ sopra rilevato e della semplice menzione di Patmos, appena di passaggio, e senza ulteriori specificazioni o sottintesi, in Plinio, *Nat.Hist.* IV, 69, vengono a cadere tutti gli argomenti interni a favore di una supposta *relegatio* di Giovanni sull'isola. La tradizione ecclesiastica della persecuzione imperiale ai danni dell'apostolo Giovanni, apparentemente sconosciuta a Ireneo (cfr. *Adv.haer.* V, 30, 3), che forse però, sulla scorta di notizie simili, data il testo sotto il regno dell'ultimo dei Flavi, e attestata chiaramente solo a partire da Clemente d'Alessandria (*Quis div.* 42: liberazione dopo la morte di un innominato τύραννος) e Tertulliano (*De praescr.* 36, 3: *relegatio* da Roma, dopo un fallito tentativo di immersione nell'olio bollente, manca il nome dell'imperatore) in poi (Origene, *Hom. in Mt.* 7, 51 e 16, 6; Vittorino di Petovio, *In Apoc.* X, 3; Eusebio, *Hist.Eccl.* 3, 20, 9 e 3, 23, 1; Girolamo, *De vir.illustr.* 10; Paolo Orosio, *Hist.* 7, 10, 5, tutti d'accordo sul nome di Domiziano), sembra essere nata da una riflessione esegetica simile, sostenuta dallo scarno accenno di Ireneo, e comunque circondata da alone leggendario, piuttosto che fondarsi su fonti storiche indipendenti (testi, discussione e ricostruzione in Horn, *Johannes*, 147-159). Sulla dubbia storicità della supposta persecuzione domiziana, cfr., ora, L.L.Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York/Oxford 1990, in particolare, 95-115; J.Ulrich, *Euseb, Hist.Eccl III,14-20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian*, ZNW 87 (1996), 269-289; U.Riemer, *Das Tier auf dem Kaiserthron. Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als Historischer Quelle*, Stuttgart/Leipzig 1998 (BzA 114), in particolare, 12-33 e 53-62; G.Jossa, *I Cristiani e l'Impero Romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma 2000 (Studi Superiori 386), in particolare, 73-82 e 85-86; G.Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia 2004 (Studi Biblici 143), 79-100, che tuttavia si preoccupa di salvare la tradizione antica della persecuzione, schierandosi per l'ipotesi vaga ed elastica di un confino di Giovanni intimato dalle autorità municipali locali, in base al suo stato giuridico di *vagus*.

¹⁵⁹ W.Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1906⁶, 191-192; H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974 (HNT 16a), 40-42. Cfr. anche le osservazioni di Thompson, *op.cit.*, 172-173 e D.E.Aune, *Revelation I-5*, Dallas 1997 (WBC 52a), clxxvii-clxxviii e 81-82.

¹⁶⁰ Vedi H.D.Saffrey, *Relire l'Apocalypse a Patmos*, RB 82 (1975), 385-417, in particolare, 386-407, e G.Manganaro, *Le iscrizioni delle Isole Milesie*, AnSat 41/42 (1963-1964), 293-349, in particolare per Patmos, 329-346. Cfr. anche J.Schmidt, art. *Patmos*, PW XVIII/4 (1949), 2174-2191, che inoltre cita un ippodromo, templi di Apollo e Dioniso, un Amazonio. Stando agli storicamente sospetti *Atti di Giovanni* dello Pseudo-Procoro (V sec.d.C.), Patmos, nel suo fiorire di città e centri abitati, avrebbe annoverato anche un tempio di Zeus (158-159) e un paio di portici, ovvero la stoà Domizia a Phora (104-105), dove Giovanni e Procoro sbarcano sull'isola (56: ἤλαθμεν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ; cfr. 98; 117; 154), e uno più piccolo chiamato “la porta”, in una località imprecisata (122). Da ultimo, più brevemente, anche Horn, *art.cit.*, 139 e 147-149, con ulteriore bibliografia.

dell'*Apocalisse* e dei suoi destinatari, abbia una qualche probabilità storica di colmare il vuoto di informazione lasciato aperto nella porzione “non scritta” del testo¹⁶¹.

Nella letteratura di rivelazione, affiora di frequente un modulo formale per cui il rivelatore ingiunge al visionario di farsi trovare in un dato luogo, a discrezione dell'uno o dell'altro, eventualmente ad un'ora stabilita, e lì attendere nuove comunicazioni e rivelazioni. Insomma, in una parola, viene fissato un appuntamento per ulteriori delucidazioni. Tale modulo è attestato tanto in apocalissi contemporanee a quella giovannea (cfr. 2Bar 10, 3; 20, 6 – 21, 3.6 – 22, 1; 43, 3 – 47, 1-2 – 48, 1.25-26; 4Esd 9, 24-26; 12, 51; 13, 56 – 14, 2; 14, 23-26 e 38-41; ApAbr 9, 1-10 e 12, 1-4; PastHerm, *Vis.* III, 1-5) quanto negli Atti canonici (9, 3-12 e 22, 10). Similmente, sempre nella narrazione lucana, le discese di Agabo da Gerusalemme ad Antiochia di Siria, insieme ad altri profeti, e dalla Giudea a Cesarea Marittima, questa volta da solo, sono segnate da rivelazioni e legate alla sua attività profetica: come ricezione e comunicazione dell'annuncio di una carestia, in un contesto comunitario, la prima (At 11, 27-29: ἀναστὰς δὲ εἰς ἕξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος), come esecuzione di una azione simbolica e trasmissione di un avvertimento divino a Paolo, affidategli evidentemente già in Giudea, la seconda (At 21, 10-11: τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). Paolo stesso e Barnaba, prima soli, poi insieme a Giuda e Sila, καὶ αὐτοὶ προφητῆται ὄντες (At 15, 32), svolgono la propria azione profetica itinerante in accordo con le indicazioni dello Spirito (At 13, 1-3 e 15, 22.28; cfr. anche 16, 6-10), e probabilmente il παρακαλεῖν, che Luca, sulla scia del Paolo delle lettere, eleva a scopo e funzione principale di questa (cfr. At 11, 22-23; 14, 23; 15, 32, da una parte, e 1Cor 14, 3.31 e 1Ts 5, 18, dall'altra), presuppone anche le stesse esperienze rivelatorie e visionarie in seno alle comunità di arrivo (cfr. Rm 11, 25-26; 1Cor 14, 29-31 e 15, 54-55; 2Cor 12, 1-7; 1Ts 5, 15-17)¹⁶². Ancora Ireneo riferisce come Marco il “mago” – o piuttosto il “profeta”? – e i suoi discepoli, nella seconda metà del II sec.d.C., girassero, di città in città (περιπολιζόντες), di casa in casa¹⁶³, per la provincia d'Asia a “profetizzare” (προφητεύειν) e “far profetizzare” (προφητεύειν ποιεῖν oppure ἐγκελεύεσθαι τὸ προφητεύειν), nelle cene del loro “tiaso” (*Adv.haer.* 1, 13, 3-6): il vescovo di Lione liquida l'esperienza come λαλεῖν ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς¹⁶⁴, ma conosce e cita

¹⁶¹ Sulle società ad “alto contesto”, cfr. Malina – Pilch, *Revelation*, 19-21 e, più estesamente, B.Malina, *Reading Theory Perspective: Reading Luke-Acts*, in J.H.Neyrey (a cura di), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody 1993², 3-23, che sottolinea come il mondo Mediterraneo del I sec.d.C fosse “a high context society, with much of what they (*scil.* “the author” e “his Mediterranean hearers”) intended to communicate totally absent from the text, yet rather firmly in place in the common social system into which they were socialized. The considerate reader needs to fill in the social system in order not to be mystified” (22).

¹⁶² Cfr. Aune, *Profezia*, 377 e n.4 e 395-396.

¹⁶³ Sembra, infatti, che venissero ospitati nelle οἴκοι di altri seguaci di Gesù, quantomeno, questo è il caso esemplare di Marco, accolto da un diacono.

¹⁶⁴ Cfr. la descrizione dell'estasi di Montano e di due altre donne lì presenti, tratteggiata dall'anonimo antimontanista, *apud* Eusebio, *Hist.Eccl.* 5, 16, 7-9.

anche una lunga e complessa visione cosmogonica raccontata in prima persona dallo stesso Marco (1, 14, 2-15, 3).

Tra tutti questi, il testo di Erma è il più esplicito e diffuso, e merita di essere riportato per intero¹⁶⁵:

“νηστεύσας πολλάκις καὶ δεηθεὶς τοῦ κυρίου ἵνα μοι φανερώσῃ τὴν ἀποκάλυψιν ἣν μοι ἐπηγγείλατο δεῖξαι διὰ τῆς πρεσβυτέρας [ἐκείνης], αὐτῇ τῇ νυκτί μοι ὠπταί ἡ πρεσβυτέρα καὶ εἶπέν μοι· ἐπεὶ οὕτως ἐνδεὴς εἶ καὶ σπουδαῖος εἰς τὸ γινῶναι πάντα, ἐλθέ εἰς τὸν ἀγρόν ὅπου χονδρίζεις, καὶ περὶ ὥραν πέμπτην ἐμφανισθήσομαί σοι καὶ δεῖξω σοι ἃ δεῖ σε ἰδεῖν. ἠρώτησα αὐτὴν λέγων· κυρία, εἰς ποῖον τόπον τοῦ ἀγροῦ; ὅπου, φησίν, θέλεις. ἐξελεξάμην τόπον καλὸν ἀνακεχωρηκότα. πρὶν δὲ λαλῆσαι αὐτῇ καὶ εἰπεῖν τὸν τόπον, λέγει μοι· ἦξω ἐκεῖ ὅπου θέλεις. ἐγενόμην οὖν, ἀδελφοί, εἰς τὸν ἀγρόν, καὶ συνώψισα τὰς ὥρας, καὶ ἦλθον εἰς τὸν τόπον ὅπου διαταξάμην αὐτῇ ἐλθεῖν, καὶ βλέπω συμφέλιον κείμενον ἐλεφάντινον, καὶ ἐπὶ τοῦ συμφελίου ἔκειτο κερβικάριον λινοῦν, καὶ ἐπάνω λέντιον ἐξηλωμένον λινοῦν καρπάσινον. ἰδὼν ταῦτα κείμενα καὶ μηδένα ὄντα ἐν τῷ τόπῳ ἔκθαμβος ἐγενόμην, καὶ ὡσεὶ τρόμος με ἔλαβεν, καὶ αἱ τρίχες μου ὀρθαί· καὶ ὡσεὶ φρίκη μοι προσῆλθεν, μόνου μου ὄντος· ἐν ἑμαυτῷ οὖν γενόμενος καὶ μνησθεὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ λαβῶν θάρσος, θεὸς τὰ γόνατα ἐξωμολογούμην τῷ κυρίῳ πάλιν τὰς ἀμαρτίας μου ὡς καὶ πρότερον”

Siamo all’inizio del resoconto autobiografico della terza visione: Erma digiuna e prega di ricevere la rivelazione promessagli nella visione precedente. Le sue preghiere sono esaudite: probabilmente in sogno, gli appare l’anziana e vengono stabiliti luogo ed ora. Giunto sul posto (ἐγενόμην οὖν, ἀδελφοί, εἰς τὸν ἀγρόν: cfr. Ap 1, 10), Erma vede un *subsellium* di avorio, con un cuscino ed un lenzuolo di lino sopra, al che si spaventa e trema, finché, di nuovo in sé (ἐν ἑμαυτῷ [...] γενόμενος), non prende coraggio e torna a pregare (cfr. Ap. 1, 12-17). Sopraggiunge allora l’anziana, in compagnia di sei giovani (9, 6 e ss.). Traducendo nel vocabolario pressoché analogo di Giovanni, Erma si è dunque recato nel campo διὰ τὴν ἀποκάλυψιν ἣν μοι ἐπηγγείλατο (*scil.* ὁ κύριος) δεῖξαι διὰ τῆς πρεσβυτέρας (cfr. 9, 2 e Ap 1, 1-2.9-10)¹⁶⁶: dati i punti di contatto evidenti – tradizionali e non – con lo snodarsi del resoconto giovanneo, possiamo intuire anche una convergenza di fondo nel profilo dell’esperienza visionaria che soggiace ai due testi? Possiamo cioè sottintendere una qualche simile concatenazione di visione o rivelazione e spostamento anche per Giovanni, immaginare, dietro ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένη Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, uno scenario simile? Credo sia un’ipotesi quantomeno plausibile, da tenere in considerazione: non solo perché l’*Apocalisse* stessa, nel suo intreccio di riprese e richiami interni, sembra suggerirla, e, presa di per sé, non è in contrasto né con la grammatica o l’*usus*

¹⁶⁵ Per altre corrispondenze significative – e indipendenti – con l’Ap, vedi *infra*, 49-53.

¹⁶⁶ Vedi *supra*, 36-37.

scribendi di Giovanni né con i dati archeologici a nostra disposizione¹⁶⁷, non solo perché l'*Apocalisse* mostra di conoscere questa forma di appuntamento concordato o imposto per nuove visioni (cfr. Ap 1, 19: γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα e 4, 1: Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἦν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα)¹⁶⁸, ma anche e soprattutto in ragione del suo potenziale esplicativo. Se Giovanni, infatti, è preparato alla visione, anzi, più correttamente, se Giovanni va sull'isola per la rivelazione che poi confluirà nel βιβλίον, si dà anche conto del particolare della scrittura nel corso dell'esperienza estatica (Ap 10, 4), e il reperimento concreto del materiale scrittorio, il suo stesso essere implicitamente supposto a portata di mano, non dovrebbe fare più problema (cfr. 4Esd 14, 23-24 e 37-47)¹⁶⁹.

2.4.2 Scene da una liturgia

Giovanni è ormai sull'isola, dunque, non sappiamo se ed, eventualmente, come si sia preparato alle visioni, ma alla fine, ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, passa, giunge in spirito (Ap 1, 10). La puntualizzazione temporale iscrive probabilmente l'esperienza nel contesto liturgico domenicale¹⁷⁰: il giorno “del Signore”, il primo giorno della settimana (1 Cor 16, 2 e At 20, 7), è il giorno in cui l'ἐκκλησία si riunisce (Did 14, 1a: κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες), scandendo il tempo specifico della propria esistenza, inaugurata dalla resurrezione di Gesù (Ign, *ad Magn.* 9, 1: μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες ἐν ἧ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ; *EpAp* 18; *EvPet* 35 e 50; cfr. anche Barn 15, 9). È il giorno in cui si rompe il

¹⁶⁷ Vedi la spesso frettolosa assunzione che Patmos fosse un'isola poco densamente abitata, se non deserta: cfr. Lohmeyer, *Offenbarung*, 15; Kraft, *Offenbarung*, 40-41; J.Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984 (ZB NT 18), 39; U.B.Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, Würzburg 1984 (ÖTB NT 19), 81; H.Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997 (RNT), 84.

¹⁶⁸ Costruzione formale simile in 4 Esdr 9, 24-26: *ibis* autem in campum florum [...] et *manduca* solummodo de floribus campi, et *carnem non gustabis* et *vinum non bibes* sed solummodo flores, et *deprecare* Altissimum sine intermissione, et *veniam et loquar tecum*; At 9, 6: ἀνάστηθι καὶ εἴσελθε εἰς τὴν πόλιν καὶ λαληθήσεται σοι ὃ τί σε δεῖ ποιεῖν, e 22, 10: πορεύου εἰς Δαμασκὸν κάκει σοι λαληθήσεται περὶ πάντων ὧν τέτακται σοι ποιῆσαι; PastHerm, *Vis.* III, 2: ἔλθε εἰς τὸν ἀγρὸν ὅπου χονδρίζεις, καὶ περὶ ὧραν πέμπτην ἐμφανισθήσομαι σοι καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ σε ἰδεῖν. In 2Bar, a seguire l'imperativo si alternano participio (10, 3; 20, 6) e futuro (20, 6; 43, 3). Su scala minore, vedi anche *GiusAs*, 14, 12-13. In 2Bar 22, 1, dopo la preghiera che Baruch eleva nel luogo indicatogli (20, 6) e, nel frattempo, raggiunto (21, 1-2), “ecco si aprirono i cieli e vidi e mi fu data forza e si udi una voce dalle altezze e mi disse” (la traduzione dal siriano è mia); cfr. Ap 4, 1-2. Non sono però sicuro che, tra Ap 3, 14 e 4, 1-2, si possa effettivamente collocare uno spostamento fisico di Giovanni, vedi *infra*, 46. Nel II sec.d.C., i viaggi terapeutici – e, per così dire, di sogno in sogno – di Elio Aristide saranno pianificati da Asclepio in ὄψεις ὀνειράτων, cfr., significativamente, *Orat.* 49, 1 e 51, 8.

¹⁶⁹ Sulla scrittura nell'*Apocalisse*, vedi *infra*, 47-53.

¹⁷⁰ Vedi, più ampiamente, R.J.Bauckham, *The Lord's Day*, in D.A.Carson (a cura di), *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids 1984, 221-250, e S.R.Llewelyn, *The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament*, NT 43 (2001), 205-223. Critico N.H.Young, “*The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament*”: a Response, NT 45 (2003), 111-122.

pane e si mangia il κυριακὸν δεῖπνον per ricordare il Signore e aspettarne il ritorno (1 Cor 11, 19-20: συνεργομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, e 23-26: μετὰ τὸ δειπνήσαι; At 20, 7: συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον, e 11: κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος; Did 14, 1b: κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, e 9 – 10, 1a: μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι; cfr. anche 2 Pt 2, 13; Gd 12; Ign, *ad Eph.* 20, 2, e *ad Smyr.* 7, 1 e 8, 2; Plinio il Giovane, *Epist.* X, 96, 7)¹⁷¹. Domenicali e non, le riunioni dei primi gruppi di seguaci di Gesù, in spazi sociali e contesti culturali, di caso in caso, più o meno plausibilmente ricostruibili, e nelle forme e pratiche rituali loro proprie – preghiere (At 2, 42; 6, 6; 12, 5; 13, 3; 1Ts 5, 17-18; 1Cor 14, 13-15 e 16, 22; 1Tm 2, 1-2.8; 1Cl 59-61; PastHerm, *Mand.* XI, 9; AscIs 6, 8; OdSal 37, 1-2), inni e salmi (At 2, 47 e 4, 24-31; 1Cor 14, 15; AscIs 6, 3; antifonali in Plinio il Giovane, *ibid.*), lettura ad alta voce di lettere (At 15, 22-31; 1Ts 5, 27; 2Ts 2, 2.15 e 3, 14; Col 4, 16), insegnamenti ed esortazioni (At 2, 42; 20, 7.11; 1Ts 5, 12; 1Tm 4, 11-13; 2Tm 3, 16 e 4, 2; Plinio il Giovane, *ibid.*), cena del Signore, digiuno (At 13, 2-3), imposizione delle mani (At 6, 6 e 13, 3; 1Tm 4, 14 e 5, 22; AscIs 6, 5), bacio santo (1Ts 5, 26; 1Cor 16, 20; 2Cor 13, 12; Rm 16, 16; 1Pt 5, 14) –¹⁷², potevano “guidare” in esperienze di stati alterati di coscienza, attese e ricercate, interpretate e riconosciute come attività dello Spirito di Dio, e ne venivano integrate e ricostituite¹⁷³: Paolo elenca ψαλμός, διδασχῆ, ἀποκάλυψις, γλώσσα ed ἑρμηνεία come contributo pneumatico personale all’edificazione della comunità (1Cor 14, 26; cfr. anche 14, 6.13-16 e Rm 14, 6-8), Col 3, 16 esorta ad esplorare la ricchezza della parola di Cristo, ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς, ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν [τῇ] χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ, Ef 5, 18-20, sulla stessa linea, ad essere riempiti di Spirito,

¹⁷¹ Luca sembra comunque lasciare intendere che il primo giorno della settimana non fosse l’unico esclusivamente deputato alla celebrazione di questo pasto comune: καθ’ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλώντες τε κατ’ οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας (At 2, 46). Cfr. anche Did 16, 2; Ign, *ad Eph.*, 13, 1, e *ad Pol.* 4, 2; 2Cl 17, 3..

¹⁷² Vedi soprattutto P.Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987 (WUNT 2.Reihe 18), in particolare, 233-241.257-263.301-320, e id., *Das Korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 1, 17-34)*, ZNW 82 (1991), 183-213, in particolare, 186-203; D.E.Smith, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003, in particolare, 173-217; W.Horbury, *Cena pura and the Lord’s Supper*, in J.Pastor – M.Mor (a cura di), *The Beginnings of Christianity: a collection of articles*, Jerusalem 2005, 219-265. Cfr. anche W.E.Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven/London 1983, in particolare, 29-36.75-84.140-163, e E.W.Stegemann – W.Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 237-246.

¹⁷³ Meeks, *op.cit.*, 148-149; Lampe, *art.cit.*, 188-191; M.Pesce, *La caratteristica principale dei primi gruppi di seguaci di Gesù* (dispense), 169-185; A.Destro – M.Pesce, *The function of the words of the Heavenly Jesus in the construction of Christian Identities* (dispense), 201-212. Questi ultimi due contributi insistono sulle parole scritte o pronunciate come strumento religioso precipuo in cui, all’interno dei gruppi di seguaci di Gesù, si traduce una rivelazione, qui intesa genericamente come “qualsiasi comunicazione rivolta agli uomini e proveniente da potestà superiori e da loro consapevolmente ricevuta ed espressa in forme culturali specifiche” (179). Su rituale e stati alterati di coscienza, cfr. anche Bourguignon, *States*, 243-244; Goodman, *Speaking*, 75-86, e ead., *Wirklichkeit*, 48-51; E.G.D’Aquili – A.B.Newberg, *Liminality, Trance and Unitary States in Ritual and Meditation*, StLit 23 (1993), 2-34, in particolare, 28-31; Pilch, *Visions*, 170-180. Più cautamente, Forbes, *Prophecy*, 282-283.

λαλοῦντες ἑαυτοῖς [ἐν] ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ.

Una raccolta di questi inni e preghiere “ispirati” vanno probabilmente considerate le *Odi di Salomone*, dietro la cui composizione si può intuire il profilo di una attività profetica¹⁷⁴. Questa anche, infatti, era aspettata manifestarsi nelle ἐκκλήσιαι, e intorno ad esse ruotava¹⁷⁵, come sappiamo non solo di Tessalonica (1Ts 5, 20), Filippi (Fil 3, 15), Corinto (1 Cor 13, 2 e 14, 1-6.26.29-31), Roma (Rm 12, 6), o Efeso (Ef 1, 17-19), nell’ambito, insomma, della missione paolina.

Il profeta Agabo, disceso da Gerusalemme in compagnia di altri profeti, riceve la sua rivelazione, al termine del viaggio, seduto in una ἐκκλήσια ad Antiochia di Siria, si alza e διὰ τοῦ πνεύματος predice la carestia incombente, muovendo i discepoli a risolversi per la διακονία (At 11, 28-29; cfr. anche 1, 14-15 e 2, 1-4); l’invio in missione di Paolo e Barnaba è sancito dallo Spirito Santo, evidentemente per bocca di uno dei profeti presenti, λειτουργούντων αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων (At 13, 1-3; cfr. 1Tm 1, 18 e 4, 14)¹⁷⁶; Giuda e Sila, “anch’essi profeti”, confortano e incoraggiano il πλῆθος dei fratelli radunati ad Antiochia (At 15, 30-32)¹⁷⁷.

Nel *Vangelo di Giovanni*, la prima apparizione di Gesù ai soli discepoli avviene la sera del primo giorno della settimana, a porte chiuse (Gv 20, 19-23), il che induce a pensare che “il redattore stia immaginando una scena di un’assemblea culturale della comunità. Forse, il redattore modella questa scena ispirandosi a prassi liturgiche profetiche dell’ambiente giovanista o addirittura sta costruendo il loro modello fondativo”¹⁷⁸.

La *Didaché* lascia piena libertà ai profeti di “ringraziare” ὅσα θέλουσιν (10, 7), nel corso del pasto eucaristico (Did 9-10)¹⁷⁹, e, per Erma, il vero profeta è riempito di Spirito santo dall’angelo

¹⁷⁴ Vedi D.E.Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden 1972 (NT.SS 28), in particolare, 166-194, e id., *Odes*, 435-460.

¹⁷⁵ Cfr. J.Reiling, *Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate*, Leiden 1973 (NT.SS 37), in particolare, 143-151, e *Prophecy, the Spirit and the Church*, in J.Panagopoulos (a cura di), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden 1977 (NT.SS 45), 58-76, in particolare, 60-61 e 66-76; Aune, *Setting*, 177-181 e, più ipoteticamente, *Profezia*, 363-367; alquanto recisamente, invece, Forbes, *Prophecy*, 242-247.288-289.304.

¹⁷⁶ Rimane non chiaro se si tratti di una “liturgia” che coinvolge l’intera comunità, oppure specificatamente profetica.

¹⁷⁷ Per l’interpretazione dei singoli passi, cfr. Aune, *Profezia*, 354-355.395-396.491-499.

¹⁷⁸ A.Destro – M.Pesce, *Il profetismo e la nascita di una religione: il caso del giovanismo*, in G.Filoramo (a cura di), *Carisma profetico, fattore di innovazione religiosa*, Brescia 2003, 87-106, in particolare, 91-95 (citazione 92). Sulle capacità profetiche del Gesù giovanista, dei discepoli e della comunità, del redattore che ha prodotto il testo, vedi M.E.Boring, *The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus*, NTS 25 (1979), 113-123; id., *Sayings of the Risen Jesus. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge/New York/Melbourne 1982, in particolare, 48-50 e 70; Destro – Pesca, *Religione*, 89-94 e 122-126; iid., *The Gospel of John and the Community Rule of Qumran. A Comparison of Systems*, in A.Avery-Peck – J.Neusner – B.Chilton (a cura di), *The Judaism of Qumran: a Systemic Reading of the Dead Sea Scrolls. Volume Two: World View, Comparing Judaism*, Leiden 2001, 201-229 (Judaism in Late Antiquity. Part Five); iid., *Profetismo*, 144-168. Sul contesto liturgico del profetismo giovanista, vedi Aune, *Setting*, in particolare, 65-135.

¹⁷⁹ Cfr., tra II e III sec.d.C., le figure di Marco in Asia (Ireneo, *Adv.Haer.* I, 13, 2.4.5), Peregrino in Siria-Palestina (Luciano, *De ex.Peregr.*, 11-12 e 16), e della profetessa anonima in Cappadocia e Ponto (lettera di Firmiliano in Cipriano, *Ep.*, 75, 10, 2.5).

dello Spirito profetico, solo in seno ad una συναγωγή ἀνδρῶν δικαίων τῶν ἐχόντων πίστιν θεοῦ πνεύματος, quando si sia elevata una preghiera a Dio (*Mand. XI, 9*)¹⁸⁰.

Più in dettaglio scendono le *Odi di Salomone*: i singoli membri della comunità si alzano (8, 3-4; cfr. 26, 12), allargano le braccia a forma di croce (27, 1-3; 35, 7; 37, 1a), ed elevano la preghiera (cfr. 14, 7-8 e 37, 1b-2), i “cantori” (26, 12; cfr. 7, 17), chiamati anche “veggenti” (7, 18) o, ancora, “servitori di quella bevanda” (6, 13), sperimentano il “riposo” dello Spirito e intonano odi in cui visioni, audizioni, viaggi celesti, discorsi in prima persona del Gesù risorto si intrecciano¹⁸¹.

L’*Ascensione di Isaia* offre un altro approfondito termine di paragone: Isaia, seduto sul letto, inizia a parlare nello Spirito Santo, scambiando con Ezechia “parole di fede e di verità”, di fronte ai principi di Israele, agli eunuchi, ai consiglieri del re, a quaranta profeti e figli di profeti e al popolo (6, 2-7). Al che tutti cadono in ginocchio e glorificano il Dio di verità che si sta rivelando, finché Isaia tace, gli occhi aperti, unicamente le funzioni vitali in attività, e, sprofondato nella trance, sperimenta un viaggio celeste (6, 8-13 e 7, 2). Quando Isaia torna in sé, popolo, eunuchi, principi vengono fatti uscire, e la visione narrata ai soli Ezechia, Josab, il figlio di Isaia, profeti e giusti, in cui era il profumo dello Spirito (6, 15-17)¹⁸². Quanto questa precisa fenomenologia della trasmissione possa essere pensata riflettere una prassi liturgica reale, trova ulteriore conferma in una polemica paolina e in una testimonianza oculare di Tertulliano. In 2Cor 12, Paolo si vanta delle ὄπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου che ha sperimentato, passando a raccontare un rapimento al terzo cielo e uno (o è lo stesso?) fino al paradiso – se nel corpo o fuori dal corpo, rimane incerto anche a lui – , dove sarebbero poi risuonate parole che a un essere umano non è lecito pronunciare. Preferisce però subito chiudere la parentesi perché nessuno si faccia un giudizio di lui ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων (1-7). Nell’immaginazione di Paolo e nel linguaggio che culturalmente la esprime, dunque, le ἀποκαλύψεις che il profeta riceve seduto (καθημένῳ) nell’assemblea comunitaria (1Cor 14, 29-31; cfr. 14, 6.26) possono, di fatto, presupporre e, in sostanza, rivelarsi viaggi celesti, in quanto ἐκστάσεις (2Cor 5, 13: εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῶ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν; cfr. 1Cor 14, 2.28)¹⁸³. Sta poi al profeta parlare, nel silenzio degli altri (1Cor 14, 29-31).

Tertulliano, *de anim.* 9, 4, riporta il caso di una sorella *apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur; conversatur cum*

¹⁸⁰ Reiling, *Hermas*, 122-151; Aune, *Profezia*, 366-367 e 390-393; E.Norelli, *AI 6 e il profetismo estatico cristiano*, in id., *L’Ascensione di Isaia: studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994, 235-248.

¹⁸¹ Aune, *Odes*, 439-449.

¹⁸² P.C.Bori, *L’estasi del profeta: «Ascensio Isaiaae» 6 e l’antico profetismo cristiano*, CrSt 1 (1980), 367-389, in particolare, 374-385, e id., *L’esperienza profetica nell’“Ascensione di Isaia”*, in M.Pesce (a cura di), *Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell’“Ascensione di Isaia”*, Brescia 1983 (Testi e ricerche di Scienze Religiose 20), 133-154, in particolare, 140-145; Norelli, *art.cit.*, 235-236, e commento *ad loc.*, 306-364.

¹⁸³ Cfr. Lincoln, *Paul*, 219.

*angelis, aliquando etiam cum Domino, et vidit et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus sumit. Iamvero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescioquid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit (nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur), “inter cetera”, inquit, “ostensa est mihi anima corporaliter [...]” (cfr. anche Epifanio, *Adv.haer.* 49, 2, 3-4)¹⁸⁴.*

Proiettata su questi scenari plausibili, l'*Apocalisse* stessa sembra conservare tracce di una qualche cerimonia liturgica a monte dell'esperienza visionaria¹⁸⁵. Senza volere presumere di ricostruirne in dettaglio elementi, struttura e sviluppo, alcune osservazioni ci possono aiutare a metterla quantomeno in luce¹⁸⁶. Nel “giorno del Signore”, alle liturgie angeliche si affaccia a prendere parte anche una “folla grande” (ὄχλος πολὺς: 7, 9-10; 19, 1-3.6-8), con dignità e funzioni sacerdotali (7, 15): sembra essere, a tutti gli effetti, il corrispettivo celeste delle ἐκκλησίαι terrene che, nella dimensione culturale loro propria, si presuppone evocino il culto del mondo divino, agganciandosi ed allineandosi ad esso (cfr. 3, 10; 7, 14; 11, 18; 12, 12; 13, 6-7; 18, 20; 19, 5)¹⁸⁷. All'apertura del settimo sigillo, calato il silenzio, le “preghiere dei santi” (αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων: cfr. 5, 8) sono offerte sull'altare e trovano la loro via al cospetto di Dio (8, 1.3-4). Non ultimo, queste scene di culto in cielo sono immaginate recuperare e comprendere anche forme e materiali sicuramente attestati nell'uso comunitario per il I sec.d.C., come l'antifonia degli inni, le dossologie e l'apertura di preghiera εὐχαριστοῦμέν σοι¹⁸⁸. Continuità e comunione, dunque, tra culto terreno e culto celeste, nella visione, di domenica¹⁸⁹. Il cerchio si chiude: il rotolo di Giovanni è destinato alla lettura comunitaria – ciò almeno presuppone la beatitudine di 1, 3, indirizzata ad un ἀναγινώσκων e

¹⁸⁴ Vedi J.H.Waszink, *Tertullian: De Anima*, Amsterdam 1947, commento *ad loc.*, e Norelli, *Profetismo*, 245-247.

¹⁸⁵ Cfr. A.Robert Nusca, *Liturgia e Apocalisse. Alcuni aspetti della questione*, in E.Bosetti – A.Colacrai (a cura di), *APOKALYPSIS. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2005, 459-478.

¹⁸⁶ Rielaboro qui, nella mia prospettiva, analisi e conclusioni di K.-P.Jörns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke der Johannesoffenbarung*, Gütersloh 1971 (SNT 5).

¹⁸⁷ Per questa identificazione, vedi l'esegesi puntuale di H.Ulfgard, *Feast and Future. Revelation 7:9-17 and the Feast of Tabernacles*, Stockholm 1989 (CB.NTS 22), 69-107.

¹⁸⁸ Discussione in Jörns, *op.cit.*, 65-73.98-99.161-163. Interessante il confronto ancora con la testimonianza di Plinio il Giovane (*Ep.* X, 96, 7: *carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem*), la danza di Gesù e degli apostoli in *ActJoh* 94-96, e il frammento di inno ricopiato sul verso dell'ultimo foglio di P.Bodm XIII (III sec.d.C.), a seguire immediatamente il Περὶ τὸ Πάσχα di Melitone di Sardi.

¹⁸⁹ Cfr. le liturgie angeliche (4Q400 2, 2-7), gli inni (1QH 3, 21-22 e 11, 7-13) e la *Regola delle Benedizioni* di Qumran (1QSB 3, 25-26 e 4, 24-26), nella correlazione reciproca indicata ed approfondita da Carol Newsom nell'introduzione a J.H.Charlesworth – C.A.Newsom, *The Dead Sea Scrolls. Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice*, Tübingen/Louisville 1999, 1-15, in particolare, 4.9-12. Vedi anche 1Cor 11, 10 (istruzioni su preghiera e profezia femminili!); Col 2, 18; Eb 10, 22-24; Ascls 6, 8 e 10, 6, con il commento di Norelli, *ad* 6, 8, in particolare, 337-339, e le annotazioni di Himmelfarb, *Ascent*, 91-93.

πὺ ἀκούοντες –, l'esperienza della rivelazione si riattualizza e rinnova nel suo contesto culturale originario¹⁹⁰.

2.4.3 Archeologia del πνεῦμα: visioni e viaggi celesti

Probabilmente preparato e guidato, quindi, da preghiere di invocazione e attesa o inni, forse anche da altri fenomeni di contatto con il divino in corso, Giovanni entra in quello stato che riconosce come e chiama πνεῦμα. Se dobbiamo pensare al δέιπνον in un edificio chiuso come alla cornice liturgica dell'esperienza¹⁹¹, il trapasso (ἐγένεθη) nella nuova condizione si consuma in un radicale oscuramento della percezione dello spazio circostante: fenomeni auditivi, più o meno articolati e distinti (1, 10.17; 2, 1 – 3, 22) e apparizioni bianco-luminose, anche intense (1, 14-16)¹⁹², si riorganizzano intorno ad un centro vagamente localizzato dietro il veggente e interpretato come “un simile ad un figlio d'uomo” in mezzo a sette lucerniere dorate, ognuna con un proprio τόπος (1, 10: ὀπίσω μου; 1, 12: καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου; 2, 5), e su di un suolo, una superficie alquanto indeterminata (1, 17: ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ; 2, 1: ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν). Percezioni ordinarie e non ordinarie si fondono inscindibilmente nel dare forma alla figura che è apparsa. Da una posizione possibilmente distesa o seduta¹⁹³, Giovanni ricorda di aver sentito il proprio corpo – forse già “pneumatico” – girarsi (1, 12) e poi crollare a terra (1, 17) e sperimentare sensorialmente la realtà altra che gli si è dischiusa, non ultimo anche per via tattile (*ibid.*: καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμέ). L'improvvisa percezione della vicinanza del sacro e della sua vivida esistenza lo terrorizza fino all'impotenza e al collasso (*ibid.*).

¹⁹⁰ Vedi anche Aune, *Setting*, in particolare, 178-179, e Thompson, *Revelation*, 71-73. Più esitante Norelli, *Profetismo*, 239.

¹⁹¹ Smith, *Symposium*, 176-177 e 181-187, e Horbury, *Cena pura*, in particolare, 242-250 e 258-261, argomentano convincentemente per la diffusione di questa pratica nelle ἐκκλησίαι di Gerusalemme e della Giudea, Antiochia e Siria, Galazia, Frigia, Corinto, Africa e Roma. Per le attestazioni tra i gruppi di seguaci di Gesù in Asia Minore durante i primi due secoli, vedi At 20, 7.11; Ef 5, 18-19 e Col 3, 16, in parallelo con l'istruttiva interpretazione di Clemente Alessandrino in *Paed.* 2, 43, 1-3; Plinio, *Epist.* X, 96, 7; Ireneo, *Adv. haer.* 1, 13, 4. Tanto Ef e Col che Ireneo mettono più o meno esplicitamente in luce la frequenza di episodi estatici nello svolgersi del banchetto (cfr. Filone, *De vit. cont.*, 83-88, e Plutarco, *Quaest. Conv.* 713a), su cui si rivelano utili anche le pagine di M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft, Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen/Basel 1996 (TANZ 13), 200-216 e 343-351. Per l'*Apocalisse* stessa, il culto sacerdotale della Gerusalemme celeste e l'esperienza liturgica della visione del volto di Dio (22, 3-4; cfr. 19, 7-8 e 21, 2.9) realizzano il δέιπνον escatologico promesso a più riprese (cfr. 2, 17; 3, 20; 19, 9), segno evidente che, anche nell'immaginazione di Giovanni, le due forme culturali si sovrappongono e coincidono. Cfr. H. Lichtenberger, *Die Mahlmetaphorik in der Johannesapokalypse*, in C. Grappe (a cura di), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes*, Tübingen 2004 (WUNT 169), 227-252, in particolare, 244-250.

¹⁹² Cfr. F. D. Goodman, art. *Visions*, ER 15 (1987), 282-288, in particolare, 283, e Pilch, *Visions*, 20-21 e 71-72.

¹⁹³ Sono queste le due posture normalmente previste dalle regole simposiali (cfr. Luciano, *Symp.* 13), vedi Lampe, *Herrenmahl*, 190-191, e, soprattutto, Smith, *Symposium*, 24-27 e 178.

Il μετὰ ταῦτα di 4, 1 segna un primo stacco temporale¹⁹⁴. Il punto di orientamento costituito dal “simile a un figlio d’uomo” scompare, le pareti si aprono, lo spazio già indistinto si dilata fino ad essere trasceso: sullo sfondo appare il cielo e una porta aperta, il mondo celeste che rivela e attira. Giovanni deve essere ancora “in spirito”, tanto più che l’audizione si ripete ed è la stessa voce di prima ad accompagnarlo fuori di sé. Eppure, come se già non lo fosse, entra di nuovo, εὐθέως, scrive, ἐν πνεύματι, e sale al cospetto del trono divino (4, 1-2)¹⁹⁵. Sospetto che qui Giovanni stia cercando di descrivere una seconda fase, più profonda forse, della sua trance, in cui il passaggio nello stato di πνεῦμα sia stato vissuto come immediata e netta percezione del proprio separarsi dal corpo e del salire in cielo, intrapreso in quella stessa dimensione o esistenza di πνεῦμα ancora individuata come sé. Non penso a due esperienze separate e distanti, quanto piuttosto, sì, a due momenti successivi e progressivi della stessa. Si guardi ancora all’*Ascensione di Isaia*: dopo le parole di verità e di fede pronunciate da Isaia ed Ezechia, viene udita una porta aprirsi e la voce dello Spirito, che inizia a manifestarsi nell’ispirazione profetica di Isaia, seduto sul letto. Poi, improvvisamente, Isaia tace, ha gli occhi aperti, ma non vede, può solo respirare: sono subentrate trance, visione, ascesa (6, 6-14 e 7, 2-9). Così Giovanni: in un primo momento, il suo stato di dissociazione è più leggero, e Giovanni vede, ascolta, si muove ἐν πνεύματι, già quindi probabilmente ad un livello non fisico e comunque svincolato dalle funzioni corporee¹⁹⁶, successivamente, nel varcare la porta aperta, il passaggio intravisto tra la realtà quotidiana e l’altra realtà, la trance acquista profondità¹⁹⁷. Oltre la porta, i contorni di luce, incandescenza, candore, immensità che, nella immaginazione culturale di Giovanni, delineano il mondo divino e gli esseri che lo abitano e che incontrerà, sinesteticamente intrecciati ad audizioni di musica, voci, canti, inni che sfidano l’orecchio ed il linguaggio umani a coglierne ed esprimerne la grandezza (4, 2 e ss. e *passim*)¹⁹⁸. Nella loro “oggettività” e realtà, percezioni e figure (l’agnello sgozzato a sette occhi, il drago, la donna vestita di sole, la bestia che sale dal mare) continuano a sfumare tra ordinario e non

¹⁹⁴ Μετὰ ταῦτα e il suo equivalente μετὰ τοῦτο articolano qui come altrove lo snodarsi interno delle visioni (cfr. 7, 1.9; 15, 5; 18, 1; 19, 1), senza peraltro sembrar presupporre eccessiva soluzione di continuità tra l’una e l’altra.

¹⁹⁵ Su questa strana ripetizione, le difficoltà che ha sollevato e le soluzioni proposte per risolverle, vedi rassegna e discussione in Aune, *Revelation 1-5*, 283-284.

¹⁹⁶ Notevole come, nel suo racconto, anche Isaia tenda a sincronizzare il primo annuncio profetico e la visione dell’angelo, che lo prende per mano, ci dialoga e fa per condurlo attraverso i sette cieli, quando o ancora Isaia parla – eppure gli astanti non vedono nulla – o già tace e rimane immobile – eppure il popolo è ingannato da ciò che vede e pensa che il profeta sia morto (cfr. *AI* 6, 6-8.14 e 7, 2-5). Mi sembra chiaro che il discorso, per avere una logica, vada spostato e compreso su un piano non corporeo.

¹⁹⁷ Cfr. le annotazioni di J.Clottes – D.Lewis-Williams, *Schamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit*, Sigmaringen 1997 (ed.orig.: *Les Chamanes de la Préhistoire. Transe et Magie dans le Grottes ornées*, Parigi 1996), 14-17 e 26-27, e Pilch, *Visions*, 18-19 e 69-77, con ampia bibliografia.

¹⁹⁸ Nell’Ap, l’aggettivo μέγας “come i termini a radice *rb* in certa letteratura mistica di area semitica, probabilmente definisce una qualità sovrumana, spirituale del sostantivo cui si riferisce. «Grande» indicherebbe l’estraneità dell’oggetto alla sfera della fisicità o dell’umanità” (Lupieri, *Apocalisse*, 114).

ordinario, gli spazi a ridefinirsi nella estensione stessa del κόσμος¹⁹⁹, il senso del tempo e delle sue connotazioni accelera vertiginosamente e sbiadisce nell'atemporalità²⁰⁰, scandita semplicemente dalle esperienze che si succedono ed estendono episodicamente: la ricorrenza di espressioni formulari, quali καὶ σημείον μέγα ὄφθη ἐν τῷ οὐρανῷ nelle sue varianti (12, 1.3 e 15, 1), e καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι (17, 3 e 21, 10), può segnalare non solo semplici cesure letterarie nella struttura del testo *Apocalisse*²⁰¹. In linea con queste considerazioni, rimanderebbe piuttosto a una pluralità o intensificazione avvertita di “fatti”, che, dispersi temporalmente, la redazione compatta e re-innesta sul *continuum* interpretativo del progetto che la presiede²⁰². Quantomeno significativi sembrano essere i due spostamenti di Giovanni sempre ἐν πνεύματι, il primo εἰς ἔρημον (17, 3), il secondo ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν (21, 9), nell'esplorare anche la geografia terrestre della trance sull'isoletta dell'Egeo. Di pari passo con la familiarità con lo stato, cresce la presenza di Giovanni, ora parte integrante delle visioni, cresce la sua capacità di comunicare con gli abitanti dell'altra realtà, fino a scambiare battute (7, 13-14) o interagire direttamente con loro (10, 8-9), e la scala delle emozioni si fa ampia e variabile, dal pianto diretto (5, 4: καὶ ἔκλαιον πολὺ) allo stupore grande (17,6: καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα), e di nuovo al timore, reverenziale questa volta (19, 10 e 22, 6), passando per le sensazioni, più “fisiche”, di intensa dolcezza (10, 10: ὡς μέλι γλυκὺ) e amarezza di stomaco (*ibid.*: ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου).

Sulle ultime parole dell'angelo, la rivelazione si chiude, Giovanni si limita ad aggiungere i saluti finali di prammatica nella stesura di una lettera (Ap 22, 20-21). Non sappiamo dopo quanto e come Giovanni sia ritornato in sé e abbia terminato la trance, il suo resoconto si interrompe non appena tutta l'informazione ottenuta è stata convogliata e comunicata per iscritto.

2.4.4 Tra esperienza e letteratura: verso l'*Apocalisse di Giovanni*

L'ordine di scrivere ciò che avrebbe visto in un rotolo (βιβλίον) era riecheggiato nelle prime parole della voce che Giovanni udiva dietro di sé (1, 10-11), e lì lo avvertiva anche che era avvenuto ciò che a posteriori ha cercato di spiegarsi – e noi con lui – con le parole ἐγενόμην ἐν πνεύματι. La scrittura è quindi un elemento costitutivo della sua esperienza visionaria, in quanto forma e strumento di trasmissione, Giovanni vede e deve riportare. In 22, 18-19, l'angelo sigilla lo

¹⁹⁹ Vedi *supra*, 25-27.

²⁰⁰ Vedi più ampiamente *infra*, 60 n.249, e le osservazioni sparse di Lupieri, *Apocalisse*, 139-141 e 191-197.

²⁰¹ Cfr. F.D.Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective*, Berlin – New York 1989 (BZNW 54), 330-365, e Aune, *Revelation 1-5*, xc-cv e cx-cxxxiv, entrambi con rassegna delle principali ipotesi avanzate; Bauckham, *Climax*, 2-22.

²⁰² Vedi Malina – Pilch, *Revelation*, 8-11.

status profetico di “questo rotolo”: l'accoglienza che riceverà deciderà, secondo il principio della *lex talionis* divina, del destino escatologico di chi ne ascolta la lettura, in bilico tra le “piaghe” e “il legno della vita e la città santa”, scritti appunto ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. L'angelo sembra già dare per scontata – e ultimata – la stesura delle visioni: αἱ πληγαὶ copre quantomeno i settenari delle trombe e delle coppe (cfr. 9, 18.20; 15, 1.6.8; 16, 9.21; 21, 9), τὸ ξύλον τῆς ζωῆς e ἡ πόλις ἡ ἁγία la discesa e descrizione della Gerusalemme celeste (21, 10 – 22, 5). Questa impressione è confermata dalla breve e significativa parentesi di 10, 3-4: al grido dell'angelo, “parlarono i sette tuoni le loro voci, e quando parlarono i sette tuoni, mi apprestavo a scrivere (ἔμελλον γράφειν) e udii una voce dal cielo dire: Sigilla le cose che hanno detto i sette tuoni, e non scriverle (καὶ μὴ αὐτὰ γράψῃς)”. Giovanni era già lì a scrivere, ma viene fermato prima, la proibizione, anche nel suo contrappunto grammaticale, suona come una eccezione imposta all'ordine precedente²⁰³. Giovanni si immagina e si rappresenta a scrivere dunque e nel corso delle visioni, mentre è ἐν πνεύματι: cosa presuppone un simile scenario? Cerchiamo di scavare nel testo con una prima serie di confronti.

In *De Migr.Abr.* 34-36, Filone racconta un particolare interessante della sua attività intellettuale, ripetutosi spesso, dice, al momento di venire alla scrittura di opere filosofiche (κατὰ τὴν συνήθη τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφῆν): quando sa nei dettagli cosa trattare e comporre, le idee gli vengono a mancare e rimane improduttivo, ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην ἐπινηφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν καὶ πάντα ἀγνοεῖν, τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἑμαυτὸν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα. L'esperienza lo sorprende come “godimento di luce, vista acutissima, chiarezza la più cristallina delle cose, quale solo potrebbe essere attraverso gli occhi, quando qualcosa viene mostrato nella maniera più evidente (ἐκ σαφεστάτης δείξεως). Ora, dunque, ciò che viene mostrato (τὸ δεικνύμενον) è ciò che è degno di essere visto e contemplato e amato, il Bene perfetto”²⁰⁴. Questa follia di coribante e l'illuminazione, che qui, direttamente dalla contemplazione di Dio, si riverberano sulla scrittura, Filone se le rappresenta altrove come ascesa nei cieli e visione (*De op.mund.* 70-71 e *Rer.div.* 69-70; cfr. *De migr.Abr.* 169), e un ampio squarcio autobiografico (*De spec.leg.* III, 1-6) rivela la lunga familiarità con simili esperienze, re-introducendo, in questo caso, l'esegesi del testo sacro come loro risultato (cfr. anche *De Cher.* 27)²⁰⁵.

²⁰³ Dei commentari danno un qualche spazio alla semplice constatazione Bousset, *Offenbarung*, 308-309; Charles, *Revelation*, I, 262; Lohmeyer, *Offenbarung*, 85; J. Massyngberde Ford, *Revelation*, New York 1975 (AnchBib 38), 159; R.L.Thomas, *Revelation 8-22. An Exegetical Commentary*, Chicago 1995, 65, con rimandi a Swete, Alford e Lee; Giesen, *Offenbarung*, 232; F.J.Murphy, *Fallen is Babylon. The Revelation to John*, Harrisburg 1998, 252; G.K.Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999, 533-534. Per un'interpretazione dell'episodio nel contesto di Ap 10, vedi *infra*, 57-64.

²⁰⁴ Cfr. le osservazioni di Goodman, *Wirklichkeit*, 52-53.55.187-188, su “ispirazione” intellettuale e trance.

²⁰⁵ Vedi S.-K.Wan, *Charismatic Exegesis: Philo and Paul Compared*, StPhilonAn 6 (1994), 59-74; B.Heininger, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Freiburg 1996 (HBS 9), in particolare, 146-159, e id., *Paulus und*

Qualche decennio più tardi, 4Esd si conclude con la preghiera di Esdra a Dio di infondergli lo Spirito Santo per poter mettere di nuovo per iscritto la Legge data alle fiamme. La risposta non si fa attendere: *praepara tibi buxos multos et accipe tecum Saream, Dabriam, Selemiam, Ethanum et Asihel, quinque hos qui parati sunt ad scribendum velociter. Et venies hic, et ego accendam in corde tuo lucernam intellectus, quae non extinguetur quoadusque finiantur quae incipies scribere* (4Esd 14, 18-25). Tavolette di legno alla mano, Esdra e i tachigrafi si recano al campo, come concordato (*et profecti sumus in campo*), finché l'indomani, Esdra, in visione, beve dal calice dello Spirito *et in eum cum bibissem cor meum eructabatur intellectum*, e inizia a parlare e dettare (14, 37-41). *Altissimus autem dedit intellectum quinque viris, et scripserunt quae dicebantur ex successione notis quas non sciebant, et sederunt quadraginta diebus* (14, 42). Dettatura e trascrizione automatica lavorano nella perfetta sintonia dell'ispirazione divina e in quaranta giorni producono novantaquattro *libri* (14, 43-44)²⁰⁶.

Anche Erma, in visione, si ritrova a copiare un rotolo, lettera per lettera, il cui contenuto, sulle prime, indecifrabile, gli viene poi manifestato, per essere integrato da altre “parole”, prima della diffusione in più copie e della lettura pubblica (*Vis. II, 2, 1 – 4, 3; 4, 3: γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἔν Κλήμεντι καὶ ἔν Γραπτῇ [...] σὺ δὲ ἀναγνώση εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προισταμένων τῆς ἐκκλησίας*). Il processo di aggiunta e rimaneggiamento attraversa almeno due altre visioni e più fasi (cfr. *Vis. III, 8, 11*), ma alla fine la rivelazione della Chiesa si completa con un appello diretto: *μνημονεύετε τὰ προγεγραμμένα* (*Vis. IV, 3, 6*). Sotto la dettatura dell'Angelo del ravvedimento, il Pastore, che entra (*εἰσηλθεν*) nella casa di Erma, dopo che questi ha pregato e si è seduto sul letto (*Vis. V, 1-2*), seguono i dodici mandati (*ibid.*, 5-7, e *Mand. XII, 3, 2*) e le parabole (*Vis. V, 5-7; Sim. V, 3, 7 e IX, 33, 1*), raccontate in più occasioni e in locazioni diverse (monte: *Sim. V, 1, 1*; casa: *Sim. VI, 1, 1-5*; forse ancora casa: *Sim. IX, 1, 1-4*)²⁰⁷. In casa li sorprende l'Angelo che ha inviato il Pastore, *postquam scripsi librum hunc*, “dopo che ebbi finito di scrivere questo βιβλίον” (*Sim. X, 1, 1*).

I papiri magici, infine: formule stereotipe ripetono e variano il consiglio di tenere sempre a portata di mano una tavoletta, prima di evocare la divinità, per scrivere la rivelazione in presa diretta: ἔχε ἔγγιστά σου πινακίδα, ἵνα ὅσα λέγει γράψης, ἵνα μὴ κοιμη[θ]εῖς ληθαργήσης (PGM VIII, 90-91); ἔχε δὲ πινακίδα, εἰς ἣν μέλ<λ>εις γρ<ά>φ<ε>ιν, ὅσα σοι λέγει (PGM XIII, 90-91 e

Philo als Mystiker? Himmelsreisen im Vergleich, in R.Deines – K.-W.Niebuhr (a cura di), *Philo und Das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmung*, Tübingen 2004 (WUNT 172), 189-204, in particolare, 195-204; P.Borgen, *Autobiographical Ascent Reports: Philo and John the Seer*, in id., *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh 1998, 309-320; Nasrallah, *Ecstasy*, 36-44.

²⁰⁶ Per altre corrispondenze tra questo testo e l'Ap, vedi *supra*, 38-40 e n.168.

²⁰⁷ *Sim. VI, 1-5 e IX, 1, 1-4* sembrano piuttosto movimenti intra-visionari, l'ambiente reale rimane probabilmente quello di partenza (cfr. *Sim. X, 1, 1*).

647; cfr. anche *ibid.*, 137-138 e 696-697). Il consiglio è chiaro, la memoria inaffidabile: ἐπὶ ἀν εἰσέλθῃ οὐκ ὁ θεός, κάτω βλέπε καὶ γράψαμε τὰ λεγόμενα καὶ ἦν δίδωσίν σοι αὐτοῦ ὀνομασίαν. μὴ ἐξέλθῃ δὲ ἐκ τῆς σκηνῆς σου ἄχρι σοι καὶ τὰ περί σε εἴπη (PGM XIII, 211-213 e 565-567)²⁰⁸.

Comincia a delinearsi una precisa pratica di scrittura dell'esperienza visionaria *nel corso dell'esperienza visionaria stessa*, che poi è diversa di contesto in contesto²⁰⁹. Tre aspetti si impongono ora all'analisi.

La preparazione. Esplicitamente, 4Esd e i papiri, implicitamente, Filone ed Erma prevedono il rifornimento e la preparazione di materiale scrittoria, che siano poi, nello specifico, tavolette o rotoli. A seguire l'indicazione di 1, 11 (ὁ βλέπει γράψον εἰς βιβλίον), versetto cui 10, 3-4 formalmente e concettualmente si riallaccia, Giovanni avrà probabilmente tra le mani un rotolo di fogli di papiro (χάρται: 2Gv 12; ParGer 6, 19; PFlor 367, 7; *Anthol.Pal.* IX, 174, 4.6 e 401, 3; χαρτίον: Plut, *Plac.Philos.* 900b), e una canna (κάλαμος: 3Gv 13; 3Macc 4, 20; *Anthol.Pal.* IX, 401, 3; σχοῖνος: Clem, *Strom.* VI, 36) da intingere nell'inchiostro (τὸ μέλαν: 2Gv 12 e 3Gv 13; Clem, *ibid.*; ParGer *ibid.*; *Anthol.Pal.*, *ibid.*; TestAb A 12, 3-4; Sinesio *Ep.* 157)²¹⁰. Ciò significa quantomeno che, nel contesto socio-culturale in cui poi effettivamente le ha avute e trascritte²¹¹, Giovanni si aspettasse di avere esperienze estatiche e di poterle simultaneamente stendere su papiro, e si fosse quindi preliminarmente organizzato in accordo per preservarne i contenuti.

Il rapporto tra visione e realtà. Thomas è l'unico che abbia cercato di farsi un'idea di *come* Giovanni possa essere venuto eseguendo l'ordine di 1, 11.19 ed essersi apprestato a scrivere ciò che i tuoni dicevano: “this apparently means that John used intervals between activity during his visions to do his writing [...], or at least to take notes on what he had seen or heard [...]”²¹². Vogliamo precisare e raffinare questo tentativo.

²⁰⁸ In *de Pyth.Or.* 397 c-d, anche Plutarco si confronta con la possibilità teorica che la Pizia scriva, e non pronunci, oracoli in stato di ἐνθουσιασμός.

²⁰⁹ Si confrontino solo due celebri testi: la Sibilla cumana di Virgilio, nel suo furore estatico, “*fata canit foliisque notas et nomina mandat./ Quaecumque in foliis descripsit carmina virgo/ digerit in numerum atque antro reclusa relinquit*” (*Aen.* III, 444-446); nel prologo del *Sermo Angelicus* di Brigitta di Svezia (1303-1373), Cristo promette alla mistica di inviarle il Suo angelo a dettarle le letture per il suo ordine monastico femminile, e questa, nella sua cella, con finestra sull'altare della chiesa di S.Lorenzo in Damaso, a Roma, “*praeparabat se cotidie [...] ad scribendum cum pugillari et carta et penna in manibus, postquam horas et oraciones suas legebat, et sic parata angelum Domini expectabat*” (1-4). All'arrivo dell'angelo, che si metteva in piedi al suo fianco, e dettava “*distincte et ordinate*” nella lingua materna della futura santa, costei, ogni volta, “*devotissime scribebat*” dalla sua bocca, seguendo l'ordinamento “*per lectiones*” che l'angelo introduceva nel testo (5-11). Su trance e scrittura automatica, vedi inoltre Blacker, *Bow*, 130-134; Ahern, *Ritual*, 49-50; Goodman, *Ekstase*, 113-120, con ulteriore bibliografia.

²¹⁰ Sulla produzione e l'uso di βιβλία nell'antichità, cfr., brevemente, E.Nestle – E. von Dobschütz, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, Göttingen 1923⁴, 32-33, e, più diffusamente, A.R.Millard, *Pergament und Papyrus, Tafeln und Ton. Lesen und Schreiben zur Zeit Jesu*, Basel 2000 (BAZ 9; ed.orig.: *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Sheffield 2000), in particolare, 19-20.27-28.58-60.

²¹¹ Vedi anche *supra*, 35-45. Non penso comunque a ricerca o induzione mirata delle visioni, tramite, e.g., isolamento, digiuno, preghiera, afflizioni corporee.

²¹² Thomas, *Revelation* 8-22, 65.

Tutti i testi sopra riportati giocano su una interazione, una sorta di liminalità fondamentale: la scrittura si colloca sulla soglia tra la realtà altra in cui l'esperienza estatica introduce e la realtà quotidiana, lo scritto è prodotto nel corso della visione o della rivelazione, ma continua ad esistere come oggetto concreto per usi concreti anche al di fuori di queste. Filone produce i suoi trattati filosofici ed esegetici, Esdra la sua nuova Legge, e i settanta libri esoterici, Erma l'originale da leggere e mettere in circolo in più copie, l'apprendista visionario dei papiri i messaggi della divinità che lo riguardano. Intersezioni simili tra il piano di esistenza in stati alterati di coscienza e l'ambiente circostante si possono osservare in casi riportati nella letteratura antropologica: fenomeni di scrittura automatica in Cina, Giappone e Singapore operano tra il livello di trance dello scrivente ed il supporto scrittorio materiale a disposizione²¹³; sciamani, al culmine della trance, nel pieno del loro "viaggio" celeste o sotterraneo, correggono la frequenza del battito di tamburo dell'assistente o evitano ostacoli sulla traiettoria delle proprie danze²¹⁴, e più in generale non cessano di intervenire sul contesto rituale, gli oggetti simbolici della seduta e gli astanti²¹⁵; indovini conducono le sedute divinatorie in un gioco di stati alterati di coscienza, manipolazione del proprio corpo e/o dei *parafernalia*, e consulenze ai clienti²¹⁶. Nel quadro così schizzato si inseriscono e acquistano la giusta dimensione alcune riflessioni della fonte anti-frigia (inizi III sec.d.C.) usata da Epifanio, sulla tipologia delle ἐκστάσεις (*Adv.Haer.* 48, 5, 1-8)²¹⁷: Ἡ ἐκστασις del sonno profondo disattiva i sensi corporei, ma non ἡ ἡγεμονικόν né il φρόνημα. Spesso, infatti, l'anima del dormiente φαντάζεται καὶ ὄρα̃ ἑαυτὴν ὡς ἐν ἐγρηγόρσει καὶ περιπατεῖ καὶ ἐργάζεται καὶ ποντοπορεῖ καὶ δημηγορεῖ, καὶ ἐν πλείοσι καὶ ἐν μείζοσι τούτων δι'ὄνειράτων ἑαυτὴν θεωμένη· οὐ μὴν κατὰ τὸν ἀφραίνοντα καὶ ἐν ἐκστάσει γινόμενον ἐκστατικὸν ἄνθρωπον, τοῦ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ ἐγρηγορότα τὰ δεινὰ μεταχειρίζομενον καὶ πολλακίς ἑαυτῷ δεινῶς χρώμενον καὶ τοῖς πέλας ἀγνοεῖ γὰρ ἃ φθέγγεται καὶ πράττει, ἐπειδὴ περ ἐν ἐκστάσει γέγονεν ἀφροσύνης ὁ τοιοῦτος (7-8). Se, dunque, una differenza tra i due stati c'è, non va ricercata nei contenuti o nella forma del sogno o della visione²¹⁸, ma piuttosto nel grado di coinvolgimento sensoriale e fisico nel contesto dell'esperienza "estatica", nullo o quasi nullo nei dormienti (1-6), elevato, pur nella incoscienza dell'ἐκστασις φρενῶν, nei profeti "montanisti". Questo loro attivismo, esteso al proprio corpo e ai

²¹³ Elliott, *Cults*, 56-57.113.115.121.140-145; Blacker, *Bow*, 132-133.134.136.239; W.Davis, *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford 1980, 5.26-28.117.135-136; Ahern, *Ritual*, 49-50; Goodman, *Ekstase*, 114-116 e 119-120, e *Wirklichkeit*, 134-135.

²¹⁴ Townsend, *Shamanism*, 442.453.

²¹⁵ Peters – Price-Williams, *Analysis*, 399-401.403-404.407; Walsh, *Mapping*, 748-750 e 755, e *Geist*, 269-278; Goodman, *Wirklichkeit*, 157-162; Lawrence, *Reading*, 49.

²¹⁶ Zuesse, *Deity*, 163 n.7; Blacker, *op.cit.*, 238-239; Burton, *Cosmology*, 45-50; Devisch, *Divination*, 114-121; Peek, *Systems*, 199-202; T.Allen, *Understanding Alice: Uganda's Holy Spirit Movement in Context*, in *Africa* 61/3 (1991), 370-399, in particolare, 389-391; Goodman, *Wirklichkeit*, 64-65 e 67-69.

²¹⁷ Estensione, datazione e analisi della fonte in Nasrallah, *Ecstasy*, 46-51 e 167-196.

²¹⁸ Attestati entrambi per la "Nuova Profezia", vedi Tertulliano, *adv.Marc.* 4, 22, 4-5; *de anim.* 9, 4; *de cast.* 10, 5, ed Epifanio, *Adv.Haer.* 49, 1, 2-3.

presenti, in qualsiasi cosa poi, nei fatti, consistesse²¹⁹, si fa tanto più interessante, quanto più il παρεκστῆναι poteva essere sperimentato ed interpretato anche come ascensione nei cieli – prestando così, peraltro, il fianco alla critica di praticare il “volo magico” (cfr. anonimo “anti-montanista” *apud* Eusebio, *Hist. Eccl.* 5, 16, 14 e *ActPetr* 32, 2-3).

Insomma, Giovanni non smaschera qui la sua vera faccia di riflessivo letterato da tavolino che esce dal suo ruolo di visionario e si ritaglia uno spazio per dar conto al lettore della propria attività e della propria opera²²⁰. Nella misura in cui accenna al suo disporsi a scrivere, suppone evidentemente di muoversi ancora tra cielo e terra: la sua trance non ha troncato di netto *ogni* contatto con e oscurato *ogni* percezione del suo corpo “fisico”, dell’ambiente originario e degli oggetti che vi appartengono²²¹.

Lo scritto: appunti o testo letterario? Cosa scrive Giovanni nel suo stato, dunque. L’ipotesi di Thomas, abbiamo visto, oscilla tra una scrittura fluente, più organizzata, e semplici annotazioni²²². Forme di scrittura automatica rilevano un raggio abbastanza ampio nel grado di complessità della produzione: si va da segni su carta, sabbia o polvere, poi interpretati o pronunciati, ed eventualmente trascritti e raccolti in testi voluminosi di natura sistematica²²³, a caratteri leggibili²²⁴, a poemetti sapienziali o lunghi *ofudesaki* (lett. “punta di penna”), ovvero scritti rivelatori in forma metrica²²⁵, racconti delle origini e visioni dell’età paradisiaca futura²²⁶, o resoconti autobiografici delle proprie esperienze estatiche²²⁷. Su un arco di ampiezza poco minore si dispiegano le testimonianze dei nostri testi: ad un estremo, abbiamo le probabilmente scarse note su tavoletta dell’apprendista visionario dei papiri, all’altro, le complesse architetture letterarie su rotolo di Filone ed Erma, ed il profluvio di *libri*, esoterici e non, di 4Esd, in mezzo, i metri della Sibilla²²⁸.

Anche Giovanni scrive su rotolo: riallacciandoci alle considerazioni che svolgevamo all’inizio, si predispose a riportare su papiro le voci del settenario dei tuoni, come in settenari si sviluppano le trombe (8, 7 – 11, 15), che inglobano 10, 3-4, e le coppe (15, 1 – 16, 21), le “piaghe” date già per

²¹⁹ A titolo di paragone, vedi, ad esempio, la complessa fenomenologia psico-fisiologica della *μαντεία* per *ἐνθουσιασμός* e *θεοφορία* in Giamblico, *de myst.* 3, 4-7. Cfr. anche Tibullo, I, 6, 43-54, e Luciano, *De dea Syra*, 50-51, e, in particolare, sulle trances dei mediums utilizzati nei riti teurgici della tarda antichità, Michele Psello, *Orat.* 27; *Scripta Minora* 1, 248, 1 e ss.; *Op.Daem.* 14, che si basa su Proclo.

²²⁰ Bousset, *Offenbarung*, 309. Cfr. anche la più ambigua formulazione di Beale, *Revelation*, 533-534.

²²¹ Nella misura in cui preserva la *memoria* dell’esperienza, l’esistenza stessa dell’*Apocalisse* conferma questo grado di presenza cosciente dalla parte di Giovanni.

²²² Anche la Massyngberde-Ford parla di “notes” (*Revelation*, 159).

²²³ Elliott, *Cults*, 113.115.140-145, e Goodman, *Wirklichkeit*, 134-135.

²²⁴ Elliotts, *op.cit.*, 56-57; Jordan, *Gods*, 64-67.73.77; Blacker, *Bow*, 239.

²²⁵ Elliotts, *Cults*, 121 e 172-173; Blacker, *Bow*, 132-133.136; Goodman, *Ekstase*, 114-116.

²²⁶ Blacker, *op.cit.*, 134.

²²⁷ Goodman, *op.cit.*, 120.

²²⁸ Cfr. anche *Sermo Angelicus*, prolog. 4-5.10.11. Scrive Millard, *Pergament*, 23, che le tavolette a cera, provviste di cerniera, “wurden in hellenistischer und römischer Zeit zum Schreibmaterial für Steuereinnahmer, Verwaltungsbeamte, Geschäftsleute und Gelehrte. Amtliche und juristische Texte wurden ebenso darauf geschrieben wie geschäftliche Aufzeichnungen. Ausgenommen waren jedoch (ausser im Schulzimmer) literarische Werke, denn diese gehörten auf Rollen”.

concluse dall'angelo in 22, 18-19, insieme alla visione della Gerusalemme celeste. Sembra delinearsi un primo abbozzo di ossatura della futura *Apocalisse di Giovanni*, per quanto non pienamente coincidente con la redazione definitiva: 1, 9-20, e 22, 6-20, ad esempio, hanno chiaramente carattere retrospettivo e la loro stesura risale probabilmente a dopo l'esperienza, stesso discorso per i punti in cui riaffiora la cornice narrativa della storia di Giovanni, e le suture letterarie che sottolineano il progetto unificante del redattore (vedi, *e.g.*, 4, 1-8; 5, 4-5; 7, 13-17; 10, 4.8-11; 11, 1; 12, 1.3; 14, 13a-b; 15, 1; 17, 1-3; 21, 5.9-10; e tutte le occorrenze di καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Χ ἐκκλησίας γράψον, μετὰ τοῦτο/ταῦτα, ε καὶ εἶδον/ἤκουσα)²²⁹.

2.4.5 Una sintesi

Cerchiamo ora di visualizzare i dati che abbiamo raccolto, nella griglia fenomenologica proposta da Walsh:

<i>Dimensione</i>	<i>Apocalisse di Giovanni</i>
1. Coscienza del contesto o dell'ambiente dell'esperienza	↓ (ma la consapevolezza del proprio corpo "fisico" e delle sue attività non cessa)
2. Capacità di comunicare	↓
3. Concentrazione	
fissa	↑
fluida	↑
4. Controllo	
ingresso in e uscita dallo stato contenuti	? estremamente ridotto
5. Eccitazione	↑ paura, pianto, stupore, timore
6. Calma	↓
7. Senso di sé ed identità	↑ l'esperienza fuori dal corpo non lo oscura costituzione a "profeta"
8. Sensazioni	oscillanti
9. Contenuti	complessi, coerenti e strutturati tradizioni apocalittiche

²²⁹ Cfr. il primo dei livelli narrativi evidenziati da Boring, *Christology*, 704-707.

10. Sviluppo dello stato

almeno due fasi

forse più esperienze (a distanza?)

Coscienza del contesto o dell'ambiente dell'esperienza

Abbiamo presupposto il δέϊπνον come contesto liturgico dell'esperienza: la consapevolezza dell'ambiente si rivela estremamente ridotta, quasi nulla, non fosse per il processo di scrittura in corso durante la trance, di cui Giovanni rimane perfettamente cosciente e in pieno controllo. Assente un qualsiasi accenno di comunicazione con i presenti.

Concentrazione

Se inni, preghiere, altri fenomeni “pneumatici” hanno guidato Giovanni nella trance, la concentrazione si è fissata ed intensificata. Nella trance, si fa più fluida, scivola continuamente di oggetto in oggetto, di visione in visione, al tempo stesso, mantenendo almeno un qualche grado di focalizzazione sul processo di scrittura.

Controllo

Non abbiamo elementi per verificare se Giovanni fosse in grado di entrare e uscire dalla trance a suo piacimento. Tanto meno comunque sembra evocare e controllare in prima persona, per i propri scopi, i contenuti delle sue esperienze.

Eccitazione

Paura e collasso, pianto, meraviglia profonda e terrore di fronte al sacro, nel loro susseguirsi e oscillare tra piacevole e doloroso, lasciano trasparire le incisive oscillazioni nello stato emozionale di Giovanni: di calma non si può assolutamente parlare.

Senso di sé e identità

Giovanni sembra già muoversi su un piano non strettamente fisico prima delle vere e proprie esperienze extra-corporee del viaggio celeste e delle due traslazioni. Il senso di sé non viene ad ogni

modo intaccato, e permangono residui di contatto con e consapevolezza del corpo e delle sue funzioni e attività.

Piuttosto, l'esperienza di contatto con il divino trasforma radicalmente l'identità di Giovanni nella misura in cui lo costituisce προφήτης.

Contenuto dell'esperienza

I contenuti delle trances di Giovanni si riorganizzano in un complesso multiforme e coerente.

La molteplicità dei sensi coinvolti (vista, udito, tatto, gusto) ne manifesta la ricchezza e sfaccettatura. Interpretazione e creazione di significati e strutture si sviluppano coerentemente con i presupposti e le concezioni culturali condivisi da lui e dai suoi lettori impliciti.

Livelli di sviluppo dello stato

Si possono individuare due fasi successive e progressive nell'esperienza di Giovanni, più in dubbio resta decidere se nel testo *Apocalisse* siano confluite altre esperienze separate.

Queste eventualmente avvertirebbero di una guadagnata e accresciuta familiarità con gli stati alterati di coscienza.

2.5 Anche Giovanni tra i “profeti”?

Un breve spoglio della storia della ricerca, alle prese con l'“enigma” di Ap 10, basta ad individuare le tre linee interpretative su cui si sono concentrati gli sforzi degli esegeti: analisi letteraria e di storia delle tradizioni soggiacenti all'“intermezzo”, ridefinizione di identità, contenuti e funzione del rotolo, accentuazione di una seconda “vocazione” o commissione – i termini oscillano acriticamente – “profetica” di Giovanni²³⁰.

Vorrei permettermi di dirottare, o meglio, ri-orientare queste linee più decisamente verso ciò che Giovanni sta, nei fatti, cercando di descrivere, il rito dell'ingestione del rotolo stesso, e la conseguente propria definitiva costituzione nello *status* di “profeta” (10, 10-11).

²³⁰ Vedi commentari *ad loc.*, e, da ultimo, B.Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 2004 (SBB 52), in particolare, 307-324.

2.5.1 Piccola parentesi filologica

Non sono due, innanzitutto, i rotoli dell'Ap. Il βιβλαρίδιον/βιβλίον di 10, 2.8 va identificato con il βιβλίον di 5, 1: la confusione della tradizione manoscritta in 10, 2.8.9-10, che si riflette anche nel testo latino commentato da Vittorino (*In Apoc.* X, 1.3, in ordine invertito: *liber* in 10, 2 e *libellus* in 10, 8) e l'uso linguistico di un Erma, che alterna βιβλαρίδιον, βιβλίδιον e βιβλίον, in riferimento allo stesso "libro" (cfr. *Vis.* II, 1, 3 e 4, 1-3), impongono di non insistere troppo sul presunto valore diminutivo delle forme diminutive usate da Giovanni (cfr. le ricorrenze di ἀρνίου, θηρίου, e l'equivalenza di χρυσός e χρυσίον nell'*Apocalisse* stessa). L'assenza in 10, 2 dell'articolo che grammaticalmente dovrebbe rimandare al rotolo di 5, 1 e ss. non pregiudica questa identificazione, se integrata nel quadro del *modus scribendi* del redattore. Giovanni, infatti, in 14, 1 introdurrà di nuovo i 144.000 di 7, 4 senza articolo determinativo e sempre in dipendenza logica da un καὶ εἶδον. La seconda apparizione, dopo 5, 2, di un angelo ἰσχυρός, e la ripresa delle allusioni al sottotesto ezechielino (cfr. Ez 2, 9 – 3, 3 e Ap 5, 1 e 10, 2.8-10) creano l'arco narrativo in cui si estende la vicenda del rotolo: scritto dentro e di dietro, era inizialmente chiuso e sigillato nella mano destra di Dio (5, 1), viene preso e progressivamente dissigillato dall'Agnello, sigillo per sigillo (6, 1 – 8, 1) – e il settenario delle trombe (8, 6 – 11, 15) non solo non ne esaurisce, ma nemmeno ne esibisce o rappresenta i contenuti –, si mostra finalmente aperto (ἠνεωγμένον) nella mano dell'angelo (10, 1-2)²³¹.

Ancora: non esistono due "vocazioni" profetiche di Giovanni. Il δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι di 10, 11, dopo l'inghiottimento del rotolo, non replica 1, 11-20, che, da un punto di vista di storia delle forme, è una angelofania (cfr. Dn 10, 4-21; GiusAs 14, 17; ApcAbr 8-11) e non una *Berufungsvision*²³². Piuttosto, essendo anche pochi versetti più sopra (10, 7) la prima occorrenza del termine προφήται nell'*Apocalisse*, viene da pensare ad una riattualizzazione di quelle esperienze e riordinamento in queste della nuova, e il πάλιν andrà allora inteso più specificatamente nel senso di "di nuovo, a tua volta" (cfr. Sofocle, *El.* 371; Aristofane, *Ach.* 342; Platone, *De rep.* 612d; Senofonte, *Anab.* 1, 6, 7; Callimaco, *Hymn.Dian.* 87; Mt 4, 7; Gv 12, 22 v.l.; 1Cor 12, 21)²³³.

²³¹ Stessa catena Dio – Gesù Cristo – angelo – Giovanni in Ap 1, 1-2. Cfr. le osservazioni di Mazzaferri, *Genre*, 264-279; S.Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield 1995 (JSNT.SS 115), 77; Bauckham, *Climax*, 243-257; Lupieri, *Apocalisse*, 171-172 e 174.

²³² Con Müller, *Offenbarung*, 80; Roloff, *Offenbarung*, 38; Karrer, *Johannesoffenbarung*, 140-141.

²³³ Con Mazzaferri, *Genre*, 292-295.

2.5.2 La trasmissione della capacità profetica in atto: sequenze, simboli, principi²³⁴

L'azione rituale dell'ingestione del rotolo si colloca praticamente a ridosso della settima tromba, che si apre prolettivamente sulla consumazione finale (11, 14-19).

2.5.2.1 L'angelo, i tuoni, la "censura"

Inizialmente, il redattore costruisce la scena della discesa dal cielo del colossale angelo forte, nella sua gloria divina²³⁵, un rotolo in mano, il piede destro sul mare, il sinistro sulla terra (10, 1-2). Presa posizione, questi lancia un urlo, evidentemente intellegibile e comunicativo: non solo la similitudine ὡςπερ λέων μυκᾶται rievoca contesti profetici ben presenti alla memoria di Giovanni (cfr. Am 3, 7-8 e Ap 10, 7), ma anche la reazione a breve termine dei sette tuoni e le altre ricorrenze della formula ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ (ο ἐν ἰσχυρῷ φωνῇ) in concomitanza con movimenti angelici (7, 2; 14, 15; 18, 2; 19, 17) lasciano intuire come nel grido si possa celare una prima rivelazione, forse in forma imperativa e implicitamente diretta ai sette tuoni (cfr. 7, 2; 14, 15; 19, 17, tutti passi dove però il destinatario viene espressamente nominato), o che comunque ne scatena immediatamente una seconda (cfr., in particolare, 18, 1-8, l'unico altro caso dove l'urlo non è specificamente indirizzato). All'angelo risponde l'eco delle voci dei sette tuoni: probabilmente anch'essi di natura angelica (voci e tuoni fuoriescono dal trono di Dio in Ap 4, 5, come i sette πνεύματα; cfr. 1En 59, 2) o quantomeno come tali interpretabili (cfr. Gv 12, 28-29), si fanno latori (ἐλάλησαν) di una conoscenza accessibile a Giovanni, se può provare a metterla per iscritto²³⁶. Accessibile e riservata a Giovanni, *quando* una voce dal cielo, probabilmente la stessa di 4, 1 e 1, 10-11.19, quindi, del "simile ad un figlio d'uomo", gli impone enfaticamente di passare il tutto sotto silenzio (10, 3-4)²³⁷. La sequenza di rivelazioni si viene ad interrompere, inutile ipotizzarne i contenuti: nella logica della scena, Giovanni diventa l'unico depositario umano di questa conoscenza scaturita dal mondo sovrannaturale e sottratta ad un ulteriore processo di diffusione per scrittura, l'*Apocalisse* si rivela non coprire per intero le sue esperienze di contatto con il divino. Una

²³⁴ Per una critica costruttiva al modello tripartito (segregazione, liminalità, riaggregazione) dei riti di passaggio proposto da Van Gennep e approfondito da Turner, vedi le preoccupazioni di Werbner, *Passage*, 11-15; Tambiah, *Rituali*, 158; Destro – Pesce, *Religione*, 29-32. L'analisi più accurata ed esaustiva della pericope resta G.Glonner, *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bilderinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode*, Münster 1999 (NA Neue Folge 34), 201-238.

²³⁵ Diffusamente, Glonner, *op.cit.*, 214-218. Cfr. Gieschen, *Christology*, 245-269, in particolare, 256-260, e Lupieri, *Apocalisse*, 170-172.

²³⁶ Cfr. il commento di Lupieri, *Apocalisse*, 172, e Aune, *Revelation 6-16*, 559-561.

²³⁷ Intendo σφράγισον ἃ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, καὶ μὴ αὐτὰ γράψῃς come parallelismo endiadico del tipo λάλει καὶ μὴ σιωπήσῃς (At 18, 9; cfr. anche Mt 5, 42 e 23, 23; Lc 6, 29-30; 1Cor 14, 39).

prima linea è marcata tra lui e i destinatari, nella misura in cui la trasmissione di conoscenza esoterica è anche trasmissione di autorità²³⁸. La prima fase del passaggio verso un nuovo stadio di esistenza è conclusa.

2.5.2.2 Il giuramento

La seconda parte del rito si incentra sul giuramento dello stesso angelo (10, 5-7). La sua mano destra – probabilmente il rotolo è nella sinistra –, la mano dell'onore e della πίστις²³⁹, si alza verso il cielo²⁴⁰, tutta la sua posizione corporea è tesa e orientata a Dio: la mano al cielo, e i piedi che l'angelo, ci viene ricordato, ha fermamente posto sul mare e sulla terra (cfr. 10, 2: ἔθηκεν, e 5: ἐστῶτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς), coinvolgono simbolicamente il “Vivente per i secoli dei secoli” nel giuramento solenne, per contatto con la sua creazione ed il dominio che ne rivendica (cfr. Mt 5, 34-35 e 23, 22)²⁴¹, e dettano la formulazione verbale che accompagna ed esplica il gesto

²³⁸ Anche Paolo, nel suo concetto di προφητεία, associa conoscenza (1Cor 13, 2) e autorità (1Cor 11, 2-10), ed è nel contesto del conflitto sulla sua autorità di apostolo che egli racconta delle sue visioni e rivelazioni e delle ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἔξον ἀνθρώπῳ λαλῆσαι da lui udite nel paradiso (2Cor 12, 1-13; cfr. 1Cor 9, 1-6). In Mc, il cerchio dei tre, Pietro, Giacomo e Giovanni, riceve tutta una serie di insegnamenti e rivelazioni speciali dal maestro (Mc 5, 35-43; 9, 1-13; 13, 3-37; 14, 32-42), che, per un verso, finiscono ad alimentare le loro pretese di autorità e la conseguente conflittualità all'interno del gruppo dei dodici (cfr. Mc 10, 35-45), per l'altro, giustificano la loro centralità nel movimento dei seguaci di Gesù, dopo la sua morte (cfr. At 3, 1-4, 22 e 11, 2-3, e Gal 2, 9, con Giacomo, il fratello di Gesù, ad aver sostituito Giacomo figlio di Zebedeo). Anche i papiri magici insistono sulla conoscenza esoterica come condizione del conferimento di δύναιμις (PGM IV, 475-485 e 734-739). Per un'interpretazione simile, cfr., più tentativamente, Lohmeyer, *Johannesoffenbarung*, 82; Kraft, *Offenbarung*, 148; Roloff, *Offenbarung*, 109; Karrer, *Johannesoffenbarung*, 271.

²³⁹ Cfr. Senofonte, *An.* 1, 6, 6 e 2, 5, 3; Appiano, *Lyb.* 64, 284; Flavio Giuseppe, *Ant. Iud.* 18, 326.328.

²⁴⁰ Già in Omero, i giuramenti su Zeus sono recitati alzando lo σκήπτρον al cielo, *Il.* 7, 411-412 e 10, 321.328-331. Cfr. anche Gen 14, 22 (Abramo giura su JHWH sollevando la mano), Deut 32, 39-41 TM (JHWH giura su sé stesso, mano al cielo; la LXX traduce, in corsivo l'espansione: ἀρῶ εἰς τὸν οὐρανὸν τὴν χεῖρά μου καὶ ὁμοῦμαι τῇ δεξιᾷ μου), e Dn 12, 7 (l'angelo giura sul “Vivente nei secoli” con la mano sollevata verso il cielo).

²⁴¹ Glonner, *Bildersprache*, 220. Giuramenti su realtà sovrumane possono cercare di stabilire una qualche forma di contatto simbolico tra queste e chi giura. Nell'*Iliade*, Era giura sullo Stige e sugli dei ctonii, afferrando con una mano la terra e con l'altra il mare (14, 270-279), e, negli altri due passi appena citati, Agamennone ed Ettore, rispettivamente, impugnano ed innalzano entrambi lo scettro, oggetto creduto di origine divina e fatto risalire a Zeus (cfr. 1, 238-239 e 277-279, e 2, 46 e 100-108). Su di esso Achille può giurare un μέγαν ὄρκον, semplicemente tenendolo in mano e poi scagliandolo a terra da posizione stante (1, 233-246). Il rito dell'ὀμνύειν κατὰ (ο ἐπὶ) τῶν ἱερῶν (legge *apud* Andocide 1, 97; Tucidide 5, 47; Polibio 38, 20, 5) imponeva di toccare l'altare o la cenere dei sacrifici, come il caso di Annibale mostra (cfr. Polibio 3, 11, 5-7 e Cornelio Nepote, *Hannib.* 2, 3-5). Oggetti appartenenti a divinità ctonie venivano coinvolti in formule di evocazione dei morti (cfr. *P.Oxy* 409), e chi giurava su Apollo poteva stringere eventualmente l'alloro, pianta consacrata al dio (cfr. Antonino Liberale, *Metam.* 1, 3). Alcune forme di giuramento su JHWH prevedevano una mano sotto la coscia, a sfiorare i testicoli (Gn 24, 1-9; 31, 42.53; 47, 29-31; cfr. anche l'interpretazione rabbinica di Gen 24, 1-9 in Targum Ps.-Gion, *ad loc.*, e BerRab 59). Secondo il diritto germanico antico, chi giurava su un dio doveva prendere in una mano l'anello del giuramento dopo che questo fosse stato immerso nel sangue di un animale immolato alla divinità che volesse invocare (E.Klinger, art. *Vows and Oaths*, in ER 15 (1987), 301-305, in particolare, 304). Lo *iuramentum more iudaico* medioevale e i moderni giuramenti pronunciati mano sulla Bibbia non fanno eccezione.

dell'angelo: καὶ ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ (10, 5-6)²⁴².

Il richiamo continuo alla sua postura, implicito anche nell'invocazione, lascia emergere così la coerenza unitaria che soggiace all'azione rituale e che non si esaurisce nella somma totale delle singole fasi in cui si articola²⁴³. In discorso diretto, Giovanni riporta ora la promessa, che allude al tempo che non ci sarà più, alla settima tromba che suonerà e al compimento del mistero di Dio, come annunciato ai Suoi servi, i “profeti” (10, 6-7). Sono i contenuti che caratterizzano il giuramento, e questo, in quanto atto di comunicazione pubblica, finisce per implicare non solo Dio, chiamato a sancire la sua veridicità, ma anche i presenti, o meglio, il presente, Giovanni, proponendo e garantendo il proprio intento trasformativo della realtà: stiamo toccando il punto di snodo tra la seconda e terza fase del rito, tra il giuramento stesso e l'ordine e l'ingestione del rotolo (10, 8-11).

Abbiamo già rilevato come il δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι di 10, 11 recuperi la prospettiva storica sulla “profezia” di 10, 7 e ne attualizzi il flusso nel presente, in Giovanni. In questo senso, l'*Apocalisse* potrà parlare in 14, 6, quasi fondendo i due versetti, di un εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσει (cfr. 10, 7) ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πάντων ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν (cfr. 10, 11)²⁴⁴. Una simile connessione di giuramento, rotolo scritto e ingestione, in questo caso, del liquido dove le parole del rotolo sono state sciolte, si riscontra nel rito di Sotah (Nm 5, 11-31; Filone, *De spec.leg.* III, 56-62; Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* III, 270-273; m.Sot. 1, 1 – 3, 8), che Giovanni probabilmente mostra di richiamare, inserendo il particolare dell'inasprimento dello stomaco dopo l'inghiottimento (10, 9: πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, e 10, 10: ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου) nel sottotesto ezechielino di base (Ez 2, 9 – 3, 3)²⁴⁵. Come pensare allora l'intento e le associazioni che lo riflettono?

Partiamo da alcune analogie. Per l'evocazione di un dio, un papiro magico prevede che l'ἐπίκλησις vada scritta sulle due parti di un νίτρον: una verrà leccata, l'altra immersa e lavata via in un cratere di latte e vino, che dovrà essere trangugiato, ma solo dopo la recitazione della preghiera, una lunga cosmologia che termina sulla pronuncia del nome della divinità e l'invocazione vera e propria. Non resta quindi che distendersi sui tappeti e aspettare l'ingresso

²⁴² Vale qui la pena sottolineare come la clausola relativa, con la sua triplice scansione, manchi nei sottotesti che ispirano la scena (cfr. Gen 14, 19.22, ma, soprattutto, Dn 12, 7). È quindi un'espansione redazionale di Giovanni. Sulla formula del giuramento, cfr. anche Flavio Giuseppe, *Contra Ap.* 2, 121: ὀμνούντων τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν.

²⁴³ Cfr. l'analisi letteraria di Aune, *Revelation 6-16*, 555-556.

²⁴⁴ Per l'interpretazione, cfr. Müller, *Offenbarung*, 202 e 266-267; Roloff, *Offenbarung*, 110 e 152; Lupieri, *Apocalisse*, 174 e 224. L'alternanza di dativo e accusativo dopo ἐπί nei due passi (cfr. anche 22, 16) non comporta variazioni sostanziali di significato, vedi Blass – Debrunner § 235.

²⁴⁵ Cfr., seppure con più di una riserva sulle conclusioni, J. Massingberde Ford, *The Divorce Bill of the Lamb and the Scroll of the Suspected Adulteress. A Note on Apoc. 5,1 and 10, 8-11*, JSJ 2 (1971), 136-143, in particolare, 138-140.

dell'essere divino (PGM XIII, 127-213; cfr. *ibid.* 377-717). Così anche *συστάσεις/τελευταί* a dei o demoni (PGM IV, 779-786, e VII, 505-528), e *χρέια* (PGM XIII, 1040-1054) premettono invocazioni alla consumazione di uova o al leccare foglie, inscritte, rispettivamente, con il nome del demone o del dio a cui ci si inizia e con simboli magici. Comunicando la realtà che enuncia, la forza performativa dell'azione verbale carica e impregna la scrittura che viene poi ingerita direttamente o indirettamente, con o senza il supporto materiale, trasmettendo il potere che garantisce l'efficacia dell'atto²⁴⁶. Anche nel rito di Sotah, il giuramento veniva fatto pronunciare alla sospetta adultera e scritto su rotolo, prima di essere sciolto in acqua mescolata a polvere del pavimento del santuario e, sotto questa forma, essere bevuto dalla donna (cfr. Nm 5, 19-28 e m.Sot. 2, 3 – 3, 4): “attraverso una dispersione fisica – le parole d'invocazione fissate e circoscritte in un rotolo sono disperse in un corpo – si amplia notevolmente l'azione di penetrazione legale. Da atto verbale diventa per così dire un ‘evento corporale’. Incanalando le norme giuridiche nei processi fisiologici, si dà alla legge la concretezza necessaria per influenzare ampi settori dell'esistenza”²⁴⁷. Il giuramento, contemplando l'invocazione del Nome, si rivela uno dei mezzi soprannaturali che attivano questo processo di rinforzamento²⁴⁸.

Torniamo a Giovanni. Il giuramento dell'angelo, nella sua complessità, pone le basi su cui sarà costruita la parte finale del rito, nella misura in cui comunica e sviluppa quei tempi – l'esaurimento del *χρόνος* destinato al ravvedimento ed al riposo (cfr. 2, 21 e 6, 11), tra sesta e settima tromba, nello scorrere della storia profetica – e quegli eventi – il compimento del mistero/*λόγοι* di Dio (cfr. 17, 17) annunciato dai suoi *προφήται* – che verranno successivamente rielaborati. Comunicandoli e sviluppandoli, li evoca e materializza come già avvenuti, e sposta così quello che accadrà a Giovanni nella sfera della verità e giustizia divina che realizza sé stessa e per sé stessa garantisce²⁴⁹, e che, investendo le parole scritte sul retto ed il verso del rotolo da ingerire (cfr. 5, 1), nell'altra mano dell'angelo – o nella stessa? –, le compenetra e attiva, aprendole alla trasformazione del

²⁴⁶ Cfr. le osservazioni di F. Baermann Steiner, *Chagga Truth. A Note on Gutmann's Account of the Chagga Concept of Truth in "Das Recht der Dschagga"*, Africa 24 (1954), 364-369; R. Finnegan, *How to Do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Sierra Leone*, Man n.s. 4 (1969), 537-552; Tambiah, *Rituali*, in particolare, 41-121.

²⁴⁷ A. Destro, *In caso di gelosia. Antropologia del rituale di Sotah*, Bologna 1989, 159.

²⁴⁸ *Ibid.*, 146-167.

²⁴⁹ Giovanni scrive: *χρόνος οὐκέτι ἔσται, ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἐβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ* (cfr. 15, 1 e 17, 17). La “trasformazione” di futuri in aoristi è tratto saliente dello stile e dell'esperienza di Giovanni, e ricorre tanto nella narrazione delle visioni (cfr. 18, 1-19 e 20, 5.7-9) quanto in bocca ai personaggi (cfr. *hic* e 11, 3-13): è come se improvvisamente la percezione del tempo accelerasse e scomparisse, e tutto ciò che era stato prospettato come futuro o *in fieri* si venisse – o meglio, si fosse venuto – automaticamente a realizzare per il semplice fatto di essere compreso nel piano eterno di Dio e nella sua attività rivelatrice. In 11, 3-13, quarantadue mesi e tre giorni e mezzo trascorrono nel volgere di una manciata di versetti (7-11), in 20, 7-9, mille anni nel giro di tre. Il giuramento di 10, 6-7, tanto più, chiamando Dio a testimone, sembra non solo basarsi su, ma quasi partecipare e infondersi del potere di questa parola e della sua verità (cfr., in parallelo, 1, 1-3 e 3, 14, e 19, 9 e 22, 6). Cfr. anche Aune, *Revelation 6-16*, 568-570, e, soprattutto, Lupieri, *Apocalisse*, 173-174.196-197.316.

normale ordine delle cose. Se, sulla base di 5, 1 e delle fitte allusioni ad Ezechiele, il rotolo nella destra del Seduto sul Trono comprende la rivelazione, passata a e dischiusa dall’Agnello, e diretta a Giovanni per tramite dell’angelo, il giuramento di quest’ultimo lo ri-contestualizza adesso nell’imminenza della settima tromba e ne crea, plasma e dispiega la forza di verità ultimativa e assoluta alla luce di un “mistero” che si può efficacemente realizzare perché comunicato e sancito come già realizzato presso Dio²⁵⁰. Si legga 1, 1-3, in retrospettiva: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ πρὸς τὸν δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννη, ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα εἶδεν. Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα, ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς.

Riapparendo in Giovanni e nel suo rotolo, le parole divine entreranno ed agiranno pervasivamente nella sfera umana, adempiendo giuramento e μυστήριον: nella “profezia” di Giovanni, dopo la “profezia” di Giovanni, è compiuta la rivendicazione del Creatore sulla sua creazione, il suo regno (11, 15-19).

2.5.2.3 Il rotolo e la digestione

La voce di 10, 4 apre la terza fase del rito: l’ordine è di andare e prendere il rotolo aperto nella mano dell’angelo (10, 8). Giovanni obbedisce e chiede all’angelo di consegnarglielo. Risponde una seconda istruzione per bocca dell’angelo stesso: Giovanni lo dovrà prendere e mangiare, sarà dolce ed amaro (10, 9). Giovanni esegue e constata le due opposte sensazioni (10, 10), quando un soggetto indistinto (λέγουσιν), forse ancora la voce celeste di prima²⁵¹, forse la voce e l’angelo all’unisono, lo indirizza e conferma nella sua esistenza finalmente rigenerata (10, 11), il δεῖ a convogliare tutta l’autorità della volontà divina per influire sul modello normativo e comportamentale cui questa dovrà ispirarsi.

Perché proprio un rotolo? E cosa significa ingerirlo? Che relazione corre tra l’azione rituale e le parole che la chiudono? Sono tutte domande che meritano singolarmente una riflessione.

Se Geremia divorava la parola di Dio, senza mediazione scritta (Ger 15, 16), già Ezechiele inghiotte una מַגֵּל סֵפֶר, una κεφαλὴς βιβλίου, secondo i Settanta, a riprova della diffusione della pratica della scrittura ai suoi tempi (Ez 2, 9 – 3, 3)²⁵². Non troppo doveva essere cambiato nel I

²⁵⁰ Cfr. Glonner, *Bildersprache*, 218-219; 225-227; 236.

²⁵¹ Il plurale indefinito sarebbe allora un forma semitizzante equivalente di significato al *passivum divinum*, cfr. 11, 1 e 3.

²⁵² Bremmer, *Prophets*, 165. Cfr. anche A.Demsky, *Writing in Ancient Israel. Part One: The Biblical Period*, in M.J.Mulder – H.Sysling, *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Maastricht 1988, 2-20, in partiolare, 10-16; E.F.Davis, *Swallowing the Scroll*.

sec.d.C.²⁵³: non dimentichiamoci che Giovanni stesso sta scrivendo, non trasmetterà le sue rivelazioni oralmente, e tanto più sta scrivendo su βιβλίον (cfr. 1, 11.19 e 10, 3-4). È naturale allora pensare che i due rotoli si attirino anche e si spieghino a vicenda, finendo per sovrapporsi, quasi l'uno, il rotolo della visione, venisse ad impregnare la scrittura dell'altro, il rotolo dell'*Apocalisse*²⁵⁴.

E questo, per ingestione. La scienza medica contemporanea interpretava l'alimentazione come processo di assimilazione τοῦ τρέφοντος τῷ τρεφόμενῳ: i cibi e le bevande, ciascuno con specifiche proprietà nutritive, una volta introdotti nel corpo, pervadono l'intero sistema, e, trasformati dagli organi digerenti, si aggiungono ed attaccano, per analogia di οὐσία, alle sue singole parti (vene, arterie, ossa, muscoli, sangue, cervello, nervi) e le integrano e costruiscono (Galeno, *Nat.Fac.* I, 5.8.10-11 e III, 1; cfr. Ippocrate, *Alim.* 2-3.7.22.49). Questa teoria culturale era evidentemente diffusa e chiarisce perché Silla fosse stato consigliato dal suo aruspice di mangiare, lui solo, le viscere di un vitello sacrificato, il cui fegato aveva un *caput* somigliante a una corona d'oro, a presagio della imminente vittoria (Agostino, *De Civ.Dei* II, 24), e, più in generale, il senso dell'usanza di ingerire le parti principali di animali mantici, come il cuore di corvi, falchi o talpe, per dividerne anche la ψυχή divinatoria (Porfirio, *De Abst.* II, 48; cfr. il rito per l'acquisizione di πρόγνωσις in PGM III, 424-441 e il mito orfico in Proclo, *ad Cratylum* 110). Su simili incorporazioni fino nelle fibre, verrebbe da dire, giocano filtri d'amore (PGM VII, 970-972) e μνημονικαί (cfr. PGM I, 234-247 e III, 410-417)²⁵⁵, e non mancano neanche digestioni puramente simboliche: un rito di *defixio* si incentra sull'inserimento di una lastra di piombo, incisa con il nome della vittima, nello stomaco (γαστήρ) di un rospo morto, allo scopo di lasciarne il corpo a putrefarsi e seccare come quello dell'animale (PGM XXXVI, 233-255), e un incantesimo per l'εὐπορία prevede il modellamento, nella foggia di Osiride, di una statuina tricefala della triade Horus, Anubi, Iside, con cuore (καρδία) nel ventre (κοιλία), e la deposizione, nello stesso ventre, di un pezzo di papiro con il testo della preghiera da recitare per tutta la notte e al risveglio (PGM IV, 3125-3171;

Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy, Sheffield 1989 (JSOT.SS 78), 30-31.37-45.51; I.Willi-Plein, *Spuren der Unterscheidung von mündlichem und schriftlichem Wort im Alten Testament*, in G.Sellin – F.Vouga (a cura di), *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike*, Tübingen/Basel 1997 (TANZ 20), 77-89, in particolare, 77-82.

²⁵³ Sulla diffusione di alfabetizzazione, lettura e scrittura nel mondo greco-romano, vedi l'ampia e puntuale discussione di fonti letterarie, papiracee ed archeologiche in Millard, *Pergament*, in particolare, 81-129.154-188.205-215.

²⁵⁴ Cfr. l'osservazione di sfuggita di Lupieri, *Apocalisse*, 172.

²⁵⁵ Lo stato di conservazione del papiro C (V/VI sec.d.C.), secondo la numerazione di H.D.Betz (a cura di), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago 1986, illustra bene la pratica: il papiro è stato scritto una prima volta, sciolto nell'acqua per far passare le parole dell'incantesimo e il loro potere di guarigione in forma liquida, infine riscritto nuovamente, in previsione di altre bibite oppure come amuleto. Vedi D.Wortmann, *Neue Magische Texte*, Bonner Jahrbücher 168 (1968), 56-111, in particolare, 102-104.

cfr. E 3229, col. V, 1-28)²⁵⁶. Nel *Romanzo di Setne I*, testo conservato da un papiro demotico del III sec.a.C., lo scriba Naneferkaptah fa portare davanti a sé “un pezzo di papiro nuovo e scrisse tutte le parole che erano sul libro davanti a lui, lo imbibi di birra e lo sciolse nell’acqua; poi, quando conobbe che era disciolto, lo bevve e seppe ciò che c’era in esso”²⁵⁷.

Gli ultimi due esempi e la pratica di τελεταί e μνημονικαί ci riportano ad un legame tra ingestione di materiale scritto e memoria o conoscenza che occhieggia anche in una delle interpretazioni proposte da Artemidoro di Dalde (II sec.d.C.) ai sogni di “mangiare libri” (*Onirocr.* II, 45): βιβλίον τὸν βίον τοῦ ἰδόντος σημαίνει [...] καὶ παλαιῶν πραγμάτων ὑπόμνησιν, ἐπειδὴ τὰ πάλαι πραχθέντα τοῖς βιβλίοις ἐγγέγραπται. ἐσθίειν δὲ βιβλία παιδευταῖς καὶ σοφισταῖς καὶ πᾶσι ἀπὸ λόγου ἢ βιβλίων ποριζόμενοις συμφέρει. E Vittorino di Petovio, conseguentemente, scrive: *Accipere autem libellum et comedere eum ostensionem sibi factam memoriae est mandare* (*In Apoc.* 10, 3)²⁵⁸.

Insomma, nell’accumularsi delle connotazioni simboliche dell’ingestione, con dominanza dei sensi assimilazione, acquisizione, conoscenza di ciò che è ingerito²⁵⁹, è ora il corpo che si trova ad essere coinvolto nell’ultima fase del rituale²⁶⁰: in quel momento e in quelle condizioni create dal giuramento dell’angelo, al suo culmine, tutta la potenza creatrice e rivelatrice divina si condensa e concentra nelle lettere del rotolo che, inghiottite e assorbite da Giovanni, lo penetreranno fisicamente – in un certo senso, si faranno corpo, si “accarneranno”, per citare Dante (*Purg.* XIV, 22) – e lo investiranno di sapere e autorità “profetici” senza precedenti.

Il bisogno di conoscenza dal mondo divino e la separazione tra questo e Giovanni sono interiorizzati e colmati, la trasformazione si rivela radicale e irrevocabile. A Giovanni sono trasferiti facoltà, compiti e modalità di operare che individuano socialmente la sua nuova identità di προφήτης²⁶¹: l’azione simbolica ordinatagli (11, 1-2), il potere (ἐξουσία) di compiere σημεία (cfr. 11,

²⁵⁶ In questa direzione vanno interpretati anche i rituali di Sotah e dei papiri citati *supra*, 39-40. Cfr. T.Hopfner, *Griechisch-ägyptische Offenbarungszauber*, Amsterdam 1974, I, 420-421 (ed.orig.: 1921); B.Olsson, *Die verschlungene Buchrolle*, ZNW 32 (1933), 90-91; R.K.Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago 1993 (SAOC 54), 102-110.

²⁵⁷ Seguo la traduzione di E.Bresciani, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Torino 1999³, 881-894 (citazione: 886-887).

²⁵⁸ Istruttivo il caso del grammatico Didimo di Alessandria (I sec.a.C.): la sua instancabile attività compilatoria gli guadagnò il soprannome di Χαλκέντερος, significativamente ribaltato nell’ironico Βιβλιολάθας da Demetrio di Trezene (cfr. Suda s.v. Δίδυμος, e Ateneo, *Deipn.* 4, 139c).

²⁵⁹ Se 3, 10 riprende *expressis verbis*, commenta e interpreta l’ingestione del rotolo in 3, 4, anche nel sottotesto ezechielino della scena si avverte la forte interconnessione di scrittura, incorporazione (נשים/κοιλία) e interiorizzazione/memoria (לב/καρδία). Vedi H.-J.Fabry, art. לב/נב, TWAT IV, 413-451, in particolare, 432-435, e H.Ringgren, art. נשים, *ibid.*, 1036-1037, e il commento di Davis, *Scroll*, 50-53. Cfr. Ritner, *op.cit.*, 102-110.

²⁶⁰ Cfr. ancora l’analogo caso già citato di Equizio: il giovane bellissimo che gli appare gli depone sulla lingua il flebotomum, e gli dice: “«Ecce posui verba mea in ore tuo. Egredere ad praedicandum». Atque ex illo die, etiam cum voluero, de Deo tacere non possum” (Gregorio Magno, *Dialogi*, I, 4, 8).

²⁶¹ È nel corpo dell’iniziando che “l’identità e lo status raggiunti vengono definiti e iscritti in forma permanente o comunque irreversibile. È il corpo che subisce e conserva i segni iniziatici, da quelli poco invasivi (unzioni,

3-6, e 13, 12-14 e 16, 13-14), le esperienze estatiche stesse e le rivelazioni dello Spirito, nell'imminenza della parusia (14, 13; 19, 10; 22, 17; cfr. anche 22, 6), l'equiparazione ontologica agli ἄγγελοι (19, 10 e 22, 8-9), tutto concorre a definire e creare il suo προφητεύειν. Non ultimo, il βιβλίον stesso, su cui e che scrive, diventato, simultaneamente, rotolo di "profezia": fedeltà a e preservazione del suo messaggio potranno ora decidere e misurare la beatitudine escatologica di chi lo ascolta (22, 7.9.10.18-19, e, a posteriori, 1, 3).

2.5.3 Un passo indietro: elementi e prospettive per una (ri)lettura dell'Apocalisse

Abbiamo più volte rilevato come alcuni elementi del rituale di Ap 10 non emergano dal nulla ma si inseriscano in un preciso flusso narrativo: il rotolo viene preso e dissigillato dall'Agnello tra Ap 5 e 8, l'angelo è il secondo ἰσχυρός, la voce dal cielo segue Giovanni da 4, 1 o già da 1, 11, se ordini e divieto di scrivere vanno effettivamente riportati alla stessa fonte (cfr. 1, 19; 2, 1.8.12.18; 3, 1.7.14; 14, 13; 19, 9)²⁶², i sette tuoni di 10, 3 si allineano ai sette sigilli (6, 1 – 8, 1) e innestano sulle sette trombe (8, 6 – 11, 15). Non sfugge l'impressione che dietro si possa intuire il profilo di un'azione rituale più complessa, che, in 10, 11, culmina e si apre sulla nuova realtà creata²⁶³. Le giunture letterarie illuminano una struttura più ampia, scandita in prima sede dalle esperienze di Giovanni: la voce e la visione che le introducono e portano il terrore, la scrittura, la stesura delle lettere (1, 10 – 3, 22), l'ascensione al cielo, l'impotenza del pianto di fronte all'esclusione dalla rivelazione, e l'accesso alla conoscenza degli eventi che ne accompagnano il dischiudersi e il possesso finale, sotto la guida di angeli, πρεσβύτεροι e voci celesti (4, 1 – 10, 11), segnano tutte fasi di un processo di formazione e specializzazione attraverso cui Giovanni è guidato. "Mostrare", δεικνύειν, nel greco di Giovanni, e "scrivere", γράφειν, denotano e comprendono il rapporto che genera il Giovanni "profeta" e l'Apocalisse intera "profezia" (1, 1; 4, 1 in parallelo a 1, 19; 17, 1; 21, 9-10; 22, 1.6.8): 10, 11, se non annuncia un invio diretto nel mondo esterno, lo proietta sul testo stesso, e sulla sua diffusione e circolazione, imprimendo alle parole già scritte e alle parole che verranno il nuovo

decorazioni, colorazioni, immersioni, alitazioni, salivazioni, ecc.) a quelli decisamente marcati e indelebili (circoncisione, scarificazione, mutilazioni, ecc.), o più blandi ma non meno costrittivi (segregazioni, restrizioni alimentari, divieti, ecc.). La realtà corporale diventa così lo strumento della memoria e della consapevolezza della propria configurazione sociale, del proprio posto nel gruppo, del proprio rapporto con la legge umana o divina" (Destro – Pesce, *Religione*, 29). Più in generale, Werbner, *Passage*, 1: "by means of the body, performers of the ritual passage find and resituate themselves in cosmological space. By means of the body, also, performers personify who they are, and what they intend to become in relation to the forces around them" (cfr. anche 32-34).

²⁶² Evidenza e discussione in Gieschen, *Christology*, 260-269, in particolare, 264-269.

²⁶³ Non mi sembra un caso che, a parte 1, 3, solo da 10, 11 in poi, i termini προφήτης e προφητεία si possano trovare associati direttamente o indirettamente all'esperienza di Giovanni.

“essere” di Giovanni e loro, e la consapevolezza – di Giovanni e di chi lo leggerà o ascolterà – di confrontarsi con la sua nuova esistenza ed il suo nuovo ruolo.

2.6 Lo “spirito”, la conoscenza, l’autorità

Raccolta ed esaminata l’evidenza, ricostruita e valorizzata la conformazione tutta particolare dell’esperienza di Giovanni e del suo testo, ci troviamo finalmente nelle condizioni di valutare e, insieme, dispiegare il potenziale esplicativo del modello sopra proposto.

Per Giovanni, la *προφητεία*, il contatto con il mondo “soprannaturale” e la comunicazione straordinaria della rivelazione presuppongono ed operano un passaggio, una trasformazione di fondo: *γενέσθαι ἐν πνεύματι*. La nuova condizione viene sperimentata, a più riprese, e rappresentata in successione come ampliamento e amplificazione della percezione, che permette di cogliere l’invisibile e lo “pneumatico”, nello sfumare dell’ambiente circostante, come ascensione, che valica e supera l’opposizione fondamentale terra-cielo, e offusca le distinzioni temporali, come traslocazioni, al di là di qualsiasi spostamento o anche movimento fisico, verso spazi “altri”, un deserto prima, popolato dalle manifestazioni diaboliche, una montagna altissima poi, luogo deputato all’epifania del divino. Il cosmo e la realtà sono recuperati in una unità di costituzione e significato in cui “Diesseits und Jenseits, präexistente und jetzige Welt, geistige und körperliche Person, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Sterne und Kräfte, Gedanken und Visionen ineinander verschweben”²⁶⁴. Ne risulta ridisegnata anche la mappa epistemologica: ai limiti e alla frammentazione della normale conoscenza umana si sovrappone un registro olistico di interpretazione dischiuso dall’esperienza stessa della trance e culturalmente pre-dato, il territorio delle identità e della conoscenza “spirituali” (cfr. Ap 11, 8: *καλεῖται πνευματικῶς*), della σοφία (Ap 13, 18 e 17, 9), che si trasforma in simboli da applicare alla comprensione, o meglio, ricostruzione della verità dei quotidiani²⁶⁵, per noi esistenti solo in quanto cornici storiche²⁶⁶.

A livello temporale – e qui ci muoviamo su terreno fermo –, la trance è riportata a ἡ κυριακὴ ἡμέρα, con buone ragioni, da intendere come “la domenica”, il giorno della resurrezione di Gesù e del Signore risorto. A livello spaziale, oltre la precisa notazione ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ, siamo lasciati a congetture più o meno verosimili: una probabile collocazione dell’esperienza in un contesto liturgico, forse, più tentativamente, un δέλπνον, la situerebbe anche in uno spazio

²⁶⁴ C.Colpe, art. *Geister*, RAC 9 (1976), 615-625, in particolare, 624-625. Per una discussione di questo “unbroken world”, da una prospettiva semantica, fondamentale Thompson, *Apocalypse*, 74-91.

²⁶⁵ Cfr. l’insistenza della *Weckformel* in Ap 2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22; 13, 9-10, e l’analisi di U.Vanni, *L’Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988 (RBib.Suppl 17), 63-72.

²⁶⁶ Cfr. Schüssler-Fiorenza, *Offenbarung*, 34-39, e Pezzoli-Olgiatei, *Täuschung*, 22-29; 37-41; 190-250.

fortemente caricato dalla presenza del Signore, attesa e invocata, celebrata e sperimentata in manifestazioni estatiche²⁶⁷. Entrambi i riferimenti, esplicito, il primo, implicito, se vediamo bene, il secondo, nella mente del redattore, sembrano evocare simbolicamente una liminalità che precede e trascende categorie di classificazione e linee di demarcazione comunicative ed epistemologiche (divino – umano; celeste – terreno; spirituale – corporeo; sacro – profano; invisibile – visibile; vita – morte; passato – presente – futuro; tempo – spazio)²⁶⁸.

Le potenzialità di significato che la trance così attinge sono condensate, esplicate ed attivate nell'iniziazione: con la consumazione del rotolo, Giovanni viene a contenere la capacità e legittimazione di accedere al divino e alla sua densità cognitiva. Questa trasformazione singola, ontologica e sociale, avviene a ridosso di una linea “profetica” emergente dal passato, e a monte di una trasformazione futura universale, che, nella nuova esperienza “profetica” di Giovanni, finiscono per radicarsi nel presente²⁶⁹. L'attività cosciente di scrittura e la funzionalità della memoria, elaborata anche simbolicamente nelle connotazioni dell'ingestione del βιβλίον, creano una continuità tra processo iniziatico e produzione e fruizione del testo: l'oggetto, il supporto materiale “rotolo” su cui Giovanni fissa le visioni e che verrà inviato come lettera prolunga l'esistenza e le valenze denotative del simbolo “rotolo”, quasi contenendolo, per esprimere concretamente, nell'atto comunicativo, l'ordine di significato che rappresenta. Non è operazione neutrale ed asettica: tempi, modi, soggetti e contenuti della προφητεία sono articolati e sanciti, autorità di redattore e lettera vengono (ri)costruite dall'interno, l'identità dei seguaci di Gesù formulata e confermata nei termini della conoscenza sovraumana guadagnata, culturalmente legittimata e trasmessa. La ricezione, il confronto con e le reazioni alla lettera acquistano in prospettiva il carattere di negoziazione della nuova “realtà” e di dibattito e conflitto su autorità ed identità, tra approvazione, rifiuto, contrattazioni (cfr. Ap 22, 18-19)²⁷⁰.

²⁶⁷ Lampe, *Herrenmahl*, 198-203 e 211-213, e *Neuschöpfung*, 27-30. Su modi e forme della κοινωνία con la divinità nei banchetti greco-romani, cfr., e.g., POxy 99, 14 (55 d.C.), e le analisi di H.-J.Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982 (NA Neue Folge 15), 91-166 e 258-261; Smith, *Symposium*, 77-84; 106-118; 150-172; 191; 205; Horbury, *Cena pura*, 242-252; 262; 264-265.

²⁶⁸ Cfr. Thompson, *Apocalypse*, 56-73, e, più cursoriamente, Filho, *Notes*, 213; 228; 232-234. Testi in Aune, *Setting*, 29-44; 89-113 e 126-133; 184-193. Sul concetto di liminalità applicato al tempo e allo spazio rituale delle comunità paoline, vedi C.Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Göttingen 1999 (FRLANT 185), in particolare, 192-199; 222-247; 311-338.

²⁶⁹ Sembra un preludio all'oracolo di Massimilla: μετ'ἐμὲ προφήτης οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια (apud Epifanio, *Adv.Haer.* 48, 2, 4). Sugli elenchi di profeti stilati dai cosiddetti “Montanisti” e dai loro avversari, vedi l'anonimo apud Eusebio, *Hist.Eccl.* 5, 17, 3-4. Cfr. anche POxy 1, 5 e la periodizzazione storica proposta da Tertulliano in *De virg.vel.* 1, 4-7, e riflessa in *De resurr.mort.* 63, 7-10; *De ieiun.* 11, 6; *De monog.* 3, 8-10 e 14, 3-4. A conclusioni analoghe arriva Glonner, *Bildersprache*, 228; 230-233; 237.

²⁷⁰ Si rilegga a questo punto la definizione di Aune citata *supra*, 1 n.5, che acquista di complessità e profondità. Sull'atto di comunicazione “profetica”, vedi il modello elaborato da Overholt, *Channels*, 17-25, che ha il merito di tenere conto delle diverse forme di pressione o “feedback” esercitate dai destinatari del messaggio sul “profeta” stesso, prima, durante e dopo il processo comunicativo.

Nella misura, quindi, in cui questa ri-strutturazione della realtà coinvolge una “rivelazione” di Gesù e ne specifica il messaggio come fattore decisivo nella definizione di un’identità dei suoi seguaci e del loro ἥθος di fronte all’“altro” demonizzato (cfr. Ap 1, 1-4; 2, 20-25; 6, 9; 12, 17; 14, 1-12; 20, 4), i nostri interessi ci portano ora a chiederci quale immagine di Gesù essa crea e trasmette come memoria fondante, nello spazio epistemologico e autoritativo che ha così individuato e rivendicato a sé²⁷¹.

²⁷¹ Non è un caso che, dopo i Vangeli e insieme alla lettera agli Ebrei, l’Ap sia il testo canonico con più ricorrenze del nome Ἰησοῦς. Sulla costruzione narrativa di Gesù in Eb, cfr., in particolare, J.Roloff, *Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes*, in id., *Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze*, Göttingen 1990, 144-167; N.Walter, *Glaube und irdischer Jesus im Hebräerbrief*, in id., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen 1997, 151-168; E.Bradshaw Aitken, *The Hero in the Epistle to the Hebrews: Jesus as an Ascetic Model*, in D.H.Warren – A.Graham Brock – D.W.Pao (a cura di), *Early Christian Voices In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of François Bovon*, Boston/Leiden 2003 (BIS 66), 179-188.

CAPITOLO TERZO

Le parole di Gesù nell'*Apocalisse*.

Conosce Giovanni una tradizione o tradizioni gesuane? E se sì, sotto quale forma ed in quali termini la caratterizza? Ap 3, 3 sembra fornirci una prima risposta, che legge: *μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει*. Il πῶς sta per τί ο ὅσα, e non va tradotto con “in che modo, in quale animo”, bensì con “cosa”, a introdurre una interrogativa indiretta in funzione di oggetto del verbo “ricordare”²⁷². Un rapido confronto incrociato con 2, 25-26 e 3, 8.10 conferma questa interpretazione, e non solo. Lascia infatti intuire a quali contenuti quel πῶς possa rimandare, il λόγος e/o gli ἔργα di Gesù, tramandati oralmente²⁷³: λαμβάνω e ἀκούω rievocano il processo di trasmissione e ricezione di insegnamenti e tradizioni (cfr. Gv 17, 8; 1Cor 11, 23 e 15, 1.3; Gal 1, 9.12; Fil 4, 9: ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί; 1 Ts 2, 13 e 4, 1)²⁷⁴, i due imperativi coordinati, μνημόνευε e τήρει, individuano le fasi del recupero, ovvero memoria e custodia (cfr., rispettivamente, Gv 15, 20 e 16, 4; At 20, 35; Papia *apud* Eusebio, *Hist.Eccl.* 3, 39, 15; Policarpo, *ad Phil.* 2, 3; 2Cl 17, 3; *Apocr.Iac.* 2, 8-21, e Mt 28, 20; Mc 7, 9 *v.l.*; Gv 8, 51.55; 14, 23; 17, 7-8; Flavio Giuseppe, *Vit.* 361b)²⁷⁵.

Giovanni, l'angelo e le chiese hanno un loro Gesù, dunque, e noi cercheremo a nostra volta di recuperare i contorni di quella immagine che i λόγοι profilano utilizzati nell'orizzonte “profetico” dell'*Apocalisse*. Rinunceremo a (ri)costruire parabole storiche e, tanto più, a rintracciare eventuali paternità gesuane, tra e dietro le righe, simili tradizioni orali generandosi o comunque esistendo non in astratto, ma, in forma unica e ogni volta “originale”, nei tempi e contesti della singola riproduzione²⁷⁶. Prima di entrare concretamente²⁷⁶ tra le “parole”, diventa quindi essenziale

²⁷² Cfr. Mc 5, 16 e par.; 4, 30 e par.; 12, 26 e par.; Lc 8, 18 e Mc 4, 24; Lc 10, 10; POxy 939, ll. 12-13 e 23-24. Simile l'uso di οὕτως in Mt 7, 12 e 9, 33, e Mc 2, 12, e di καθὼς in Gv 8, 28 e 1Gv 1, 27. Vedi H.Ljungvik, *Zum Gebrauch einiger Adverbien im Neuen Testament*, *Eranos* 62 (1964), 26-39, in particolare, 31-33.

²⁷³ Su λόγος e ἔργα di Gesù nell'*Apocalisse*, vedi, più approfonditamente, *infra*, 133-140.

²⁷⁴ Vos, *Traditions*, 209-214, e Segalla, *Memoria*, 135-136. Cfr. anche Bauckham, *Parables*, 163, e le conclusioni, al riguardo, di A.Yarbro Collins, *The “Son of Man” Tradition and the Book of Revelation*, in J.Charlesworth (a cura di), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 536-568, in particolare, 567-568.

²⁷⁵ Cfr. anche 3Cor 3, 4-5: οὐ γὰρ σοῦ ἠκούσαμεν ποτε τοιοῦτους λόγους οὐδὲ τῶν ἄλλων ἀλλὰ τὰ παρελάβομεν παρὰ τοῦ σοῦ κἀκείνων τηροῦμεν. Su μνημονεύειν in formule di citazione di parole di Gesù, vedi Koester, *Überlieferung*, 5-6, e id., *Ancient Christian Gospels. Their History and Their Development*, London/Philadelphia 1990, 32-33.66.189. Τηρεῖν ricorre, nell'*Apocalisse*, in alternanza con κρατεῖν (cfr. 2, 25-26 e 3,8.10-11), che anche può avere per oggetto παραδόσεις (cfr. Mc 7, 3.4.8; 2Ts 2, 15; Ap 2, 14.15). Cfr. anche H.Riesenfeld, art. τηρέω κτλ, *TWNT VIII*, 139-151, in particolare, 145. Sulla traduzione, vedi M.Marino, *Il verbo THPEIN nell'Apocalisse alla luce della tradizione giovannea*, Bologna 2003 (RB.Suppl 40).

²⁷⁶ Cfr. la discussione in Overholt, *Prophecy*, 314-329, e le considerazioni di Assmann, *Memoria*, 60-62 e 67-68, su ripetizione e variazione nella tradizione orale e nella trasmissione scritta. Nello specifico, vedi analisi e conclusioni in

evidenziare le linee di orientamento nella ripresa e fissazione scritta del materiale gesuano, su cui l'*Apocalisse* stessa sembra indirizzare²⁷⁷.

3.1 Un'indicazione "programmatica"?

Torniamo su Ap 1, 1-3. Nello spazio di pochi versetti, convergono sul testo di Giovanni più definizioni. L'*Apocalisse* è concepita, tra l'altro, come ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ. La coppia è parallela e complementare, i due costrutti si richiamano e integrano a vicenda, e apre un discorso che coinvolge anche redazione e dettato del testo.

L'esperienza di Giovanni, in quanto essa stessa "parola di Dio", si vuole collocare al culmine delle rivelazioni profetiche di Israele (cfr. 10, 6-7.11 e 17,17) e di queste si nutre fino nel tessuto narrativo e stilistico, in una dinamica di riprese e re-interpretazioni²⁷⁸. Ma l'*Apocalisse* si presenta anche come "testimonianza di Gesù Cristo", di Colui con il quale il Logos divino stesso si identifica (19, 13), e che, per bocca del suo angelo, lo rivela e attesta (cfr. 22, 6 e 16)²⁷⁹. Non possiamo non aspettarci, allora, che affiori anche un registro più propriamente gesuano, quella stessa memoria che Giovanni conosce e trasmette: l'*Apocalisse* deve essere riconosciuta anche comunicazione di Gesù, la "rivelazione di Gesù Cristo che Dio gli diede" deve nascere, in quanto "parole di profezia", sul terreno delle scritture ebraiche e della predicazione di Gesù²⁸⁰.

ὅσα εἶδεν, aggiunge Giovanni e chiarisce²⁸¹. Non c'è differenza sostanziale tra interventi diretti dell'angelo e resoconto visionario, i due piani narrativi si intersecano e sovrappongono, anche bruscamente (cfr. 13, 9-10.18 e 16, 15). Tutto il testo è λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί (22, 6), tutto il testo è, allo stesso tempo, visione e rivelazione dell'angelo (22, 6.8.16)²⁸². Il Gesù vivente parla, nel

J.D.G.Dunn, *Jesus in Oral Memory: The Initial Stages of the Jesus Tradition*, in *SBL 2000 Seminar Papers*, 287-326, e W.Kahl, *Vom Ende der Zweiquellentheorie oder Zur Klärung des synoptischen Problems*, in C.Strecker (a cura di), *Kontexte der Schrift. Wolfgang Stegemann zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2005, 404-442. Più in generale, Tambiah, *Rituali*, 145-154, con ulteriore letteratura.

²⁷⁷ Cfr., in questo senso, i tentativi di Borgen, *John and the Synoptics*, in id., *Christianity*, 121-157, e *The Independence of the Gospel of John: Some Observations*, *ibid.*, 185-204; R.Bauckham, *The Wisdom of James and the Wisdom of Jesus*, in J.Schlösser (a cura di), *The Catholic Epistles and the Tradition*, Leuven 2004 (BETL CLXXVI), 75-92, in particolare, 78-90; J.S.Kloppenborg, *The Reception of the Jesus Tradition in James*, *ibid.*, 93-141, in particolare, 116-122.

²⁷⁸ Cfr. Mazzaferri, *Genre*, in particolare, 259-378; J.Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield 1994 (JSNT.SS 93), 106-290; S.Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield 1995 (JSNT.SS 115), in particolare, 45-84; Beale, *Use*, in particolare, 60-128; L.Arcari, *La titolatura dell'Apocalisse di Giovanni: "apocalisse" o "profezia"? Appunti per una ri-definizione del genere apocalittico sulla scorta di quello profetico*, *Henoch* 23/2-3 (2001), 243-265; Kowalski, *Rezeption, passim*; M.Jauhainen, *The Use of Zechariah in Revelation*, Tübingen 2005 (WUNT 2.Reihe 199).

²⁷⁹ Karrer, *Offenbarung*, 96-106; Mazzaferri, *op.cit.*, 304-313; Carrell, *Jesus*, 119-128; Roose, *Zeugnis*, 26-38.

²⁸⁰ Contro Kraft, *Offenbarung*, 16: "Die alttestamentliche Prophetie ist die einzige Quelle, auf die er sich bei seinen Weisungen stützt".

²⁸¹ Cfr. Aune, *Revelation 1-5*, 19, e Roose, *op.cit.*, 147-149.

²⁸² Meno precisamente Boring, *Christology*, 720-721.

suo angelo, anche dopo le lettere alle sette chiese in Asia, e mostra le sue parole in atto nelle visioni, le ri-visualizza. Di questo carattere totalizzante della sua “testimonianza” dovremo tenere conto, se, di fatto, nell’*Apocalisse* non esiste l’implicito e ogni allusione alla tradizione gesuana va riferita e attribuita, direttamente o indirettamente, all’angelo in quanto primo tramite di *σημαίνειν* e *δεικνύειν* (1, 1 e 22, 6), e, risalendo di un grado la catena di autorità, a Gesù stesso, di cui l’angelo è portavoce e manifestazione²⁸³.

3.1.1 Un significato alle allusioni

Scriviamo di allusioni, poche righe sopra. Giovanni non cita mai direttamente, ma costruisce la sua *Apocalisse* su una trama non espressa di corrispondenze intertestuali e richiami a tradizioni orali, che presuppone come noti a chi la leggerà e ascolterà: se non lo fossero, l’alludere stesso non sarebbe riconosciuto e non si attiverebbe come processo ermeneutico²⁸⁴. Il gioco intertestuale si orienta sull’Antico Testamento²⁸⁵, l’eco di tradizioni orali su fonti pagane²⁸⁶, materiali apocalittici “apocrifi”²⁸⁷ e detti attribuiti a Gesù²⁸⁸. Giovanni, dunque, entra in contatto con testi e tradizioni che lo influenzano, ha le visioni, e, consapevolmente o inconsapevolmente che sia, sulla base di quegli stessi testi e quelle stesse tradizioni, le modella e redige l’*Apocalisse*²⁸⁹.

Nei suoi propri termini, egli si propone di testimoniare, per iscritto, la rivelazione di Dio e Gesù Cristo, a lui comunicata e mostrata dal loro angelo, e questo fa nel linguaggio, stile, immagini, messaggi divini e gesuani già familiari a lui e ai suoi destinatari. Se conosce e allude alle rivelazioni profetiche delle scritture ebraiche e alla tradizione gesuana, riportando direttamente la sua testimonianza a Gesù, tramite l’angelo, e a Dio, tramite Gesù (cfr. 1, 1-3), ai suoi occhi, in ultima analisi, Dio e Gesù parlano la propria lingua, citano e commentano sé stessi, chiarendo e interpretando, sviluppando e attualizzando le proprie parole, e anche svelandone o annotandone il compimento.

²⁸³ Pace Boring, *Christology*, 715 n.16.

²⁸⁴ Definizioni, classificazione e discussione critica dei criteri per l’identificazione di allusioni in S.Hylen, *Allusion and Meaning in John 6*, Berlin/New York 2005 (BZNW 137), in particolare, 44-75, con ampia bibliografia.

²⁸⁵ Vedi la letteratura citata *supra*, 69 n.278.

²⁸⁶ A.Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula 1976 (HDR 9); P.Busch, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12*, Tübingen 1996 (TANZ 19), in particolare, 67-85; M.Koch, *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12*, Tübingen 2004, in particolare, 138-157. Critico nei confronti di questa linea esegetica, Lupieri, *Apocalisse*, 192-194.

²⁸⁷ K.Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten*, Göttingen 1976 (SUNT 13), in particolare, 22-101, e Lupieri, *Esegesi*, e id., *Night*; Glonner, *Bildersprache*, 260.

²⁸⁸ Vos, *Traditions*, 54-193, e Segalla, *Memoria*, 117-129.

²⁸⁹ Fekkes, *Isaiah*, 288-290, e Beale, *Use*, 65-67.

Riconoscere che Giovanni, seguace di Gesù, ha un contatto con il mondo soprannaturale (Dio, il Gesù vivente, il loro angelo) e a seguire “profetizza” rivela insomma i limiti del paradigma esegetico dell’allusione e la sua insufficienza a dar conto del rapporto complesso tra le sue “parole di profezia” e le parole di Gesù.

3.1.2 Parola “profetica” e tradizione gesuana: un modello di trasmissione

Nella sua analisi delle dinamiche sociali della “profezia”, Overholt approfondisce, in prospettiva comparativa, il ruolo svolto dai discepoli nel preservare e diffondere il messaggio del “profeta”. Il loro intervento può mediare la comunicazione ai destinatari, e occasionalmente rivelazioni a loro dirette integrano le parole del maestro e autorizzano la loro attività. Questa azione di filtro influisce sulla continuità del messaggio trasmesso, sviluppando, amplificando, alterando: “changes arise in response to the situation in which the disciple operated and the way in which he interpreted what he had originally heard”²⁹⁰.

Se la figura storica di Gesù di Nazareth è stata da più voci caratterizzata come afferente anche ad una tipologia “profetica” dell’esperienza religiosa²⁹¹, ed è riconosciuta la frequenza dei fenomeni di contatto con il divino tra i suoi seguaci²⁹², si fa interessante verificare brevemente l’utilità del modello su alcuni passi proto-cristiani di matrice rivelativo-“profetica”, appunto, composti tra I e II sec.d.C., per cercare di inquadrare storicamente anche l’interazione di Giovanni con la tradizione dei detti del Galileo. Partiamo con Paolo.

Nella prima lettera ai Tessalonicesi, l’apostolo introduce nella sua argomentazione un λόγος κυρίου per confortare la comunità che aveva fondato (1Ts 4, 13-18). Si è dibattuto se questo sia in effetti un *agraphon* di Gesù²⁹³ o non piuttosto un oracolo ricevuto e pronunciato da un “profeta”, se

²⁹⁰ Overholt, *Channels*, in particolare, 44-51 (citazione 45). Cfr., più ampiamente, id., *Prophecy*, 309-33, e le analisi circostanziate di L.Arcari, *Titolatura*, 245-263, e *Rapporti*, 79-84, sull’interpretazione “visionaria” dei libri profetici in “testi apocalittici”.

²⁹¹ Cfr. Aune, *Profezia*, 284-349; G.Theissen – A.Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 1999 (BB 25), in particolare, 299-340; S.C.Mimouni, *L’aspect charismatique des actions et des paroles de Jésus*, in Filoramo, *Carisma*, 65-85, in particolare, 81-84. Ricche di spunti anche le brevi riflessioni di Overholt, *Channels*, 66-68.

²⁹² M.Pesce, *La caratteristica culturale principale dei primi gruppi di seguaci di Gesù*, 169-185 (dispense), e A.Destro – M.Pesce, *Continuità o discontinuità tra Gesù e i gruppi dei suoi seguaci nelle partiche culturali di contatto con il soprannaturale?*, in L.Padovese (a cura di), *Atti del nono simposio paolino. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia, storia, religione*, Roma 2006, 21-43.

²⁹³ J.Jeremias, *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1965, 105-108; T.Holtz, *Traditionen im 1.Thessalonikerbrief*, in U.Luz – H.Weder (a cura di), *Die Mitte des Neuen Testaments. Festschrift für Eduard Schweizer*, Göttingen 1983, 55-78, in particolare, 59-66; D.Wenham, *The Rediscovery of Jesus’ Eschatological Discourse*, in id. (a cura di), *Gospel Perspectives IV*, Sheffield 1984, 335-353, in particolare, 89-91 e 304-306, e id., *Paul. Follower of Jesus or Founder of Christianity*, Grand Rapids 1995, 305; M.Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2005, 501-502.

non addirittura da Paolo stesso (cfr. 1 Cor 13, 2 e 15, 51-52; 2Cor 12, 3-4; Rm 11, 25-27)²⁹⁴, fatto sta che, cercando di superare questa contraddizione, forse solo apparente²⁹⁵, si può riconoscere come gli elementi della discesa dal cielo del Signore, degli angeli, della tromba e della riunione degli eletti coincidano con la forma matteana di tradizioni “apocalittiche” gesuane (cfr. Mt 24, 30-31)²⁹⁶; al tempo stesso, però, la distinzione introdotta tra οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῶ/οἱ κοιμηθέντες, e ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, e la convergenza dei loro destini escatologici tradiscono e rispondono ad una crisi dell’attesa della parusia acutamente sperimentata nella morte di alcuni ἀδελφοί²⁹⁷.

Gli *Atti di apostoli* canonici ci preservano un frammento diretto della predicazione di Paolo e Barnaba: διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (14, 22). Interessante, da un lato, che, a ridosso della missione, i due siano contati tra i προφήται della comunità di Antiochia (At 13, 1 e 15, 32) e svolgano effettivamente funzioni considerate “profetiche” (παρακαλέω: cfr. At 14, 22 e 15, 32; 1Cor 14, 3.31; 1Ts 4, 18), dall’altro, che questo detto non solo presenti affinità tematiche con rami della tradizione sinottica e non (cfr. Mt 6, 10; Mc 10, 23-31; EvThom 58), ma sia anche variamente conosciuto e trasmesso come parola gesuana da EpBarn 7, 11; Ireneo, *Adv.haer.* 5, 28, 3; Tertulliano, *de bapt.* 20; Ps.-Procoro, *Act.Ioh.*, p.83 Zahn; Ps.-Macario, *Hom.* 27, 20²⁹⁸. Nella formulazione del testo degli *Atti*, emergono in primo piano le manifestazioni di ostilità esterna alla formazione ed alla sopravvivenza delle ἐκκλησίαι dei seguaci di Gesù.

Di *Asc.Is.* 4, 14-17 e Lc 12, 36-37 Enrico Norelli ha scritto e mostrato che “una più ampia connessione letteraria” tra i due testi “è innegabile”²⁹⁹. Li riporto in sinossi, il primo nella traduzione dal geez offerta dallo stesso Norelli:

AscIs

Luca

E invero dopo 1332 giorni verrà il Signore con i suoi angeli e con le potenze dei santi dal settimo cielo, con la gloria del settimo cielo, e	καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον ἑαυτῶν πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων, ἵνα ἐλθόντος καὶ κρούσαντος εὐθέως
--	---

²⁹⁴ L.Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, 33-34 e n.1; P.Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich 1971, 37-38; Aune, *Profezia*, 472-480.

²⁹⁵ Cfr. P.Stuhlmacher, *Jesustradition im Römerbrief?*, ThB 14 (1983), 240-250.

²⁹⁶ Con Pesce, *Parole*, 501-502, non escludo che possano essere attribuiti alla trasmissione dei detti di Gesù anche elementi non attestati dai sinottici.

²⁹⁷ Cfr. la ricostruzione di Aune, *op.cit.*, 475-479. Sul privilegio dei vivi rispetto ai defunti nel giorno della resurrezione, vedi Dn 12, 12; 4Esd 5, 41-42 e 13, 24; AscIs 4, 15; OdSal 7, 50 e 18, 7; OrSyb 3, 371.

²⁹⁸ Cfr. A.D’Anna, *Sacrificio e Scrittura nell’Epistola di Barnaba*, ASE 18/1 (2001), 181-195, in particolare, 192.

²⁹⁹ E.Norelli, *AI 4, 16 e la parabola del ritorno del padrone (Lc 12, 36-38)*, in id., *Ascensione*, 213-219 (citazione 213).

getterà Beliar nella geenna e le sue potenze, e darà riposo a coloro che **troverà** nella carne in questo mondo praticanti il bene – e il sole si vergognerà – e a tutti coloro che a causa della fede maledissero Beliar e i suoi re; e i santi invero con il Signore verranno, con le loro vesti che in alto dimorano nel settimo cielo: con il Signore verranno coloro i cui spiriti sono vestiti, scenderanno e saranno nel mondo, e conforterà coloro che nella carne sono stati **trovati** con i santi nella veste dei santi, **e servirà il Signore coloro che hanno vegliato** in questo mondo. E dopo ciò si trasformeranno nelle loro vesti in alto, e sarà lasciata la loro carne nel mondo.

ἀνοίξωσιν αὐτῶ. μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὐς ἔλθῶν ὁ κύριος εὐρήσει γρηγοροῦντας· ἀμήν λέγω ὑμῖν ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθῶν διακονήσει αὐτοῖς.

La rilettura della parabola si inserisce nella visione e discorso di Isaia – e del gruppo profetico proto-cristiano che si cela dietro il suo personaggio e lo scritto³⁰⁰ – sugli ultimi tempi e la parusia di Cristo sotto il regno di Beliar-Nerone redivivo³⁰¹, e si arricchisce del confronto con la riflessione millenaristica del redattore e la sua interpretazione delle scritture ebraiche, nello specifico Is 13, 5 LXX e 24, 21-23; Dn 12, 12; Zc 14, 5 LXX, proiettate al e, al tempo stesso, “osservate” nel loro compimento (cfr. la formulazione “teorica” in *AI* 4, 21-22).

Erma mostra di essere entrato in contatto con una pluralità di detti e tradizioni gesuane, che riaffiorano in vari punti del βιβλαρίδιον dettatogli dal Pastore (*Vis.* 2, 2, 8 e 4, 2, 6; *Mand.* 2, 4-6; 4, 1, 1.6; 9, 8; 10, 2, 2-6 e 3, 2; *Sim.* 5, 2; 9, 20, 2 e 29, 1-3)³⁰². Per mancanza di spazio, mi limiterò alle due occorrenze nelle *Visioni*. La prima (2, 2, 8), ὡμοσεν γὰρ κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν ἀπεγνωρίσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς αὐτῶν (cfr. Mt 12, 33; Lc 12, 9; 2Tm 2, 11-12) viene glossata con τοὺς νῦν μέλλοντας ἀρνεῖσθαι ταῖς ἐρχομέναις ἡμέραις· τοῖς δὲ πρότερον ἀρνησαμένοις, διὰ τὴν πολυσπλαγχνίαν ἔλεως ἐγένετο αὐτοῖς, per precisarla ed adattarla alla rivelazione della seconda ed ultima penitenza di fronte alla tribolazione finale, la seconda (4, 2, 6), οὐαὶ τοῖς ἀκούσασιν τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ παρακούσασιν· αἰρετώτερον ἦν αὐτοῖς τὸ μὴ

³⁰⁰ Vedi il commento di Norelli *ad loc.*, 53-66.

³⁰¹ Cfr. R.Bauckham, *Parables Again*, in particolare, 130, e Norelli, *Nerone Anticristo*, in *Ascensione*, 183-211, in particolare, 183-186.

³⁰² Cfr. D.A.Hagner, *The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr*, in Wenham, *Gospel Perspectives* 5, 233-268, in particolare, 243-244, e Pesce, *Parole*, 646-647.

γεννηθῆναι (cfr. Mt 26, 24; Mc 14, 21; 1Cl 46, 8) si trasforma in una minaccia ai δίψυχοι nell'approssimarsi di questa.

Il mio ultimo esempio lascia per un attimo i λόγοι gesuani e tocca il testo dell'*Apocalisse* stessa, nella misura in cui questo, nel giro di nemmeno un secolo, finisce per alimentare l'annuncio dei profeti cosiddetti "montanisti". Un oracolo di Quintilla o Priscilla, ricevuto per incubazione e citato da Epifanio in *Adv.Haer.* 49, 1, 3, recita: ἐν ιδέα γυναικός, ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρὸς με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν καὶ ἀπεκάλυψε μοι τοῦτον τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὠδε τὴν Ἱερουσαλήμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι. La visione di Giovanni (Ap 21, 1 – 22, 5) è circoscritta spazialmente e localizzata al centro della geografia sacra del movimento che essa stessa finisce per creare.

In tutti gli esempi che ho proposto, mi sembra si evidenzino bene linee di trasmissione di materiale tradizionale gesuano, che richiamano, rievocano strutture sintattiche, fraseologia, immagini, e, alla luce di nuove rivelazioni ricevute da seguaci del Nazareno, di volta in volta, alterano e declinano, attualizzano e interpretano questa memoria fondativa nel contesto storico e comunicativo di pertinenza³⁰³. Si tratta ora di verificare quanto questo inquadramento storico e comparativo del fenomeno possa aiutarci, in sintonia con le affermazioni di Giovanni stesso, ad esaminare e comprendere in profondità le modalità specifiche del suo recupero di parole di Gesù.

3.2 Tra le parole

Che cosa intendo, allora, per "parole di Gesù"? Al di là di questioni di autenticità, in "parole di Gesù", comprendo i λόγοι esplicitamente attribuiti o riconducibili a tradizioni gesuane, non necessariamente od esclusivamente attestate nelle scritture cristiane canoniche, in qualsiasi forma essi possano comparire³⁰⁴.

Con ciò, non mi riferisco solamente alle distinzioni operabili in sede di analisi di storia delle forme, ma miro anche e soprattutto ad allargare il campo d'indagine a semplici espressioni e giri di frase che abbiano un qualche probabilità di risalire a una o più di queste tradizioni, senza che però sia possibile identificarli concretamente con detti specifici estrapolati dai contesti immediati e altrettanto specifici³⁰⁵.

³⁰³ Cfr. lo schizzo del rapporto fra tradizione gesuana ed "ermeneutica della memoria" in Gv, offerto da M.Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium*, Freiburg im Bressgau 2002 (HBS 34), 554-615, da integrare, però, con le osservazioni di Pesce, *Profetismo*, 155-168 (dispense).

³⁰⁴ Cfr. Pesce, *Parole*, xii-xiv e 597-598.

³⁰⁵ Valgano in questa direzione le indicazioni teoriche di Hylen, *Allusion*, 53-56.74, e, in particolare, 54.58-59 sulla "descrizione definita". Cfr. anche più superficialmente Segalla, *Memoria*, 117-119.

3.2.1 Piccolo vocabolario gesuano

3.2.1.1 L'invito all'attenzione

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Marco</i>	<i>Luca</i>	<i>EvThom</i>
2, 7: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω	11, 15: ὁ ἔχων ὦτα (v.l.: ἀκούειν) ἀκούέτω	4, 9: ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούέτω	8, 8: ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκούέτω	8: ΠΕΤΕ ΟΥΝ ΜΑΛΛΕ ΜΜΟϢ ΕΣΩΤΜ ΜΑΡΕϢΩΤΜ
2, 11: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω	13, 9: ὁ ἔχων ὦτα (v.l.: ἀκούειν) ἀκούέτω	4, 23: εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούέτω	14, 35: ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκούέτω	21: ΠΕΤΕ ΟΥΝ ΜΑΛΛΕ ΜΜΟϢ ΕΣΩΤΜ ΜΑΡΕϢΩΤΜ
2, 17: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω	13, 43: ὁ ἔχων ὦτα (v.l.: ἀκούειν) ἀκούέτω	7, 16: εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούέτω (v.l.)		24: ΠΕΤΕ ΟΥΝ ΜΑΛΛΕ ΜΜΟϢ ΜΑΡΕϢΩΤΜ
2, 29: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω				63: ΠΕΤΕ ΟΥΝ ΜΑΛΛΕ ΜΜΟϢ ΜΑΡΕϢΩΤΜ
3, 6: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω				65: ΠΕΤΕ ΟΥΝ ΜΑΛΛΕ ΜΜΟϢ ΜΑΡΕϢΩΤΜ
3, 13: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω				96: ΠΕΤΕ ΟΥΝ ΜΑΛΛΕ ΜΜΟϢ ΜΑΡΕϢΩΤΜ
3, 22: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω				
13, 9: εἴ τις ἔχει οὖς ἀκουσάτω				

Cfr. P.Oxy 1081 (= SJC 97, 16 – 99, 12), 6-8: ὁ ἔχων ὦ[τ]α τ[ῶν ἀ]περάντων [ἀ]κο[ύει]ν ἀκούέτω

18-19: ὁ ἔχων ὦτ[α ἀκού]ειν ἀκούέτω

EvMar 7, 8-9: ΠΕΤΕ ΟΥΝ ΜΑΛΛΕ ΜΜΟϢ ΕΣΩΤΜ ΜΑΡΕϢΩΤΜ

8, 10-11: ΠΕΤΕ ΟΥΝ ΜΑΛΛΕ ΜΜΟϢ ΕΣΩΤΜ ΜΑΡΕϢΩΤΜ

Se la specificazione peculiare a Giovanni (τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις) individua nella rivelazione di Gesù, nelle visioni, l'oggetto dell'ascolto (1, 1-3 e 22, 16), la forma base dell'invito formulare (cfr. anche 13, 9) è rintracciabile, con leggere variazioni, nel contesto della tradizione – sinottica e non – delle parabole di Gesù e della loro interpretazione³⁰⁶. Dietro sembrano celarsi gli sviluppi della formula profetica di proclamazione quali si erano venuti delineando nella tradizione sapienziale e “apocalittica”³⁰⁷, ma non si può né si deve misconoscere come l'invito all'attenzione “im Urchristentum eine eigene Gestalt erhielt, die sich nur in einem bestimmten Überlieferungsektor findet”³⁰⁸, l'Ap stessa e i discorsi di rivelazione, da un lato, ed il materiale parabolico appunto, dall'altro.

3.2.1.2 Il “venire” di Gesù

Apocalisse

Giovanni

2, 5: ἔρχομαί σοι

14, 3: καὶ ἂν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν

2, 16: ἔρχομαί σοι ταχύ

14,18 ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς

3, 11: ἔρχομαι ταχύ

14, 28: ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς

16, 15: ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης

21, 22: ἂν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι

22, 7: καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ

21, 23: ἂν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι

³⁰⁶ M.Dibelius, “*Wer Ohren hat zu hören, der höre*”, ThStKr 83 (1910), 461-471, in particolare, 468-471; J.Horst, art. οὗς κτλ, TWNT V, 551-557; F.Hahn, *Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen*, in G.Jeremias – H.W.Kuhn – H.Stegemann (a cura di), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65.Geburtstag*, Göttingen 1971, 257-394, in particolare, 377-379; V.Fusco, *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4, 1-34) nella prospettiva marciiana*, Brescia 1980, 155-159; W.Popkes, *Die Funktion der Sendschreiben in der Johannes-Apokalypse. Zugleich ein Beitrag zur Spätgeschichte der neutestamentlichen Gleichnisse*, ZNW 74 (1983), 90-107; J.D.Crossan, *In Fragments. The Aphorisms of Jesus*, San Francisco 1983, 68-73; A.-M.Enroth, *The Hearing Formula in the Book of Revelation*, NTS 36 (1990), 598-608, in particolare, 600-601.

³⁰⁷ Hahn, *art.cit.*, 379-380; K.Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. I: Markus und Parallelen*, Neukirchen/Vluyn 1972 (WMANT 40), 480-482 n.1; Fusco, *op.cit.*, 156; Popkes, *art.cit.*, 92-93; Aune, *Profezia*, 174-175 e 518.

³⁰⁸ Popkes, *ibid.*, 93. Cfr. Vos, *Traditions*, 71-75.

22, 12: ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ

22, 20: ναί, ἔρχομαι ταχύ

Cfr. Ap 2, 25: πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι[ς] οὗ ἂν ἦξω

Ap 3, 3: ἦξω ὡς κλέπτῃς, ε ἦξω ἐπὶ σέ

Lc 19, 13: πραγματεύσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι

Nell'*Apocalisse*, ἔρχομαι, variamente modulato, compare sempre in bocca all'angelo di Gesù, e sempre, nonostante sia Dio l'ὁ ἐρχόμενος per eccellenza (1, 4.8 e 4, 8), si riferisce alla venuta escatologica del Signore (cfr. 1, 7) che parla adesso in prima persona. Il Gesù del Vangelo di Giovanni si esprime in maniera pressoché identica nell'assicurare il suo ritorno alla fine dei tempi³⁰⁹. In tre dei cinque ἔρχομαι con soggetto Gesù stesso, quelli che ricorrono nel discorso di addio ai discepoli (Gv 14-17), si toccano altre somiglianze formali, quali l'accento alla comunità dei seguaci come polo di destinazione della parusia (il σοι o anche l'ἐπὶ σε nell'*Apocalisse*, il πρὸς ὑμᾶς in Giovanni) e l'eventuale ampliamento su promessa o minaccia al futuro (cfr Gv 14, 3 e Ap 2, 5.16). Più sullo sfondo, l'Antico Testamento con il suo raro ἔρχομαι divino (Is 66, 18 e Zc 2, 14), che al più confluisce nell'ὁ ἐρχόμενος dell'*Apocalisse*³¹⁰, e l'isolata occorrenza della versione lucana della parabola delle mine, in discorso diretto del futuro re (Lc 19, 14-27, e paralleli).

Per quanto possa risultare chiaro che concretamente “die fröchristliche (syn. und vorpln.) Menschensohn-Apokalyptik” rimane il quadro di riferimento in cui si situa l'espressione “giovannea” (cfr. anche Ap 1, 7)³¹¹, è in ogni caso troppo poco per parlare, non che di dipendenza, di sviluppi distinti di tradizioni comuni anche ai sinottici e a Paolo. D'altro canto, il divergente orizzonte interpretativo in cui l'espressione è calata in Giovanni e nell'*Apocalisse* (cfr. Gv 14, 15-21 e 16, 12-22, e Ap 2, 16 e 19, 11-21)³¹², lascia emergere i primi lineamenti di un nucleo simile di tradizioni costituitesi come gesuane, ma patrimonio autonomo di ciascun redattore. La frequenza delle risonanze affinerà questo giudizio iniziale.

³⁰⁹ Ampia discussione in J.Frey, *Die johanneische Eschatologie*, 3 voll., Tübingen 1997-2000 (WUNT 96/110/117), III, 19-22; 40-43; 148-153, e Theobald, *Herrenworte*, 506-521.

³¹⁰ Cfr. anche Is 3, 14; 4, 5; 40, 10; 41, 4; 66, 15; Ab 2, 3; Mal 3, 1; Dn 7, 13 LXX; 1En 1, 9; TestAsc 7, 2-3; Gd 14; EsRab 3, 6; TgFr Es 3, 14; TgPs.-Jon Dt 32, 39.

³¹¹ Theobald, *op.cit.*, 516. Cfr. anche C.H.Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 413-418.

³¹² Cfr. le interpretazioni di Aune, *Setting*, 126-133, e F.J.Moloney, *The Gospel of John: a Story of Two Paracletes*, in id., *The Gospel of John. Text and Context*, Boston/Leiden 2005 (BIS 72), 241-259, in particolare, 249-259, da un lato, e Theobald, *ibid.*, 516-521, dall'altro, per quanto quest'ultima a volte sembri non solo tendere a mostrarsi orientata anche da precisi interessi teologici. Gv 21, 22.23 attesta comunque parallelamente un uso identico.

3.2.1.3 Dio e Padre

Apocalisse

Giovanni

2, 26- 28: δώσω αὐτῷ **ἐξουσίαν** ἐπὶ τῶν ἐθνῶν
[...] ὡς καὶ γὰρ **εἶληφα παρὰ τοῦ πατρὸς μου**

3, 2: οὐ γὰρ εὗρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα
ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου

3, 5: καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ **ἐνώπιον**
τοῦ πατρὸς μου

3, 12: Ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ
ναῶ **τοῦ θεοῦ μου** καὶ ἕξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι
καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα **τοῦ θεοῦ μου**
καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως **τοῦ θεοῦ μου**, τῆς
καινῆς Ἱερουσαλήμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ
οὐρανοῦ **ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου**

3, 21: ὡς καὶ γὰρ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα **μετὰ τοῦ**
πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ

10, 18: **ἐξουσίαν** ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ
ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν
ἐντολήν **ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου**

20, 17: ἀναβαίνω **πρὸς τὸν πατέρα μου** καὶ
πατέρα ὑμῶν καὶ **θεόν μου** καὶ θεὸν ὑμῶν

Cfr. Ap 1, 6: καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ

Ap 14, 1: καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἐστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα
τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα **τοῦ πατρὸς αὐτοῦ**
γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν

Rm 15, 6: ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἐνὶ στόματι δοξάζητε **τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν**
Ἰησοῦ Χριστοῦ (2Cor 1, 3 e 11, 31; Ef 1, 3; Col 1, 3; 1Pt 1, 3)

Mc 15, 34 (Mt 27, 46): **ὁ θεός μου ὁ θεός μου**, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;

Se l'appellativo "padre mio" può accomunare e di fatto accomuna il Gesù "sinottico" e il Gesù "giovanneo"³¹³, non così ὁ θεός μου: fatta salva la traduzione dall'aramaico del grido di Gesù sulla croce, affiora solo una volta nella tradizione gesuana, in Giovanni e in combinazione con ὁ πατήρ

³¹³ Come PEgerton 2 e PKöln 255 dimostrerebbero, "the presence of "synoptic" language in any "Johannine" context, and of "Johannine" language in any "synoptic" context, may well attest an earlier stage of the development in which pre-Johannine and pre-synoptic characteristics of language still existed side by side" (Koester, *Gospels*, 207).

μου³¹⁴. Ancora una volta l'*Apocalisse* sembra attingere liberamente a tradizioni pre-giovannee: da un lato, il linguaggio “giovanneo” di 2, 26-28 (ἐξουσίαν λαμβάνειν παρὰ τοῦ πατρός) tradisce l'origine specifica anche di ὁ πατήρ μου³¹⁵, dall'altro, l'uso contemporaneo e ravvicinato sì (cfr., in particolare, 3, 2.5), ma mai combinato dei due termini, e la valenza di legame esclusivo tra Dio e Gesù, che essi insieme, nell'*Apocalisse*, traducono ed esprimono, di contro a Gv 20, 17, tendono ad escludere l'influenza del testo evangelico sul redattore dell'*Apocalisse*³¹⁶.

3.2.1.4 La parola e la custodia

Apocalisse

Giovanni

3, 8: καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου

3, 10: ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου

8, 51: ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα

8, 52: ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσῃται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα

14, 23: ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει

14, 24: ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ

15, 20: εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν

Cfr. EvThom 1 (POxy 654): [ὅστις ἂν τὴν ἐρμηνεί]αν τῶν λόγων τούτ[ων εὕρισκη, θανάτου] οὐ μὴ γεύσῃται

19: ΕΤΕΤΝΩΑΝΩΩΠΕ ΝΑΕΙ ΜΜΑΘΗΤΗC ΝΤΕΤΝCΩΤΜ ΑΝΑΩΑΧΕ

ΝΕΕΙΩΝΕ ΝΑΡΔΙΑΚΟΝΕΙ ΝΗΤΝ ΟΥΝΤΗΤΝ ΓΑΡ ΜΜΑΥ ΝΨΟΥ ΝΩΗΝ ΖΜ

³¹⁴ Col 1, 3 permette di accertare che, nelle ricorrenze della formula all'interno del *corpus* e della tradizione paolina, il genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ specifica unicamente il sostantivo πατήρ e non anche θεός. Ap 1, 6, dalla sua, rievoca a posteriori e anticipa le successive occorrenze dei termini nel corso della visione (cfr. tutto Ap 1, 4-6 e 1, 8.11; 3, 14; 4, 5.8; 5, 9-10).

³¹⁵ J.Frey, *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum*, in M.Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen 1993 (WUNT 67), 326-428, in particolare, 356. Per la fraseologia, cfr. anche Mt 11, 27 e 28, 18; At 2, 33; PastHerm, *Sim.* 5, 6, 4, a conferma dell'osservazione di Koester citata *supra*, n.313.

³¹⁶ L'*Apocalisse* specifica ulteriormente solo θεός con genitivi di pronomi personali altri dai μου e αὐτοῦ riferiti a Gesù (cfr. 5, 10; 7, 10.12; 12, 10; 19, 1.5.6), e proietta nel futuro escatologico la figliolanza dei soli vincitori (21, 7: υἱός, ma addirittura con θεός al posto di πατήρ contro 1Sm 7, 14 TM e LXX, e Targumim; cfr., invece, Gv 1, 12 e 1Gv 3, 1-2).

ΠΑΡΑΔΙΣΟΣ ΕΣΕΚΙΜ ΑΝ ΝΩΩΜ ΜΠΡΩ ΑΓΩ ΜΑΡΕ ΝΟΥΔΩΒΕ ΖΕ ΕΒΟΛ
ΠΕΤΝΑΙΣΟΥΩΝΟΥ ΨΝΑΧΙ ΨΠΕ ΑΝ ΜΜΟΥ

Gv 12, 45: καὶ εἰάν τις μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ φυλάξῃ, ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν

Mt 22, 28: διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν

Ap 2, 26: ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου

Lc 11, 28: μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες

L'uso di ὁ λόγος μου retto da τηρεῖν si restringe al vangelo di Giovanni e all'*Apocalisse*, e ancora una volta la costruzione compare solo in bocca a Gesù³¹⁷. Sui richiami puramente formali, cui si potrebbe forse aggiungere la formulazione di promesse in forma condizionale (cfr. Gv 8, 51-52; EvTom 1; Ap 2, 26-28), si innestano anche complessi tematici più ampi riscontrabili in entrambi i testi: “custodire la parola”, in Ap 3, 8, viene integrato da “non rinnegare il mio (*scil.* di Gesù) nome”³¹⁸, che di fatto poi sfuma nel nome del Padre suo (cfr. 14, 1 e 22, 3-4), in Gv 17, 6, si allinea alla manifestazione del nome di Dio ai discepoli, nome che il Padre ha dato a Gesù (cfr. 17, 11-12). La custodia fedele garantisce l'amore di Dio e di Gesù (Ap 3, 9 e Gv 14, 21-24; cfr. anche Ap 1, 5 e 20, 4-9)³¹⁹, e innesca la reciprocità del τηρεῖν, che viene a coinvolgere in prima linea Dio stesso e Gesù (cfr. Ap 3, 10 e Gv 17, 6-8.11-12.15)³²⁰. La fraseologia mattea affine e i detti paralleli a Gv 8, 51-52 rintracciabili in EvTom 1 e 19, rielaborati in sede redazionale e, con tutta probabilità, non riconducibili a una *Vorlage* giovannea, lascerebbero pensare a una diffusione abbastanza ramificata del detto, e dell'espressione e delle sue varianti, con esso, da non imporre per questa logicamente dipendenze dirette tra il Vangelo e l'*Apocalisse*³²¹. Questa ipotesi si fa preferire anche per l'assenza, nell'*Apocalisse*, del sinonimo τηρεῖν τὰς ἐντολάς μου/τὰς ἐμάς (Gv 14, 15.21 e 15, 10; cfr. 1Gv 2, 3-4 e 2Cl 4, 5): l'*Apocalisse* conosce unicamente ἐντολαί divine (Ap 12, 17 e 14, 12)³²² e non le sviluppa, in ogni caso, in senso cristologico (cfr. Gv 8, 55 e 15, 10)³²³.

³¹⁷ La LXX attesta, solo sporadicamente, τηρεῖν τοὺς λόγους μου, in bocca a Dio (1Sm 15, 11), e τὰ ῥήματά μου, in bocca al padre che istruisce il figlio (Prov 3,1; cfr. anche 21).

³¹⁸ Ma cfr. anche Mt 10, 33; Lc 12, 9; Ap 2, 13 e 3, 5. Vedi *infra*, 136-137.

³¹⁹ L'intreccio multiplo di allusioni isaiane in Ap 3, 9 (Is 60, 14; 49, 23; 43, 4) rivela la mano di Giovanni e sottolinea la sua volontà di stabilire questa connessione, cfr. Fekkes, *Isaiah*, 133-137. Sulla scorta di queste osservazioni, mi pare qui importante segnalare come, quantomeno in altre due delle quattro totali occorrenze di ἀγαπάω nell'*Apocalisse* (Ap 1, 5 e 12, 11), si possano percepire chiaramente sfumature “giovannee”. Su Ap 12, 11, in particolare, vedi *infra*, [...]

³²⁰ La costruzione τηρεῖν ἐκ si incontra solo in Ap 3, 10 e Gv 17, 15: qui, la protezione è direttamente da ὁ πονηρός, lì dall'ora del πειρασμός “che viene su tutta la terra”, e con ciò indirettamente dallo stesso ὁ διάβολος di Ap 2, 10 (cfr. anche 1Gv 5, 18, ma, soprattutto, Mt 6, 13; Did 8, 2; Apocrlac 4, 29-31; Ps.-Clem, *Hom.*, 3, 55;). Vedi Riesenfeld, *τηρέω*, 141-142 e nn. 14 e 16, e Frey, *Erwägungen*, 355 n.172.

³²¹ Koester, *Gospels*, 114-115; R.Nordsieck, *Das Thomasevangelium. Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchen-Vluyn 2004, 33-34 e 94; Theobald, *Herrenworte*, 503-504; .

³²² Cfr. Sir 29, 1; TestDan 5, 1; Flavio Giuseppe, *Ant.lud.* 8, 120; Mt 19, 17; 1Gv 3, 22.24 e 5, 3.

³²³ Frey, *op.cit.*, 354-356.

3.2.1.5 L "Io sono" di Gesù

Apocalisse

Giovanni

1, 17-18: **ἐγὼ εἰμι** ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν

2, 23: **ἐγὼ εἰμι** ὁ ἔραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας

22, 13: **ἐγὼ [εἰμι]** τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος

22, 16: **ἐγὼ εἰμι** ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός

6, 35: **ἐγὼ εἰμι** ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς

6, 41: **ἐγὼ εἰμι** ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ

6, 48: **ἐγὼ εἰμι** ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς

6, 51: **ἐγὼ εἰμι** ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς

8, 12: **ἐγὼ εἰμι** τὸ φῶς τοῦ κόσμου

10, 7: **ἐγὼ εἰμι** ἡ θύρα τῶν προβάτων

10, 9: **ἐγὼ εἰμι** ἡ θύρα

10, 11: **ἐγὼ εἰμι** ὁ ποιμὴν ὁ καλός

11, 25: **ἐγὼ εἰμι** ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ

14, 6: **ἐγὼ εἰμι** ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ

15, 1: **ἐγὼ εἰμι** ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή

15, 5: **ἐγὼ εἰμι** ἡ ἄμπελος

Cfr. EvThom 61: **ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΕΤΨΟΟΠ ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΕΤΨΗΨ**

77: **ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΟΥΘΕΙΝ ΠΑΕΙ ΕΤΖΙΧΩΟΥ ΤΗΡΟΥ ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΤΗΡΥ**

Ign, *ad Philad.* 9, 1: **αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός**, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ οἱ προφῆται καὶ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία

Ps.-Clemente, *hom.* 3, 52, 2: **ἐγὼ εἰμι** ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωὴν

Ippolito, *Ref.* 5, 8, 20: **ἐγὼ εἰμι** ἡ πύλη ἡ ἀληθινή

ActIoh 95: **λύχνος εἰμί** σοι τῷ βλέποντί με [...] ἔσοπτρόν **εἰμί** σοι τῷ νοούντί με [...] θύρα **εἰμί** σοι κρούοντί με [...] ὁδὸς **εἰμί** σοι παροδίτη

Marcello *apud* Eusebio, *adv. Marcell.* 1, 2: προῖων δ' αὐθις ὁ αὐτὸς εἰσάγει τὸν σωτῆρα
λέγοντα “ἐγὼ εἰμι ἡ ἡμέρα” ὧδέ πη φάσκων·
σκοτούς γὰρ ὄντος πρότερον διὰ τὴν τῆς
θεοσεβείας ἄγνοιαν, τῆς δὲ ἡμέρας φαίνεσθαι
μελλούσης (“ἐγὼ” γὰρ “εἰμι” φησὶν “ἡ ἡμέρα”)
εἰκότως τὸν ἀστέρα ἑωσφόρον ὀνομάζει

Petrus Siculus, *Hist. Manich.* 29: ἐγὼ εἰμι τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν

Sulla bocca dell'angelo di Gesù e del Gesù del quarto vangelo, le affinità si riducono a una semplice dimensione strutturale: alla formula ἐγὼ εἰμι seguono predicazioni, nell'Ap, *eventualmente* metaforiche (22, 13.16), introdotte dall'articolo. Al contrario del redattore del vangelo, l'*Apocalisse* non le espande in esplicazioni soteriologiche, muovendosi piuttosto alla confluenza di tradizioni veterotestamentarie ed ellenistiche di auto-presentazione di divinità e di suoi rappresentanti o inviati, se davvero di confluenza, e non di una tradizione comune e diversificata, è lecito parlare (cfr. Es 3, 14; Is 48, 12; Ger 17, 10, e Ap 1, 8 con Diodoro Siculo, 1, 27, 4-5; Plutarco, *de IsOs* 354c, 6 e PGM IV, 185-191 e V, 145-159; Sir 24, 18; GiusAs 14, 8 e 15, 12; TestAb A 16; Προσευχὴ Ἰωσήφ *apud* Origene, *In Iohann.* II, 189-191)³²⁴: formula e predicazioni coincidenti, metaforiche e non, possono affiorare anche sulle labbra di Dio (cfr. 1, 8 e 21, 6-8, e 1, 17-18 e 22, 13)³²⁵. I paralleli offerti dal vangelo di Tommaso, Ignazio, le omelie pseudo-clementine e Ippolito, tutti non necessariamente dipendenti da Gv³²⁶, anche dalla loro, più che una rete di

³²⁴ Vedi E. Norden, *ΑΓΝΟΣΤΟΣ ΘΕΟΣ. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin 1913, in particolare, 177-201.239; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1953¹³ (KKNT), in particolare, 167 n.2; E. Schweizer, *Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bilderreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Göttingen 1965² (FRLANT 56), in particolare, 12-35; 64-82; 111-112; 127-129; G. Geiger, *Die ΕΓΩ ΕΙΜΙ-Worte bei Johannes und den Synoptikern. Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus*, in A. Denaux (a cura di), *John and the Synoptics*, Leuven 1992 (BETL CI), 466-472; K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Wiesbaden 1991³ (UTB 658), in particolare, 197-198; id., *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997, in particolare, 55-56 e 195-197, con ulteriore bibliografia; C. Cebulj, *Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium*, Stuttgart 2000 (SBB 44), 21-57; 123-126; 266-287. Cfr. anche la succinta analisi delle occorrenze nell'Ap in Frey, *Erwägungen*, 400-402.

³²⁵ Per la fraseologia, cfr. Is 41, 4; 43, 10; 44, 6; 48, 12; Ger 17, 10.

³²⁶ Su EvTom e Ignazio, cfr., rispettivamente, Koester, *Gospels*, 117-118 e Nordsieck, *Thomasevangelium*, 291-293, e Theobald, *Herrenworte*, 296-300.544-545, che pure, stranamente, liquida Ps.-Clemente, *hom.* 3, 52, 2 come “Aufnahme von Joh 10, 9” (295), con le stesse argomentazioni avanzate per l'indipendenza di *ad Philad.*, 9, 1. Se dunque la dimostrazione per Ignazio tiene, mi pare il caso, non fosse altro, almeno di riesaminare il giudizio sia sull'ἀγγραφὸν dell'omelia pseudo-clementina sia sulla citazione di Ippolito (cfr. anche Egesippo in Eusebio, *Hist. Eccl.* 2, 23, 8.12). A conclusioni opposte arriva, infatti, l'analisi di L.L. Kline, *The Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies*, Missoula 1975 (SBL.DS 14), 163-164. Su possibili punti di contatto anche tra le tradizioni sinottiche e Gv, vedi Geiger, *Worte*, in particolare, 468-470, che però, tra le “ἤλθον-Worte” giovanee, manca di citare Gv 12, 46 (ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα), tanto più interessante per gli stretti paralleli che presenta con Gv 8, 12 (ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου) e 9, 5 (ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾶ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου).

corrispondenze dirette, sembrano presupporre l'esistenza di un complesso di tradizioni gesuane "pre-giovannee" formate e modellate sugli stilemi di simili auto-rivelazioni³²⁷.

3.2.1.6 La vittoria

Apocalisse

Giovanni

3, 21: ὡς κἀγὼ ἐνίκησα

16, 33: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον

Cfr. Lc 11, 22: ἐπὶ δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικῆση αὐτόν

EvSalv 13, 10.14: "Io combatto per voi: anche voi fate la guerra (πόλεμος) [...] non piangete da <ora in avanti>, ma gioite piuttosto, amen. **Io ho vinto** il mondo, e voi non lasciate che il mondo vi vinca"

PStrasb Copt. 5 (verso): "<Voi (?)> ora vi rallegrate che **io <ho vinto>** il mondo"

Lc 11, 22, da una parte, e Gv 16, 33 e Ap 3, 21, dall'altra, sono le uniche parole "canoniche" di Gesù che si incentrano su una sua vittoria³²⁸: il detto lucano si inserisce nella disputa sull'attività esorcistica di Gesù (Lc 11, 14-26) e traduce in immagini il conflitto in corso tra di lui e i demoni, il regno di Dio e quello di Satana, le due ricorrenze "giovannee", entrambe in prima persona, entrambe sullo sfondo di tradizioni martirologiche e apocalittiche, spostano il discorso su un piano di dimensioni cosmologiche, Gv inquadrando la vittoria di Gesù nella cacciata (ἐκβάλλειν!) del sovrano del mondo (cfr. Gv 12, 13; 14, 30, 16, 11)³²⁹, l'*Apocalisse* celebrandola nella guerra contro le forze sataniche (cfr. Ap 12, 1-12)³³⁰. L'uso assoluto del verbo in Ap, di contro a Gv e alla linea di sviluppo che ne procede³³¹, mi fa propendere per un'origine autonoma dell'espressione³³².

³²⁷ Sulla relazione specifica tra Gv ed Ap, cfr. le conclusioni di Frey, *Erwägungen*, 401-402, e Theobald, *Herrenworte*, 299-300; 544-545.

³²⁸ O.Bauernfeind, art. νικάω κτλ., TWNT IV, 941-945, in particolare, 943, e Frey, *Erwägungen*, 389-390.

³²⁹ Cfr. T.Holtz, art. νικάω κτλ., EWNT II, 1147-1150, in particolare, 1149; J.-W.Taeger, »Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!« *Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften*, ZNW 85 (1994), 23-46, in particolare, 25-28; Berger, *Johannes*, 170-171 e 233-239.

³³⁰ Cfr. Holtz, *art.cit.*, 1150, e Taeger, *art.cit.*, 33-41. Vedi più approfonditamente *infra*, 138-140.

³³¹ Così su EvSalv, J.Frey, *Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner Evangelienfragment (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition*, BZ 46 (2002), 71-96, in particolare, 75-78, e U.-K.Plisch, *Zu einigen Einleitungsfragen des Unbekannten Berliner Evangeliums (UBE)*, ZAC 9/1 (2005), 64-84, in particolare, 70-73. Su P.Strasb, più cautamente, W.Schneemelcher in Hennecke – Schneemelcher I, 87-89. Risalta, in entrambi i testi, la connessione di gioia dei discepoli e vittoria di Gesù (ma cfr. orientativamente Gv 16, 20-22 e 31-33), in EvSalv, l'esortazione conseguente e parallela, diretta ai discepoli, di non lasciarsi vincere dal mondo, in una sfumatura piuttosto analoga all'uso di νικᾶν in 1Gv e Ap in riferimento ai seguaci di Gesù: *collage* di passi "giovannei" o risonanze di tradizioni – o sviluppi di tradizioni – comuni e indipendenti?

3.2.1.7 Seguire Gesù³³³

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Marco</i>	<i>Luca</i>	<i>Giovanni</i>
14, 4: οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγη	8, 19: καὶ προσελθὼν εἰς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ· διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἂν ἀπέρχη 16, 24: εἶ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι 19, 28: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι [...]	8, 35: εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι	9, 23: εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν καὶ ἀκολουθείτω μοι 9,57: καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἶπέν τις πρὸς αὐτόν· ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἂν ἀπέρχη	12, 26: ἂν ἐμοί τις διακοιῆ, ἐμοὶ ἀκολουθείτω, καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται 13, 36: ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθήσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὑστερον

Cfr. EvMar 8. 15-21: ἀρεζ ΜΠΡΤΡΕΛΛΑΥ ΠΛΑΝΑ ΜΜΩΤΝ ΕΨΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΕΙC ΖΗΠΕ
ΜΠΕΙCΑ Η ΕΙC ΖΗΠΕ ΜΠΕΕΙΜΑ ΝΨΗΡΕ ΓΑΡ ΜΠΡΩΜΕ ΕΨΩΟΠ
ΜΠΕΤΝΖΟΥΝ ΟΥΕΖΤΗΥΤΝ ΝCΩΨ

LibGrad 3, 5: Se uno non avrà rinunciato a tutto quello che possiede, e non prenderà la sua
croce e **mi segua** e mi imiti, non è degno di me

³³² Ap 5, 5 (ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυίδ) e 17, 14 (καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς) riprendono, invece, tradizioni messianiche, e le fondono con la cristologia dell'Agnello, illuminando bene la complessità semantica e le sfumature temporali del νικᾶν di Gesù nell'Apocalisse. Cfr. le osservazioni di Roose, *Zeugnis*, 66-67 e 70-71.

³³³ Vos, *Traditions*, 136-144, e Aune, *Revelation 6-16*, 812-813.

25, 4: Come, infatti, dice il Signore: “Abbassatevi e separatevi e santificatevi dal mondo e dal matrimonio e amate tutti gli uomini e **seguitemi**; non siate del mondo come io non sono stato del mondo e non ho pensato nel mondo, ma **seguitemi** e siate perfetti”

30, 26: Ma se vuoi raggiungere questa grande porzione e perfezione e imitarmi ed essere glorificato con me, abbandona ogni cosa e prendi la tua croce e **seguimi**; altrimenti, non sei degno di me

ActPaulThecl 25: καὶ εἶπεν Θέκλα τῷ Παύλῳ· Περικαρῶμαι καὶ ἀκολουθήσω σοι ὅπου δᾶν πορεύῃ

Le ricorrenze di ἀκολουθέω nel significato pregnante di seguire fisicamente Gesù e aderire ai suoi insegnamenti e al suo destino si limitano alle narrazioni evangeliche e a questa clausola esplicativa dell'Ap (ma cfr. forse anche 19, 14, in parallelo a 17, 14)³³⁴. Il linguaggio ricalca rifrazioni giovanistiche della tradizione³³⁵, ma, nei fatti, sembra piuttosto che Ap visualizzi e declini la formulazione generica della comprensione del discepolato gesuano, inteso appunto come sequela incondizionata del maestro³³⁶.

3.2.1.8 Le due testimonianze

Apocalisse e Vangelo di Giovanni condividono la costruzione μαρτυρεῖν e accusativo nella sfumatura apocalittica di “rivelare le cose celesti in qualità di testimoni oculari”³³⁷: Giovanni il Battizzatore e Gesù attestano ciò che hanno visto ed udito (Gv 1, 32-34; 3, 11.32) τῆ ἀληθείᾳ (5, 33 e 18, 37), Giovanni ὅσα εἶδεν, ovvero τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, a sua volta, lo svelamento di segreti (ἀποκάλυψις)³³⁸ che Dio ha dato a Gesù Cristo (Ap 1, 1-3)³³⁹. In

³³⁴ Vedi G.Kittel, art. ἀκολουθέω κτλ, TWNT I, 210-216, in particolare, 213-215.

³³⁵ Aune, *Revelation 6-16*, 813.

³³⁶ *Ibid.* Cfr. anche le conclusioni di Vos, *Traditions*, 143-144.

³³⁷ Per la costruzione, cfr. anche 1Tm 6, 13: Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, dove però μαρτυρέω rimane confinato nell'ambito tecnico forense, senza ulteriori connotazioni. Sull'uso di Gv e Ap, vedi N.Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961 (SANT 5), in particolare, 70-76 e 92-105, e, soprattutto, J.Beutler, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Frankfurt am Main 1975 (FTS 10), in particolare, 75-144; 182-183; 188-191; 284-286; 307-313; 318-338.

³³⁸ M.Smith, *On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ*, in D.Hellholm (a cura di), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983 (Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979), 9-20.

³³⁹ διδόναι si sovrappone qui alla sfera semantica di δεικνύειν (cfr. Gv 5, 20.22.36), esattamente come i correlativi ἔχειν, λαμβάνειν e il possessivo ἐμός glossano ἀκούειν in Gv 16, 13-15 (cfr. Ap 3, 3 e, soprattutto, 5, 1.4.7-8 e il nodo tematico λαμβάνειν – ἀνοίγειν – βλέπειν, che apre a 10, 1-2.8-11). Si tratta quindi di un primo passaggio di rivelazione.

Gv 3, 11 e 18, 37, e Ap 22, 16.18.20, parlano rispettivamente Gesù e il suo angelo e definiscono entrambi la propria missione come attività di testimoni: è possibile tracciare una relazione più diretta tra alcuni usi dell'espressione nei due testi, magari in quanto "gesuana", senza doverli unicamente riferire a monte, ad un'origine apocalittica comune? Le promesse dello Spirito reiterate dal Gesù giovanneo nei discorsi di addio, e le parole di chiusura dell'angelo dell'*Apocalisse* offrono uno spiraglio interessante per il confronto:

Apocalisse

Giovanni

22, 21: καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει

22, 16: ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις

19, 10: ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας

14, 26: ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ]

15, 26: ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος

μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ· καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε

16, 7: ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς

16, 13-15: ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση· οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμὰ ἐστίν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν

Cfr. Lc 12, 12: τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν

- 21, 13.15: ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον [...]· ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα (cfr. At 6, 10: πνεῦμα) καὶ σοφίαν
- 24, 49: καὶ [ἰδοὺ] ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ’ ὑμᾶς
- Gv 14, 16-17: κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν [...] τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν
- At 1, 8: λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἀγίου πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες
- 2, 33: τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἀγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν [...]
- 5, 32: καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ
- Mt 10, 18-20: καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. [...] δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε· οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν
- Mc 13, 9.11: καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς [...] ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γὰρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
- LibGrad 5, 18: “**Il mondo non può ricevere il Paracleto**, ma i figli del mondo che sono giusti possono **ricevere il dono** del mescolamento”
- 9, 12: “**Quando invierò il Paracleto agli apostoli**, renderò anche voi perfetti”

Si delinea una chiara fisionomia del testimoniare di Gesù nello Spirito: in Gv, lo Spirito, ὁ παράκλητος, che esce (ἐκπορεύεται) dal Padre, sarà inviato (πέμψει) dal Padre stesso in nome di Gesù ovvero da Gesù da parte del Padre, e testimonierà (μαρτυρήσει), ripetendo quello che ascolterà e riferendo ciò che viene (τὰ ἐρχόμενα), e sempre ricevendo da Gesù che ha dal Padre; nell’*Apocalisse*, Dio e Gesù hanno inviato (Dio: ἀπέστειλεν; Gesù: ἔπεμψα) il proprio angelo a mostrare/testimoniare (Dio: δεῖξαι; Gesù: μαρτυρῆσαι) ciò che è stabilito accadrà in fretta (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει), ricevendo da Dio che ha dato a Gesù (Ap 1, 1: ἔδωκεν)³⁴⁰. Questa azione rivelatrice di Gesù viene identificata con lo πνεῦμα τῆς προφητείας, che parla per bocca dell’angelo (2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22; 14, 13; cfr. 22, 16!). Meglio e più precisamente, presa dall’altro verso: l’angelo inviato da Dio e Gesù è implicitamente ed esplicitamente individuato tra i sette angeli che stanno al cospetto di Dio (cfr. Ap 1, 12-16; 8, 2; 15, 1-8; 17, 1; 21, 9). Questi coincidono con i sette

³⁴⁰ Gli eventi che si compiranno a breve scadenza coprono la venuta dell’ora della prova su tutti gli abitanti della terra (Ap 3, 10), la venuta di Dio (Ap 1, 4.8; 4, 8; 11, 17-18), la venuta di Cristo (Ap 1, 7; 2, 5.16.25; 3, 3.11; 16, 15; 19, 7; 22, 12.17.20). La stessa estensione profetica all’escatologia si intravede nei τὰ ἐρχόμενα di Gv 16, 13, così convincentemente Frey, *Eschatologie*, 190-204.

spiriti (πνεύματα) che escono dal trono di Dio (ἐκπορεύονται), bruciandovi dinanzi (Ap 4, 5), e sono inviati (ἀπεσταλμένοι) sulla terra (Ap 5, 6). Gli stessi che compaiono nella formula “trinitaria” di Ap 1, 4-5, tra Dio e Gesù Cristo³⁴¹.

Insomma, l'angelo è anche un angelo dello Spirito, oppure, detto in termini invertiti, Giovanni concepisce lo Spirito, individualmente e corporativamente, sotto forma angelica³⁴². Qui si possono misurare, più o meno sottilmente, convergenze e divergenze dei due scritti³⁴³, ma dai paralleli riportati emerge altresì chiaramente come entrambe si spieghino alla luce di un complesso di tradizioni comuni anche ai Sinottici e, in particolare a Lc, e riportate a Gesù, sulla promessa dello Spirito e della sua testimonianza, su cui si viene poi profilando lo specifico “giovanneo”³⁴⁴: le parole dell'angelo inquadrano l'esperienza profetica di Giovanni precisamente nel modello che ritroviamo fondato dal redattore del vangelo nella vicenda storica di Gesù.

Nella testimonianza del Paraclito è compreso il compito di ricordare ai discepoli tutte le parole del maestro (Gv 14, 26; cfr. 2, 22 e 7, 39). Testimonianza della testimonianza, dunque, tanto più se, in Gv 4, 44 e 13, 21, μαρτυρέω introduce direttamente due detti profetici di Gesù conosciuti anche ai Sinottici (cfr., rispettivamente, Mc 6, 4 e par. e 14, 18 e par.), di cui il redattore vuole constatare l'adempimento e la veridicità.

Attraversa questa continuità dialettica tra le due testimonianze anche quella specifica μαρτυρία di Gesù che è l'*Apocalisse*? Ancora uno schizzo del bilancio generale della nostra analisi di stilemi e vocabolario, e poi passeremo al setaccio i λόγοι gesuani eventuali e supposti, provando *ipso facto* a dare una risposta più completa³⁴⁵.

³⁴¹ La migliore e più approfondita discussione dei passi si trova in Gieschen, *Christology*, 260-269, che però non si spinge fino ad identificare il “simile ad un figlio d'uomo” di 1, 13 e ss. con l'angelo o uno degli angeli dello Spirito (cfr. Ap 1, 13 e 15, 6, e 14, 14). Una necessaria integrazione comparativa forniscono le osservazioni di E. Norelli, *La resurrezione di Gesù nell'Ascensione di Isaia*, CrSt 1 (1980), 315-366, in particolare, 346-364, e id., *Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia*, in Pesce, *Isaia*, 211-276, in particolare, 215-220; 259-266; 271-274. Cfr. anche Lupieri, *Apocalisse*, 141; 159; 236; 353-354.

³⁴² Cfr. Filone, *Vit. Mos.*, 1, 274.277; Flavio Giuseppe, *Ant. Iud.* 4, 108; Lc 1, 26.35 e 24, 49; At 8, 26.28.39; AscIs 3, 15; 4, 21; 9, 33-36.40; 10, 4; 11, 4.33-34; Elcasai *apud* Ippolito, *Ref.* 9, 13, 1-3; PastHerm, *Mand.* 11, 9-10 e *Sim.* 9, 1-3; il maestro ebreo *apud* Origene, *de princ.*, 1, 3, 4. Che anche dietro la personalizzazione giovannea dello Spirito inviato come ὁ παράκλητος si celi un riflesso di questa pneumatologia angelomorfica? Vedi l'interessante analisi in Gieschen, *op.cit.*, 286-293.

³⁴³ Beutler, *Martyria*, 190-191; 330; 335-336, e Frey, *Erwägungen*, 389 e 392-393.

³⁴⁴ Cfr. anche Dodd, *Tradition*, 407-413; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, 2 voll., New York/London 1966-1971 (AnchBib 29/29a), II, 694 e 699-700; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 4 voll., Freiburg/Basel/Wien, 1965-1984 (HTKNT), III, 163-169 (1992⁶). Sull'indipendenza di Gv da Lc, e, più in generale, dai Sinottici, vedi osservazioni e conclusioni *ibid.*, I, 16-32 (1967²), e Theobald, *Herrenworte*, 56; 68-86; 113-118; 139-149; 156-162; 174-199, ma, soprattutto, Borgen, *John*, 121-157, e *Independence*, 183-204, ricco di spunti metodologici ricavati dalla comparazione dei testi. Un panorama complessivo della problematica hanno offerto recentemente M. Labahn – M. Lang, *Johannes und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990*, in J. Frey – U. Schnelle (a cura di), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, Tübingen 2004 (WUNT 174), 443-515, e S. Schreiber, *Kannte Johannes die Synoptiker? Zur aktuellen Diskussion*, VerkFor 15/1 (2006), 7-24.

³⁴⁵ Cfr. già *supra*, 68-71.

3.2.1.9 La lingua di Gesù

In un'ottica comparativa che, dove possibile, non si limitasse soltanto ai Sinottici, abbiamo cercato di isolare alcuni elementi verbali che punteggiano il discorso dell'angelo di Gesù nell'*Apocalisse*.

Il confronto ha permesso di riallacciarli ipoteticamente a tradizioni gesuane pre-evangeliche in cui materiale successivamente sinottico e giovanneo coesistevano, e questo in un periodo (seconda metà del I – prima metà del II sec.d.C) che non vedeva ancora la fissazione scritta soppiantare la trasmissione orale. Probabilmente la distinzione “sinottico/giovanneo” stessa falsa incisivamente la nostra percezione: nel migliore dei casi, attestazioni non canoniche indipendenti allargano il quadro storico ad una ramificazione e diffusione di tradizioni ben più pervasiva di quanto i testi confluiti nel Nuovo Testamento, presi in sé stessi, lascino presumere³⁴⁶.

Il linguaggio di Gesù nell'*Apocalisse*, nei costrutti, nelle forme, nelle espressioni che crediamo di aver riconosciuto e identificato, si colloca in questo alveo orale più esteso.

3.2.2 I detti

3.2.2.1 La beatitudine dell'udire e custodire (Ap 1,3)³⁴⁷

<i>Apocalisse</i>	<i>Luca</i>	<i>EvThom</i>	<i>PastHerm</i>
1, 3: μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα	11, 28: μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες	79: ΝΕΕΙΑΤΟΥ ΝΝΕΝΤΑΖΩΤΜ ΑΠΛΟΓΟΣ ΜΠΕΙΩΤ ΑΥΑΡΕΖ ΕΡΟΦ ΖΝ ΟΥΜΕ	<i>Sim.</i> 5, 3, 9: ὅσοι ἐὰν ἀκούσαντες αὐτὰ τηρήσωσι μακάριοι ἔσονται

Cfr. Gc 1, 22.25: γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ [...] ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, οὐκ ἀκροατῆς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητῆς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται³⁴⁸

³⁴⁶ Illuminanti la ricostruzione di Theobald, *Herrenworte*, 196-198 e 525-528, e le sue precisazioni alle tesi di Koester, *ibid.*, 544-546.552-553. Cfr. già Koester, *Überlieferung*, 45-57 e 79-94.

³⁴⁷ Cfr. Vos, *Traditions*, 54-60, e Vanni, *Apocalisse*, 18-20.

³⁴⁸ Il macarismo finale potrebbe indicare che Gc 1, 22-25 abbia parafrasato e fuso due detti di Gesù, Mt 7, 21-27 // Lc 6, 47-49, e Lc 11, 28 appunto, cfr. le osservazioni di Bauckham, *Wisdom*, 78-84 e 87, e Kloppenborg, *Reception*, 122-127.

Gv 12, 47: καὶ ἂν τις μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ φυλάξῃ, ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν

Lc 8, 21: μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιῶντες

EvThom 19: ΝΤΕΤΝCΩΤΜ ΑΝΑΨΑΧΕ ΝΕΕΙΩΝΕ ΝΑΡΔΙΑΚΟΝΕΙ ΝΗΤΝ

Gv 8, 51: ἂν τις τὸν ἑμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα

Questa è la prima delle uniche due possibili corrispondenze tra Ap e rami della tradizione gesuana che compaiano nella doppia cornice redazionale dello scritto e non nel resoconto visionario.

In tre delle varianti in cui il detto ci è tramandato si è preservato un comune nucleo formale della beatitudine: l'aggettivo μακάριος/ΝΕΙΑΤ- è seguito dai participi plurali sostantivati dei verbi ἀκούω/СΩΤΜ e τηρέω/φυλάσσω/(2)ΑΡΕ2 Ε-³⁴⁹ a reggere λόγος³⁵⁰.

In Erma, invece, una relativa indefinita subordina il participio ἀκούσαντες al congiuntivo τηρήσωσι, con oggetto un pronome neutro plurale a ricapitolare le prescrizioni dell'angelo.

Se elementi singoli di questa fraseologia si trovano dispersi anche in altri detti³⁵¹, la loro combinazione specifica, giocata su un'antitesi diversa dalla più tradizionale ἀκούω/ἀκροάομαι – ποιέω (cfr. Gv 12, 47 e Mt 7, 24; Lc 6, 47 e 8, 21; Rm 2, 13; Gc 1, 22-25), è attestata solo nel nostro.

Giovanni espande il macarismo a “colui che legge”, riflettendo ed esplicando il contesto liturgico cui il rotolo è destinato, e identifica concretamente la “parola di Dio”, che pure sembra conoscere in qualche connessione ravvicinata con il detto (cfr. 1, 2), con le “parole della profezia” ed i suoi contenuti scritti (cfr. 22, 6-7.10.18-20)³⁵², ovvero con l'*Apocalisse* stessa.

Lettore ed ascoltatori finiscono così per essere coinvolti nella felicità escatologica prossima, nella misura in cui inscrivere la propria esistenza nel mondo testuale di Giovanni significa seguire e preservare la rivelazione divina³⁵³.

³⁴⁹ τηρεῖν e φυλάσσειν sono di fatto sinonimi (cfr. Mt 19, 17.20 e Gv 17, 12), con prevalenza assoluta del primo nella letteratura giovannea, in generale, e nell'Ap, in particolare. Il copto (2)ΑΡΕ2 Ε- può tradurre entrambi in costruzione con l'accusativo, cfr. Ap 1, 3 bo e 3, 10 sa bo; Lc 11, 28 sa bo; Mt 19, 17.20 sa bo; Gv 17, 12 sa bo; Rm 2, 26 sa bo mf. Erma alterna l'uso (cfr. *Vis.* 5, 1, 7). Difficile quindi se non impossibile riuscire a stabilire se sia mai esistito un archetipo del detto, e, in caso di risposta affermativa, ma tutt'altro che scontata, a questa prima domanda, quale forma originariamente avesse.

³⁵⁰ In Ap 1, 3, ⲛ 046. 1854 *pc* leggono τον λογον per τους λογους, ma l'unanimità dei testimoni a 22, 6-7.18-19 dimostra che si tratta probabilmente di una armonizzazione, consapevole o inconsapevole, con il parallelo lucano.

³⁵¹ Cfr. anche *supra*, 79-80.

³⁵² Similmente il testo di Erma riportato (cfr. *Vis.* 5, 1, 5-7).

³⁵³ Cfr. W.Schweiker, *The End of Time and the Moral Texture of Reality in Early Christian Ethics*, in Pastor-Mor, *Beginnings*, 101-124, in particolare, 116-117.

3.2.2.2 La parusia del Figlio dell'Uomo e il lutto delle tribù della terra (Ap 1, 7)³⁵⁴

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Didachè</i>	<i>ApPet (geez)</i>
1, 7: ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ ³⁵⁵ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς ³⁵⁶ καὶ οἴτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς	24, 30: καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς	16, 6.8: καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ [...] τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ...	6: Tutti loro vedranno come verrò su una nuvola splendente che è eterna. E gli angeli di Dio che sono con me siederanno sul trono della mia gloria alla destra del mio Padre celeste. Ed Egli porrà una corona sul mio capo. Allora i popoli, avendo visto questo, ciascuna delle loro nazioni piangeranno ³⁵⁷

Cfr. Giustino, *Dial.* 14, 8: ὅτε ἐν δόξῃ καὶ ἐπάνω τῶν νεφελῶν παρέσται καὶ ὄψεται ὁ λαὸς ὑμῶν
καὶ γνωριεῖ εἰς ὃν ἐξεκέντησαν

Ps.-Epifanio, *Testimonia* 100. 1: Ζαχαρίας λέγει· ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον
ἐπὶ τῶν νεφελῶν· καὶ κόψονται φυλαὶ κατὰ φυλάς

Con il passo di Giustino e lo Ps.-Epifanio, sono questi gli unici quattro testi proto-cristiani a conflare le citazioni di Dn 7, 13-14 e Zc 12, 10 in un'unica profezia escatologica sulla parusia, che

³⁵⁴ Vos, *Traditions*, 60-71; E.Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, Münster 1972 (NA Neue Folge 7), 185-192; D.Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse: Studies in the History of Gospel Traditions*, Sheffield 1984 (Gospel Perspectives 4), 314-315; Beale, *Daniel*, in particolare, 138-140; Karrer, *Johannesoffenbarung*, 121-123; Yarbrow Collins, *Tradition*, 543-547.

³⁵⁵ C 2053 pc sa leggono ἐπι, come in 14, 14 e Mt 24, 30. Sia ἐπί che μετὰ possono tradurre πρ, cfr. Dn 7, 13 LXX e θ.

³⁵⁶ * al sy bo hanno οψονται αυτον. Zahn, *Offenbarung*, I, 176 n.90, si pronuncia per un originale οψονται αυτον πας οφθαλμος. Va tuttavia rilevato come la concordanza del verbo con il primo soggetto singolare in polisindeto sia attestata anche altrove in Ap (cfr. 11, 18; 12, 7.10; 18, 20; 21, 22-23.27); in più, la lezione οψονται nutre il forte sospetto di essere stata "attratta" dal κοψονται seguente, se non proprio da reminiscenze matteane.

³⁵⁷ Traduco dalla versione inglese letterale di D.D.Buchholz, *Your Eyes will be Opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*, Atlanta 1988 (SBL.DissSer 97).

Mt ed ApPet riportano esplicitamente in bocca a Gesù³⁵⁸. Ap 1, 7 si presenta come proclamazione profetica di Giovanni stesso: è un'ulteriore rifrazione della tradizione gesuana?

L'ossatura del detto può essere ricondotta a una scansione tripartita: la venuta con le nuvole del Figlio dell'Uomo attira lo sguardo dei popoli e li spinge a battersi per il cordoglio o a piangere. A restringere, per un attimo, il confronto ad Ap e Mt emergono coincidenze profonde e precise: il sintagma *πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*, e il riorientamento del “vedere”, non più “guardare a”, direttamente sulla venuta, da un lato, il genitivo plurale *τῶν νεφελῶν*, dall'altro, isolano i due detti, rispettivamente, dal TM, le traduzioni greche e la citazione di Zc 12, 10 in Gv 19, 37 (con ὄψονται εἰς per ἐπιβλέψονται πρὸς) e dai due paralleli sinottici a Mt (Mc 13, 26: ἐν νεφέλαις; Lc 21, 27: ἐν νεφέλῃ)³⁵⁹, e li ricollocano nell'alveo di tradizioni che affiorano anche in Did e ApPet³⁶⁰. Le coincidenze si fanno tanto meno casuali quanto più i due passi mostrano di seguire altrimenti l'originale ebraico ed aramaico e/o il greco dei Settanta e dei tre³⁶¹. L'inversione della sequenza ὁρᾶν – κόπτεσθαι e la estensione rispettiva delle citazioni – Ap riproduce più integralmente Zc, Mt il sottotesto danielico – rendono improbabile un legame diretto³⁶². In Ap 1, 7 avremmo quindi una traccia e un frammento delle tradizioni parallele all'“apocalisse sinottica” da cui origina il materiale specifico di Mt 24³⁶³. La chiusa mutila della “piccola apocalisse” della *Didachè*, nutrita di corrispondenze con Mt 24, sembra confermarlo³⁶⁴.

Una possibilità alternativa è che Ap 1, 7 rispecchi un filone esegetico proto-cristiano eventualmente confluito in una raccolta di *testimonia*³⁶⁵. Decisive per questa ipotesi sono le attestazioni di Giustino e dello Ps.-Epifanio. Ora, Giustino sembra avere presente piuttosto il terzo stico di Dn 7, 13 LXX (καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν, cfr. *Dial.*, 31, 13) e Dn 7, 14, inseriti nello

³⁵⁸ Anche Did la conosce probabilmente come parole di Gesù, cfr. J.Draper, *The Jesus Tradition in the Didache*, in Wenham, *Gospel Perspectives 5*, 269-287, in particolare, 280-284, e id., *The Jesus Tradition in the Didache*, in id. (a cura di), *The Didache in Modern Research*, Leiden/New York/Köln 1996, 72-91, in particolare, 88-91; Pesce, *Parole*, 96-97 e 601.

³⁵⁹ Vos, *Traditions*, 62-68; Wenham, *Rediscovery*, 314-315; Yarbrow Collins, *Tradition*, 543.546.

³⁶⁰ In ApPet (intorno al 135 d.C.), la sequenza successiva vedere (x2) – piangere, il singolare “nuvola” per il plurale usato da Mt (cfr. Lc 21, 27), la presenza della cerchia degli “angeli di Dio” (cfr. Mt 25, 31; Lc 9, 26 e 12, 8-9, e Ap 3, 5), la citazione più fedele di Zc 12, 10-12 sono tutti elementi che farebbero concludere per una trasmissione indipendente dalla formulazione concreta di Mt 24, 30. L'espressione “il trono della mia (sua) gloria” in riferimento al Figlio dell'Uomo, tra i Sinottici, caratteristica del solo Mt (cfr. 19, 28 e 25, 31), si trova già in 1En 61, 8; 62, 5; 69, 27.29. Cfr. anche il commento di Buchholz ad ApPet 1, *Eyes*, 267-276.

³⁶¹ Per Ap 1, 7, cfr. ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν con Dn 7, 13 TM e θ, οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν con Zc 12, 10 TM e α σ θ, e κόψονται ἐπ' αὐτὸν con Zc 12, 10 TM e LXX; per Mt 24, 30, cfr. ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ con Dn 7, 13 TM e LXX. Vedi anche Charles, *Revelation*, 17-18; Schüssler Fiorenza, *Priester*, 186-188; Aune, *Revelation 1-5*, 54.

³⁶² Cfr. Holtz, *Christologie*, 135; Vos, *op.cit.*, 62.65-71; Schüssler Fiorenza, *op.cit.*, 188-192; Karrer, *Johannes-offenbarung*, 122 n.58; Bauckham, *Climax*, 319-320; Yarbrow Collins, *op.cit.*, 546; Prigent, *Apocalypse*, 91.

³⁶³ Vedi Norelli, *Commentarius*, 172-176; G.Visonà, *Didachè. Insegnamento degli apostoli*, Milano 2000, in particolare, 239-245; Pesce, *Parole*, 600-601. Cfr. Charles, *Revelation*, 18-19, che però insiste sulla mediazione della *Vorlage* matteana.

³⁶⁴ Cfr. le osservazioni di Aune, *Revelation 1-5*, 52 e 55.

³⁶⁵ Cfr. Bauckham, *op.cit.*, 318-321, e Prigent, *op.cit.*, 91-92. Questo, di per sé, non esclude che il detto combinato possa essere arrivato a Giovanni come tradizione gesuana.

schema delle due παρουσίαι di Cristo (cfr. anche *Dial.* 32, 10-14 e 64, 51-53), e su questa linea, accentua il tema del riconoscimento finale del solo Israele, appoggiandosi appunto a Zc 12, 10-12, che attribuisce erroneamente ad Osea³⁶⁶. I contatti letterali si rivelano abbastanza blandi e superficiali, comunque mediati dal greco di versione dei testi citati. Lo Ps.-Epifanio (IV sec.d.C) ha, dal canto suo, la tendenza ad allineare e completare le profezie veterotestamentarie con la narrazione evangelica, matteaana, in particolare (cfr. 45.2; 96.3; 99; 101), e il *testimonium* 100.1 non sfugge: le parole originali di Zaccaria si limitano al secondo verso, fuse con ed integrate da Mt 24, 30. L'evidenza latita.

Ap 14, 13; 16 15; 22, 12-13 mostrano come il nostro frammento vada ora letto nel movimento complessivo di 1, 7-8, a formare una breve unità letteraria di discorso “profetico”, in cui al primo oracolo risponde un secondo, garantendo, ampliando, re-interpretando³⁶⁷.

3.2.2.3 Della vittoria: la corona della vita (Ap 2, 10)³⁶⁸

<i>Apocalisse</i>	<i>Giacomo</i>	<i>2 Timoteo</i>	<i>EvThom</i>
2, 10: ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε καὶ ἕξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα. γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς	1, 12: μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν	4, 7-8: τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ	58: ΟΥΜΑΚΑΡΙΟΣ ΠΕ ΠΡΩΜΕ ΝΤΑΖΖΙΣΕ Α42Ε ΑΠΩΝΖ

Cfr. LibGrad 3, 3: “poiché gli atleti stanno in piedi nella lotta e nel combattimento e colpiscono e sono colpiti, a loro disse il Signore: “Dopo che abbiate colpito e siate stati

³⁶⁶ Karrer, *Johannesoffenbarung*, 122 n.58. Cfr. anche *Ep.Barn.* 7, 9a-10b.

³⁶⁷ Aune, *Profezia*, 521-524 e 594-595.

³⁶⁸ Vos, *Traditions*, 192-193.

colpiti, **se vincerete** e salirete dal combattimento e **riceverete la corona** e con la corona uscirete da questo mondo, i vostri peccati non saranno ricordati, ma come sarete trovati **nella vittoria**, sarete presi **incoronati**”

ActPhil 135: τότε ὁ κύριος φανείς τῷ Φιλίππῳ εἶπεν· [...] τίς δὲ ἐν σταδίῳ γενναίως δραμῶν οὐ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; τίς δὲ πλύνας τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἠδέως αὐτὰ μολύνει; ὦ Φίλιππε, ἰδοὺ ὁ νυμφῶν μου ἔτοιμός ἐστιν ἀλλὰ μακαριός ἐστιν ὁ εὐρεθείς ἐν αὐτῷ ἔχων τὸ ἔνδυμα λαμπρόν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ λαμβάνων τὸν στέφανον {γν.//: τῆς χάριτος] τῆς χαρᾶς} ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ³⁶⁹

1Pt 5, 4: καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος **κομιεῖσθε** τὸν ἀμαράντινον **τῆς δόξης στέφανον**
ActThom 147: τὸν νεκρὸν ἐζωοποίησα καὶ τὸν ζῶντα ἐνίκησα καὶ τὸ ὑστερούμενον ἐπλήρωσα ἵνα **δέξωμαι** τῆς νίκης **τὸν στέφανον**

Ap 2, 10 affiora sulle labbra del “simile ad un figlio d’uomo”, nella lettera dettata a nome del Risorto alla ἐκκλησία di Smirne (2, 7-11). Nonostante le immagini dell’agone e della corona siano già diffuse nella letteratura giudaica ellenistica³⁷⁰, che il detto esistesse sotto una qualche forma nella tradizione gesuana, lo confermano, indirettamente, due particolarità della versione giacobita ed, esplicitamente, il *Vangelo di Tommaso*.

La formula ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν chiude, in Gc 2, 5 la ripresa della beatitudine dei poveri (Mt 5, 3; Lc 6, 20; EvThom 54)³⁷¹, e la sua clausola finale τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν ricorre in 1Cor 2, 9 a suggello di un’altra promessa escatologica che di nuovo Tommaso conosce come parola di Gesù (EvThom 17; cfr. Mt 13, 16-17; Lc 10, 23-24)³⁷². Questa ultima considerazione viene a coinvolgere direttamente anche 2Tm 4, 8.

Tommaso, dalla sua, riporta la beatitudine in bocca a Gesù. ὑπομένω sfuma in un **ΖΙΘΕ**, “affaticarsi, penare”, che solitamente non lo traduce mai, scompaiono la corona e i relativi accenni al dare o ricevere, sostituiti da “ha trovato”, sempre la vita. I due verbi, tuttavia, caratterizzano entrambi una dialettica di ricerca e scoperta, ben più radicata nel mondo simbolico del testo del campo semantico “agonistico” (cfr. EvThom 2; 8; 94; 107; 109-111). Immediato, quindi, pensare a interventi redazionali.

³⁶⁹ Cfr. anche 144, dove la metafora viene elaborata. Forti le reminiscenze di Ap, cfr. 3, 4; 7, 14; 19, 8-9.

³⁷⁰ Cfr. Sap 4, 2; TestBen 4, 1; Filone, *de agr.* 109-120; *de leg.* I, 80 e II, 108; *de praem.* 27; *de migr.* 133-136; 4Mac 6, 10 e 33; 7, 1-4; 17, 10-18; TestIob 4, 6.9-10; 1Cor 9, 24-25; Ebr 12, 1-4; 2Cl 7, 1. I paralleli secondari riportati, compresi i due λόγοι attribuiti esplicitamente al Signore, attingono più probabilmente a questo campo semantico comune, quando non ad alcuni dei testi stessi appena citati (cfr., e.g., ActPhil 135 e 1Cor 9, 24-25).

³⁷¹ Bauckham, *Wisdom*, 80-81 e Kloppenborg, *Reception*, 135-141.

³⁷² Cfr. Pesce, *Parole*, 511-512 e 529-531. Su eventuali tradizioni gesuane in 1Cor 2, vedi Koester, *Gospels*, 52-59.

Le quattro varianti così disponibili ci permettono allora di ipotizzare un detto in cui Gesù prometteva ai suoi seguaci rimasti fedeli nella prova il dono della corona della vita. Il detto non rimarrebbe isolato nella tradizione gesuana, al contrario, andrebbe a inserirsi in tutto un complesso di parole declinate sul tema del premio riservato alla sofferenza e alla ὑπομονή (cfr. Mt 10, 22; Mc 13, 13; Lc 21, 19 e 22, 28-30; EvThom 58; 2Cl 19, 3; EpBarn 7, 11; Tertulliano, *de bapt.* 20; Ps.-Procoro, *Act.Ioh.* p.83, 6-9 Zahn; Ps.-Macario, *Hom.* 27, 20).

3.2.2.4 L'ora, il ladro, la veglia (Ap 3, 3 e 16, 15)³⁷³

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Luca</i>	<i>I Tessalonesi</i>	<i>Didachè</i>
3, 2.3: γίνου γρηγορῶν [...] ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσης, ἕξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῶς ποίαν ὥραν ἕξω ἐπὶ σέ	24, 42-44: γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποῖα ἡμέρα ³⁷⁵ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται. ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε ὅτι εἰ ἦδει ὁ οἰκοδεσπότης ποῖα φυλακῆ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἴασεν διορυχθῆναι τὴν οἰκίαν αὐτοῦ. διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἦ οὐ	12, 37.39-40: μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὓς ἐλθῶν ὁ κύριος εὐρήσει γρηγοροῦντας [...] τοῦτο δὲ γινώσκετε ὅτι εἰ ἦδει ὁ οἰκοδεσπότης ποῖα ὥρα ὁ κλέπτης ἔρχεται, οὐκ ἂν ³⁷⁶ ἀφῆκεν διορυχθῆναι τὸν οἶκον αὐτοῦ. καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἦ ὥρα οὐ δοκεῖτε ὁ	5, 2.4.6: αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται [...] ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ [...] ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποὶ ἀλλὰ γρηγορῶμεν	16, 1: γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλύεσθωσαν ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται

³⁷³ Vos, *Traditions*, 75-85; Bauckham, *Parables*, 165-169 e 174-176; Crossan, *Fragments*, 57-66; Yarbrow Collins, *Tradition*, 559.

³⁷⁴ * pc sy^{ph} leggono ερχεται, che avrebbe indubbiamente il vantaggio di non interrompere altrettanto bruscamente il flusso evenemenziale e logico della narrazione, lasciando emergere dal nulla, sembra, un soggetto parlante, in prima persona. Sulla lettura e l'originalità di 16, 15, contro le ipotesi di interpolazione, vedi Karrer, *Johannesoffenbarung*, 276-277, e Lupieri, *Apocalisse*, 243.

³⁷⁵ K L Γ, la *vetus latina* e la *Vulgata*, sy^{s.p} sa^{ms} bo^{pt} e alcune minuscole hanno ωρα come Lc, Ap e Did.

³⁷⁶ * A lat sy^{ph} sa^{ms} bo offrono un testo più simile a Mt 24, 43, inserendo εγρηγορησεν και.

δοκεῖτε ὥρα ὁ	υἱὸς τοῦ
υἱὸς τοῦ	ἀνθρώπου
ἀνθρώπου	ἔρχεται
ἔρχεται	

Cfr. EvThom 21, 5-7: ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ †ΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΕΦΩΛΕΙΜΕ ΝΟΙ ΠΧΕCΖΝΗΕΙ ΧΕ ΨΝΗΥ
 ΝΟΙ ΠΡΕΧΧΙΟΥΕ ΨΝΑΡΟΕΙC ΕΜΠΑΤΕΨΕΙ ΝΨΤΜΚΑΛΛΨ ΕΨΟΧΤ
 ΕΖΟΥΝ ΕΠΕΨΗΕΙ ΝΤΕ ΤΕΨΜΝΤΕΡΟ ΕΤΡΕΨΨΙ ΝΝΕΨΚΕΥΟC ΝΤΩΤΝ
 ΔΕ ΡΟΕΙC ΖΑ ΤΕΖΗ ΜΠΚΟCΜΟC ΜΟΥΡ ΜΜΩΤΝ ΕΧΝ ΝΕΤΝΨΠΕ
 ΖΝΝΟΥΝΟΨ ΝΔΥΝΑΜΙC ΨΙΝΑ ΧΕ ΝΕ ΝΛΗCΤΗC ΖΕ ΕΖΙΗ ΕΕΙ
 ΨΑΡΩΤΝ

103: ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΟΥΜΑ(ΚΑ)ΡΙΟC ΠΕ ΠΡΩΜΕ ΠΑΕΙ ΕΤCΟΟΥΝ ΧΕ Ζ(Ν ΑΨ)
 ΜΜΕΡΟC ΕΝΛΗCΤΗC ΝΗΥ ΕΖΟΥΝ ΨΙΝΑ (ΕΨ)ΝΑΤΨΟΥΝ ΝΨCΨΟΥΖ
 ΝΤΕΨΜΝΤΕ(ΡΟ) ΑΥΩ ΝΨΜΟΥΡ ΜΜΟΨ ΕΧΝ ΤΕΨΨΠΕ Ζ(Α) ΤΕΖΗ
 ΕΜΠΑΤΟΥΕΙ ΕΖΟΥΝ

2Pt 3, 10: ἦξει δὲ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς

Didimo, *de Trin.* 3, 22: ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ ἔρχεται ἡ τελευταία ἡμέρα

Epifanio, *Anchor.* 21, 2: ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ ἔρχεται ἡ ἡμέρα ἐκείνη

Adv.haer. 69, 44: γίνεσθε ἔτοιμοι, ἔστωσαν αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιεζωσμένοι καὶ αἱ
 λαμπάδες ὑμῶν ἐν ταῖς χερσὶν ὑμῶν, καὶ ἔσεσθε ὡς καλοὶ δοῦλοι
 προσδοκῶντες τὸν ἴδιον δεσπότην. ὡς γὰρ ληστῆς ἐν νυκτὶ οὕτως
 παραγίνεται ἡ ἡμέρα

La scrittura proto-cristiana ci ha preservato riflessi molteplici della parabola gesuana del ladro. In accordo con la tradizione più antica (1Ts, Mt/Lc, Did, EvThom), per quanto più concisamente, l'Ap, sia in 3, 3 che in 16, 15, ne attesta l'associazione e la connessione logica con quella dei servi vigilianti³⁷⁷. L'assenza di ἐν νυκτί si fa segno di una maggiore affinità letteraria e contenutistica con le varianti sinottiche, più con Lc che con Mt, che ha anche φυλακή, e della Didachè³⁷⁸. Lo confermano le ricorrenze simultanee di γρηγορέω e dell'imperativo di γίνομαι con funzione

³⁷⁷ Vos, *Traditions*, 83-85, e Bauckham, *Parables*, 165-167 e 170. Cfr. anche Ap 3, 20.

³⁷⁸ Vos, *Traditions*, 81-82, e Bauckham, *Parables*, 169. Sebbene una ambientazione notturna manchi, e nonostante la presenza, almeno in 21, 5-8, di ΡΟΕΙC (=γρηγορέω), i due λόγοι di EvThom, con la loro menzione dei λησταί, presuppongono piuttosto la tradizione che riaffiora in ActThom 146, Epifanio, *Adv.haer.* 69, 44, e nella versione bohairica di Mt 24, 43.

esortatoria introduttiva. Specifica di Mt//Lc e Ap è l'espressione ποίαν ὥραν/ποίη ὥρα, che, per Giovanni, farebbe decisamente pensare ad una conoscenza del brano escatologico di Q³⁷⁹. Anche il macarismo di Ap 16, 15 trova infatti una diretta analogia in Lc 12, 37 e, meno immediatamente, in EvThom 103³⁸⁰: la combinazione di ὁ γρηγορῶν con τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ va interpretata come sviluppo creativo della metafora della veglia contro la “nudità” del sonno o del lavoro, e quindi dell'impreparazione alla parusia (cfr. Mt 24, 18.37-41; Mc 13, 18; Lc 17, 26-36; Gv 21, 7; EvThom 21, 1-4)³⁸¹.

Nella rivelazione dell'angelo, di parabole rimane ben poco e la forma in cui possano essere giunte a Giovanni non si lascia ricostruire con certezza³⁸²: nonostante Ap 16, 14 mostri di conoscere un “giorno grande di Dio” come contesto di riferimento prossimo per la ripresa (cfr. 1Ts 5, Didimo ed Epifanio), il generale passaggio alla prima persona, soggetto Gesù stesso, ne ha fatto collassare la struttura narrativa e isolato le immagini, fondendole con l'interpretazione, le elaborazioni individuali di Giovanni, l'applicazione concreta in funzione parenetica³⁸³.

3.2.2.5 La confessione del nome davanti al Padre e agli angeli (Ap 3, 5)³⁸⁴

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Luca</i>	<i>2Timoteo</i>	<i>2Clemente</i>	<i>PastHerm</i>
3, 5: ὁ νικῶν [...]	10, 32-33: πᾶς οὖν ὅστις	12, 8-9: λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς	2, 11-12: πιστὸς ὁ	3, 2: λέγει δὲ καὶ αὐτός·	<i>Vis.</i> 2, 2, 8: ᾧμοσεν γὰρ
ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ	ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν	ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν	ἀρνησόμεθα, ἀρνήσεται	ὁμολογήσαντά με ἐνώπιον	τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοὺς
ἐνώπιον ³⁸⁵ τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων	ὁμολογήσω κάγῳ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν [τοῖς]	τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ³⁸⁶	ἡμᾶς	τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ	ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν ἀπεγνωρίσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς

³⁷⁹ Bauckham, *art.cit.*, 166 e 170, e Pesce, *Parole*, 542-543.

³⁸⁰ Cfr. Crossan, *Fragments*, 64-66.

³⁸¹ Bauckham, *ibid.*, 171. Per la fraseologia dell'intera beatitudine, cfr. Ap 3, 4 e 18.

³⁸² Ap 3, 20 permette tuttavia di avanzare delle ipotesi quantomeno sulla parabola dei servi vigilanti, vedi *infra*, 99-101.

³⁸³ Bauckham, *ibid.*, 167-169 e 175, chiama l'intero processo “paraenetic deparabolization”.

³⁸⁴ Koester, *Überlieferung*, 72-73, che però non discute Ap 3, 5; Vos, *op.cit.*, 85-94; K.P.Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden 1974 (NT.Suppl. 38), in particolare, 60-61; Vanni, *Luca*, 20-22; Yarbrow Collins, *Tradition*, 559-562.

³⁸⁵ ✠ 1611 hanno ἐμπροσθεν in accordo con Mt e Lc.

³⁸⁶ Marcione leggeva ομολογήσω (Tertulliano, *Adv.Marc.* 4, 28).

αὐτοῦ	οὐρανοῖς·	ἐν αὐτῷ	πατρός μου	αὐτῶν
	ὅστις δ' ἂν	ἔμπροσθεν τῶν		
	ἀρνήσεταιί με	ἀγγέλων τοῦ		
	ἔμπροσθεν τῶν	θεοῦ ³⁸⁷ . ὁ δὲ		
	ἀνθρώπων,	ἀρνησάμενός		
	ἀρνήσομαι	με ἐνώπιον		
	κάγὼ αὐτὸν	τῶν ἀνθρώπων		
	ἔμπροσθεν τοῦ	ἀπαρνηθήσεται		
	πατρός μου τοῦ	ἐνώπιον τῶν		
	ἐν [τοῖς]	ἀγγέλων τοῦ		
	οὐρανοῖς	θεοῦ		

La reminiscenza figura tra le promesse al vincitore indirizzate alla ἐκκλησία di Sardi, e forse proprio per questo manca la controparte negativa del rinnegamento. Comunque, se anche l'ἀρνέομαι di 3, 8, poco più sotto, acquistasse il suo pieno senso solo in voluta giustapposizione all'ὁμολογέω di 3, 5³⁸⁸, ciò non significherebbe di necessità che Giovanni conoscesse entrambe le formulazioni, in positivo e in negativo, come due “facce” dell'unico detto. A considerare più attentamente Mt e Lc, 2Tm 2, 11-12 ed Erma, e 2Cl 3, 2 sembra piuttosto che esistessero tre diverse trasmissioni: in positivo (2Cl e, ora, Ap), in negativo (2Tm; Erma; Ap?), in combinazione (Mt // Lc)³⁸⁹. La tradizione della cosiddetta “regola d'oro” può fornire un buon termine di paragone (in positivo: Mt 7, 12 // Lc 6, 31; in negativo: Did 1, 2, EvThom 6 (= *P.Oxy.* 654, 32-40), LibGrad 15, 16; in combinazione: LibGrad 7, 1)³⁹⁰.

Il detto si presenta in forma condizionale, con protasi relativa in Mt // Lc, participiale in Ap e 2Cl, e apodosi ruotante intorno al futuro di ὁμολογέω, alla prima persona singolare in Ap, Mt e 2Cl, alla terza, sempre singolare, in Lc. νικάω è variazione di Giovanni, che innesta la parola gesuana nella struttura fissa caratteristica dei suoi *Überwindersprüche*, ma copre bene l'area semantica di ὁμολογέω³⁹¹. L'integrazione, ugualmente giovannea, di τὸ ὄνομα αὐτοῦ come complemento oggetto del secondo ὁμολογέω, il primo in Ap, di contro all'aramaismo ἐν αὐτῷ di Lc e Mt, e al più corretto

³⁸⁷ Marcione (cfr. Tertulliano, *ibid.* 4, 28, ed Epifanio, *Adv.Haer.*, 42, 11, 6 e 15 σχόλιον λ) e ✠* omettono τῶν ἀγγέλων, entrambi evidentemente per motivi teologici.

³⁸⁸ Così Vos, *Traditions*, 93-94.

³⁸⁹ Intrigante, ma sempre con la riserva di un salto da *meme* à *meme* dello scriba, l'assenza di 12, 9 in alcuni testimoni del vangelo di Lc: P⁴⁵ pc e sy^s bo^{ms}.

³⁹⁰ Pesce, *Parole*, 560-561 e 592-593. Cfr. anche le varianti del λόγος sulla rinuncia a sé stessi in Mt 16, 25; Mc 8, 35; Lc 17, 33; Gv 12, 25, e Ap 12, 11 e di quello sulla fedeltà nelle piccole cose in Lc 16, 10-12, e 2Cl 8, 3-6.

³⁹¹ Vos, *Traditions*, 87-89. Su origine, forma e funzione delle promesse al vincitore, vedi Hahn, *Sendschreiben*, 381-390; K.Berger, *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts*, NTS 17 (1971), 10-40, in particolare, 19-27; Müller, *Prophetie*, 104-107. Su νικάω nell'Ap, vedi anche *infra*, 138-140.

greco αὐτὸν di 2Cl, pur non incidendo sul senso complessivo³⁹², evoca un parallelismo con 3, 8, che rinforzerebbe l'ipotesi della conoscenza simultanea dei due detti³⁹³. Se ἔμπροσθεν (Mt e Lc) ed ἐνώπιον (Lc; Ap; 2Cl) si possono spiegare come mere scelte stilistiche di versione da un originale aramaico³⁹⁴, l'alternanza tra “al cospetto del Padre mio” che 2Cl conserva intatto e Mt amplia con il suo τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς, e “al cospetto degli angeli di Dio”, in Lc, individua più decisamente due linee di tradizione che convergono e si intersecano nel “di fronte al Padre mio e di fronte ai Suoi angeli” di Giovanni: rappresenta il testo di Ap una fase più antica della trasmissione in cui le due espressioni coesistevano, non ancora scisse³⁹⁵, oppure è il punto di arrivo di un processo di interventi redazionali su Q che culmina nella fusione delle formulazioni di Lc (= Q) e Mt³⁹⁶? Per quel che di sicuro si può arrivare a dire, l'accordo frequente di Ap e 2Cl nelle divergenze dai due Sinottici implica quantomeno una indipendenza dai testi evangelici³⁹⁷.

Nel grido del “simile ad un figlio d'uomo” apparso a Giovanni, la voce di Gesù sale come voce del Risorto e Vivente e prospetta la ricompensa che la scelta della μετάνοια o la purezza dei suoi seguaci a Sardi, la loro “vittoria”, si trascineranno dietro, al suo ritorno con la corte celeste. Le loro vicende, le loro storie recuperano così una dimensione e rilevanza escatologica che le visioni successive si preoccuperanno di portare alla luce e realizzare.

3.2.2.6 La parabola del banchetto e dei servi vigilanti (Ap 3, 20)³⁹⁸

<i>Apocalisse</i>	<i>Luca</i>	<i>Ascensio Isaiae (geez)</i>
3, 20: ἰδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, [καὶ] εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ	12, 36-37: καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον ἑαυτῶν πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων, ἵνα ἔλθόντος καὶ κρούσαντος εὐθέως	4, 16: “ma dopo 1332 giorni verrà il Signore. [...] E conforterà coloro che saranno stati trovati nella carne con i

³⁹² Sull'equivalenza tra nome e persona definita dal nome, cfr. Nm 1, 2.20 e 3, 40.43; Mt 1, 21.23.25; Lc 1, 31-32; Gv 1, 7 e 2, 11; At 1, 15; Rm 10, 13-14; Ap 3, 4 e 11, 13. L'Ap si ritrova quindi molto vicina all'αὐτὸν di 2Cl, e non solo per la costruzione di ὁμολογήσω con l'accusativo.

³⁹³ Vos, *op.cit.*, 89-90 e 94. Ma cfr. Ap 2, 13.

³⁹⁴ Vos, *ibid.*, 90-91, e Vanni, *Apocalisse*, 21.

³⁹⁵ Vos, *ibid.*, 91-92, con discussione e bibliografia.

³⁹⁶ Vanni, *op.cit.*, 21-22.

³⁹⁷ Cfr. le conclusioni di Donfried, *Setting*, 61. Yarbrow Collins, *Tradition*, 560, nega la possibilità di una dipendenza anche da Q.

³⁹⁸ Vos, *ibid.*, 94-100; Bauckham, *Parables*, 170-174, e id., *Parables Again*, 130-132; J.Roloff, “Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an”. *Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte von Offb 3, 20*, in H.Frankenmölle – K.Kertelge (a cura di), *Vom Urchristentum zu Jesus. Festschrift für J.Gnilka*, Freiburg 1989, 452-466; Norelli, *Parabola*, 213-219.

<p>δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ</p>	<p>ἀνοίξωσιν αὐτῷ. μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὓς ἐλθὼν ὁ κύριος εὐρήσει γρηγοροῦντας ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς</p>	<p>santi, nelle vesti dei santi, e il Signore servirà coloro che avranno vegliato in questo mondo”</p>
--	---	---

Cfr. *Or.Syb.*, 2, 177-181: ὕψιστος πάντων πανεπίσκοπος αἰθέρι ναίων

ὑπνον ἐπ' ἀνθρώποις σκεδάσει βλέφαρ' ἀμφικαλύψας
ὦ μάκαρες θεραπόντες, ὅσους ἐλθὼν ἀγρυπνοῦντας
εὔροι ὁ δεσπόζων· τοὶ δ' ἐγρήγορθαν ἅπαντες
πάντοτε **προσδοκῶντες** ἀκοιμήτοις βλεφάροισιν

Metodio, *Simp.* 5, 2: καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι γίνεσθε ἀνθρώποις **προσδεχομένοις τὸν κύριον αὐτῶν**
πότε ἀναλύει ἐκ τῶν γάμων, ἵνα **ἐλθόντι καὶ κρούσαντι** αὐτῷ εὐθέως
ἀνοίξωσιν. μακάριοί ἐστε, ὅτι **ἀνακλινεῖ** ὑμᾶς καὶ παρελθὼν **διακονήσει**

Epifanio, *Adv.Haer.* 69, 44: καὶ ἔσεσθε ὡς καλοὶ **δοῦλοι προσδοκῶντες τὸν ἴδιον δεσπότην**

Un primo sguardo chiarisce subito che le differenti versioni della parabola, acquisita la sua interpretazione in riferimento alla parusia del Signore, riflettono e rileggono elementi isolati differenti della stessa, nel loro proprio quadro escatologico. Solo Metodio torna a narrarla per intero, e seguendo abbastanza fedelmente il testo occidentale di Lc (cfr. Ireneo, *Adv.haer.* 5, 34, 2 e D it sy^c). In Ap 3, 20, l'angelo, a titolo di Gesù, si è calato direttamente nel ruolo del “signore” della parabola. La comparazione verbale e l'identificazione come tradizione gesuana si giocano sulla connessione κρούω – ἀνοίγω e sul composto di ἔρχομαι che traduce l'ingresso del padrone-Signore. La reciprocità del “banchettare con” (δειπνέω μετὰ) sussume e rimanda agli ἀνακλίνω e διακονέω di Luca (cfr. 13, 29 e 22, 27.30, ma, soprattutto, 17, 7-8) e al “servire” di *AI*³⁹⁹: l'Ap “deve avere conosciuto qualcosa di simile”⁴⁰⁰. Le affinità incrociate tra Ap e Lc, Lc e *AI*, Ap e *AI* risalendo ad una fase pre-lucana, che sia poi Q stessa o la forma confluita in Q⁴⁰¹, emerge “un «blocco di tradizione» che [...] ha già dietro di sé una storia di applicazione ecclesiologica ed escatologica”⁴⁰².

³⁹⁹ Vos, *Traditions*, 97, e Roloff, *Beobachtungen*, 460-461 e 463.

⁴⁰⁰ Norelli, *Parabola*, 215-216 n.478.

⁴⁰¹ Cfr. Bauckham, *Parables*, 174, e Roloff, *Beobachtungen*, 456-463, da integrare con le osservazioni di Norelli, *Parabola*, 214-218, che tengono giustamente conto anche di *AI* 4, 16.

⁴⁰² Norelli, *art.cit.*, 218.

Giovanni ha spiegato e riadattato i singoli elementi della parabola riletta: l'io parlante del Signore nella comunicazione epistolare, l'indefinito singolare τις a rompere l'apostrofe all'angelo e indirizzare "ascoltatori" reali, ma ancora indeterminati a Laodicea, l'immagine del δειπνεῖν aprono sul macarismo degli invitati al banchetto messianico (δειπνον: 19, 9.17)⁴⁰³, alla cui ombra si svolgerà la visione dell'instaurazione del regno di Dio e l'Agnello e dei suoi δοῦλοι su tutta la creazione (19, 6 – 22, 5).

3.2.2.7 Del sedere sul trono (Ap 3, 21)⁴⁰⁴

<i>Apocalisse</i>	<i>Luca</i>	<i>Matteo</i>	<i>2Timoteo</i>	<i>LibThom</i>
3, 21: ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ	22, 28-30: ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου· κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθῶς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθήσεθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλάς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ	19, 28: ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραήλ	2, 11-12: πιστὸς ὁ λόγος· [...] εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν	145, 13-16: ΤΟΤΕ ΑΧΟΥΩΣ ΝΟΙ ΙC ΠΑΧΕC ΝΑΥ ΧΕ [...] ΕΤΕΤΝΩΑΕΙ ΓΑΡ ΕΒΟΛ ΖΝ ΝΖΙCΕ ΜΝ ΜΠΑΘΟC ΝΤΕ ΠCΩΜΑ ΤΕΤΝΑΧΙ ΝΟΥΑΝΑΠΑΥCΙC ΝΤΟΟΤC ΜΠΑΓΑΘΟC ΑΥΩ ΤΕΤΝΑΡΡΟ ΜΝ ΠΡΡΟ ΕΤΕΤΝΤΗΤ ΝΜΑC ΕCΤΗΤ ΝΜΗΤΝ ΧΙΝ ΤΕΝΟΥ ΨΑ ΕΝΕΖ ΝΑΝΕΖ

A fronte delle poche coincidenze verbali precise, struttura e movimento del detto si corrispondono: non solo in Q, ma anche in altri rami della tradizione gesuana⁴⁰⁵, doveva esistere

⁴⁰³ Sulla dimensione comunicativa delle beatitudini nell'Ap, cfr. Karrer, *Johannesoffenbarung*, 106, e Giesen, *Offenbarung*, 64-72, in particolare, 66 e 70-72.

⁴⁰⁴ Bousset, *Offenbarung*, 233-234; Vos, *Traditions*, 100-104; Karrer, *op.cit.*, 213-217.

una promessa di condivisione del regno, e più concretamente di occupazione di troni, per chi avesse perseverato al suo fianco⁴⁰⁶. L'idea dell'intronizzazione escatologica del fedele si sviluppa probabilmente a partire dall'esegesi di Dn 7, 9.13-14.22.27 (cfr. Ap 20, 4), ed è attestata nella produzione enochica più recente (1En 108, 12, databile al II-I sec.a.C), a Qumran (4Q521 fr. 2, II 7 e, forse, 4Q491 fr. 2, I 8-18), e nella letteratura giudaica ellenistica (TestIob 33, 1-9). Ap 3, 21 offre tuttavia punti di contatto solidi con la parola gesuana, specificatamente, nella versione tramandata da Lc: Gesù non solo promette, ma conferisce anche, in prima persona, il regno ed il trono (Ap: δώσω; Lc 22, 29: διατίθεται) come lui ha ricevuto dal Padre suo (Ap: ὡς κἀγὼ [...] ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου; Lc 22, 29: καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου), e l'assegnazione del θρόνος, e della βασιλεία, si richiama a e si realizza nella partecipazione al banchetto escatologico (Ap 3, 20: καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ; Lc 22, 30: ἵνα ἕσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου). Il riferimento al sedersi di Gesù sul trono avvicina il verso giovanneo solo apparentemente alla formulazione matteana, dato che in Ap l'evento è presentato come un precedente già compiutosi (cfr., allora, piuttosto, Mt 26, 64; Mc 14, 62; Lc 22, 69; Eb 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2), mentre in Mt 19, 28 è proiettato nel futuro, come momento scatenante della παλιγγενεσία (cfr. 25, 31)⁴⁰⁷.

Più particolare è l'attestazione di LibThom: il detto compare già influenzato e probabilmente origina dalla tradizione indipendente su regno e ἀνάπαυσις (cfr. *ibid.*, 140, 40 – 141, 2; EvThom 2 e P.Oxy. 654, 5-9; *Act.Thom.* 136 e 142; Clemente Alessandrino, *Strom.* 3, 9, 45, 5 e 5, 96, 3), e riflette una escatologia di carattere più marcatamente “mistico”, centrata sull'identità ultima e l'unione con la divinità, non del tutto estranea al passo stesso dell'Ap (cfr. 2, 28 e 22, 16, e 3, 12 e 21, 22), e comune a scritti circolanti tra altri gruppi di seguaci di Gesù (cfr. 1Cor 15, 28; EvThom 22 e 108; *ActThom* 147; EvAeg *apud* Clemente Alessandrino, *Strom.* 3, 92, 2; EvPhil 67, 31-34). Il redattore di Pistis Sophia rileggerà Ap 3, 21, e i paralleli sinottici, chiaramente su queste linee (cfr. 1, 45 e, soprattutto, 2, 96.99).

Come abbiamo appena accennato, Giovanni lascia cadere – o non conosce? – i dodici troni e l'attività di κριταί delle dodici tribù d'Israele, e il suo universalismo di fatto coincide con l'unicità del trono promesso, il trono di Gesù che a sua volta è quello di Dio. Se l'allusione all'intronizzazione sovrumana del vincitore va al θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου di 22, 3-5 (cfr. 4,

⁴⁰⁵ Come in 1Tm 1, 15, anche in 2Tm 2, 11-12, la formula πιστὸς ὁ λόγος introduce la ripresa di frammenti gesuani, trasmessi oralmente (cfr. 1Tm 5, 18). Vedi anche le considerazioni svolte *supra*, 97-99, a proposito delle forme del detto sul rinnegamento.

⁴⁰⁶ Vos, *Traditions*, 101-103, e Karrer, *Johannesoffenbarung*, 213-214.

⁴⁰⁷ Non insisterei invece troppo su un'altra differenza: in Ap, Gesù si siede sul trono del Padre, in Mt, sul trono della sua gloria. Già nel *Libro delle Similitudini di Enoch* (I sec.a.C.), il trono della gloria del figlio dell'Uomo veniva di fatto identificato con il trono della gloria di Dio (cfr. 1En 65, 4 ; 69, 29; 71, 6, e 61, 8; 62, 5; 69, 27)

2-3.6 e 5, 6), allora anche le variazioni di 3, 21 rispetto alla tradizione si inseriscono “nel piano programmato di rivelazione graduale da parte dell’autore” che sfocia nella visione finale della Gerusalemme celeste⁴⁰⁸.

3.2.2.8 Montagne e colline, cadere e coprire: il giorno dell’ira (Ap 6, 12-17)⁴⁰⁹

Apocalisse

Luca

6, 15-17: καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ
μεγιστᾶνες καὶ οἱ χιλίαρχοι καὶ οἱ πλούσιοι
καὶ οἱ ἰσχυροὶ καὶ πᾶς δοῦλος καὶ ἐλεύθερος
ἔκρυψαν ἑαυτοὺς εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς τὰς
πέτρας τῶν ὀρέων καὶ **λέγουσιν τοῖς ὄρεσιν**
καὶ ταῖς πέτραις· πέσετε ἐφ’ ἡμᾶς καὶ κρύψατε
ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ
θρόνου καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου, ὅτι
ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτῶν, καὶ
τίς δύναται σταθῆναι;

23, 29-30: ἰδοὺ ἔρχονται **ἡμέραι** [...] τότε
ἄρξονται **λέγειν τοῖς ὄρεσιν· πέσετε ἐφ’ ἡμᾶς,**
καὶ τοῖς βουνοῖς· καλύψατε ἡμᾶς

21, 34-36: ἐπεισελεύσεται⁴¹⁰ γὰρ (*scil.* ἡ ἡμέρα
ἐκείνη) ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένους ἐπὶ
πρόσωπον πάσης τῆς γῆς. ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν
παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα **κατισχύσητε**⁴¹¹
ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι
καὶ **σταθῆναι**⁴¹² ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ
ἀνθρώπου

Ap 6, 16 e Lc 21, 30, entrambi citazioni di Os 10, 8, convergono sull’inversione dell’ordine dei due verbi rispetto all’originale ebraico e ai LXX. La resa, per il resto, più fedele di Lc e le variazioni πέτραι e κρύπτω introdotte da Giovanni per conflazione con Is 2, 10.19.21 escludono un rapporto diretto: attingono i due testi alla stessa fonte⁴¹³?

Tra i tanti echi delle scritture ebraiche che Giovanni intreccia e fonde con il passo di Os in 6, 15-17 (cfr. Gl 2, 11 e 3, 4; Sof 1, 14 e 2, 2; Nah 1, 6; Ml 3, 2), il sopravvenire del giorno con i suoi segni cosmici e l’ondata di terrore sugli uomini sembra portare tracce gesuane (cfr. Lc 21, 25-26 e 35-36): le reazioni “in scena”, da un lato, di ἄνθρωποι e πάντες οἱ καθημένοι ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς, uniche tra i Sinottici, e, dall’altro, di sette gruppi che, in Ap, di fatto vi equivalgono (cfr. 6, 10; 10, 11 e 14, 6; 13, 12-14 e 16), e corrispondenze verbali più precise (Lc 21, 36: κατισχύσητε [...])

⁴⁰⁸ Lupieri, *Apocalisse*, 136-137 (citazione 137).

⁴⁰⁹ Vos, *Traditions*, 117-120; Wenham, *Rediscovery*, 311-314; Vanni, *Luca*, 24-25.

⁴¹⁰ \aleph^c A C L W Θ Ψ $f^{1.13}$ \mathfrak{M} lat sy Ir^{lat} leggono ἐπελεύσεται.

⁴¹¹ A C D Θ f^{13} \mathfrak{M} latt sy leggono καταξιώθητε, cfr. Lc 20, 35; At 5, 41; 2Ts 1, 5.

⁴¹² D it sy hanno στησεσθε.

⁴¹³ Vos, *op.cit.*, 118-120.

σταθῆναι; Ap 6, 17: δύναται σταθῆναι) ne sono indizio⁴¹⁴. I σημεῖα nel sole, nella luna e nelle stelle, sulla terra e nel mare vengono poi descritti da Giovanni con ampiezza di dettagli e linguaggio tradizionale, come in Mt 24, 29 e Mc 13, 24-25⁴¹⁵. Tocchiamo un punto nevralgico: dietro e oltre le tradizioni “apocalittiche” diffuse (cfr., e.g., TestMos 10, 5-6; 4Esdr 7, 39-42; EpBarn 15, 5; Lattanzio, *Epit.* 71, e *Div.Inst.* VII, 16, 8-9; *Asclep.* 3, 25) si intuiscono in Ap anche contorni ed influenze specifiche della cosiddetta “apocalisse sinottica” o dei materiali che vi soggiacciono?

3.2.2.9 Apocalisse sinottica e “Apocalisse di Giovanni”⁴¹⁶

In parte, abbiamo già risposto alla domanda, riscontrando massi erratici tradizionali che affiorano anche in Mt 24, Mc 13 o Lc 21 (cfr. Ap 1, 7; 3, 3 e 16, 15; 6, 10-17)⁴¹⁷. Questo non basta tuttavia a dimostrare che Giovanni li conoscesse da una qualche forma dell’“apocalisse sinottica” e non piuttosto come detti trasmessi isolatamente, il testo deve essere battuto a tappeto. Procederemo quindi secondo un ordine di probabilità, in una scala che va dalle reminiscenze più probabili a quelle meno probabili. Così facendo accumuleremo progressivamente evidenza che, con l’accumularsi stesso, per un verso, corroborerà l’incertezza crescente delle eventuali allusioni⁴¹⁸, per l’altro, ci indirizzerà a determinare se ed in quale misura Giovanni abbia verosimilmente attinto a tradizioni di un discorso escatologico di Gesù o comunque in esso già confluite ed inglobate.

3.2.2.9.1 Il calpestamento di Gerusalemme ed il tempo delle genti (Ap 11, 2)⁴¹⁹

<i>Apocalisse</i>	<i>Luca</i>	<i>Hom.Ps.-Clem.</i>
11, 2: καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξωθεν καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσης, ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν	21, 24: καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα, καὶ Ἱερουσαλὴμ	2, 17, 4-5: οὕτως δὴ, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἶρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἔλθειν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου

⁴¹⁴ Cfr. Charles, *Revelation*, I, lxxxv e 158-159; Wenham, *Rediscovery*, 311-312 e 314; Vanni, *Luca*, 24-25.

⁴¹⁵ Wenham, *op.cit.*, 312-313, crede di poter rintracciare anche un parallelismo formale tra il σεισμὸς μέγας di Ap 6, 12 (cfr. 11, 3.19 e 16, 18) e i σεισμοὶ μεγάλοι del solo Lc 21, 11, e un parallelismo logico e tematico tra Ap 6, 14 (cfr. 16, 20): καὶ πᾶν ὄρος καὶ νῆσος ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν, e Lc 21, 25: καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχὴ ἔθνων ἐν ἀπορίᾳ ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου.

⁴¹⁶ Charles, *op.cit.*, I, lxxxv n.1; 153; 158-160; G.R.Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, London 1957; Vos, *Traditions*, 181-192; Wenham, *ibid.*, passim; Beale, *Daniel*, 129-153.

⁴¹⁷ Vedi *supra*, 91-93.95-97.103-104, e Wenham, *ibid.*, 55-56 e 311-318.

⁴¹⁸ Cfr. la nozione di “frequenza” sviluppata da Hylen, *Allusion*, 57-58.

⁴¹⁹ Vos, *op.cit.*, 120-125, e Wenham, *ibid.*, 207-210.

πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν⁴²⁰
μῆνας τεσσαράκοντα [καὶ] δύο

ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν,
ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ
ἐθνῶν⁴²¹

τινος καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ
καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου
εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα
διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν
τῶν ἐσομένων αἰρέσεων

3, 15, 2: οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ
γενεὰ αὕτη, καὶ ἡ καθαίρεσις
ἀρχὴν λήψεται. ἐλεύσονται
γὰρ καὶ καθιοῦσιν ἐνθαῦτα
καὶ περιχαρακώσουσιν καὶ τὰ
τέκνα ὑμῶν ἐνταῦθα
κατασφάξουσιν.

A dispetto della frequenza con cui il motivo delle genti che calpestano Gerusalemme ed il Tempio è attestato nella letteratura ebraica (cfr. Is 63, 18; Zc 12, 3 LXX; PsSal 2, 2 e 17, 22; Dn 8, 13; 1Macc 3, 45 e 4, 60), la preferenza accordata a πατέω piuttosto che a καταπατέω, la specificazione temporale offerta, più vaga in Lc, più precisa nell'Ap, e la struttura sintattica simile rimandano ad un rapporto tra i due detti non mediato da altri precedenti letterari⁴²². Gli stessi eventi sembrano essere adombrati anche nei frammenti profetici sulla καθαίρεσις del santuario citati dalle omelie pseudo-clementine e attribuiti a Gesù (cfr. Tertulliano, *de resurr.mort.* 22, 3-4), ma non riducibili al sottotesto di alcuno dei nostri Sinottici⁴²³.

A Giovanni andrà riportato il calcolo “esatto” della durata dei καιροί, allineata al periodo di testimonianza dei due profeti (11, 3), di nutrimento della donna nel deserto (12, 6 e 14), e del dominio della bestia che sale dal mare (13, 5)⁴²⁴: nel suo nuovo contesto, l'oracolo è trasportato e riferito alla guerra scatenata dal θηρίον contro la “dimora” di Dio, τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας,

⁴²⁰ A ha μετρησουσιν.

⁴²¹ Dopo πληρωθῶσιν, B legge: και εσονται καιροι εθνων, L 892 1241 syr^p mg^s cod^d bo, invece: καιροι και εσονται καιροι εθνων. D omette καιροὶ ἐθνῶν.

⁴²² Vos, *Traditions*, 121-122, e Wenham, *Rediscovery*, 207-208, si pronunciano per un riflesso di tradizione pre-sinottica comune.

⁴²³ Cfr. *Hom.* 3, 15, 2 con Lc 19, 43-44 e 21, 21; quanto a *Hom.* 2, 17, 4-5, più in generale, i cinque momenti di questa “visione dei destini storici delle chiese protocristiane e del ruolo del gruppo «clementino» in questa storia complessiva” (Pesce, *Parole*, 728) si distaccano tutti e radicalmente dalla periodizzazione offerta dall' “apocalisse sinottica”, nello specifico, manca, in Mt 24, 15-28 e Mc 13, 14-23, una menzione diretta dell'occupazione di Gerusalemme e della distruzione del Tempio. Kline, *Sayings*, 129 e 154-155, colloca 3, 15, 2, piuttosto tentativamente, tra i paralleli lucani e 2, 17, 4-5 tra gli *agrapha*.

⁴²⁴ Per simili speculazioni, cfr. Dn 7, 25; 8, 14; 9, 27; 12, 7.9-13, e AscIs 4, 12.14.

e i suoi “santi” (13, 6-7; cfr. 11, 7.9-10 e 12, 17)⁴²⁵, ambiguamente stretti tra l’esposizione agli attacchi di Satana, la resistenza e la protezione divina. E se ναός, altare e adoratori sono in salvo, il cortile esterno e la città, rigettati, sono già caduti⁴²⁶.

3.2.2.9.2 La proclamazione del vangelo (Ap 14, 6)⁴²⁷

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Marco</i>	<i>Ascensio Isaiae</i> (P.Amherst 1)	<i>Hom.Ps.-Clem.</i>
14, 6: καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανίῃματι, ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίαι ἐπὶ τοὺς καθήμενους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν	24, 14: καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλη τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν	13, 10: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον	3, 17-18: καὶ ὁ ἀγαπητὸς καθείσας ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτῶν ἐξελεύσεται, καὶ ὡς αποστελεῖ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ μαθητεύσουσιν πάντα τὰ ἔθνη καὶ πᾶσαν γλῶσσαν εἰς τὴν ἀν[.]στασειν τοῦ ἀγαπ[.]τοῦ ⁴²⁸	2, 17, 4-5: οὕτως δή, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἶρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινος καὶ εἶθ’ οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἀγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἰρέσεων

Cfr. Mc 16, 15: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον
πάση τῇ κτίσει

Lc 24, 46-47: καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ
νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς
ἅφεςιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ

EvMar 8, 21-22: “Andate dunque ed **annunciate l’evangelo** del regno”

⁴²⁵ Wenham, *Rediscovery*, 209-210.

⁴²⁶ Cfr. Lupieri, *Apocalisse*, 175-176, e Y.Z.Eliav, *A New/Old Reading of the “Lithos Epi Lithon” Prophecy and the Role of the Temple Mount in the Jesus Movement*, in Pastor – Mor, *Beginnings*, 325-347, in particolare, 344-346.

⁴²⁷ Vos, *Traditions*, 152-157.

⁴²⁸ L’etiopico traduce: “e il Diletto in persona, sedendo sulle loro spalle, uscirà e invierà i suoi discepoli; e instruiranno tutti i popoli e ogni lingua circa la resurrezione del Diletto”.

9, 5-9: “Erano (*scil.* gli apostoli) tristi e piansero abbondantemente, dicendo: “Come andremo noi **alle genti e annunceremo l’evangelo** del regno del Figlio dell’Uomo?””

L’*hapax* giovanneo, εὐαγγέλιον, si inserisce in una tradizione escatologica gesuana che ne inquadrava la predicazione come segno dell’approssimarsi della fine⁴²⁹. I paralleli formali non si limitano all’occorrenza del termine: l’azione di diffusione, di volta in volta specificatamente definita (Ap 14, 6: εὐαγγελίζω/Mt 24, 14 e Mc 13, 10: κηρύσσομαι/Ps.-Clem.: διαπέμπομαι), si indirizza ad un preciso destinatario, la totalità dei popoli (Ap: πᾶν ἔθνος; Mt e Mc: πάντα τὰ ἔθνη)⁴³⁰. In Ap e Mt, inoltre, la terra abitata si fa esplicitamente teatro della proclamazione. Pur senza menzionare alcun “evangelo”⁴³¹, AscIs 3, 18 conserva traccia di parole d’invio in missione dei discepoli da parte del Risorto, nel complesso del grande discorso profetico di Isaia (3, 13 – 4, 22)⁴³², un’apocalisse, questa, dalle forti affinità letterarie con Mt 24 e Did 16⁴³³. Le coincidenze non casuali con Mt 28, 19; Lc 24, 47 e At 17, 30-31; Mc 13, 10 e 16, 15 gettano luce su tradizioni comuni retrostanti, utilizzate a fini missionari dai cosiddetti “Ellenisti”, gruppi di seguaci di Gesù di origine ebraica e lingua greca⁴³⁴.

Vero è che, nell’*Apocalisse*, è un angelo, in prima battuta, ad avere l’εὐαγγέλιον da annunciare. Attraverso la mediazione del testo, tuttavia, che costruisce uno stretto legame con 10, 7.11⁴³⁵, e, riproducendo le visioni dell’autore, le rivolge alle ἐκκλησίαι in ascolto⁴³⁶, è l’esperienza “profetica” stessa di Giovanni a parlare, a riecheggiare in quanto grido letto⁴³⁷. Questo grido, dell’angelo e di Giovanni, dunque, grido di esortazione a temere, glorificare, prostrarsi al Dio giudice e creatore⁴³⁸,

⁴²⁹ Vos, *Traditions*, 153-154. Cfr. G.Friedrich, art. εὐαγγελίζομαι κτλ, TWNT II, 704-735, in particolare, 726.733-734. Vedi anche *infra*, 39-40.

⁴³⁰ L’ἐπί di Giovanni è ricalcato sull’בִּי ebraico dopo *verba dicendi*, nel senso di בִּי (cfr. Ap 10, 11 e Ger 28 (35), 8; Ez 21, 7; 34, 2; 36, 1; 37, 4.9; Am 7, 15), e sostituisce qui i più comuni dativo/accusativo semplice ο εἰς/ἐν della persona (cfr. Lc 24, 47 D, di contro a Lc 1, 19; 2, 10; 3, 18; At 17, 15 D; 1Cor 15, 1; Gal 1, 8-9.16; 1Pt 1, 25). Vedi Blass – Debrunner § 152, 2 e 206, 4. Per l’interscambiabilità tra dativo e ἐπί + accusativo e le oscillazioni tra εἰς, ἐν ed ἐπί nell’Ap, cfr. già, rispettivamente, 2, 5.16 e 3, 3; 1, 3.11 e 3, 12; 13, 12.14.16.

⁴³¹ Similmente a Lc 24, 47, ne è però dichiarato il contenuto, cfr. anche Mc 16, 15-16 e Ap 14, 7.

⁴³² E.Norelli, *AI e il vangelo di Matteo*, in id., *Studi*, 115-166, in particolare, 160-161.

⁴³³ Analisi dei testi in Norelli, *Commentarius*, 173-176. Vedi anche *supra*, 91-93.

⁴³⁴ Cfr. anche At 14, 21, e Ign, *Ef.* 3, 1 e 10, 1, e *Rm.* 3, 1 e 5, 1. Vedi, più ampiamente e approfonditamente, Norelli, *Matteo*, 160-163, da integrare con le conclusioni di Wenham in *Rediscovery*, 268-281 e, soprattutto, con le osservazioni di K.Berger, *Theologischesgeschichte des Urchristentums*, Tübingen/Basel 1995², 613-614 e 625-626.

⁴³⁵ L’αἰώνιος proietta l’εὐαγγέλιον nel passato “eterno” della volontà divina, dischiusa nel tempo ai “profeti, suoi schiavi” cfr. 10, 7. Sul rapporto tra Ap 10 e Ap 14, vedi anche A.P. van Schaik, *Ἄλλος Ἄγγελος in Apk 14*, in J.Lambrecht (a cura di), *L’Apocalypse Johannique et l’Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Leuven 1980 (BETL LIII), 217-228, in particolare, 221-222, e *supra*, 39.42.

⁴³⁶ Aune, *Apocalypse*, 86-91.

⁴³⁷ Conclusioni simili in van Schaik, *Apk 14*, 220-221 e 225-228.

⁴³⁸ Dai paralleli offerti emerge chiaramente come caratteristiche e contenuti dell’εὐαγγέλιον siano l’elemento più instabile e “kontextbezogen” della tradizione. L’Ap, nello specifico, sembra riflettere direttamente la situazione delle comunità descritte nei capitoli 2-3.

è colto nell'adempire la "profezia" gesuana in cui prende forma letteraria: è la "testimonianza di Gesù" ai suoi seguaci sul loro presente e futuro (cfr. 2, 5.16.21-22; 3, 3.19 e 15, 2-4; 16, 9.11)⁴³⁹, l'uno a preparare l'altro, entrambi, nella lettura, ricollocati e compresi sulla soglia della fine, come preannunciato dal Maestro.

3.2.2.9.3 La mietitura (Ap 14, 14-16)⁴⁴⁰

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Marco</i>	<i>Didachè</i>
14, 14-16: καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου [...] καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ κράζων ἐν φωνῇ μεγάλη τῷ καθήμενῷ ἐπὶ τῆς νεφέλης· πέμψον τὸ δρέπανόν σου καὶ θέρισον, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα θερίσαι, ὅτι ἐξηράνθη ὁ θερισμὸς τῆς γῆς. καὶ ἔβαλεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς νεφέλης τὸ δρέπανον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἔθερίσθη ἡ γῆ	24, 30-31: καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν [...] καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων 13, 30: ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς· [...] τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε ⁴⁴¹ εἰς τὴν ἀποθήκην μου 13, 41: ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ	13, 26-27: καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις [...] τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους ⁴⁴² καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ	9, 4: ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένοι ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν 10, 5-6: καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ

⁴³⁹ Giustamente Giesen (*Evangelium und Paränese. Zum Verständnis der Gerichtsaussagen in Offb 14, 6-13*, in id., *Studien*, 228-259, in particolare, 228-238) osserva che i destinatari dei messaggi degli angeli in 14, 6-13, non sono "die gottfernen Menschen": Giovanni non dimentica mai "wer seine Adressaten sind: die bedrängten Christen Kleinasians" (230-231). Analogamente già van Schaik, *ibid.*, 226-227. Sulla funzione del settenario delle coppe, immediatamente a seguire, cfr. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, Bologna 1995 (RivBib Suppl 31), 165-167 e 171-172.

⁴⁴⁰ Vos, *Traditions*, 144-152, e Yarbro Collins, *Tradition*, 562-567.

⁴⁴¹ B Γ Ϝ Ϙ leggono συναγετε, D e κ συλλεγεται (sic!).

⁴⁴² ⋈ A C Θ Ψ Ϝ¹³ Ⓜ lat sy Or^{lat} inseriscono o presuppongono αουτου, con un forte sospetto di armonizzazione a Mt 24, 31.

Cfr. EvThom 57: ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΤΜΝΤΕΡΟ ΜΠΕΙΩΤ ΕCΤΝΤΩΝ ΑΥΡΩΜΕ ΕΥΝΤΑ4 ΜΜΑΥ
 ΝΝΟΥΘΡΟΘ ΕΝ(ΑΝΟ)Υ4 ΑΠΕ4ΧΑΧΕ ΕΙ ΝΤΟΥΩΗ Α4CΙΤΕ
 ΝΟΥΖΙΖΑΝΙ(Ο)Ν ΕΧΝ ΠΕΘΡΟ(Θ Ε)ΤΝΑΝΟΥ4 ΜΠΕ ΠΡΩΜΕ ΚΟΟΥ ΕΖΩΛΕ
 ΜΠΖΙΖΑΝΙΟΝ ΠΕΧΑ4 ΝΑΥ ΧΕ ΜΗΠΩC ΝΤΕΤΝΒΩΚ ΧΕ ΕΝΑΖΩΛΕ
 ΜΠΖΙΖΑΝΙΟΝ ΝΤΕΤΝΖΩΛΕ ΜΠCΟΥΟ ΝΜΜΑ4 ΖΜ ΦΟΥ ΓΑΡ ΜΠΩΖC
 ΝΖΙΖΑΝΙΟΝ ΝΑΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ CΕΖΟΛΟΥ ΝCΕΡΟΚΖΟΥ

Ap 14, 6-13 e 14, 14-20 costituiscono due unità letterarie distinte e accoppiate, nella ricorrenza del tema dell'incombenza ed esecuzione del giudizio (cfr. 14, 7 e 15: ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ/θερίσαι)⁴⁴³.

A grandi linee, 14, 14-20 offre una rappresentazione visuale dell'oracolo di Gl 4, 13, variando sulle due immagini della mietitura e della vendemmia (cfr. anche Ger 51, 33)⁴⁴⁴. In un'ottica di storia delle tradizioni, tanto la mietitura come metafora del giudizio escatologico, quanto la partecipazione di angeli all'istruzione dei processi e all'esecuzione delle sentenze bene si radicano nel filone letterario apocalittico (cfr., rispettivamente, 4Esdr 4, 28-29 e 2Bar 70, 2-3, e 1En 54, 1-2; 55, 3-4; 61, 5; 62, 9-11; 63, 1.10).

Ap 14, 14-16 nasce dalla fusione originale di queste due tradizioni con Dn 7⁴⁴⁵ o c'è dell'altro?

L'angelo di 14, 14, il primo della seconda serie, è introdotto da Giovanni come ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου⁴⁴⁶, designazione che divide solo con l'angelo di Dio/Cristo apparso in 1, 13. La nuvola, bianca di splendore (cfr. 19, 8 e 14), e la corona lo assimilano ulteriormente a raffigurazioni della parusia di Gesù (cfr. Ap 1, 7; Lc 21, 27; ApPet 6): se non si tratta direttamente del Figlio dell'Uomo sinottico, sicuramente abbiamo a che fare con una sua manifestazione angelica che ne ha incorporato gli attributi, più propriamente, divini e "cristologici"⁴⁴⁷.

Ora, la stessa associazione di angeli di Gesù e mietitura traspare in controluce da Mc 13, 26 e, soprattutto, Mt 24, 31, e riceve la sua formulazione "teorica" in Mt 13, 39-41, come elemento

⁴⁴³ Cfr. le osservazioni di van Schaik, *Apk 14*, 222-223, e Giesen, *Evangelium*, 230.

⁴⁴⁴ Yarbrow Collins, *Tradition*, 564-565. Vedi anche Vos, *Traditions*, 145, e Lupieri, *Apocalisse*, 229.

⁴⁴⁵ Yarbrow Collins, *op.cit.*, 565-567.

⁴⁴⁶ Cfr. ἄλλος ἄγγελος di 14, 15.17. Sul "simile ad un figlio d'uomo" come figura angelica, vedi J.Coppens, *La mention d'un Fils d'homme angélique en Ap 14, 14*, in Lambrecht, *Apocalypse*, 229; Yarbrow Collins, *ibid.*, 548-551 e 562-567; Stuckenbruck, *Veneration*, 218-228 e 240-245; Carrell, *Jesus*, 157-160 e 175-186; Aune, *Revelation 6-16*, 800-801.

⁴⁴⁷ Ricco materiale e utili osservazioni in Yarbrow Collins, *Traditions*, 551-558 e 567-568; Carrell, *Jesus*, 186-195; Lupieri, *Apocalisse*, 229-230.

dell'interpretazione della parabola delle zizzanie⁴⁴⁸. I due testi della Did citati lasciano intravedere l'utilizzo di tradizioni escatologiche affini (συνάγω in senso tecnico; ἐκκλησία; τὰ πέρατα τῆς γῆς/οἱ τέσσαρες ἄνεμοι), ma con soggetto Dio in persona⁴⁴⁹. Le espressioni di Ap ὁ θερισμὸς τῆς γῆς e ἐθερίσθη ἡ γῆ danno, inoltre, a presupporre un'equazione θερισμὸς=γῆ riflessa ancora in Mt 24, 31, Mc 13, 27 (γῆ) e Did 9, 4 (γῆ) e 10, 6, ed elaborata esplicitamente sempre in Mt 13, 38: ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος⁴⁵⁰.

Discriminante anche il contesto: la proclamazione dell'εὐάγγελιον appare precedere di nuovo gli eventi incombenti della fine e dettare lo sviluppo delle allusioni che li descrivono (cfr. Mt 24, 14 e 30-31 e Ap 14, 6 e 14-16).

3.2.2.9.4 I sei sigilli e i segni della fine (Ap 6, 1-17)⁴⁵¹

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Marco</i>	<i>Luca</i>
6, 4: ἵππος πυρρός – λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἐκ τῆς γῆς καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάζουσιν – μάχαιρα μεγάλη	24, 6-7: πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων – ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν	13, 7-8: πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων – ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν	21, 9-10: πολέμους καὶ ἀκαταστασίας – ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν
6, 5-6: ἵππος μέλας – ζυγόν – χοῖνιζ σίτου δηναρίου καὶ τρεῖς χοίνικες κριθῶν δηναρίου, καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσης	24, 7: καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους	13, 8: ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους, ἔσονται λιμοί	21, 11a: σεισμοί τε μεγάλοι
6, 8: ἵππος χλωρός –			21, 11b-c: καὶ κατὰ

⁴⁴⁸ Vos, *Traditions*, 148-149 e 152; Kraft, *Offenbarung*, 197; Aune, *Revelation 6-16*, 843 e 845. Anche EvThom 57 mostra di conoscere un gruppo non ben specificato, forse di servi, forse di mietitori, cui viene vietato di strappare le zizzanie, ma non ne fornisce alcuna interpretazione e non sembra nemmeno, comunque, che questi servi o mietitori siano poi effettivamente coinvolti nella raccolta finale. Su angeli, messi e giudizio, cfr. Sanh 95b e l'esegesi rabbinica di Gl 4, 13 in MidrPs 8, 1, 73.

⁴⁴⁹ La similitudine di 9, 4 tradisce visibilmente la vitalità della metafora della raccolta in riferimento alla realtà escatologica. Sul regno di Dio preparato per gli eletti, cfr. Mt 25, 34.

⁴⁵⁰ Aune, *ibid.*, 845. Quantomeno significativo allora che la preghiera di Did 10, 2-6 prosegue e si avvia a concludere con: ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος (6).

⁴⁵¹ Charles, *Revelation*, I, 158-160; Lohmeyer, *Offenbarung*, 58-59; Vos, *op.cit.*, 181-192; Wenham, *Rediscovery*, 296-297; Beale, *Daniel*, 135-137.

ἐξουσία ἀποκτείνει ἐν
ρόμφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ
καὶ ἐν θανάτῳ καὶ
ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς
γῆς

6, 9: τὰς ψυχὰς τῶν
ἐσφαγμένων διὰ τὸν
λόγον τοῦ θεοῦ καὶ
διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν
εἶχον – τὸ αἷμα ἡμῶν
ἐκ τῶν κατοικούντων
ἐπὶ τῆς γῆς – οἱ
σύνδουλοι αὐτῶν καὶ
οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ
μέλλοντες
ἀποκτενεσθαι ὡς καὶ
αὐτοί

6, 12-14: καὶ **σεισμὸς**
μέγας ἐγένετο καὶ ὁ
ἥλιος ἐγένετο μέλας –
ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο
ὡς αἷμα καὶ **οἱ**
ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ
ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν –
ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη
– πᾶν ὄρος καὶ νῆσος
ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν
ἐκινήθησαν

24, 9: τότε
παραδώσουσιν ὑμᾶς
εἰς θλίψιν καὶ
ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς,
καὶ ἔσεσθε μισούμενοι
ὑπὸ πάντων τῶν
ἔθνων **διὰ** τὸ ὄνομά
μου

24, 29: εὐθέως δὲ μετὰ
τὴν θλίψιν τῶν
ἡμερῶν ἐκείνων ὁ
ἥλιος σκοτισθήσεται,
καὶ **ἡ σελήνη** οὐ
δώσει τὸ φέγγος
αὐτῆς, καὶ **οἱ ἀστέρες**
πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ
οὐρανοῦ, καὶ **αἱ**
δυνάμεις τῶν οὐρανῶν
σαλευθήσονται

13, 12-13: καὶ
παραδώσει ἀδελφὸς
ἀδελφὸν εἰς θάνατον
καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ
ἐπαναστήσονται τέκνα
ἐπὶ γονεῖς καὶ
θανατώσουσιν αὐτούς·
καὶ ἔσεσθε μισούμενοι
ὑπὸ πάντων **διὰ** τὸ
ὄνομά μου

13, 24-25: ἀλλὰ ἐν
ἐκείναις ταῖς ἡμέραις
μετὰ τὴν θλίψιν
ἐκείνην ὁ **ἥλιος**
σκοτισθήσεται, καὶ **ἡ**
σελήνη οὐ δώσει τὸ
φέγγος αὐτῆς, καὶ **οἱ**
ἀστέρες ἔσονται ἐκ
τοῦ οὐρανοῦ
πίπτοντες, καὶ **αἱ**
δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς
οὐρανοῖς
σαλευθήσονται

τόπους **λιμοὶ καὶ**
λοιμοὶ ἔσονται

21, 12.16-17:
ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ὑμᾶς
τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ
διώξουσιν –
παραδοθήσεσθε δὲ καὶ
ὑπὸ γονέων καὶ
ἀδελφῶν καὶ
συγγενῶν καὶ φίλων,
καὶ **θανατώσουσιν** ἐξ
ὑμῶν, καὶ ἔσεσθε
μισούμενοι ὑπὸ
πάντων **διὰ** τὸ ὄνομά
μου

21, 25-26: καὶ ἔσονται
σημεῖα ἐν **ἡλίῳ καὶ**
σελήνῃ καὶ ἄστροις –
ἀπορία ἤχους
θαλάσσης καὶ σάλου –
αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν
οὐρανῶν
σαλευθήσονται

La sinossi proposta illustra bene, credo, tanto le rade affinità verbali, quanto le forti corrispondenze tematiche e, soprattutto, strutturali. Presi per sé, i singoli elementi formano parte del classico repertorio “apocalittico” di prodigi ed eventi che, nel mondo umano e naturale, precedono e

annunciano la fine; basta sfogliare le pagine dedicate da Volz all'argomento per accorgersene⁴⁵². Da Ap 6 e i suoi paralleli sinottici, emerge tuttavia lo stesso schema fondamentale soggiacente a disporli in ordine preciso. Lo si può schizzare così⁴⁵³:

1. guerre
2. sollevamenti e stragi reciproche tra i popoli
3. carestia
4. persecuzioni a causa del nome di Gesù
5. sconvolgimenti cosmici (sole; luna; stelle; cielo/potenze del cielo)

Ap 6 conosce anche un σεισμὸς μέγας, ma isolato a ridosso dei fenomeni celesti, di contro ai σεισμοί molteplici di Mc, Mt e Lc (μεγάλοι!), che accompagnano, invece, le carestie. Come nella sola versione lucana, ritorna la combinazione di λιμός e pestilenza (θάνατος e λοιμός=מוות/רב, cfr. il TM, i LXX, in parallelo ad Aquila e Simmaco, e i Targumim di Ger 14, 12 e 21, 7; Ez 5, 12.17; 14, 21; 33, 27)⁴⁵⁴. Nell'orbita di queste tradizioni convergono i frammenti già individuati (Ap 1, 7=Mt 24, 30; Ap 6, 15-17=Lc 21, 34-36; Ap 11, 2=Lc 21, 24; Ap 14, 6=Mt 24, 14 e Mc 13, 10; Ap 14, 14=Mt 24, 31 e Mc 13, 27) e rinsaldano, a loro volta, ipotesi e conclusioni⁴⁵⁵.

Senza avventurarsi in un'interpretazione puntuale ed esaustiva dei passi, non importa se l'impianto generale di Ap 6, 1-8 ricalchi la prima e l'ottava visione notturna di Zaccaria (Zc 1, 8-11 e 6, 1-3.6), e singoli motivi, particolari, o giri di frase dell'intero capitolo recuperino e sviluppino oracoli veterotestamentari (cfr. Ap 6, 8 e Ez 5, 12.17; Ap 6, 12 e Is 13, 10 e Gl 2, 10 e 3, 4; Ap 6, 13-14 e Is 34, 4), tra le pieghe del testo e della sua costruzione retorica, filtrano comunque le realtà economiche dell'Asia Minore (6, 6: ricca produzione di olio e vino, importazione di cereali)⁴⁵⁶ e si intuiscono situazioni quotidiane delle comunità, se non addirittura fatti specifici e concreti, quasi di cronaca (cfr. 6, 9-11 e 2, 10.13)⁴⁵⁷: Giovanni, e abbiamo già avuto modo di ribadirlo, riscrive il presente come scena del crepuscolo della prima creazione, nelle parole delle scritture d'Israele e del Dio che le ha rivelate, e nella testimonianza della tradizione gesuana e dell'angelo che la mostra e conferma.

⁴⁵² P.Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Hildesheim 1966, 147-163, da integrare con Aune, *Revelation 6-16*, 416-419.

⁴⁵³ Cfr. Charles, *Revelation*, I, 158; Lohmeyer, *Offenbarung*, 58-59; Vos, *Traditions*, 182-187; Wenham, *Rediscovery*, 296-297.

⁴⁵⁴ Vedi Vos, *op.cit.*, 184, e Wenham, *op.cit.*, 313.

⁴⁵⁵ Wenham, *ibid.*, 205-213; 217-218; 296-297; 311-318; 359-367; 372-373, e Beale, *Daniel*, 143-147.

⁴⁵⁶ Cfr. H.W.Günther, *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des Heiligen Johannes*, Echter Verlag 1980 (FzB), 182-184, e Aune, *Revelation 6-16*, 398-400.

⁴⁵⁷ Cfr. le osservazioni di Ulland, *Vision*, 74-76; 80-90; 163-168.

3.2.2.9.5 Le due bestie, ovvero: i falsi messia e i falsi profeti (Ap 13)⁴⁵⁸

Un'ultima appendice. Si consideri la sinossi seguente⁴⁵⁹:

<i>Apocalisse 13</i>	<i>Did 16</i>	<i>Ascls 4</i>	<i>Matteo 24</i>	<i>2Tessalonicesi 2</i>
1-3. 12.14: la prima manifestazione satanica, la bestia che sale dal mare, è il doppione dell'Agnello, sgozzato, morto e risorto (cfr. 5, 6): Nerone redivivo?	4: καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλανῆς ὡς υἱὸς θεοῦ	1-4: Beliar sotto le spoglie di Nerone	5.6a.10: miracoli	8: καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος
12.13.14: la seconda bestia τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ – ποιεῖ σημεῖα μεγάλα – τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου (cfr. anche 16, 13)		6b.8: si farà passare per il Cristo	6b.8: si farà passare per il Cristo	9a: οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους
3: καὶ ἐθαυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω	καὶ ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς	6: “tutto ciò che vorrà farà nel		10a: καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ

⁴⁵⁸ Vos, *Traditions*, 133-136 e Wenham, *Rediscovery*, 205-207.

⁴⁵⁹ Ripresa, adattata e integrata da Norelli, *Commentarius*, 173-174. Cfr. Koester, *Überlieferung*, 189-190.

τοῦ θηρίου	χεῖρας αὐτοῦ	mondo”		ἀδικίας
4: προσεκύνησαν		7: “gli		11: πέμπει
τῷ θηρίῳ		crederanno tutti		αὐτοῖς ὁ θεὸς
5: καὶ ἐδόθη		gli uomini nel		ἐνέργειαν
αὐτῷ ἐξουσία		mondo”		πλάνης εἰς τὸ
ποιῆσαι μῆνας		8: lo		πιστεῦσαι
τεσσεράκοντα		ricosceranno		αὐτοὺς τῷ
[καὶ] δύο (= tre		come unico		ψεύδει
anni e sei mesi)		signore		
7: καὶ ἐδόθη		9: la maggior		
αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ		parte dei		
πᾶσαν φυλὴν καὶ		cristiani si		
λαὸν καὶ		svierà dietro di		
γλώσσαν καὶ		lui		
ἔθνος		10-11: in ogni		
14-15: erezione		città e regione		
di una εἰκῶν		11: erezione		
della prima		della sua		
bestia		immagine		
		12: potere		
		assoluto per tre		
		anni, sette mesi		
		e ventisette		
		giorni		
		cfr. anche 18: la		
		creazione ha		
		servito Beliar		
13.15: prodigi	καὶ ποιήσει	5: prodigi con		
del fuoco dal	ἀθέμιτα ἃ οὐδέποτε	gli astri (cfr.		
cielo e della	γέγονεν ἐξ αἰῶνος	4Esdr 4, 5)		
statua parlante				
8: καὶ	5: καὶ	Cfr. 7-9	10: καὶ τότε	10b-c : τοῖς
προσκυνησουσιν	σκανδαλισθήσονται		σκανδαλισθήσονται	ἀπολλυμένοις,
αὐτὸν πάντες οἱ	πολλοὶ καὶ		πολλοὶ	ἀνθ’ ὧν τὴν

κατοικοῦντες ἐπὶ ἀπολοῦνται
 τῆς γῆς, οὐ οὐ
 γέγραπται τὸ
 ὄνομα αὐτοῦ ἐν
 τῷ βιβλίῳ τῆς
 ζωῆς τοῦ ἀρνίου
 τοῦ ἐσφαγμένου
 ἀπὸ καταβολῆς
 κόσμου

ἀγάπην τῆς
 ἀληθείας οὐκ
 ἐδέξαντο εἰς τὸ
 σωθῆναι αὐτοῦς
 12 : ἵνα
 κριθῶσιν πάντες
 οἱ μὴ
 πιστεύσαντες τῇ
 ἀληθείᾳ ἀλλὰ
 εὐδοκήσαντες τῇ
 ἀδικίᾳ

10 : ὧδέ ἐστὶν ἡ οἱ δὲ ὑπομείναντες
 ὑπομονὴ καὶ ἡ ἐν τῇ πίστει αὐτῶν
 πίστις τῶν σωθήσονται ὑπ'
 ἀγίων αὐτοῦ τοῦ
 καταθέματος

13: pochi fedeli 13: ὁ δὲ ὑπομείνας
 perseverano εἰς τέλος οὗτος
 15-16: il σωθήσεται
 Signore darà il
 riposo ai pii e a
 quanti per la
 loro fede
 avranno
 maledetto
 Beliar e i suoi
 re

Cfr. 1, 3-10

L'impressione è forte che Ap 13 risenta dello schema apocalittico soggiacente anche a AscIs 4, Did 16 e 2Ts 2. Se Mt attinge a materiali affini in 24, 10-13, eliminando la figura dell'Anticristo e adattandoli alla tradizione marciana dei molti pseudoprofeti e pseudocristi (Mt 24, 5 // Mc 13, 6 // Lc 21, 8; Mt 24, 23-26 // Mc 13, 21-23, cfr. Lc 17, 23), conosciuta peraltro dalla stessa Did (16, 3)⁴⁶⁰, Ap, sdoppiando la potenza satanica nel mondo, ne recupera e convoglia alcuni tratti distintivi: la bestia che sale dalla terra si rivela essere ὁ ψευδοπροφήτης e la sua attività caratteristica viene specificata come *πλανᾶν* con l'aiuto dei σημεῖα (μεγάλα: cfr. Mt 24, 24) che le è dato di fare (13, 13-14; 16, 13-14; 19, 20)⁴⁶¹. La moltiplicazione si ottiene ravvisando nel secondo θηρίου i contorni

⁴⁶⁰ Norelli, *Commentarius*, 174-175.

⁴⁶¹ Vos, *Traditions*, 134-135. Se gli οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς (Ap 13, 14; cfr. 13, 12 e 16) comprendono anche i seguaci di Gesù, come suggerisce un confronto incrociato tra Ap 3, 10; 5, 9 e 7, 9, e 14, 3-4.6-13, il *πλανᾶν* della seconda bestia ha di mira gli stessi gruppi prospettati ancora da Mt 24, 24, ma non da Mc 13, 22: ἐγεροθήσονται γὰρ

dei gruppi profetici e carismatici che punteggiavano alcune comunità della provincia d'Asia (cfr. Ap 2, 2.6.14-15.20-24)⁴⁶². Su sfondo e contrappunto di un midrash di Daniele (cfr. 13, 1-2 e Dn 7, 4-7.24; 13, 5-7 e Dn 7, 8.11.20-21.25)⁴⁶³, l'avvertimento gesuano acquista così in concretezza e individua i suoi obiettivi non nel futuro, ma nel presente di Giovanni e dei suoi destinatari, di cui svela il volto nascosto di terreno della lotta escatologica tra Dio e Satana, ed i loro rispettivi emissari⁴⁶⁴.

3.2.2.9.6 Verso una ricostruzione

Gettando uno sguardo d'insieme, la frequenza delle allusioni rintracciate permette di ipotizzare che Giovanni conoscesse questi frammenti nel contesto di un unico complesso narrativo tradizionale⁴⁶⁵. A titolo di ricostruzione ipotetica, offriamo qui sotto un quadro generale delle corrispondenze, disposte in parallelo alla struttura di Mc 13, Mt 24 e Lc 21⁴⁶⁶:

Ap 6, 3-11 // Mc 13, 7-9.12-13 // Mt 24, 6-7.9 // Lc 21, 9-12.16-17: *i prodromi della fine (guerra e stragi; carestie; pestilenze e terremoti; persecuzioni)*

Ap 13 // Mt 24, 5.10-11.24 // Mc 13, 6.22 // Lc 21, 8 // Did 16, 3-4: *i falsi Messia e i segni dei falsi profeti*

Ap 14, 6-7 // Mt 24, 14 // Mc 13, 10 // Ps.-Clem., Hom. 2, 17, 4-5: *la proclamazione universale dell'εὐαγγέλιον*

Ap 11, 1-2 // Lc 21, 24 // Ps.-Clem., Hom. 2, 17, 4-5: *oracolo sulla distruzione di Gerusalemme*

Ap 6, 12-14 // Mt 24, 29 // Mc 13, 24-25 // Lc 21, 11.25: *gli sconvolgimenti cosmici (sole, luna, stelle, cielo, mare)*

Ap 6, 15-17 // Lc 21, 25-26.35-36: *il terrore degli abitanti della terra*

Ap 1, 7 // Mt 24, 30 // Did 16, 8 // ApPet 6 // Mc 13, 26 // Lc 21, 27: *la parusia del Figlio dell'Uomo sulle nuvole ed il lutto delle tribù della terra*

Ap 14, 14-16 // Mt 24, 31 // Mc 13, 27: *l'invio dei suoi angeli e la raccolta degli eletti*

ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.

⁴⁶² Lo dimostrano ampiamente le analisi di A.J.P.Garrow, *Revelation*, London/New York 1997, 88-91; Ulland, *Vision*, 55-57; 101-111; 114-116; Roose, *Zeugnis*, 189-200.

⁴⁶³ Cfr. Beale, *Daniel*, 142.

⁴⁶⁴ Cfr. le conclusioni di Ulland, *op.cit.* 324-336. Similmente si esprime Roose, *op.cit.*, 200 e 217-227.

⁴⁶⁵ Charles, *Revelation*, I, 158-159; Lohmeyer, *Offenbarung*, 58; Vos, *op.cit.*, 187 e 191-192; Wenham, *Rediscovery*, 366-367; Beale, *art.cit.*, 144-145.

⁴⁶⁶ Ampio e rielaboro gli schemi proposti da Vos, *ibid.*, 186-187; Wenham, *op.cit.*, 359-362; Beale, *ibid.*, 146.

Ap 3, 3 e 16, 15 // Mt 24, 42-44 // Mc 13, 33-35 // Did 16, 1: l'esortazione alla vigilanza e la parabola del ladro

Nel riflusso di materiale pre-sinottico⁴⁶⁷, la rilettura da parte di Giovanni è stata profonda: il discorso escatologico, interpretato alla luce delle realtà delle sette ἐκκλησίαι d'Asia, gli ha fornito una griglia di eventi, significati, motivi su cui disporre il loro passato, presente e futuro e mostrarne il senso nascosto. La vita delle comunità ne è illuminata e ricompresa a sua volta, comportamenti e valori criticati o (ri)formulati, le parole gesuane, intrecciate alle scritture d'Israele, sviluppano tutta la densità di parole profetiche, già adempiute, o in procinto di compiersi, comunque aperte ad ogni nuova attualità, e, al tempo stesso, proiettate sulla parusia⁴⁶⁸.

3.2.2.10 Della rinuncia a sé stessi (Ap 12, 11)⁴⁶⁹

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Marco</i>	<i>Luca</i>	<i>Giovanni</i>
12, 11: καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου	10, 39: ὁ εὐρών τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔνεκεν ἑμοῦ εὐρήσει αὐτήν 16, 25: ὃς γὰρ ἔαν θέλη τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ	8, 35: ὃς γὰρ ἔαν θέλη τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔνεκεν ἑμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν	9, 24: ὃς γὰρ ἂν θέλη τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔνεκεν ἑμοῦ οὗτος σώσει αὐτήν 17, 33: ὃς ἔαν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι ἀπολέσει αὐτήν, ὃς δ' ἂν ἀπολέσει	12, 25: ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν

⁴⁶⁷ Vos, *Traditions*, 192; Wenham, *Rediscovery*, 366-373; Beale, *Daniel*, 144-147.

⁴⁶⁸ Vedi anche il rapido giudizio di Wenham, *op.cit.*, 373 n.1: "it is notable that both Paul and the author of Revelation appear to be much freer in the use of the traditions of the eschatological discourse than are the synoptic evangelists, which is probably because they are seeking to apply the tradition, not to transmit it. The evangelists, while interpreting the tradition, are seeking to preserve it and pass it on" (corsivo mio). Cfr. *ibid.*, 209-210, e Beale, *art.cit.*, 145.

⁴⁶⁹ Crossan, *Fragments*, 86-94, e Theobald, *Herrenworte*, 121-125.

ἔνεκεν ἑμοῦ
εὐρήσει αὐτήν

ζωογονήσει
αὐτήν

Cfr. ActThom 130: ταύτην ὁ ἀποστρεφόμενος τὴν ζωὴν δέξεται τὴν αἰωνίαν, καὶ ὁ μισῶν τὸ τῆς
ἡμέρας καὶ νυκτὸς φῶς θεάσεται φῶς τὸ μὴ καταλαμβανόμενον

LibGrad 2, 4: “**chi odia la sua vita**, ama me [...], chi ha trovato la sua vita, la perderà”

LibPsalManich 159, 15-16: “chi si umilierà sarà sollevato, chi si innalzerà sarà umiliato, **chi
muore vive**, chi soffre trova riposo”

273, 10-11: “mi sono abbandonato alla morte confidando nella parola di Dio:
chi morirà vivrà, chi si umilierà sarà innalzato”

L'uso, insolito per Giovanni, di ψυχή nel senso riflessivo di “la propria vita, sé stessi” e di ἀγαπάω con soggetto diverso da Dio – Cristo (cfr. 1, 5; 3, 9; 20, 9) inducono ad accostare Ap 12, 11 all' aforisma gesuano sulla salvezza della vita, preservatoci in tre versioni indipendenti: Mc 8, 35 = Mt 16, 25 = Lc 9, 24; Mt 10, 39 // Lc 17, 33 (= Q); Gv 12, 25⁴⁷⁰. Se οὐκ ἠγάπησαν ἄχρι θανάτου riflette di base l' opposizione amare/odiare di Gv e LibGrad⁴⁷¹, in Ap affiora una linea di tradizione che ha isolato e trasmesso il risvolto positivo del detto (cfr. ActThom e LibPsalManich).

L'originaria struttura condizionale è stata risolta in un parallelismo con νικάω (cfr. 2, 10-11, e la rilettura di OrSib 2, 45-47) a segnare la condizione umana realizzatasi (ὅτι e aoristo) e, quindi, celebrata nell' inno, per l' ἄρτι ἐγένετο della “salvezza e la potenza e il regno di Dio e il potere del suo Unto”, con la cacciata di Satana e dei suoi angeli dal cielo (12, 7-10).

3.2.2.11 La pietra da mola ed il mare (Ap 18, 21)⁴⁷²

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Marco</i>	<i>Luca</i>	<i>IClemente</i>
18, 21: καὶ ἦρεν εἰς ἄγγελος ἰσχυρὸς λίθον ὡς	18, 6: ὃς δ' ἂν σκανδαλίση ἕνα τῶν μικρῶν	9, 42: καὶ ὃς ἂν σκανδαλίση ἕνα τῶν μικρῶν	17, 2: λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος	46, 7-8: οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ,

⁴⁷⁰ Crossan, *Fragments*, 92, e Theobald, *Herrenworte*, 113-114 e 124 .

⁴⁷¹ Vedi Crossan, *op.cit.*, 93-94. Cfr. Theobald, *op.cit.*, 125.

⁴⁷² Koester, *Überlieferung*, 16-19; Vos, *Traditions*, 157-159; D.A.Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden 1973 (NT.SS 34), 152-164, e, id., *Sayings*, 237-238.

μύλινον ⁴⁷³ μέγαν	τούτων τῶν	τούτων τῶν	μυλικὸς ⁴⁷⁴	εἰ οὐκ ἐγεννήθη,
καὶ ἔβαλεν εἰς	πιστευόντων εἰς	πιστευόντων [εἰς	περίκειται περὶ	ἢ ἓνα τῶν
τὴν θάλασσαν	ἐμέ, συμφέρει	ἐμέ], καλὸν ἐστίν	τὸν τράχηλον	ἐκλεκτῶν μου
λέγων· οὕτως	αὐτῷ ἵνα	αὐτῷ μάλλον εἰ	αὐτοῦ καὶ	σκανδαλίσαι·
ὀρμήματι	κρεμασθῆ μύλος	περίκειται μύλος	ἔρριπται εἰς τὴν	κρεῖττον ἢν αὐτῷ
βληθήσεται	ὄνικὸς περὶ τὸν	ὄνικὸς περὶ τὸν	θάλασσαν ἢ ἵνα	περιτεθῆναι
Βαβυλῶν ἢ	τράχηλον αὐτοῦ	τράχηλον αὐτοῦ	σκανδαλίση τῶν	μύλον καὶ
μεγάλη πόλις καὶ	καὶ καταποντισθῆ	καὶ βέβληται εἰς	μικρῶν τούτων	καταποντισθῆναι
οὐ μὴ εὐρεθῆ ἔτι	ἐν τῷ πελάγει	τὴν θάλασσαν	ἓνα	εἰς τὴν
	τῆς θαλάσσης			θάλασσαν, ἢ ἓνα
				τῶν ἐκλεκτῶν
				μου διαστρέψαι

Cfr. ActPet 6: Respondens autem Petrus dixit eis: Si autem contingat mihi cum inimico domini nostri **lapidem molarem** suspendi, sicut dominus meus dicebat ad nos, si quis de fratribus scandalizasset, et in profundo mergi?

Clemente Alessandrino, *Strom.* 3, 107, 2: “οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ”, φησὶν ὁ κύριος· “καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη, ἢ ἓνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἓνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι”

Marcione *apud* Tertulliano, *Adv.Marc.* 4, 35, 1: vae dicit auctori scandalorum: expedisse ei, si natus non fuisset aut si **molino saxo** ad collum deligato praecipitatus esset **in profundum** quam unum ex illis modicis utique discipulis eius scandalizasset⁴⁷⁵

Origene, *Hom. in Num.* 25, 1: melius fuerat homini non nasci aut **molam asinariam** ligari circa collum eius et praecipitari in profundum **maris** quam ut scandalizet unum de pusillis istis

De rect.fid. I, 814e: οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι’ οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· συμφέρει αὐτῷ εἰ μὴ ἐγεννήθη ἢ γεννηθέντα μύλω ὄνικῷ προστεθῆναι

⁴⁷³ ✱ sostituisce μυλινον con λιθον, 051 ℳ gig Prim con μυλον, lezione attestata anche da alcuni manoscritti della Vetus Latina (C I S). In entrambi i casi, si tratta di glosse esplicative, la seconda, in particolare, facilitata da reminiscenze dei paralleli sinottici.

⁴⁷⁴ W pc hanno λιθος ονικος, A Ψ ℳ sy bo^{mss} armonizzano con Mt e Mc e leggono μυλος ονικος.

⁴⁷⁵ Ricostruzione del testo greco in A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, Darmstadt 1985 (ristampa della seconda edizione, Leipzig 1924), 222*-223*.

καὶ καταποντισθῆναι ἐν τῷ βάθει τῆς θαλάσσης [...] τίνι λόγῳ κελεύει τὸν ἀδίκως ἀσεβήσαντα Ἰούδαν δικαίως εἰς θάλασσαν ρίπτεσθαι;

Nella cornice narrativa ispirata da Ger 51, 63-64 TM (= 28, 63-64 LXX), risalta, per la sua assenza nel sottotesto, la sequenza di motivi λίθος ὡς μύλινος, βάλλω, εἰς θάλασσαν, che si ritrova, invece, intatta, seppur con leggere alterazioni di fraseologia, nelle varianti della minaccia gesuana ai provocatori di scandali tra i suoi seguaci⁴⁷⁶. Nonostante la corrispondenza pressoché letterale con Mc nel nesso βάλλεσθαι εἰς τὴν θάλασσαν, l'espressione λίθον ὡς μύλινον (cfr. Lc 17, 2) e la contestualizzazione nella serie incalzante di guai (Ap 18, 10.16.19) gridati a colei, Babilonia, che ha versato e si è ubriacata del sangue di santi e profeti, quanti testimoniano la rivelazione di Gesù (cfr. 17, 4 e 18, 24), spingono verosimilmente Ap 18, 21 nell'orbita di Q⁴⁷⁷, o piuttosto della tradizione orale viva, testimoniata anche da 1Cl⁴⁷⁸.

L'azione simbolica dell'angelo traduce ed inscena il detto gesuano in prospettiva profetica (οὕτως... βληθήσεται)⁴⁷⁹, e, come nel passaggio da σκανδαλίσαι a διαστρέψαι in 1Cl 46, 8 si intravedono lo σχίσμα e la στάσις che stanno sfaldando la comunità di Corinto (cfr. 46, 9), così l'apparente silenzio sugli σκάνδαλα in Ap trova la sua controparte concreta nel μεθύειν τὸ αἷμα e φθείρειν (cfr. Ap 19, 4) di Babilonia, nella visione, di Gerusalemme, nella realtà storica, che, per contrappasso, attira su di sé l'ebbrezza e la distruzione del furore divino (Ap 11, 18 e 18, 6-8).

3.2.2.12 Il sangue dei giusti (Ap 18, 24)⁴⁸⁰

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Luca</i>	<i>ITessalonesi</i>
18, 23-24: ὅτι ἐν τῇ φαρμακείᾳ σου ἐπλανήθησαν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἐν αὐτῇ αἷμα προφητῶν καὶ ἀγίων	23, 32.34-35.37: καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν [...] ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς	11, 49-51: καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἔξ	2, 14-16: καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν

⁴⁷⁶ Vos, *Traditions*, 158.

⁴⁷⁷ Cfr. Koester, *Überlieferung*, 19.

⁴⁷⁸ Cfr. Hagner, *Use*, 157-159, e *Sayings*, 237-238, e Pesce, *Parole*, 640 n.1. Oltre a Clemente Alessandrino che conosce e cita il suo omonimo di Roma (cfr. *Strom.* 1, 38, 8; 4, 105, 1; 5, 80, 1), anche Marcione, Origene e l'anonimo autore del *De recta in Deum fide* sembrano aver conflato gli stessi passaggi di 1Cl: fonte extracanonica indipendente dai vangeli sinottici o risultato di una tradizione comune di fusione ed applicazione "omiletica e catechetica" (Hagner, *op.cit.*, 162-164, e *art.cit.*, *ibid.*)?

⁴⁷⁹ Lohmeyer, *Offenbarung*, 152. Cfr. anche G.G.Kuhn, art. Βαβυλῶν, TWNT I, 513-514, in particolare, 513.

⁴⁸⁰ Vos, *op.cit.*, 162-163, e Vanni, *Luca*, 30-31.

εὐρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς	προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν· ὅπως ἔλθῃ ἐφ’ ὑμᾶς πάν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς [...] ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην	αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν, ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκκεχυμένον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης	καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων καὶ θεῶ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, κωλύόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλήσαι ἵνα σωθῶσιν, εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἀμαρτίας πάντοτε. ἔφθασεν δὲ ἐπ’ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος
--	---	---	---

Nella generale diffusione del topos della morte violenta dei profeti (cfr. 1En 89, 51.53; Giub 1, 12; At 7, 52; Eb 7, 37-38; Giustino, *Dial.* 14, 6; Ireneo, *adv.haer.* 4, 28, 3 e 5, 14, 1)⁴⁸¹, Ap sembra aver preservato un frammento specifico di tradizioni gesuane a noi conosciute attraverso Q e Paolo, più vicino, questo, probabilmente, alla variante matteaana⁴⁸². All’ampio respiro discorsivo di tali rifrazioni si contrappone in Ap un detto isolato, corrispondente a Mt 13, 35 e Lc 11, 50: se il termine αἷμα e l’inclusività resa da varie forme di πᾶς caratterizzano tutti e tre i passaggi, il genitivo τῶν προφητῶν retto da αἷμα accomuna Ap e Lc, contro il δίκαιον di Mt, la generalizzazione ἐπὶ τῆς γῆς, al contrario, Ap e Mt, che condividono anche l’applicazione immediata a Gerusalemme con, rispettivamente, ἐν αὐτῇ e ἐφ’ ὑμᾶς (cfr. Mt 23, 37-38)⁴⁸³. Mentre l’εὐρέθη proprio di Ap 18, 24 presuppone piuttosto l’ ἐκζητηθῇ/ἐκζητηθήσεται lucano, che, in un certo senso, realizza, il participio ἐσφαγμένων e la menzione degli ἄγιοι tradiscono direttamente la mano di Giovanni, traducendo nel suo linguaggio i due gruppi, seguaci di Gesù (προφήται – ἄγιοι) e tutti i giusti/profeti “sgozzati”

⁴⁸¹ Testi e discussione in O.H.Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, Neukirchen-Vluyn 1967 (WMANT 23), in particolare, 60-184.

⁴⁸² Cfr., in particolare, Mt 23, 32.37 e 1Ts 2, 16 (πληρώσατε... ἥξει... ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην – εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι... ἔφθασεν δὲ ἐπ’ αὐτοὺς). Commento in D.Wenham, *Paul and the Synoptic Apocalypse*, in R.T.France – D.Wenham (a cura di), *Gospel Perspectives 2: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, Sheffield 1981, 345-375, in particolare, 361-363. Steck, *op.cit.*, 274-278, propone un raffronto anche con la parabola dei vignaioli malvagi in Mc 12, 1-9.

⁴⁸³ Vos, *Traditions*, 163. Cfr. Kuhn, Βαβυλών, 513, e Lupieri, *Apocalisse*, 239 e 294.

sulla terra⁴⁸⁴, che si riscontrano anche nei paralleli sinottici e paolino come vittime passate, presenti e future della città o degli Ἰουδαῖοι⁴⁸⁵. Ogni volta, insomma, rappresentazione della comunità e urgenza dell'esperienza di persecuzione (cfr. Ap 2, 9 e 3, 9) stimolano e dettano la riattualizzazione⁴⁸⁶.

3.2.2.13 La parabola del banchetto nuziale (Ap 19, 6-9)⁴⁸⁷

<i>Apocalisse</i>	<i>Matteo</i>	<i>Luca</i>	<i>EvThom</i>	<i>Hom.Ps.-Cl.</i>
19, 6-7.9: ἀλληλουϊά, ὅτι ἔβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν] ὁ παντοκράτωρ. χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιωμέναι καὶ δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου [...] καὶ λέγει μοι· γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι	22, 2-3: ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ. καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους	14, 15-16.24: ἀκούσας δέ τις τῶν συνανακειμένων ταῦτα εἶπεν αὐτῷ· μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ⁴⁸⁸ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπος τις ἐποίει δεῖπνον μέγα, καὶ ἐκάλεσεν πολλοὺς [...] λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων	64, 1.11-12: ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΟΥΡΩΜΕ ΝΕΥΝΤΑϸ ΖΝΩΜΜΟ ΑΓΩ ΝΤΑΡΕϸΟΒΤΕ ΜΠΔΙΠΝΟΝ ΑϸΧΟΟΥ ΜΠΕϸΖΜΖΑΛ ΩΙΝΑ ΕϸΝΑΤΩΖΜ ΝΝΩΜΜΟΕΙ [...].ΠΕΧΕ ΠΧΟΕΙC ΜΠΕϸΖΜΖΑΛ ΧΕ ΒΩΚ ΕΠCΑ ΝΒΟΛ ΑΝΖΙΟΟΥΕ ΝΕΤΚΝΑΖΕ ΕΡΟΥ ΕΝΙΟΥ ΧΕΚΑΑC	8, 22, 3-4: ἔπειτα ὥσπερ ἐπὶ δεῖπνον ὑπὸ πατρὸς υἱῷ τελοῦντος γάμους κληθέντες οὐχ ὑπήκουσαν. ἀντὶ δὲ τῶν ἀπειθησάντων διὰ τὴν πρόληψιν ὁ τοὺς γάμους τῷ υἱῷ τελῶν πατήρ διὰ τοῦ προφήτου τῆς ἀληθείας ἐκέλευσεν ἡμῖν εἰς τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν ἐλθοῦσιν [...]

⁴⁸⁴ Cfr. Ap 6, 9; 11, 18; 16, 6. Sullo stretto legame, se non proprio, in alcuni casi, equivalenza, tra δίκαιοι e προφῆται, vedi Mt 13, 17 e 23, 29; Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* 10, 38; 2Bar 85, 1.3.12; Eb 11, 32-33; Gc 5, 16-18; *Asc.Is.* 2, 5.12 e ss.; 4, 22; 6, 17; 9, 36.

⁴⁸⁵ Su Gerusalemme come Ἰερουσαλὴμ, vedi Ez 22, 2-3.6.9.12.27;36, 18; 1QpHab IX-XII; 4Q175 21-30; 4Q379 II, 7-14; 2Bar 64, 2.

⁴⁸⁶ Il vincolo tra le prime due è, in Ap, particolarmente forte, come rilevato da A.Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen-Vluyn 1966 (WMANT 21), 26-34 e 47-57, nelle pagine dedicate proprio ai termini οἱ ἄγιοι e προφῆται.

⁴⁸⁷ Vos, *Traditions*, 163-174, e Vanni, *Luca*, 31-34.

⁴⁸⁸ A* W f¹³ M¹ s^ys.^c Cyr^{lem} leggono ἀριστον, cfr. Mt 22, 4 e le osservazioni di M.Pesce, *Ricostruzione dell'archetipo letterario comune a Mt 22, 1-10 e Lc 14, 15-24*, in AA.VV., *La parabola degli invitati al banchetto. Dagli evangelisti a Gesù*, Brescia 1978 (TRSR 14), 167-236, in particolare, 187.190 e n.56.196 e n.63

τῶν κεκλημένων	ΕΥΝΑΡΔΙΤΝΕΙ	καθαρόν ἔνδυμα
γεύσεταιί μου τοῦ	ΝΡΕϢΤΟΟΥ	γάμου περιβαλεῖν
δείπνου	ΜΝ ΝΕΨΟΤ(Ε	[...] καὶ τοὺς
	ϢΕΝΑΒ)ΩΚ	ἀγαθοὺς εἰς τὸ
	ΑΝ ΕΖΟΥΝ	θεοῦ δείπνον
	ΕΝΤΟΠΟϢ	εἰσάγειν
	ΜΠΑΙΩΤ	

Cfr. ActPhil 135: ἰδοὺ τὸ δείπνον ἕτοιμον καὶ μακάριος ὁ καλούμενος καὶ ἕτοιμος γενόμενος
ἐλθεῖν πρὸς τὸν κεκληκότα αὐτόν

Se rare sono, nel quadro della letteratura giudaica coeva, le attestazioni del motivo del Messia sposo di Israele e delle sue nozze⁴⁸⁹, la tematizzazione iniziale, in Ap 19, 6-7, di una coincidenza tra stabilimento del regno di Dio e venuta delle nozze dell’Agnello invita immediatamente ad un raffronto con la parabola gesuana del grande banchetto, preservataci in tre versioni indipendenti, due delle quali, Mt 22, 1-14 e Lc 14, 15-24, forse derivanti da Q⁴⁹⁰. La stesura offerta dall’omelia pseudo-clementina sembra essere invece ricalcata per la gran parte sulla versione matteana, pur lasciando affiorare particolarità riconducibili a una “tradizione evangelica giudeo-cristiana che si è sviluppata su una traiettoria divergente”, rappresentata anche da EvThom, Marcione e numerosi testimoni del testo occidentale di Lc, la traduzione araba del *Diatessaron* di Taziano⁴⁹¹.

Ap e Lc, contro Mt, hanno in comune il solo termine δέιπνον, che ricorre peraltro anche nel copto di Tm, insieme al verbo δειπνέω. Caratteristica, ma non decisiva a provare contatti di alcun tipo, è la forma del macarismo, che, in Lc, introduce e provoca la parabola, qualificandola come

⁴⁸⁹ Vos, *Traditions*, 165-166, e Aune, *Revelation 17-22*, 1030. Rimane sempre valida l’obiezione, possibile e solo parziale, di Vanni, *Luca*, 32, che “l’Apocalisse trasferisce direttamente al Cristo risorto molte prerogative di Dio riscontrabili nell’AT”, e quindi teoricamente anche il ruolo di sposo di Israele (Os 2, 19-20; Ger 3, 20; Ez 16, 8-14; Is 49, 18; 50, 1; 54, 1-6; 62, 5; TgSal 48; TgCant).

⁴⁹⁰ Cfr. Pesce, *Ricostruzione*, e I.H.Jones, *The Matthean Parables. A Literal and Historical Commentary*, Leiden/New York/Köln 1995 (NT.SS 80), 399-412, in particolare, 400-401. R.Aguirre Monasterio, *Tradiciones propias de Mateo y la primera generación*, in S.Guijarro (a cura di), *Los comienzos del Cristianismo. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.)*, Salamanca 2006 (BibS.Est 284), 117-129, in particolare, 122-124, con letteratura, si pronuncia per un’origine orale pre-matteana di Mt 22, 1-14: si tratterebbe di un’altra parabola, affine a e diversa da Lc 14, 15-24, e indipendente da Q. Sulla versione di Tm, vedi le pagine di P.F.Beatrice, *Il significato di Ev.Thom. 64 per la critica letteraria della parabola del banchetto (Mt 22, 1-14 / Lc 14, 15-24)*, in AA.VV., *Parabola*, 237-277. J.D.Crossan, *Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon*, San Francisco 1985, in particolare, 39-52, offre un’analisi della trasmissione della parabola, nelle sue tre stesure, a partire dalle sue recitazioni orali da parte di Gesù.

⁴⁹¹ Analisi e conclusioni in Beatrice, *art.cit.*, in particolare, 245-246 e 270-274 (citazione 272-273). Data la diffusione ramificata del cosiddetto *Sondergut* matteano in tradizioni indipendenti dal primo vangelo (cfr. Gc, Did, EvThom, AscIs, Ignazio), rimane, a conti fatti, problematico stabilire se e quanto sia appropriato identificare e classificare tale materiale come *Sondergut* e “matteano”, se non persino “pre-matteano”. Cfr. le prospettive offerte da un’analisi interna del materiale proprio a Mt in Jones, *op.cit.*, 402-410, specificatamente alla nostra parabola, e Aguirre, *art.cit.*, 118-129, più in generale.

parabola del Regno, in Ap, chiude, in bocca all'angelo, la proclamazione e riflette sui suoi significati, facendo da contrappunto positivo alla sentenza di esclusione degli "invitati" in Lc e Tm, sulla bocca di Gesù (cfr. anche *Act.Phil.* 135)⁴⁹².

Più fitte e nevralgiche appaiono le corrispondenze con Mt 22, 1-14⁴⁹³: il banchetto di Ap è un banchetto di nozze (γάμος; cfr. Mt: γάμος/γάμοι)⁴⁹⁴, per cui ai santi è richiesta una veste di bisso λαμπρὸν καθαρὸν (cfr. 19, 14, Ἰνδύμα γάμου di Mt 22, 11-12, e il καθαρὸν ἔνδυμα γάμου dello Ps.-Clem.); le celebrazioni sono proclamate e si succedono immediatamente a ridosso dell'incendio e della distruzione della città che ha versato il sangue dei δοῦλοι (cfr. Mt 22, 6-7 e Ap 17, 16; 18, 9.18.24; 19, 1-3); lo stesso binomio di Mt 22, 14, κλητοί/ἐκλεκτοί, ritorna in Ap 17, 14 ad evocare proletticamente gli eserciti dell'Agnello radunati per la battaglia escatologica su cui le nozze si aprono (cfr. Ap 19, 11-21)⁴⁹⁵.

Individuare le affinità, come si vede, non significa comunque poterle astrattamente isolare dal diverso contesto e dall'interpretazione che il testo di Giovanni ne propone. Nella dissoluzione della sua struttura narrativa originale, la parabola è ora mostrata accadere, il banchetto nuziale diventa "un evento reale"⁴⁹⁶: gli invitati coincidono con la sposa (cfr. 19, 7-8)⁴⁹⁷, una battaglia inaugura le nozze e i festeggiamenti si proiettano nella discesa della Gerusalemme celeste (cfr. 21, 2.9-10)⁴⁹⁸. Nella promessa di questo futuro si iscrive il presente delle comunità e dei loro vincitori, sulla base, non ultimo, della fedeltà al testo profetico che li ha creati da tradizioni letterarie e/o orali condivise (cfr. 21, 1-7 e 22, 14-15.18-19).

3.2.2.14 La parusia ed il giudizio (Ap 22, 12)⁴⁹⁹

Apocalisse

Matteo

1Clemente

ApPet

2Clemente

(geez)

⁴⁹² Vos, *Traditions*, 172, e Vanni, *Luca*, 33.

⁴⁹³ Vos, *op.cit.*, 172-174; Crossan, *Gospels*, 46-51; Lupieri, *Apocalisse*, 298.

⁴⁹⁴ La combinazione di δειπνον e γάμος/γάμοι ricorre ancora solo in Ps.-Clem.

⁴⁹⁵ Cfr. K.E.Miller, *The Nuptial Eschatology of Revelation 19-22*, CBQ 60/2 (1998), 301-318, in particolare, 314-316. Il detto πολλοὶ γὰρ εἰσὶν κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ è aggiunto a Mt 20, 14 da C D W Θ ^f^{1.13} ℵ latt sy mae bo^{pl}, e a Lc 14, 24 da Γ ^f³ 579 700 892^{ms} al, e attestato indipendentemente da EpBarn 4, 14 (discussione in Koester, *Überlieferung*, 125-158, e Hagner, *Sayings*, 242): ὅταν βλέπετε μετὰ τρηκαῦτα σημεῖα καὶ τέρατα γεγονότα ἐν τῷ Ἰσραὴλ, καὶ οὕτως ἐγκαταλελειφθαι αὐτούς, προσέχωμεν, μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὐρεθῶμεν, in un contesto, quindi, nemmeno troppo dissimile da Mt e Ap (cfr. anche 4, 11-13).

⁴⁹⁶ Vanni, *ibid.*

⁴⁹⁷ Vos, *ibid.*, 171, e Miller, *art.cit.*, 304-305 e 315-316. Siamo alla confluenza della parabola gesuana con la tradizione della ἐκκλησία come sposa di Cristo (cfr. 2Cor 11, 2; Ef 5, 25-33; 2Cl 14, 2; più allusivamente, sembrano presupporla anche Rm 7, 1-4; 1Cor 6, 14-17).

⁴⁹⁸ Miller, *ibid.*, 309-316.

⁴⁹⁹ Vos, *ibid.*, 174-178.

22, 12: ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ ἀποδοῦναι ἐκάστω ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ	16, 27: μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἐκάστω κατὰ τὴν πράξιν ⁵⁰⁰ αὐτοῦ	34, 3: προλέγει γὰρ ἡμῖν· ἰδοὺ ὁ κύριος, καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἐκάστω κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ	1: io verrò nella mia gloria, con tutti i miei santi angeli, quando mio Padre porrà una corona sul mio capo, che io giudichi i viventi e i morti, e renderò a ciascuno secondo la sua opera	11, 5-6: ὥστε, ἀδελφοί μου, μὴ διψυχῶμεν, ἀλλὰ ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα. Πιστὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐπαγγελιάμενος τὰς ἀντιμισθίας ἀποδιδόναι ἐκάστω τῶν ἔργων αὐτοῦ
---	---	---	---	---

Cfr. EpBarn 21, 3: ἐγγὺς ἡ ἡμέρα, ἐν ἣ συναπολείται πάντα τῷ ποιηρῷ· ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ

Partiamo da una impasse. Hagner concludeva il confronto e l'analisi di Ap 22, 12 e 1Cl 34, 3, sostenendo l'esistenza di una combinazione tradizionale di Is 40, 10 e 62, 11; Pr 24, 12; Sal 61, 13 LXX comune ai due testi: le concordanze dell'infinito ἀποδοῦναι, di τὸ ἔργον e del καὶ prima di ὁ μισθός contro i passi delle scritture ebraiche sono, infatti, controbilanciate dalle opposizioni πρὸ προσώπου αὐτοῦ/μετ' ἐμοῦ e ὁ κύριος/ἔρχομαι ταχύ⁵⁰¹. L'occorrenza del verbo αποδίδωμι ed eccezionalmente del singolare ἔργον, altrove sempre al plurale, nel greco di Giovanni (cfr., in particolare, 2, 23: καὶ δώσω ὑμῖν ἐκάστω κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν!) confermerebbero l'origine da una fonte pre-esistente⁵⁰². Quanto all'identificazione concreta di questa fonte, le alternative di Hagner erano il nostro Antico Testamento canonico o uno scritto apocalittico perduto⁵⁰³.

Ora, per quel che ci interessa, da un lato, 1Cl 34, 3 rivela precise corrispondenze tematiche e strutturali con Mt 16, 27 e ApPet 1, forse indipendente da Mt⁵⁰⁴, i paralleli, dal canto loro, più prossimi, ancora una volta, ad Ap 22, 12: la sequenza parusia e giudizio individuale basato sull'"opera" si estende, di fatto, anche a testi in cui Gesù parla di sé stesso o del Figlio dell'Uomo o

⁵⁰⁰ * f' it vg^{cl} sy co leggono il più facile e meno raro τα ἐργα.

⁵⁰¹ Hagner, *Use*, 61-62 e 270-271.

⁵⁰² Cfr. Vos, *Traditions*, 176, e Aune, *Revelation 17-22*, 1218.

⁵⁰³ Hagner, *op.cit.*, 271.

⁵⁰⁴ La possibilità è in effetti lasciata aperta e sostenuta da Buchholz, *Eyes*, 267-276 e 406, contro R.Bauckham, *The Apocalypse of Peter: An Account of Research*, ANRW II 25.6 (1988), 4712-4750, in particolare, 4723-4724.

del Figlio di Dio⁵⁰⁵, e si snoda in una fraseologia affine (ἰδοῦ/ἔρχομαι; ἀποδιδόναι; singolare di ἔργον ο πράξις⁵⁰⁶); dall'altro, la citazione, già introdotta da un προλέγει allineato al λέγει di 34, 8 contro il λέγει ἡ γραφή di 34, 6⁵⁰⁷, è tramandata in una sezione parenetica che fonda il suo discorso sulla prospettiva delle benedizioni escatologiche, riassunte appunto nel verso 8, dall'ulteriore rifrazione di “un detto in cui Gesù prometteva ai suoi beni futuri nel mondo che verrà” (cfr. 1Cor 2, 9; Gc 1, 12 e 2, 5; EvThom 17; ActPet 39; MartPet 10; DialSalv 139, 20 – 140, 9; Clemente Alessandrino, *Protr.* 10, 94, 4; ConstAp 7, 32, 5; TestDom 1, 28; *Frammento manicheo di Turfan* M 789; TestDomGal 11; EvIohApocr 30)⁵⁰⁸. Questo legame emerge ancora più accentuato in 2Cl 11, 6: nello sfumare di distinzioni tra Gesù – κύριος – ὁ θεός per le formule di citazione di λόγοι gesuani (cfr. 13, 2 e 4)⁵⁰⁹, le ἐπαγγελίαι di 11, 7 sul regno di Dio attivano l'allusione allo stesso detto, e richiamano, contemporaneamente, l'ὁ ἐπαγγελιάμενος del verso precedente, andando logicamente ad includere la promessa ivi espressa⁵¹⁰.

Insomma, queste due linee di ragionamento potrebbero far ipotizzare quantomeno che il nostro detto circolasse e fosse conosciuto, in varie forme, anche sotto il nome e l'autorità di Gesù: è decisamente il caso di Mt, Ap e ApPt⁵¹¹. In Ap, sulla bocca dell'angelo di Cristo, viene declinato di nuovo alla prima persona singolare e determinato temporalmente dal ταχύ apposto ad ἔρχομαι secondo un modulo tipico di Giovanni (cfr. 2, 16, 3, 11; 22, 7.20)⁵¹². I termini della profezia ne risultano, come dire, prolungati e accorciati, l'attesa del suo compimento ravvivata e riattualizzata nel dialogo a distanza conclusivo con le sette ἐκκλησίαι storiche.

3.2.2.15 La sete e l'acqua della vita (Ap 22, 17)⁵¹³.

⁵⁰⁵ Cfr. Vos, *Traditions*, 175-176, e Aune, *Revelation 17-22*, 1218-1219.

⁵⁰⁶ Cfr. Sir 35, 22: ἕως ἀνταποδῶ ἀνθρώπῳ κατὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ, dove però ricorre il più comune plurale.

⁵⁰⁷ Pesce, *Parole*, 639. Il soggetto rimane incerto tra Dio e Gesù. Clemente stesso oscilla tra Dio e Cristo come autori dell'AT, e attribuisce ad entrambi il titolo di κύριος, cfr. Hagner, *Use*, 26-33, e 272-277.

⁵⁰⁸ Pesce, *op.cit.*, 529; cfr. anche, *ibid.*, 511-512.573.639.671.679.683.

⁵⁰⁹ Cfr. Donfried, *Setting*, 49, in generale, e Pesce, *ibid.*, in particolare, sull'agraphon di 13, 2.

⁵¹⁰ Vale la pena notare come in 12, 1-6 e 13, 2-4 l'argomentazione poi proceda e si sviluppi su una linea continua di *agrapha* gesuani, per concludersi, a composizione ad anello, con una nuova reminiscenza del λόγος sui doni approntati dal Signore per i suoi eletti in 14, 5. Cfr. Lührmann, *Fragmente*, 132-137. Sulla completezza di questa sezione, vedi anche le osservazioni sparse di Donfried, *op.cit.*, 150.152.165-168.

⁵¹¹ Cfr., tra gli altri, Ps.-Filone, *Ant.Bibl.* 26, 13, e 1Cor 2, 9, e gli stessi EvThom 17, ActPet 39, MartPet 10, DialSalv 139, 20 – 140, 9, Clemente Alessandrino, *Protr.* 10, 94, 4, ConstAp 7, 32, 5; poi, anche At 14, 22 e EpBarn 7, 11, Tertulliano, *de bapt.* 20, Ps.-Procoro, *Act.Ioh.*, p.83 Zahn, Ps.-Macario, *Hom.* 27, 20; Ef 4, 26 e *De recta in Deum fide* 13, DidSyr 2, 53, ConstAp 2, 53, 1-3, VitSancSyncl 63; Clemente Alessandrino, *Quis dives*, 40, Ps.-Atanasio, *Quaestiones ad Antiochum* 36, Evagrio, *Vita Antonii* 15, Giovanni Climaco, *Scala Paradisi*, 7, 16 e Giustino, *Dial.* 47, 5, e LibGrad 3, 3 e 15, 4; Ef 4, 30 e PastHerm, *Mand.* 10, 2, 5, e Girolamo, *In Ezech.* 6, 18, 7.

⁵¹² Aune, *op.cit.*, 1218.

⁵¹³ J.W.-Taeger, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik*, Berlin/New York 1989 (BZNW 51), in particolare, 67-85; Frey, *Erwägungen*, 395-398; Theobald, *Herrenworte*, 458-475.

22, 17: καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω
ὔδωρ ζωῆς δωρεάν

7, 37-38: ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς
ἐορτῆς εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων·
ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με⁵¹⁴ καὶ πινέτω ὁ
πιστεύων εἰς ἐμέ⁵¹⁵. καθὼς εἶπεν ἡ γραφή,
ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος
ζῶντος. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ
ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν

Cfr. Gv 4, 14: ὃς δ' ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ
τὸ ὔδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον

Ap 21, 6: ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν

22, 1: καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ
τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου

EvThom 13, 5: ΑΝΟΚ ΠΕΚCΑΖ ΑΝ ΕΠΕΙ ΑΚCΩ ΑΚ†ΖΕ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΠΗΓΗ ΕΤΒΡΒΡΕ

ΤΑΕΙ ΑΝΟΚ ΝΤΑΕΙΨΙΤC

28 (= P.Oxy 1, 11-17): ἔ[σ]την ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκεὶ ὄφθην αὐτοῖς καὶ
εὔρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὔρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς

108: ΠΕΧΕ IC ΧΕ ΠΕΤΑCΩ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΑΤΑΠΡΟ ΦΝΑΨΩΠΕ ΝΤΑΖΕ ΑΝΟΚ

ΖΩ †ΝΑΨΩΠΕ ΕΝΤΟΦ ΠΕ ΑΓΩ ΝΕΘΗΠ ΝΑΟΥΩΝΖ ΕΡΟΦ

Giustino, *Dial.* 104, 4: ὡς καὶ χαίρειν ἀποθνήσκοντας διὰ τὸ ὄνομα τὸ τῆς καλῆς πέτρας, καὶ
ζῶν ὔδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν
ὄλων βρυούσης, καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὔδωρ
πιεῖν

Sullo sfondo di una probabile derivazione da Is 55, 1, si viene precisando un rapporto più diretto
tra le due tradizioni: stessa è la struttura bimembre, chiasmica in Gv, del detto, equivalente la forma
condizionale in cui i due membri sono formulati⁵¹⁶, identica la fraseologia del primo, con un

⁵¹⁴ πρὸς με manca in $\mathfrak{P}^{66*} \kappa^* D b e v g^{ms}$.

⁵¹⁵ Accolgo la punteggiatura cosiddetta “occidentale”, con Bultmann, *Evangelium*, 228 e n.3; Brown, *Gospel*, I, 320-321 e n.6; Schnackenburg, *Johannesevangelium*, II, 210-211 e n.3. Cfr. anche la discussione in G.Bienaimé, *L'annonce des fleuves d'eau vive en Jean 7, 37-39*, RTL 21 (1990), 281-310 e 417-454, in particolare, 282-307.

⁵¹⁶ Taeger, *Johannesapokalypse*, 68; Frey, *Erwägungen*, 396; Theobald, *Herrenworte*, 459-460. Cfr. l'analisi della struttura letteraria di Ap 22, 17 proposta da A.M.Lupo, *La sete, l'acqua, lo Spirito. Studio esegetico e teologico sulla connessione dei termini negli scritti giovannei*, Roma 2003 (AG 289), 343-344.

soggetto singolare “assetato” e l’imperativo di ἔρχομαι coordinato in terza persona, di contro a οἱ διψῶντες e πορεύομαι della LXX, e agli imperativi in seconda persona plurale del testo masoretico di Isaia e del filone sapienziale che ne procede (Pr 9, 5; Sir 24, 19-21, e 51, 23; OdSal 30, 2)⁵¹⁷. Il λαμβάνω di Ap 22, 17 risponde al δίδωμι divino di 21, 6, e la coppia, coprendo e implicando, da una prospettiva o dall’altra, il bere, si allinea all’uso del redattore del vangelo, attestato in 4, 10.13-14 e 7, 39⁵¹⁸. (τὸ ὕδωρ (τῆς) ζωῆς e (τὸ) ὕδωρ (τὸ) ζῶν sono di fatto varianti sinonimiche (cfr. Gv 6, 48 e 51), e Gv 7, 38 trova un parallelo in Ap 22, 1⁵¹⁹. Allargando lo sguardo a EvThom 28, 90 e 108, e a Mt 11, 28, non si può non riscontrare come motivi e stilemi della discesa e dell’invito della Sapienza si fossero già fatti largo e diffusi in parole gesuane⁵²⁰. Postulare una dipendenza diretta risulta perciò tanto più difficile, quanto più netti emergono gli accenti cristologici e l’insistenza sulla fede da parte del vangelo, e la loro assenza, nei fatti forse più della seconda che dei primi, nell’*Apocalisse*⁵²¹.

Nella polifonia del monologo finale dell’angelo, il λόγος va attribuito sempre, *interposta persona*, a Gesù⁵²²: attivando anche un richiamo, più allusivo, al sottotesto scritturale isaiano (cfr. il δωρεάν di Giovanni e l’ἄνευ ἀργυρίου καὶ τιμῆς dei Settanta)⁵²³, la sua voce rinnova la promessa di 21, 6, e apre la visione di 22, 1, nel presente della lettura e dell’ascolto, alle ἐκκλησίαι che si accostano al testo e alla rivelazione gesuana che questo incorpora e trasmette⁵²⁴.

⁵¹⁷ Correttamente Theobald, *op.cit.*, 470-471.

⁵¹⁸ Theobald, *ibid.*, 460 e 465.

⁵¹⁹ Taeger, *op.cit.*, 67-68.

⁵²⁰ Cfr. le osservazioni di Theobald, *ibid.*, 470-471; 528.530-532; 548-553. Vedi anche *supra*, 81-83.

⁵²¹ Non a caso, 21, 6 è pronunciato dal “Seduto sul trono”. Vedi anche Frey, *op.cit.*, 396-398, e, soprattutto, Theobald, *ibid.*, 461-466 e 475-476. 7, 17 e 22, 1, da un lato, e la coincidenza di predicati divini e gesuani (cfr. proprio 21, 6 e 22, 13), dall’altro, consigliano comunque di non calcare troppo su questa distinzione e la relativa differenza con il vangelo. Cfr. Taeger, *ibid.*, 35: “Das Lebenswasser-Motiv [ist] bewusst dem Lamm zugeordnet und eindeutig christologisch geprägt; es erscheint gleichsam für das Lamm reserviert”.

⁵²² Istruttivi le osservazioni e i dubbi di Lupieri, *Apocalisse*, 358, decisive sono però le ricorrenze della fraseologia tipica del “simile a un figlio d’uomo” (cfr. Ap 2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22; 14, 13; 21, 9; 22, 18) e l’esistenza stessa di angeli delle singole ἐκκλησίαι in Ap 2-3. Sulla coppia angelo dello Spirito e angelo della Chiesa, cfr. *Asc.Is.* 3, 15-16. In Erma, *Sim.* 9, 1, 1-3, la Chiesa e l’angelo della μετάνοια, il Pastore, sono considerati manifestazioni dello stesso Spirito, che è poi il Figlio di Dio pre-esistente ovvero l’angelo σεμνότατος da cui sono stati inviati (cfr. *Sim.* 9, 1, 1 e 5, 6, 4-7; *Vis.* 5, 2; *Mand.* 11, 9-10). Cfr. anche 2Cl 14, 1-3.

⁵²³ Lupo, *op.cit.*, 350. Osserva Taeger, *ibid.*, 85, che, da un punto di vista di storia delle tradizioni, Giustino (cfr. *Dial.* 69, 6 e 114, 4) mostra “wie das Motiv vom lebendigen (bzw. Lebens-)Wasser mit Rückgriff auf atl. Weissagungen zur Sprache gebracht werden konnte, ein Vorgang, den indirekt (da sie das Alte Testament nie zitiert) auch die Apk bezeugt und der sich in dem dem Traditionsstück angehörenden Schriftzitat« Joh 7, 38 andeutet”. Se, come ancora Taeger, *ibid.*, 84 e n.86, ritiene, Giustino non conosce né Gv né Ap e attinge piuttosto a una “Gemeindeüberlieferung” comune (cfr. analisi e puntualizzazioni di Theobald, *ibid.*, 80-86), colpisce e acquista rilievo anche il parallelismo delle espressioni οἱ βουλόμενοι – ὁ θέλων riscontrabile tra *Dial.* 104, 4 e Ap 22, 17.

⁵²⁴ Cfr. 22, 16 e 18-19 e Lupieri, *Apocalisse*, 358. Conclusioni simili, seppure con orientamenti e interessi profondamente diversi l’uno dall’altro, offrono Taeger, *Johannesapokalypse*, 49-50, e Lupo, *Sete*, 350-355 e 359-360.

3.3 Traiettorie gesuane

Cerchiamo di riannodare le molteplici fila del discorso che siamo venuti sviluppando.

Giovanni aveva accesso tanto a rami di tradizione gesuana confluiti anche in Q, Mt, Lc o Gv quanto a rivoli non catturati dalla trasmissione evangelica poi canonica⁵²⁵. Di caso in caso, le corrispondenze con questa si lasciano difficilmente ridurre ad un contatto diretto, a maggior ragione se il materiale gode di attestazioni multiple indipendenti, che lasciano supporre una più ampia circolazione prima e dopo la fissazione letteraria nel testo di uno solo o più dei quattro⁵²⁶.

A tenere conto della forma stessa e delle condizioni di propagazione, i detti sono tutti mostrati accadere nella visione o proiettati oltre la visione, tra e come eventi che si compiranno a breve termine nel piano divino (22, 6: καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει), si stabilisce una continuità dialettica, prima, tra la rivelazione storica di Gesù e la rivelazione dell'angelo, poi, tra queste ed il presente delle comunità d'Asia (22, 16: ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις). La lettura assembleare della lettera iscrive lettore ed ascoltatori in questo orizzonte testuale e ne esplica appieno il potenziale trasformativo (cfr. 1, 3 e 22, 18-19): le parole gesuane, che la nuova rivelazione ora analizza e interpreta, presenta e conferma come predizioni, si fanno immagine, evento della visione e della realtà, e, nello svelare il proprio senso profondo in connessione a fatti, personaggi, nomi, cercati e individuati, o solo abbozzati, mettono a nudo una comprensione più piena e articolata della vita delle ἐκκλησίαι, trasfigurandola, o piuttosto, (ri)creandola ad anticamera della fine imminente e segno dell'ispirazione delle predizioni stesse e (ri)generandone la tessitura morale⁵²⁷. Nei termini di Giovanni, anche i λόγοι del Nazareno celano e, visti realizzarsi, schiudono il μυστήριον divino comunicato per gli ultimi giorni⁵²⁸, la realtà, passato, presente, futuro, dei gruppi di suoi seguaci in Asia filtra attraverso questa griglia simbolica e si ricompono in una prospettiva unitaria di significato e azione⁵²⁹.

⁵²⁵ Vos, *Traditions*, 193 e 218-220; Berger, *Theologiegeschichte*, 607-614; Segalla, *Memoria*, 121-129.

⁵²⁶ Vos, *op.cit.*, 218 e 220-223. Theobald, *Herrenworte*, 125 e 466-470, considera i due detti "giovannei" dell'Ap (12, 11 e 22, 17) "Gemeindegut". Datazioni ed eventuale *status* canonico dei testi vanno allora, per lo meno, relativizzati.

⁵²⁷ Più approfonditamente ed in generale, Ulland, *Vision*, 324-336, che, per Ap 12-13, usa il termine «Fiktion», tanto più significativo quanto più consapevolmente se ne recupera la radice *fac*-: "fare, creare", in funzione della costruibilità stessa della realtà (cfr. il tedesco "*Wirklichkeit*"); Pezzoli-Olgiati, *Täuschung*, 247-251; Schweiker, *Ethics*, 102; 104-108; 116-119. Cfr. anche Lampe, *Wirklichkeit*, 105-110 e *passim*, che, a proposito della connessione, agli occhi dei suoi seguaci, tra resurrezione di Gesù sperimentata nelle visioni e vicinanza del regno di Dio nelle sue parole e nei suoi atti, scrive: "*Gott schien zu halten was Jesus versprochen hatte*" (110; corsivo dell'autore).

⁵²⁸ Cfr. Ap 10, 6-7 e 1QpHab 7, 3-5: ואשר אמר למען י"ו הקורא בו פשרו על מורה הצדק אשר הודיעו אל את כול ריו דברי עבדיו הנבאים.

⁵²⁹ Thompson, *Revelation*, 46-91, e Glonner, *Bildersprache*, 52-64 e 259-268. Sul potenziale "metaforico" e trasformativo di procedimenti allusivi, insiste, alla luce di moderne teorie linguistiche, Hylen, *Allusion*, 59-71.

Quale conoscenza fondativa, quale immagine implicita di Gesù ne risulta allora congiuntamente trasmessa? Dai detti a lui attribuibili con un certa misura di probabilità, Gesù inizia ad emergere come profeta, i cui tratti di inviato e rivelatore finiscono per scolorire nella personificazione stessa della Sapienza o del Λόγος profetico⁵³⁰. La sua predicazione è caratterizzata da toni ed attese escatologiche, culminanti nella venuta del Figlio dell'Uomo e nel giudizio, all'interno dei quali si elaborano precetti sulla custodia della sua parola, la sequela senza compromessi e la rinuncia a sé stessi fino alla morte, la ὑπομονή⁵³¹.

Questa immagine lasciamo al prossimo capitolo come risultato e come ipotesi di lavoro.

⁵³⁰ Sulla connotazione essenzialmente profetica del titolo cristologico di ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Ap 19, 13), insistono, in particolare, e a mio modo di vedere correttamente, Mazzaferri, *Genre*, 304-305; 307-308; 311; U.B.Müller, "Das Wort Gottes". *Der Name des Reiters auf weissem Pferd (Apk 19, 13)*, in B.Kollmann – W.Reinbold – A.Steudel, *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für H.Stegemann zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York 1999 (BZNW 97), 474-487, in particolare, 476-478; Roose, *Zeugnis*, 213-217. Non siamo troppo lontani dalla rappresentazione di Mosè προφήτης e νομεύς come ὁ προφητικὸς λόγος in Filone, *de Leg.All.* 3, 43; *de Mig.* 151; *de Congr.* 170; *de Plant.* 117-119, e di Gesù stesso come ὁ τῆς ἀληθείας/ἀληθῆς προφήτης nella letteratura pseudo-clementina, cfr., e.g., Ap 19, 11-12.15-16 e 22, 17 e *Hom.* 11, 19, 1-2 e 3, 52, 3. Il principio è formulato in Did 4, 1: τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήση νυκτὸς καὶ ἡμέρας τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται ἐκεῖ κύριός ἐστιν. Traiettorie simili della tradizione gesuana sono rilevate e seguite in Gv da Theobald, *Herrenworte*, in particolare, 196-199; 528-532; 538-553.

⁵³¹ A conclusioni analoghe arriva Segalla, *Memoria*, 138.

CAPITOLO QUARTO

Le figure di Gesù nell'Apocalisse.

Finora ci siamo accontentati di ricavare e ricomporre l'immagine di Gesù dalla tradizione di parole che Giovanni sembrava conoscere come gesuane. L'analisi si fa adesso più diretta, le figure che ne emergeranno più nette ed esplicite, nella misura in cui toccheremo la costruzione progettuale scoperta del discorso su Gesù: gli scarni accenni a episodi singoli o a elementi specifici e decisivi della sua attività rappresentano tasselli di una narrazione e (re)invenzione della sua figura, in cui un ruolo preponderante giocano la nozione di "fatti" o "opere" (ἔργα), come vedremo, non da intendere in senso propriamente biografico, e le tradizioni convogliate a riassumerne, raccontarne e spiegarne la vicenda. Di qui l'approccio sostanzialmente *überlieferungsgeschichtlich* del capitolo, di qui la sua struttura tripartita e, per così dire, concentrica.

Forniamo innanzitutto le coordinate fondamentali di questa scrittura della memoria.

4.1 Riferimenti dal passato: alcuni punti fissi⁵³²

Gesù, l'Agnello, è un Israelita (Ap 11, 2), nasce dalla tribù di Giuda, dalla famiglia di Davide (Ap 5, 5 e 22, 16), e le sue origini lo qualificano come l'Unto davidide, il Messia d'Israele (Ap 11, 5.15 e 12, 10)⁵³³. La morte è avvenuta per crocifissione (ἐσταυρώθη) nella città grande, Gerusalemme (Ap 11, 8), e, forse presupponendo la conoscenza di altri dettagli del racconto della Passione, Giovanni accenna anche ad un suo essere stato "trafitto" (Ap 1, 7: οἵτινες αὐτὸν ἐξεκένησαν, cfr. Gv 19, 33-37: νύσσω – ἐκκεντέω; EpBarn 7, 8-9: κατακεντέω; EvPet f. 2r ll.1-15: νύσσω; Giustino, *Dial.* 14, 8: ἐκκεντέω)⁵³⁴, tutte violenze, queste, riflesse nel linguaggio dello sgozzamento (Ap 5, 6.9.12; 13, 8) e nella menzione del sangue da lui versato (Ap 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11; 19, 13)⁵³⁵. La sua resurrezione è adombrata, per antitesi, nel passaggio dalla morte di nuovo alla vita (Ap 1, 5 e 18, e 2, 8: ζῆσαι) e integrata nella intronizzazione sul trono di suo Padre, "in piedi" (cfr. Ap 3, 21 e 5, 6: ἐστηκός; cfr. At 2, 30-33 e 7, 55-56 e AscIs 9, 27.35 e 11, 32)⁵³⁶.

⁵³² Cfr. Talbert, *Christology*, 171-172.

⁵³³ Penna, *Ritratti*, 465-469.

⁵³⁴ Sull'affiorare di tradizioni pre-sinottiche della Passione in Barnaba, vedi Koester, *Überlieferung*, 148-156, in particolare, 152-156, e Hagner, *Sayings*, 264 n.47.

⁵³⁵ Cfr., più profusamente, Holtz, *Christologie*, 44-47 e 71-80, e Penna, *op.cit.*, 475 e 481-483.

⁵³⁶ Holtz, *op.cit.*, 29. 37-52. 57-58. 84; Comblin, *Christ*, 23-24 e 198-202; Bovon, *Christ*, 66 e 70-71; Penna, *ibid.*, 476 e 487-490. Per la fraseologia, cfr. 11, 11; 13, 3 e 14; 20, 4-6, e, più approfonditamente, *infra*, 147-148.

L'intervallo di tempo tra la nascita e la morte è riempito unicamente dall'istituzione dei suoi δώδεκα ἀπόστολοι, come fondamenti della comunità escatologica, in corrispondenza evidente con le δώδεκα φυλαὶ υἱῶν Ἰσραήλ (Ap 21, 12.14)⁵³⁷. Questo legame simbolico rimane vivo nella tradizione comune a Mt e Lc sull'intronizzazione dei dodici e il giudizio su Israele (Mt 19, 28: κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ // Lc 22, 30: τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ), con cui Giovanni stesso mostra di essere entrato in contatto (cfr. Ap 3, 20-21)⁵³⁸, ma è attestato esplicitamente solo nelle due varianti della scelta tramandate da EvEbion *apud* Epifanio, *Adv.Haer.* 30, 12, 3, ed in una interpretazione tipologica di Nm 19 offerta da EpBarn 8, 3:

<i>Luca</i>	<i>Giovanni</i>	<i>EpBarn</i>	<i>EvEbion</i>
6, 13: καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα, προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν·	6, 70: ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην;	οἱ ῥαντίζοντες παῖδες οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἄγνισμὸν τῆς καρδίας, οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν, οὓσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν (ὅτι δεκαδύο φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ), εἰς τὸ κηρύσσειν	ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς. καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαριναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπεν· [...] ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ
		cfr. 5, 9: ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο	

Cfr. EvNaas *apud* Ps.-Ippolito, *Adv.Haer.*, 5, 8, 12: ἀπὸ γὰρ τῶν δώδεκα, φησί, φυλῶν μαθητὰς ἐξελέξατο δώδεκα καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλησε πάση φυλῇ

⁵³⁷ Berger, *Theologieggeschichte*, 146-150 e 612.

⁵³⁸ Cfr. Berger, *op.cit.*, 150-151 e 609-610, e *supra*, 101-103.

Rispetto a Lc e Gv, il parallelismo con le tribù d'Israele e la fissità della combinazione “dodici apostoli” potrebbero risalire a materiale tradizionale comune ai tre testi⁵³⁹.

4.2 Custodire gli ἔργα di Gesù: il peso della chiesa di Tiatiri (Ap 2, 26)⁵⁴⁰

La lettera alla chiesa a Tiatiri è l'unica delle sette in cui l'angelo di Gesù allarghi le promesse escatologiche finali a ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, in concomitanza al fisso ὁ νικῶν (2, 26). Con l'espressione τὰ ἔργα μου, l'angelo sembra voler creare un polo di azione che controbilanci le influenze sataniche dell'insegnamento della profetessa Iezabel (2, 20.24)⁵⁴¹: come andrà sciolta ed interpretata l'espressione nel dettaglio?

La rete di opposizioni e corrispondenze, in cui è calata nel contesto stesso della lettera e in quello più ampio del settenario, offre una traccia importante. Il parallelismo chiastico puntuale tra 2, 26 e 2, 25: πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι[ς] οὗ ἂν ἴξω identifica τὰ ἔργα μου con il possesso di quanti “non hanno” la διδαχὴ di Iezabel e li contrasta con gli insegnamenti della donna, che, agli occhi di Giovanni, insistevano sulla pratica della πορνεία, sul mangiare le carni sacrificate agli εἰδωλα (2, 20-21) e sulla conoscenza delle profondità di Satana (2, 24). In 2, 22, questi stessi insegnamenti si traducono in τὰ ἔργα αὐτῆς⁵⁴², e in 9, 20-21, πορνεία e εἰδωλολατρεία compaiono ancora sotto l'etichetta di ἔργα da cui gli uomini non marchiati dal sigillo divino non si sono ravveduti. Il conflitto coinvolge le rispettive διδαχαί, comprese, nella loro applicazione, anche come ἔργα, dunque⁵⁴³.

La lettera alla comunità di Filadelfia ruota tutta sul legame con la parola di ὑπομονή di Gesù, che le garantisce la protezione dall'ora della prova (3, 10)⁵⁴⁴. Con un antefatto, l'averla custodita nel passato (τηρέω), che poi sfuma a condizione del premio della corona di vittoria, tenere stretto il possesso già in mano (3, 11: κράτει ὃ ἔχεις; cfr. 3, 8 e 10), esattamente alla stregua degli ἔργα

⁵³⁹ Su EpBarn e EvEbion, cfr. le osservazioni di Pesce, *Parole*, 608.

⁵⁴⁰ Marino, *THPEIN*, 52-69.

⁵⁴¹ Karrer, *Johannesoffenbarung*, 106 n.77 e 199, e Segalla, *Memoria*, 135.

⁵⁴² Identici movimento e coincidenza in Ap 2, 6 (ἔργα) e 15 (διδαχὴ), a proposito delle dottrine dei Nicolaiti.

⁵⁴³ Segalla, *art.cit.*, 135-136, e Marino, *op.cit.*, 64-66. L'equivalenza di τηρέω, κρατέω ed ἔχω, in riferimento a tradizioni trasmesse, propagate e accolte (Vos, *Traditions*, 210-211), rafforza sicuramente il punto.

⁵⁴⁴ Cfr. Ap 1, 9; 2, 2-3.19; 14, 12, e il commento di P.Lampe, *Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln*, in U.Luz – J.Kegler – P.Lampe – P.Hoffmann, *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart 1981 (SBS 101), 59-114, in particolare, 96-98.

dell'uno, e in qualità di ἔργον degli altri (cfr. 2, 2-3 e 19). Il carattere vago e generalizzante dell'espressione si conferma⁵⁴⁵.

Arriviamo così ad una prima conclusione, negativa: gli ἔργα di Gesù, in Ap, *non* sono semplicemente e puramente “fatti” o episodi biografici, oggettivi e oggettivabili, che si possano individuare in concreto e univocamente, nel contesto di tradizioni storiche sulla vita di Gesù, i contenuti che li riempiono devono piuttosto essere risolti e ricostruiti nella lettura e analisi particolare di ogni occorrenza di astratti seguiti da un genitivo, μου o Ἰησοῦ, che ne precisi esplicitamente Gesù come l'autore.

4.2.1 La πίστις⁵⁴⁶

Due volte Giovanni parla di πίστις Ἰησοῦ, sempre all'accusativo, retto in 2, 13 da οὐκ ἠρνήσω, in 14, 12 dal suo contrappunto in positivo οἱ τηροῦντες. Questa seconda occorrenza si inserisce in una variazione alla formula fissa ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ mediata da 12, 17: αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ, e ne sostituisce il secondo membro⁵⁴⁷: se Gesù è chiamato e chiama sé stesso ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, nella sua funzione di rivelatore che attesta e conferma la parola divina (cfr. Ap 1, 5; 3, 14; 19, 11), e questa si traduce nei λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ che Giovanni trascrive ed invia (Ap 21, 5 e 22, 6), la sua πίστις individua, per metonimia, la rivelazione stessa, nei suoi aspetti di affidabilità, credibilità e sicurezza nello svelamento di ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει (Ap 22, 6; cfr. Diodoro Siculo, *Bibl.Hist.*, 1, 23, 7-8; Sal 18, 8-9 LXX e 92, 5 LXX; Gal 1, 8-9 e 23, e, forse, 3, 23-25; 1Tm 1, 15 e 4, 1.6; Ignazio, *ad Eph.*, 16, 2)⁵⁴⁸.

Si affaccia un tratto distintivo della concezione dell'esperienza profetica. Già Ben Sirach elogiava la veracità di Samuele: וְגַם בְּדַבְּרוֹ נֶאֱמַן רוּאָה/ἐν πίστει αὐτοῦ ἠκριβάσθη προφήτης καὶ ἐγνώσθη ἐν ῥήμασιν αὐτοῦ πιστὸς ὁράσεως (46, 15 ⌘ A C; cfr. 1Sm 3, 20 e Ger 28 (35), 9), e di Isaia, ὁ προφήτης ὁ μέγας καὶ πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ (48, 22), su cui chiarisce: πνεύματι μεγάλῳ (ברוך גבורה) εἶδεν τὰ ἔσχατα [...] ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξεν (דגה) τὰ ἐσόμεινα καὶ

⁵⁴⁵ Cfr. Holtz, *Die "Werke" in der Johannesapokalypse*, in id., *Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1991 (WUNT 57), 347-361, in particolare, 351 e 354-355; Ulland, *Vision*, 52-53; Roose, *Zeugnis*, 61-63.

⁵⁴⁶ Altre ipotesi di traduzione proposte sono affrontate e discusse in D.S.Deer, *Whose Faith/Loyalty in Revelation 2, 13 and 14, 12?*, *BibTrans* 38(1987), 328-330, e Marino, *THREIN*, 58-61.

⁵⁴⁷ Il genitivo sarà quindi sempre soggetto, cfr., da ultimo, Roose, *Zeugnis*, 26-28 e I.Donegani, “*A cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus...*”. *Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean. Son enrancement extra-biblique et biblique. Sa force comme parole de sens*, Paris 1997 (EB.NS 36), 359-380, in particolare, 377-378.

⁵⁴⁸ Vedi Comblin, *Christ*, 137-138; Brox, *Zeuge*, 98-100; Beutler, *Martyria*, 334-336; Donegani, *op.cit.*, 319-321 e 489-496. Strettamente connesso è l'aspetto di parola data che impegna al compimento (P.Merton 32, 2; Flavio Giuseppe, *Bell.Iud.* 6, 345, e *Ant.Iud.* 15, 134), cfr. Spicq, *Note*, II, 391-392.

τὰ ἀπόκρυφα πρὶν ἢ παραγενέσθαι αὐτά (48, 24-25). Gli fanno eco le parole che chiudono le predizioni escatologiche del *Libro dei Misteri* dell'esistente e del Male (1Q27): $\eta\kappa\alpha\ \lambda\beta\omega\ \eta\delta\beta\ \eta\kappa\alpha\ \eta\delta\beta\ \eta\kappa\alpha$ ⁵⁴⁹, la $\eta\kappa\alpha/\eta\delta\beta$ – πίστις/ἀλήθεια profetica⁵⁵⁰ diventa ora lo spartiacque delle attese e dei dibattiti: in 1Macc 14, 41, la fusione nella persona di Simone delle cariche di ἡγούμενος e sommo sacerdote è approvata εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστὸν (cfr. 4, 46 e 9, 27, e Dt 18, 15.19.22); TestLev 16, 2 osserva e analizza la deriva del popolo d'Israele, tra l'altro, come λόγους προφητῶν ἔξουθενοῦν e ἀληθινῶν λόγους βδελύσσεσθαι; ἀληθινός deve essere provato il profeta λαλῶν ἐν πνεύματι della *Didachè* (11 e 13, 1), e per l'Anonimo anti-montanista, τὸ ἀληθινὸν πνεῦμα, che “ha parlato nei profeti e svelato loro le profondità dell'esattezza della conoscenza di Dio” (*apud* Epifanio, *adv.Haer.* 48, 7, 7), si manifesta da ogni dove: ὅσα γὰρ οἱ προφήται εἰρήκασι καὶ μετὰ συνέσεως παρακολουθοῦντες ἐφθέγγοντο, καὶ ἐτελέσθη καὶ ἔτι πληροῦται (*ibid.*, 48, 2, 5)⁵⁵¹.

Visioni, Spirito, realizzarsi delle predizioni definiscono la legittimità e autenticità dell'esperienza profetica e questo vale bene per 14, 12 e per l'*Apocalisse* testo profetico, cui il verso di fatto si riferisce, in quanto rivelazione affidabile, fidata di Gesù (cfr. 19, 9-10, 21, 5-6 e 22, 6.16!)⁵⁵². E per 2, 13? Il contesto è simile, lo abbiamo visto, tuttavia, qui la πίστις Ἰησοῦ non può coincidere con l'*Apocalisse* stessa, perché la si presuppone come già data, come già non rinnegata. Rientrano in gioco allora alcune osservazioni che abbiamo svolto nel capitolo precedente a proposito delle traiettorie gesuane⁵⁵³: la πίστις di 2, 13 sarebbero quelle stesse parole della tradizione di Gesù considerate sotto il taglio di rivelazione profetica, dal Nazareno ricevuta e propagata, che si è compiuta, si va compiendo o si compirà ἐν τάχει, e perciò degna di fede e sicura⁵⁵⁴. La loro

⁵⁴⁹ Cfr. Ger 23, 28 (ἀλήθεια) e Dn 8, 26 (LXX: ἀλήθεια; Θ: ἀληθής) e 10, 1 (LXX: ἀληθής; Θ: ἀληθινός). Ellis, *Making*, 407-411, individua nella frase il parallelo più affine, al di fuori del Nuovo Testamento, al πιστὸς ὁ λόγος delle Pastorali (1Tm 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2Tm 2, 11; Tit 3, 8), che, come formula, secondo la sua ricostruzione, risalirebbe a profeti apocalittici o alla comunità di Esseni a Qumran, per poi passare a profeti della missione giovannea (Ap 22, 6) e, infine, contribuire alla enunciazione e trasmissione degli insegnamenti, sempre profetici, cui è associata nelle Pastorali stesse. Vedi anche K.Berger, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede*, Berlin 1970 (BZNTW 39), in particolare, 104-107.

⁵⁵⁰ Entrambi i termini greci – e rispettivi campi semantici afferenti – possono di fatto tradurre la radice ebraica $\eta\kappa\alpha$ e i suoi derivati, cfr. Ger 23, 28 e 28 (35), 9; Dn 8, 26 e 10, 1, e Prv 14, 25; Sal 111 (110), 7 e 19 (18), 8, e Mc 14, 3; Gv 12, 3; Rm 3, 3-7 e 15, 8-9. Vedi anche G.Quell, art. ἀλήθεια κτλ, TWNT I, 233-252, in particolare, 233-237; A.Weiser, art. πιστεύω κτλ, TWNT VI, 174-231, in particolare, 183-186; Comblin, *Christ*, 138.

⁵⁵¹ Cfr. la rappresentazione di casi e modelli “profetici” in OrSyb 3, 1-7; 698-701; 809-829, e 11, 315-324; Filone, *De spec.leg.* IV, 48-52, e *De vit.Mos.* II, 253; 261-262; 269; 280-281; 288-291; Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* 10, 112-114; Plutarco, *De Pyth.Or.* 407c; *Memar Marqah* II, 8; Flegone di Tralle, Περὶ θαυμασίων καὶ μακροβίων, fr. 37 V, 25-30 (ed. Jacoby); Nonno di Panopoli, *Par. in Ioh.*, I, 47 e 59.83-84.126. Vedi anche Berger, *op.cit.*, 109 e 150.

⁵⁵² Cfr. Berger, *ibid.*, 150-151; Mazzaferri, *Genre*, 304-313, e Roose, *Zeugnis*, 144-161 e 188-229.

⁵⁵³ Vedi *supra*, 129.

⁵⁵⁴ Anche in 2Ts 3, 1-3 e 2Tm 2, 11-13, le tre occorrenze di πιστός ruotano intorno alla ripresa di detti gesuani, con lo stesso significato; in 2Ts 3, 3 e 2Tm 13, l'aggettivo si riferisce direttamente o indirettamente a Gesù stesso. Cfr. 2Cl 11, 6-7. Le omelie pseudo-clementine citano λόγοι profetici di Gesù, constatandone l'adempimento, a riprova della

attualizzazione nel tessuto letterario delle visioni di Giovanni è sintomo e, al tempo stesso, propulsore della rfigurazione in atto, per cui sostanzialmente non si avverte soluzione di continuità tra le due πίστεις di Gesù, tra le sue due testimonianze profetiche, la attuale confermando la passata e proponendosi, in prospettiva, altrettanto valida⁵⁵⁵.

4.2.2 La parola della ὑπομονή⁵⁵⁶

Una rapida sinossi può illustrare come τὴν πίστιν μου di 2, 13 trovi il suo corrispondente speculare in μου τὸν λόγον di 3, 8:

Ap 3, 8:

καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον

καὶ οὐκ ἤρνησά μου τὸ ὄνομά μου

Ap 2, 13:

καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου

καὶ οὐκ ἤρνησά τὴν πίστιν μου

I due concetti si sfiorano e alternano, nella misura in cui entrambi denotano e caratterizzano l'attività rivelatrice di Gesù⁵⁵⁷. A 3, 10 Giovanni specifica: ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου. Stesso verbo, stessa costruzione, ma a cosa va riferito ora il μου di Gesù, a τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς o semplicemente a τῆς ὑπομονῆς? Una costruzione simile a 13, 3: ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, a indicare la ferita mortale della Bestia, e soprattutto l'aperta e letterale ripresa di 3, 8 fanno optare per l'ipotesi che il genitivo del pronome personale logicamente modifichi il primo sostantivo e l'intero sintagma nominale, ricalcato su uno stato costruito semitico⁵⁵⁸. La *mia parola* della ὑπομονή, dice l'angelo di Gesù, quindi, la parola, da me proclamata, di resistenza, sofferenza, attesa

sua prescienza e del suo essere ὁ ἀληθὴς προφήτης, in possesso dello Spirito congenito ed eterno (3, 12, 3 - 13, 1 e 15, 1 - 16, 1; cfr. 2, 17, 4-5 e 11, 35, 3-6 e la teoria formulata in 2, 6, 1 e 10, 1, dove ricorre due volte il verbo πιστεύειν).

⁵⁵⁵ Secca ed illuminante la formulazione di Filone, *De vit.Mos.* II, 288: ὦν (*scil.* gli eventi futuri predetti da Mosè in punto di morte a ciascuna tribù) τὰ μὲν ἤδη συμβέβηκε, τὰ δὲ προσδοκᾶται, διότι πίστις τῶν μελλόντων ἢ τῶν προγεγονότων τελείωσις.

⁵⁵⁶ T.Müller, "The word of my patience" in *Revelation 3:10*, ConcordTQ 46 (1982), 231-234; J.Kerner, *Der Ethik der Johannes-Apokalypse im Vergleich mit der des 4.Esra. Ein Beitrag zum Verhältnis von Apokalyptik und Ethik*, Berlin - New York 1998 (BZNW 94), in particolare, 39-44; Marino, *THREIN*, 79-87, in particolare, 82.

⁵⁵⁷ Sull'afferenza di λέγω/λόγος alla sfera della rivelazione verbale in Ap, tra i "bestowal verbs", vedi Mazzaferri, *Genre*, 314-315; Aune, *Revelation 1-5*, 237.239; Marino, *op.cit.*, 79-80.82.86-87.89. Cfr. 12, 11: διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν.

⁵⁵⁸ Con Müller, *Offenbarung*, 130, e Aune, *op.cit.*, 231e 238-239. Cfr. Mt 19, 28; At 5, 20 e 13, 26; Rm 7, 24 (greco e sy^{ph}); Fil 3, 21; Col 1, 13; Eb 1, 3 e Moulton - Howard, III, 214.

perseverante, intensa e fedele⁵⁵⁹, e il doppio ricorso all'aoristo di τηρέω allude a tutto un processo di trasmissione e custodia di questa parola, una parola che è allora tradizione di parole di Gesù (cfr. Ap 3, 3)⁵⁶⁰. A questo alveo di λόγοι l'*Apocalisse* stessa mostra più volte di attingere (Ap 2, 10; 3, 5; 3, 20-21; 13, 10)⁵⁶¹, e altri ne interpreta nel nuovo orizzonte della ὑπομονή (cfr. Ap 1, 3 e 14, 12): sono parole di esortazione e promessa, ovvero πίστις perché non cadranno, sono parole che, preservate e custodite, si trasformano negli ἔργα elogiati delle comunità e nella certezza delle benedizioni escatologiche promesse (cfr. Ap 2, 2-3.13.19.25; 3, 8.11; 13, 10; 14, 12)⁵⁶².

Un'ultima annotazione⁵⁶³. La struttura ad antitesi complementare di 2, 13 e 3, 8 gioca su una stretta correlazione di fondo tra πίστις/λόγος e ὄνομα⁵⁶⁴: il messaggio profetico di Gesù schiude la conoscenza del suo "nome", degli aspetti ivi manifestati, e perciò tangibili e pronunciabili, della sua attività e della sua natura, delle sue qualità e dei suoi poteri⁵⁶⁵. In 16, 12-16, la scena che prepara alla battaglia escatologica di 19, 11-21⁵⁶⁶, l'opposizione al falso profeta e ai suoi segni viene evocata e sancita da un intervento diretto dell'angelo di Gesù, con le sue parole "profetiche" (16, 15; cfr. 3, 3)⁵⁶⁷, e in 19, 11-13, la battaglia anticipata, l'identità del seduto sul cavallo bianco si risolverà nei nomi di πιστὸς καὶ ἀληθινός e ὁ λόγος τοῦ θεοῦ: la πίστις e il λόγος Ἰησοῦ assommano la cifra della vera profezia⁵⁶⁸, nel profeta inviato e nella sua rivelazione si cela la manifestazione stessa della parola (profetica) divina (cfr. Ap 1, 5; 3, 7!.14; 6, 10, e Is 65, 16 LXX; 3Macc 2, 11; Eb 11, 11)⁵⁶⁹.

⁵⁵⁹ Cfr. Spicq, *Note*, II, 695-703, e Kerner, *Ethik*, 40.

⁵⁶⁰ Vedi *supra*, 95-97.

⁵⁶¹ Vedi *supra*, 93-95; 101-103; 113-116.

⁵⁶² Lo stesso movimento rilevano Lampe, *Apokalyptiker*, 97; L.L.Thompson, *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, Semeia 36 (1986), 147-174, in particolare, 150-151; Marino, *THREIN*, 89-90, che però si appoggiano tutti alla traduzione: "la parola della mia perseveranza". Cfr. anche Roose, *Zeugnis*, 61-65.

⁵⁶³ Fondamentali le pagine di Müller, *Wort*, 479-487, e Roose, *Zeugnis*, 208-218.

⁵⁶⁴ Cfr. Aune, *Revelation 1-5*, 237. In OrSyb 3, 809-815 e 11, 316-321, si intrecciano riconoscimento della veridicità delle predizioni e cambiamento del nome della Sibilla.

⁵⁶⁵ Cfr. BAGD, s.v. ὄνομα, 711-714, in particolare, 1d, e Kraft, *Offenbarung*, 247-248.

⁵⁶⁶ Lupieri, *Apocalisse*, 241-244 e 306-307.

⁵⁶⁷ Vedi *supra*, 95-97.

⁵⁶⁸ Si fa interessante a questo punto notare come l'elogio per tenere stretto l'ὄνομα di Gesù e non aver rinnegato la sua πίστις (Ap 2, 13) si contrapponga, nella lettera all'angelo dell'ἐκκλησία di Pergamo, al rimprovero per la presenza di seguaci della διδαχή di Balaam e dei Nicolaiti (2, 14-15). La minaccia a loro rivolta (2, 16: μετανόησον οὖν· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου) si concretizzerà testualmente nella visione di 19, 11-21 e della guerra contro la bestia, i re della terra e lo pseudo-profeta, figura, questa, che di fatto li chiamerà più direttamente in causa, insieme a Iezabel di Tiatiri (Garrow, *Revelation*, 88-91; Müller, *art.cit.*, 481-485, e Roose, *op.cit.*, 217-221). Altrettanto poco casuale, allora, che ὁ ἀληθινός compaia, a sua volta, tra i titoli di Gesù proprio nell'intestazione della lettera all'angelo di Filadelfia, cioè al verso precedente, Ap 3, 7, l'approvazione per la custodia del suo λόγος e del suo ὄνομα (Ap 3, 8; cfr. il commento di Marino, *op.cit.*, 76-77).

⁵⁶⁹ Cfr. le conclusioni raggiunte *supra*, 128-130. Non sfuggano ancora gli elementi della tradizione sapienziale della "Parola di Dio" (Sap 18, 15-16; cfr. Eb 4, 12; Ef 6, 17; Ps.-Clemente, *Hom.* 11, 19, 1-2) rielaborati in Ap 19, 11-13.15-16, tanto più in rilievo, se il cavaliere, con Carrell, *Jesus*, 196-219, e Gieschen, *Christology*, 252-256, rappresenta un'ipostasi angelica di Cristo. Le corrispondenze con Ap 1, 13-16 (Stuckenbruck, *Veneration*, 211-232) e 6, 1-8 lasciano, a dire il vero, pochi dubbi al riguardo.

4.2.2.1 NIKÂN: premesse, significato, effetti⁵⁷⁰

Se dunque la ὑπομονή traduce e individua il messaggio di Gesù, per due volte, l'aoristo di νικάω comprende, caratterizza ed interpreta il ricordo della sua esistenza passata (Ap 3, 21 e 5, 5). L'Ap stessa ce ne offre la chiave di lettura: da un lato, integra e modella l'esperienza dei suoi seguaci in e sull'esperienza di Gesù (cfr. 2, 26: καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν [...] ὡς καὶ ἐγὼ ἐλήθηα παρὰ τοῦ πατρός μου, e 3, 21: ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς καὶ ἐγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ), dall'altro, struttura ἐνίκησαν in *parallelismus membrorum* con καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου (12, 11) e vincola la “corona della vita”, simbolo di vittoria, alla fedeltà, ancora una volta, ἄχρι θανάτου (2, 10). Non tanto e non solo la morte in cui culminano, quindi, ma la perseveranza, e l'obbedienza che possono condurre e, nello specifico, hanno condotto al sacrificio di sé⁵⁷¹, ecco emergere, nel gioco di specchi, i fattori della vittoria di Gesù, che, in ultima analisi, collimano con il campo semantico di ὑπομένω⁵⁷². Quali scenari presuppongono e aprono?

In greco, νικάω si presta a indicare “den für jedermann erkennbaren Sieg aus tatsächlicher Überlegenheit im Kriege, im Prozess, wie übertragen etwa im sportlichen Wettkampf”⁵⁷³. La letteratura giudaica, anche contemporanea a Giovanni, aveva già recuperato e declinato l'immagine, nelle molteplici possibilità che offriva: SapSal e 4Macc celebrano rispettivamente i successi della ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς (SapSal 4, 1-3: τὸν τῶν ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶνα νικήσασα) e del λογισμὸς sui πάθη (4Macc 6, 33), che conduce i martiri al porto dell'incorruttibilità e della vita beata (6, 10; 7, 1-4; 17, 10-18): ἀληθῶς γὰρ ἦν ἀγὼν θεῖος ὁ δι' αὐτῶν γεγενημένος. ἠθλοθέτει γὰρ τότε ἀρετὴ δι' ὑπομονῆς δοκιμάζουσα τὸ νίκος ἀφθαρσία ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ (17, 11-12); TestIob 4 prospetta una guerra tra Giobbe e Satana, e la luce angelica apparsa di notte al patriarca così gli promette: “Se saprai sopportare (ἐὰν ὑπομείνης), renderò il tuo nome celebre su tutta la terra per tutte le

⁵⁷⁰ Cfr. P.Middleton, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, London/New York 2006 (LNTS 307), 158-170.

⁵⁷¹ Il rapporto stretto con κρατέω/τηρέω (Ap 2, 28 e 3, 10-12) appare evidente e indicativo.

⁵⁷² Cfr. le sovrapposizioni interne attestate da passi come Ap 12, 17 (πόλεμος/τηρεῖν/ἔχειν); 13, 7-10 (πόλεμος/νικᾶσθαι/ὑπομονή); 14, 12 (ὑπομονή/τηρεῖν); 15, 2 (νικᾶν), e l'evidenza esterna raccolta e discussa da Müller, *Prophetie*, 106-107, cui potrebbe essere aggiunto NHC IX, 26, 4-9: ΝΑΡΧΩΝ ΕΤΕ ΝΕΚΧΑΧΕ ΝΕ ΑΥΡΠΟΛΕΜΟΣ ΑΚΧΡΟ (= νικάω) ΕΡΟΟΥ ΑΥΩ ΜΠΟΥΧΡΟ ΕΡΟΚ ΑΥΩ ΑΚΡΥΠΟΜΙΝΕ (= ὑπομένω) ΑΥΩ ΑΚΡΚΑΤΑΛΥΕ ΝΝΕΚΧΙΧΕΕΥ. Percezione simile traspare dalle pagine di A.Satake, *Christologie in der Johannesapokalypse im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen*, in C.Breytenbach – H.Paulsen (a cura di), *Anfänge der Christologie. Festschrift für F.Hahn zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1991, 307-322, in particolare, 313-315; Kerner, *Ethik*, 47-52 e 115-116; Marino, *THREIN*, 63 e 66. L'acuta e lucida analisi di Roose, *Zeugnis*, 47-72, si perde in un distinguo troppo marcato tra valore “soteriologico” della vittoria di Gesù, con la sua *effettiva* morte in croce, e valore “etico” della vittoria dei “cristiani”, con la resistenza ad oltranza cui sono chiamati, anche e proprio nell'*eventualità* della morte.

⁵⁷³ Karrer, *Johannesoffenbarung*, 216. Cfr. Bauernfeind, *νικάω*, 941.

generazioni fino alla fine dei tempi [...] e sarai risvegliato (καὶ ἐγερθήσῃ) al momento della resurrezione e sarai come un atleta che nel pugilato sostiene la lotta riceve la corona (ἐκδεχόμενος τὸν στέφανον)” (TestIob 4, 6.9-10); alla vita come a un terreno di lotta, agli avversari, che siano le forze sataniche, le tentazioni o le tribolazioni, alla vittoria o ai suoi premi alludono anche 2Tm 4, 7-8, Gc 1, 12 e 1Gv 5, 4-5⁵⁷⁴. Nel *Libro delle Parabole di Enoch*, affiora invece più decisamente lo sfondo processuale⁵⁷⁵: in 46, 3, il destino di elezione del Figlio dell’Uomo, stabilito da prima che il mondo fosse creato (cfr. 48, 2-3.6), viene giustificato con la precisazione che la sua sorte “ha vinto tutti, al cospetto del Signore degli Spiriti, in giustizia, in eterno”. Il suo nome è la salvezza dei giusti uccisi sulla terra che hanno “odiato e disprezzato questo mondo di iniquità” e tutte le sue azioni e i suoi comportamenti: al tempo dell’afflizione e del giudizio, essi “vinceranno nel nome del Signore degli Spiriti” (50, 2). 4Esd fonde le due prospettive⁵⁷⁶: la vittoria definitiva di fronte al trono del giudizio (7, 115) segue la vittoria nella lotta che, dalla nascita, impegna gli uomini contro “il cattivo senno plasmato insieme a loro” (7, 92); spiega Uriele: “questo è il senso della lotta (*certamen*) che ha combattuto (*certavit*) l’uomo che è nato sulla terra, che, se sarà stato vinto, soffra le cose che hai detto tu (*scil.* i tormenti *post mortem* lamentati da Esdra in 7, 116-126; cfr. 7, 80-87), ma se avrà vinto (*si autem vicerit*), riceverà quello che io dico (*scil.* il riposo nei sette “ordini delle anime dei giusti” elencati dall’angelo in 7, 90-98)”.

Nell’Ap sembra dominare piuttosto la sfumatura marziale⁵⁷⁷: il vincere di Gesù nasconde la realtà di una battaglia, e, più in profondità, di un conflitto di ordine cosmico con le forze sataniche (Ap 12)⁵⁷⁸, e si colora di forti tinte messianiche (cfr. Ap 5, 5 e 4QpGen^a; 1QSb 5, 26-29; 4 Esdr 11, 37, e 12, 1 e 31; 4QpIsa^a; *Preghiera delle Diciotto Benedizioni* 15)⁵⁷⁹; parallelamente, la metafora del comprare e dello sciogliere/liberare (ἀγοράζω e λύω: cfr. Ap 5, 9 e 14, 3-4, e 1, 5), che ne descrive natura ed effetti, evoca, con grande probabilità, la *redemptio ab hostibus* e la prigionia di guerra (cfr. Ap 20, 1-3.7)⁵⁸⁰. Come racchiudendoli ai poli estremi, l’aoristo di νικάω inaugura gli eventi escatologici, il futuro (17, 14: νικήσει; cfr. 16, 13-16 e 19, 11-21), li conclude, ma la seconda vittoria nasce con e si consuma già nella prima, se ciò che, con questa, Gesù ha conquistato, il

⁵⁷⁴ Sia per TestIob che per il testo di Gc rimane valida l’osservazione di Müller, *Prophetie*, 107: “Der Begriff νικᾶν fehlt allerdings, dafür steht ὑπομένειν zum Ausdruck derselben Sache”. Il ricorso all’immagine della corona lo conferma.

⁵⁷⁵ Hahn, *Sendschreiben*, 384-385. Sulla “Rechtsstreit” nella letteratura giudaica antica, vedi brevemente C.Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, Göttingen 1964 (FRLANT 86), 57-64. Sulla corrispondenza vittoria-giustizia, ancora utile Bultmann, *Johannes*, 434-435 n.7.

⁵⁷⁶ Cfr. Hahn, *art.cit.*, 385, anche se la sua insistenza sulla “Leidenstheologie” giudaica non convince.

⁵⁷⁷ Middleton, *Martyrdom*, 166-167, parla efficacemente di “near total dualism” e “all-out war” (166), Cfr. anche *ibid.*, 169-170.

⁵⁷⁸ Müller, *Prophetie*, 106; Holtz, νικάω, 1150; Taeger, *Gesiegt*, 33-41; Schimanowski, *Liturgie*, 208-209.

⁵⁷⁹ Cfr. le osservazioni di Roose, *Zeugnis*, 66-67 e 70-72, e il dettagliato *excursus* in Schimanowski, *op.cit.*, 197-205.

⁵⁸⁰ Vedi Holtz, *Christologie*, 65-68, e E.Schüssler Fiorenza, *Redemption as Liberation: Apoc 1:5f. and 5:9f.*, CBQ 36 (1974), 220-232, in particolare, 228-229.

dominio sulle genti e il sedersi sul trono di Dio, per sé (cfr. 2, 28 e 3, 21), il riscatto a Dio, il regno e la dignità sacerdotale, per i popoli (cfr. 5, 5 e 9-10), alla fine, orienta e determina l'esito dello scontro ultimo (cfr. 17, 14 e 19, 14-16)⁵⁸¹.

4.2.3 Quali ἔργα?

Nell'immaginazione di Giovanni, l'attività di Gesù (τὰ ἔργα μου) si risolve di fatto nella sua predicazione (λόγος) preservata e trasmessa⁵⁸². Questa si caratterizza più specificatamente come predicazione profetica autorevole e legittima (πίστις) dai toni e contenuti escatologici, raccolti sotto la cifra della resistenza ad ogni costo (ὑπομονή)⁵⁸³. Accedervi e preservarla significa conoscere e riconoscere il suo nome (τὸ ὄνομά μου) e la realtà che questo schiude: nella misura in cui Gesù è e non cessa di essere il testimone, il rivelatore celeste, πιστὸς καὶ ἀληθινός (Ap 1, 5 e 3, 14), la parola divina stessa (Ap 19, 11-13), da cui ora origina di nuovo conoscenza sicura e affidabile (πίστις: Ap 14, 12; cfr. 19, 9-10 e 22, 6), e che ora di nuovo incita alla ὑπομονή (cfr., e.g., Ap 13, 10 e 14, 12), la visione e la scrittura costruiscono e organizzano la memoria e, nella memoria, filtrando continuità e corrispondenze, ritrovano fondati e sanciscono forme, contenuti e funzioni dell'esperienza profetica quale soggiace all'*Apocalisse*, e la propongono come rivelazione di Cristo *tout court* nell'arena di fenomeni e gruppi concorrenti, degradati a "falsa profezia"⁵⁸⁴.

Questa rfigurazione della tradizione e del ricordo viene calata nella cornice di un mondo concepito come terreno di scontro tra Dio e Satana. Su questo scacchiere, la vicenda di Gesù, la sua opposizione strenua a Satana e vittoria nella fedeltà a Dio fino alla morte, e morte di croce, segna e anticipa, nella sua portata escatologica e, specificatamente, messianica, la sconfitta definitiva delle forze dell'Avversario, e la glorificazione propria e dei suoi seguaci⁵⁸⁵.

4.3 Due storie di Gesù

Gli elementi di ricordo rilevati non rimangono isolati e sconnessi, Giovanni ne offre due riletture narrative, una immediata, l'altra in controluce, sotto forma di racconto "mitico"⁵⁸⁶. Sono forse due

⁵⁸¹ Cfr. Roose, *Zeugnis*, 71; Schimanowski, *Liturgie*, 209-210; Prigent, *Apocalypse*, 205.

⁵⁸² Vos, *Traditions*, 209-210, e Segalla, *Memoria*, 135-136.

⁵⁸³ Similmente, Kerner, *Ethik*, 40 e 45.

⁵⁸⁴ Cfr. Roose, *op.cit.*, 158-160 e 188-224.

⁵⁸⁵ Satake, *Christologie*, 313 e 321-322, e Middleton, *Martyrdom*, 169-170.

⁵⁸⁶ Scrive Assmann, *Memoria*, 26-27: "La memoria culturale si orienta in base a punti fissi nel passato. Anche in essa il passato non è in grado di conservarsi in quanto tale, ma si coagula piuttosto in figure simboliche a cui viene agganciato il ricordo: le storie dei padri – l'esodo, la peregrinazione nel deserto, la conquista del paese, l'esilio – sono

tra i più complessi passaggi della lettera, e, per districarci fra nodi esegetici, interrogativi aperti, vecchie e nuove metodologie e prospettive di ricerca⁵⁸⁷, cercheremo di crearci una base testuale di analisi solida, individuando alcuni punti fermi che più direttamente ci interessano, e concentrando su di questi le nostre domande, nel loro taglio specifico.

4.3.1 Il Messia rapito in cielo: annotazioni a margine di Ap 12, 1-5

Preso nel suo contesto più ampio (Ap 12, 1-5.13-17), il racconto si dipana come conflitto tra la donna nel cielo, il suo primogenito, e gli altri della sua discendenza, da un lato, e il grande drago rosso, dall'altro, (cfr. 12, 17: καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικὶ καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς), e funge da cornice alla sconfitta del serpente stesso e dei suoi angeli ad opera delle milizie celesti guidate da Michele (12, 7-12).

Chi sono il serpente e il primogenito? Il testo è chiaro: quasi a non voler lasciare dubbi sulla sua identità, sul drago grande si affollano gli epiteti ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὄλην (12, 9)⁵⁸⁸, il primogenito, un figlio maschio, si rivela il Messia davidide, destinato a ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ (12, 5; cfr. Sal 2, 8-9 LXX e PsSal 17, 21-24). Le ricorrenze parallele della citazione in Ap 2, 27 e 19, 15 permettono di identificarlo storicamente con Gesù⁵⁸⁹. L'ostilità tra i due, tra il drago ed il Messia, tra Satana e Gesù, si traduce nella fame del drago che vuole divorare il nascituro: ecco precisa di storie della supposta persecuzione ordinata da Erode il Grande (cfr. Mt 2, 16-21)⁵⁹⁰? Più probabile che, in questa fame, affiori una cifra dell'intera esperienza di Gesù, abbozzata come scontro con Satana o le potenze demoniache, nel succedersi di prove da questi scatenate, che poteva essere alimentata da

figure di ricordo celebrate liturgicamente nelle feste, le quali gettano luce su situazioni del presente. Anche i miti sono figure di ricordo: la differenza tra mito e storia cessa qui di valere. Per la memoria culturale è valida non la storia *de facto*, ma solo quella ricordata; si potrebbe anche dire che nella memoria culturale la storia *de facto* viene trasformata in storia ricordata e dunque in mito. *Il mito è una storia fondante, una storia che viene raccontata per chiarire il presente alla luce delle origini. [...] Attraverso il ricordo la storia diventa mito; in tal modo essa, lungi dal divenire non reale, solo ora si fa realtà, come forza durevole normativa e formativa*" (corsivo mio). Cfr. anche *ibid.*, 47-51.

⁵⁸⁷ Mi limito qui a segnalare, come piccola bibliografia fondamentale, H.Gollinger, *Das »Grosse Zeichen« von Apokalypse 12*, Würzburg 1971 (SBM 11); Yarbrow Collins, *Myth*; P.S.-B. Min, *I due testimoni di Ap 11, 1-13: Storia – Interpretazione – Teologia*, Roma 1991; Busch, *Drache*; Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12*, Neukirchen 2001 (WMANT 93); Biguzzi, *Apocalisse*, 195-229; Koch, *Drachenkampf*; A.K.W.Siew, *The War between the Two Beasts and the Two Witnesses: a Chiasmic Reading of Revelation 11:1 – 14:5*, London/New York 2005 (JSNT.SS 283); H.Omerzu, *Die Himmelsfrau in Apk 12. Ein polemischer Reflex des römischen Kaiserkults*, in M.Becker – M.Öhler (a cura di), *Apokalyptik als Herausforderung Neutestamentlicher Theologie*, Tübingen 2006 (WUNT 2.Reihe 214), 167-194.

⁵⁸⁸ Busch, *op.cit.*, 61-66 e 116-135; Kalms, *op.cit.*, 49-53 e 134-143; Biguzzi, *op.cit.*, 202-212; Koch, *op.cit.*, 238-252.

⁵⁸⁹ Cfr. Busch, *ibid.*, 67-75 e 86-102; Kalms, *ibid.*, 55-59; Biguzzi, *ibid.*, 212-217. L'interpretazione collettiva come popolo messianico (cfr. Gollinger, *op.cit.*, 151-182, e Siew, *op.cit.*, 152-164) ha quantomeno il merito di evidenziare decisamente, fino all'equivoco e allo scambio, il parallelismo speculare che l'Ap costruisce tra Gesù e i suoi seguaci.

⁵⁹⁰ Cfr. Lupieri, *Apocalisse*, 195-197, e Kalms, *ibid.*, 49; 61-62; 65; 127-131, in particolare, 129. Prima rassegna e vaglio delle ipotesi sulla decifrazione "storica" della scena offre Koch, *ibid.*, 227-232.

molteplici tradizioni poi confluite anche nelle narrazioni evangeliche (cfr. Lc 4, 13 e 22, 3. 28; 1Cor 2, 8; Eb 2, 18; 4, 15; 5, 7-10; *AscIs* 9, 13-14 e 11, 18-19; Ignazio, *ad Ef.* 19; Giustino, *Dial.*, 125, 4; Ippolito, *Fragm. in Gen.* 49, 16-17; EvVer 18, 21-22; ApPet “gnostica” 71, 5): le tentazioni nel deserto (Mc 1, 12-13 e par.), gli esorcismi di spiriti impuri (Mt 3, 22-27 e par.), l’opposizione di Pietro al suo destino (Mc 8, 32-33 e par.), la consegna da parte di Giuda (Gv 6, 70-71 e 13, 2.27) e l’abbandono dei discepoli (Lc 22, 31-53), l’odio della folla e la crocifissione (Gv 8, 37-47; 12, 31; 14, 10; 16, 11)⁵⁹¹.

L’intervento divino chiude i giochi: subito dopo il parto, sembra di capire, il figlio della donna viene rapito (ἠρπάσθη) “presso Dio e presso il suo trono” e sottratto al pericolo imminente (Ap 12, 5)⁵⁹². Il passivo ἀρπάζομαι denota l’essere afferrati e strappati via senza opporre resistenza, che poi si tratti concretamente di spostamenti fisici, da un luogo ad un altro (Apollonio Rodio 3, 1114: trasporto di ἄελλαι; At 8, 39: traslazione ad opera dell’ἄγγελος κυρίου; Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* 7,113: fuga di Mefibosheth sulle spalle della nutrice; VitEz 15; ApcMos 37; Quinto Smirneo 11, 291: Afrodite mette in salvo il figlio Enea), di rapimenti “estatici” (2 Cor 12, 2.4; ApEsdr 5, 7; 3Bar *passim*), o di ascensione nei cieli dopo la morte o anche senza morte (Sap 4, 11: della morte del giusto; 1Ts 4, 17: di ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, insieme a quanti si sono addormentati nel Signore e vengono resuscitati; Erodiano 1, 11, 2: di Ganimede rapito da Zeus; Esichio di Mileto, *De Vir.Ill.* 66: dell’assunzione “in carne” dell’imperatore Giustiniano)⁵⁹³.

Questa terza sfumatura tradisce l’ottica tutta particolare in cui Giovanni ricorda, immagina e trasmette la dimensione significativa e fondante delle vicende di Gesù: μετετέθη di Sap 4, 10 parallelo all’ἠρπάγη di 4, 11, e un po’ tutta la formulazione del verso (εὐάρεστος θεῷ γενόμενος ἠγαπήθη καὶ ζῶν μεταξύ ἀμαρτωλῶν μετετέθη) applicano al giusto il modello del destino di Enoc (cfr. Gen 5, 24 LXX e TargJ; Sir 44, 16 e 49, 14; Filone, *Quaest. in Gen.* I, 85-86, e Is 57, 1-2 LXX)⁵⁹⁴. In compagnia di Elia, Enoc è il non morto e traslato in cielo per eccellenza, in segno della protezione e del favore divino accordatogli (cfr. 2Re 2, 11, 1Macc 2, 58, e Sir 48, 9 e 12 su Elia; 1En 12, 1-2; 70, 1; 89, 52 e 90, 31, su Enoc ed Elia; Giub 4, 23; Filone, *Quaest. in Gen.* I, 85-86; Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* 1, 85 su Enoc, e 9, 28, su Elia, anche in coppia con Enoc; Eb 11, 5; 2En

⁵⁹¹ Cfr. Berger, *Auferstehung*, 128-131 e le osservazioni di Ulland, *Radikalisierung*, 192-196 e 331, e Biguzzi, *Apocalisse*, 217-220. Contro ogni possibile pretesa o tentativo di far collimare al dettaglio Ap 12, 4-5 con narrazioni di eventi precisi della vita di Gesù, vale l’osservazione di Assmann, *Memoria*, 49: “Solo il passato *significativo* viene ricordato, e solo il passato *ricordato* diventa significativo. Il ricordo è un atto di semiotizzazione” (corsivo dell’autore). Si tratta quindi di capire ed enucleare come il passato viene ricordato e immaginato.

⁵⁹² Cfr. le analisi di Busch, *Drache*, 102-113, e Kalms, *Sturz*, 59-65, e la precisazione di Koch, *Drachenkampf*, 234-235.

⁵⁹³ Cfr. G.Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971 (SANT 26), 32-50 e 72-74; A.W.Zwiefel, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, Leiden/New York/Köln 1997 (NT.Supp 87), in particolare, 36-79; Aune, *Revelation 6-16*, 689-690.

⁵⁹⁴ Berger, *op.ct.*, 34. Cfr. anche le pagine di U.B.Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1971 (SNT 6), 184-189.

36, 1-2 e 67, 2-3)⁵⁹⁵, ma la tipologia del profeta-giusto rapito presso Dio si diffonde rapidamente ad altre figure⁵⁹⁶, Melchisedek, dopo un concepimento e una nascita miracolosa, trasportato e deposto nel paradiso dell'Eden, nel terzo cielo, dall'arcangelo Michele, per essere a Dio sacerdote dei sacerdoti in eterno (2En 71, 28-29 e 72, 1-9; cfr. Eb 7, 3: ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, [...] μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές)⁵⁹⁷, i “profeti” Mosè (Filone, *de vit.Mos.* II, 288-292 e *de sac.* 8, e *Quaest. in Gen.* I, 86; Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* 4, 326; OrSib 2, 245; ActPil 16, 6-7; Ambrogio, *de Cain et Abel*, 1, 2, 8)⁵⁹⁸, Fineas (Ps.-Filone, *Ant.Bib.* 48, 1, e Origene, *In Iohann.* 6, 83-85)⁵⁹⁹, Geremia (Mt 16, 14; 5Esdr 2, 18; Vittorino di Petovio, *In Apoc.* 11, 3; *Carmen adv.Marc.* 3, 189; Origene, *In Iohann.* 13, 403; cfr. 2Macc 2, 1-8, e

⁵⁹⁵ Vedi, rispettivamente, L.Rosso Ubigli, *La fortuna di Enoc nel giudaismo antico: valenze e problemi*, ASE 1 (1984), 153-163, e J.C.VanderKam, *Enoch: a Man for All Generations*, Columbia 1995, e M.Öhler, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, Berlin/New York 1997 (BZNW 88), in particolare, 2-30.

⁵⁹⁶ Per la coppia quasi sinonimica profeti – giusti, vedi *supra*, 120-122 e n.484. Scrive Berger, *Hintergrund*, 401 n.2: “es handelt sich um ein offenbar aus der Elias-Tradition kommendes Element, das [...] auch auf andere prophetische Gestalten übertragen wurde, insbesondere auf Henoch, und welches häufig als Himmelsreise dargestellt wird, die eine der Berufungsvision analoge Funktion hat”. Cfr. *id.*, *Auferstehung*, 19-21. Se il profeta Elia era celebre per il suo zelo per la Legge, e quindi per la sua giustizia, e l'ascensione poteva rappresentarne la meritata ricompensa (cfr. 1Macc 2, 58; 4Esdr 7, 106-111; Eb 11, 32-38; Gc 5, 16-17; AscIs 2, 14 e 9, 36; Pesiq 9, 76a), Enoc il giusto (cfr. 1En 12, 4; 15, 1; 71, 15-16; Sir 49, 14; Giub 10, 17; TestGiud 18, 1; TestDan 5, 6; TestBen 9, 1; Eb 11, 4-7; AscIs 9, 7-9.28) viene descritto con funzioni di “profeta” o comunque considerato tale in Giub 4, 22-24 (cfr. 1, 12); Gd 14; EpBarn 4, 3-4; Atenagora, *Apol.* 24; Ps.-Ippolito, *de Antichr.* 43; Clemente Alessandrino, *Ecl.Proph.* 2, 1; Origene, *De Princ.* 4, 4, 8; EvBarth 11-12 (cfr. anche versione slava).

⁵⁹⁷ In 2En, l'esaltazione di Melchisedek si consuma sulla traiettoria e a spese di Enoc, ridimensionato a rivelatore delle strutture celesti e della vera *halakhah*. Da 11QMelch, si può dedurre che, negli ambienti qumranici del I sec.a.C., la figura biblica del re di Salem fosse ormai assorbita nel nuovo *status* di אֱלֹהִים, e forse venisse anche riconosciuta come il משיח הריני [ה] preannunciato da Dn 9, 25. Il *Libro dei Giubilei*, dalla sua, aveva già provveduto a cancellarne ogni minima traccia, come se non fosse mai esistito, e il *Libro delle Parabole* trasformerà Enoc in un essere sovrumano, vedi *infra*, 13. Gli indizi di una concorrenzialità dei due personaggi si moltiplicano se si tiene conto che il trattato scoperto a Nag Hammadi e intitolato *Melchisedek* si presenta, alla stregua di tanta letteratura enochica, come testo autobiografico della rivelazione celeste (ἀποκάλυψις; [προφη]τεία?) ricevuta e secretata dal santo “ἀρχιερεὺς dell'Altissimo” (NHC IX, 6, 24; 14, 9 – 15, 5; 27, 1-10). Cfr. C.Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)*, Brescia 1984 (RB.Suppl 12), in particolare, 59-86 e 193-216, e P.Sacchi, *Esquisse du Développement du Messianisme Juif à la Lumière du texte Qumranien 11 Q Melch*, ZAW 100 (1988 Supplement), 202-213, in particolare, 207-209. Nel quadro della lunga tradizione di caratterizzazione sacerdotale e profetica di figure quali Levi e la sua discendenza (IosAs 22, 8-9; 23, 8; 26, 7; e TestLev 2, 10; 5, 4; 8, 2.14-15), Mosè (Filone, *de vit.Mos.* II, 292; Memar Marqah, *passim*; CIJ p.559 e n.102 p.592), Samuele (1Sam 3, 1.20-21; Sir 46, 13-20; Ps.-Filone, *Lib.Ant.Bibl.* 51, 6-7; *Palaiia*, ed.Vassiliev, p.220), Geremia (Parler 9, 8), il Maestro di Giustizia (cfr. 4QpPs^a 3, 15; 1QpHab 2, 2-9 e 7, 4-5; CD 6, 7-11; 1QS 9, 9-11), Caifa (Gv 11, 49-51), non sfugga la rappresentazione di Melchisedek come profeta offerta anche dalla *Palaiia*, p.212.

⁵⁹⁸ Discussione di questi e altri testi, compresi Mc 9, 4 parr. e Ap 11, 3-6, in W.E.Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967 (NT.Suppl 16), 122-125; 140-141; 209-214; 244-254, e Lohfink, *Himmelfahrt*, 61-69. Per un confronto diretto tra ascensioni di Mosè in Filone e ascensione di Gesù nell'Ap, vedi P.Borgen, *Moses, Jesus, and the Roman Emperor: Observations in Philo's Writings and the Revelation to John*, NT 38/2 (1996), 145-159, in particolare, 151-152 e 154-159.

⁵⁹⁹ L'equazione Elia = Fineas si ritrova anche in TargJ Nm 25, 17 e Pirqe di Rabbi Eliezer 47, ma la tendenza generale a fondere funzioni profetiche e funzioni sacerdotali era ampiamente diffusa, come dimostrano le attestazioni raccolte da Berger, *art.cit.*, 394-395, che aggiunge: “dabei ist häufig von einem himmlischen Aufenthalt die Rede” (395). Cfr. anche nota precedente.

15, 12-16, e *Vit.Ier.*)⁶⁰⁰, Baruc (2Bar 13, 3; 43, 2; 46, 7; 48, 30; 76, 1-4), Esdra (4Esdr 14, 9-15), fino all'intero Israele (*Ass.Mos.* 10, 8-9).

Chiare rifrazioni messianiche assume nell'appendice al *Libro delle Parabole di Enoc* (1En 37-71: I sec.a.C.), dove il patriarca stesso, ascenso definitivamente presso il Signore della Gloria, è rivelato essere il Figlio dell'Uomo (71, 14-17), l'Eletto e l'Unto, conservato da sempre al cospetto di Dio, che, al suo apparire alla fine dei tempi, si siederà sul trono della Gloria (cfr. 45, 3; 48, 2-6.10; 51, 3; 52, 4-9; 61, 8; 62, 1-2.5-7)⁶⁰¹. A sua volta, la figura del Tesbita si sovrappone, in alcuni circoli di orientamento sacerdotale, a quella del Messia di stirpe aaronitica (cfr. CD 6, 7-11 e 1QS 9, 10-11, 4QTest, Ps.-Filone, *Lib.Ant.Bib.* 48, 1, Lc 1, 5-17, Gv 1, 20-21.25, e TgJer I Es 6, 18 e 40, 9-11; Nm 25, 12; Dt 30, 4 e 33, 11, e Tg Lam 4, 22; Midr Sal 43, 1)⁶⁰².

Più vagamente, in 4Esd, la preesistenza celeste e il disvelamento dell'Unto davidide (cfr. 12, 32 e 13, 26) sono vincolati ai destini “degli uomini che sono stati accolti, che non hanno gustato la morte dalla loro nascita” (6, 26) e che torneranno e moriranno con lui dopo i suoi quattrocento anni di regno (*ibid.*; 7, 28-30; 13, 52; cfr. 2Bar 13, 3 e 76, 4, e 30, 1, su Baruch, e Ps.-Filone, *Ant.Bib.* 48, 1, su Fineas/Elia: *et postea elevaberis in locum ubi elevati sunt priores tui, et eris ibi quousque memorabor seculi. Et tunc adducam vos, et gustabitis quod est mortis*; AscIs 9, 9: “e là vidi Enoc e tutti quelli che sono con lui”; Ireneo, *Adv.haer.* 5, 5, 1; Ps.-Clemente, *Rec.* 1, 52, 4-5; Agostino, *In Gen. ad lit.* 8)⁶⁰³. Come in 2Bar 40, 1, il suo compito sarà, in prima battuta, di accusare trasgressioni ed empietà dell'avversario e dei popoli (4Esdr 12, 31-32 e 13, 37; cfr. Lattanzio, *Div.Inst.* 7, 19, 7), l'ἐλέγχειν/*arguere* delle tradizioni escatologiche di giudizio profetico associate al nome di Enoc (EnGr 13, 8.10 e 14, 1.3; Giub 4, 24 e 10,17; Sap 4, 20; Cipriano, *de mont. Sina et Sion* 5), di Elia

⁶⁰⁰ Cfr. Berger, *Auferstehung*, 256-257 n.72, e C.Wolff, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*, Berlin 1976 (TU 118), in particolare, 26-29.

⁶⁰¹ Cfr. i compiti messianici di cui è investito l'angelo Melchisedek in 11QMelch: ritorno dei prigionieri e liberazione dal peso di tutte le loro מונוה e dalle mani di Belial, esecuzione della vendetta dei giudizi di Dio su Belial e i suoi partigiani, consolazione e istruzione degli afflitti nella verità. Le figure di Melchisedek, del Principe delle Luci (1QS 3, 30; CD 5, 18; 1QM 13, 10) e di Michele (1QM 17, 6-8) sembrano qui convergere. Anche 1En 61, 10 pone l'Eletto dopo le schiere del cielo e prima delle potenze che sono sulla terra e sul mare (cfr. già Dn 7, 13-14.22 e 12, 1-2: Michele è il “Figlio dell'Uomo?”).

⁶⁰² Interessante già un confronto tra Is 49, 6, uno dei canti del Servo del Signore, la beatitudine di Sir 48, 11, e le beatitudini messianiche di PsSal 17, 44 e 18, 6-8 (κατευθύναι ἄνδρα ἐν ἔργοις δικαιοσύνης φόβῳ θεοῦ καταστῆσαι πάντας αὐτοῦ ἐνώπιον κυρίου!!!). Su Elia come figura messianica a pieno titolo, non solo e non tanto come precursore del Messia, vedi J.Jeremias, art. Ἡλ(ε)ίας, TWNT II, 930-943, in particolare, 931-933; N.Wieder, *The Doctrine of the Two Messiahs among the Karaites*, JJS 6/1 (1955), 13-23; J.A.T.Robinson, *Elijah, John and Jesus: an Essay in Detection*, NTS 4/4 (1958), 263-281, in particolare, 268-270; Öhler, *Elia*, 6-12; 14-24; 29-30.

⁶⁰³ Cfr., sul ritorno di Enoc, 1En 90, 31; Giub 4, 24 e 10, 17; 4QpsJub^c fr. 2, 3; in controluce, Sap 4, 20; ApPaul 20; di Elia, Mal 3, 23-24; Sir 48, 10; 4Q558 e 4Q521 fr. 2 III, 1-2 (?); Mc 8, 28 e 9, 12-13 e parr.; Lc 1, 16-17; Gv 1, 21.25; OrSib 2, 247; Commodiano, *Carm.Apolog.*, 833.839.850, di Elia ed Enoc, ApEl 4,7; ApPet 2; Tertulliano, *de an.* 50, 5; Ippolito, *In Dan.* 4, 35; di Geremia, Mt 16, 14; 4Esdr 2, 18 (con Isaia); Vittorino di Petovio, *In Apoc.* 11, 3; di Mosè, i *multi* di Vittorino di Petovio, *ibid.*; TgFram e TgPsGion Dt 33, 21; DtRab 3, 17; QohRab 1, 8; EsRab 2, 6 (cfr. Ap 15, 3); *Memar Marqah* I, 9 e II, 8 (cfr. Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* 18, 85 e Gv 4, 19-25). Il “*mutabitur cor inhabitantium et convertetur in sensum alium*” di 4Esdr 6, 26 ricorda le attese concentrate sul secondo invio di Elia (cfr. Is 49, 6; Mal 3, 22-23; Sir 48, 10; Lc 1, 17) e già estesesi anche al Messia (TestDan 5, 11 e PsSal 18, 8; cfr. *ibid.* 17, 23-24.29.35 e 18, 7-8; At 3, 19-21; Ap 19, 11.15).

(Sir 48, 10) o di entrambi (ApEl 4, 7-12; ApPet 2; ChronAlex p.21, che le riporta come ἡ τῆς ἐκκλησίας παράδοσις; ApEphr 11; ApGv apocrifia 8; Ps.-Metodio; DiegDan 14, 11)⁶⁰⁴.

Sul conto del Messia Menaem figlio di Ezechia circolava la leggenda che fosse nato a Betlemme il giorno della distruzione del Tempio, e, non molto dopo, fosse stato sollevato e strappato alle mani della madre da venti e turbini (רַחֵן וְעַלְעוּלִין), per essere custodito fino ai tempi stabiliti per l'assunzione del potere e la ricostruzione del Tempio (*Lam.Rab.* 1, 16 = jBer 2, 5a)⁶⁰⁵. Il luogo del nascondimento, qui non menzionato, rimane e deve rimanere evidentemente sconosciuto (cfr. Mc 13, 21; Mt 24, 6; Gv 7, 25-27; Giustino, *Dial.* 8, 4; 49, 1; 110, 1), e, sulla semplice base testuale, non si può escludere che tutto non si svolga sulla terra, per quanto visibili siano ancora i segni che il ciclo di Elia ed Eliseo, in particolare, il rapimento celeste del primo nella tempesta (2Re 2, 11 TM: הָרַעַס; TgJon, *ad loc.*: אַלְעֵלַע; LXX *ad loc.*: συσσεισμός; Sir 48, 9.12: הָרַעַס e λαίλαψ), ha lasciato sulla formazione dell'episodio analogo⁶⁰⁶.

Stringiamo. L'ἡρπασθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ getta, più lunga, l'ombra di uno schema profetico sulla comprensione della comparsa di Gesù e sulla sua messianicità: il confronto con e la frustrazione degli assalti di Satana preludono al rapimento presso Dio, dove sarà custodito prima di tornare ed esercitare in pieno le funzioni di re e giudice che gli sono proprie (10, 5: μέλλει!; cfr. 2, 27-28 e 19, 11-15, e le formule tradizionali di 1Tm 3, 16 e Fil 2, 8-9)⁶⁰⁷.

All'analisi della seconda "storia" precisare questo abbozzo.

⁶⁰⁴ Cfr. Müller, *Messias*, 100-103, e Berger, *Messiastraditionen*, 10-11 n.38, e *Auferstehung*, 306-307 n.216. ἐλέγχω appartiene al linguaggio stereotipo della predicazione profetica, vedi VitPr 3, 2; 6, 2; 17, 2; 21, 11. Il giudizio di Girolamo *apud* Gioacchino da Fiore, *Expositio apocalypsis* fol. 146b, attesta esplicitamente come si potesse facilmente presumere che le interpretazioni cristiane letterali di Ap 11, 2-6 attingessero a fonti giudaiche sul ritorno dei due: "de Henoch et Helia, quos venturos apocalypsis refert et esse morituros, non est huius temporis disputatio, cum omnis ille liber aut spiritualiter intelligendus sit, aut si carnalem interpretationem sequemur, iudaicis fabulis acquiescendum sit" (cfr. id., in *Isaiam*, prooem.). Cfr. anche le conclusioni cui arriva R.Bauckham, *Enoch and Elijah in the Coptic Apocalypse of Elijah*, in E.Livingstone (a cura di), *Studia Patristica*, vol. XVI, Berlin 1985 (TU 129), 69-76, in particolare, 75-76.

⁶⁰⁵ Cfr. la ricostruzione della figura storica di Menaem e dello sviluppo della leggenda proposta da M.Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.*, Leiden/Köln 1976² (AGJU 1), 299-302. Busch, *Drache*, 102-107 e 110-113, evidenzia giustamente come ad Ap 12, 5; 2En 71, 28-28 e 72, 1-9; *Lam.Rab.* 1, 16 e jBer 2, 5a, e anche ad ApAd 77, 27 – 79, 18 (NHC V, 5) soggiaccia la stessa articolazione narrativa in nascita e rapimento del bambino che porterà la salvezza.

⁶⁰⁶ A.M.Schwemer, *Elija als Araber. Die haggadischen Motive in der Legende vom Messias Menahem ben Hiskija (yBer 2, 4 5a; EkhaR 1, 16 § 51) im Vergleich mit den Elija- und Elischa-Legenden der Vitae Prophetarum*, in R.Feldmeier – U.Heckel (a cura di), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen 1994 (WUNT 70), 108-157, in particolare, 119-135.

⁶⁰⁷ Cfr. Müller, *Messias*, 184-187; Busch, *op.cit.*, 107 e 112-113; Zwiep, *Ascension*, 77-79; Kalms, *Sturz*, 60-61. L'associazione di unzione e profezia è rintracciabile anche in Ap 11, 3-4. Sul profeta-messia, cfr. TestLev 8, 14-15 e 18, 1-7; TestBen 9, 1-2 e 11, 2; Mt 26, 68; Lc 24, 19-21; Gv 1, 20-21.25.45-49; 4, 19.25.29.39; 6, 14-15; 7, 40-42. Vedi anche, nel dettaglio, le annotazioni di Volz, *Eschatologie*, 191-201, e i contributi di Meeks, *Prophet-King*, 211-214 e 246-254, e Berger, *Hintergrund*, 401 e 424-425, e *Messiastraditionen*, 10-37 e 43-44.

4.3.2 I due testimoni e il loro Signore (Ap 11, 3-13)

Gli strascichi della sconfitta celeste del drago e della sua ira per i ripetuti fallimenti di colpire la donna (Ap 12, 6-16) si ripercuotono sui “restanti della sua discendenza” che vengono ora coinvolti in una guerra con il Satana e i suoi due emissari (Ap 13).

La presenza anticipata, in 11, 7, della bestia che sale dall’abisso e ποιήσει μετ’ αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτούς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς, sotto gli occhi di “popoli e tribù e lingue e genti” (cfr. 11, 9), induce a considerare 11, 3-13 la rappresentazione specifica e diffusa dell’andamento di quello stesso conflitto disposto e prospettato in 13, 7-10, quasi un episodio-simbolo delle ostilità aperte⁶⁰⁸.

Stesso il lasso di tempo – i 1260 giorni di 11, 3 coincidono con i 42 mesi di 13, 5 –, stesse anche le vittime, che siano chiamate “santi” (13, 7 e 10) o “coloro che custodiscono i comandamenti di Dio e hanno la testimonianza di Gesù” (12, 17) o “i miei due testimoni” (11, 3): i primi sono esplicitamente identificati con i secondi (cfr. 13, 10 e 14, 12), hanno una μαρτυρία Ἰησοῦ da custodire (cfr. anche 12, 10), e passano come Ap 17, 6 e 18, 24 (μάρτυρες//προφήται), per un verso, 19, 10 e 22, 6.9, per l’altro, quantomeno, li assimilano a προφήται⁶⁰⁹, l’attività dei due testimoni è descritta, al contempo, dal sostantivo μαρτυρία (11, 7) – sono di fatto *i* testimoni di Gesù (cfr. 2, 13; 6, 9; 11, 3) – e dal verbo προφητεύω – e di profeti hanno tipologicamente vesti e poteri⁶¹⁰.

I due, insomma, incorporano associativamente i molti, i molti si rispecchiano nei due⁶¹¹.

Inquadra Giovanni ancora movimenti corrispondenti tra le due fasi della strategia satanica, tra l’assalto a Gesù, il primogenito della donna, e l’attacco ai loro – di Gesù, prima, di Giovanni, poi⁶¹² – seguaci, il resto del seme della donna (cfr. 2, 26-28 e 3, 21)? Le ordina ancora secondo schemi simili e riconoscibili?

⁶⁰⁸ Cfr. analisi e osservazioni in C.H.Giblin, *Revelation 11.1-13: Its Form, Function, and Contextual Integration*, NTS 30 (1984), 433-459, in particolare, 446-454; Lupieri, *Apocalisse*, 206-208; Siew, *War*, 182-213, in particolare, 198-205, e 279-285. Öhler, *Elia*, 272.282, parla di tipologia, Middleton, *Martyrdom*, 169, sulla scia di R.Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993, 84, di “parabola”.

⁶⁰⁹ Satake, *Gemeindeordnung*, 57-63 e 115-119, e Roose, *Zeugnis*, 38-46 e 156-158. Sulla sinonimia delle due radici nell’ Ap, vedi *supra*, 85-88, con ulteriore bibliografia.

⁶¹⁰ K.A.Strand, *The Two Witnesses of Rev 11.3-12*, AUSS 19/2 (1981), 127-135, in particolare, 129-131; Giblin, *art.cit.*, 440-443; Öhler, *op.cit.*, 267-272; Siew, *op.cit.*, 215-219; 233-235; 249-250. Cfr., in particolare, le tradizioni parallele raccolte da AscIs 1, 8-11; 2, 8; 3, 10, ma anche Dan 9, 3; 1Macc 2, 6-8.12-14; 2Macc 3, 45-47; PsSal 2, 19-21.

⁶¹¹ Cfr. A.Feuillet, *Essai d’Interpretation du Chapitre XI de l’Apocalypse*, NTS 4/3 (1958), 183-200, in particolare, 191-195; Öhler, *ibid.*, 271-272; Aune, *Revelation 6-16*, 603-606; Lupieri, *Apocalisse*, 177-179; Siew, *ibid.*, 226-232.

⁶¹² Con Satake, *op.cit.*, 61-62 e 71-72, e Roose, *op.cit.*, 41 e 147-156, si ricordi sempre che, per Giovanni, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ indicano univocamente l’*Apocalisse* stessa, la rivelazione da lui ricevuta e trascritta: è ad essa, suona l’esortazione, che bisogna attenersi fedelmente senza alterarla o contaminarla (cfr. Ap 22, 16.18-19).

4.3.2.1 Schizzo di una convergenza

Senza voler forzatamente riscontrare aderenze integrali, punto per punto, tra questi momenti, mi pare si possano individuare quattro nuclei fondamentali in cui la ripetizione si cristallizza.

Il ricorso alla citazione di Zc 4, 14 per identificare i due testimoni li qualifica come Unti, figure “messianiche” dalle funzioni regali e sacerdotali, oltre che profetiche⁶¹³. Nell’Ap, Gesù è ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ per eccellenza (cfr. 12, 10), ma, con il suo sacrificio, ha trasformato i suoi seguaci in un popolo di re e sacerdoti (1, 6; 5, 10; 7, 14-15) che combatterà e regnerà con lui nel suo interregno millenario e poi nei secoli dei secoli, servendo Dio e vedendo il Suo volto (cfr. 17, 14 e 19, 14-16; 20, 4-6; 21, 3-5). Loro spetta la piena dignità messianica: partecipano e parteciperanno di quella di Gesù (cfr. 2, 27-28 e 12, 5; 19, 14-16; 22, 16).

Il breve inserto ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη (11, 8) colloca volutamente i cadaveri dei due sulla piazza di quella stessa Gerusalemme, che aveva visto anche la crocifissione di Gesù: i profeti non muoiono fuori dalle sue mura (cfr. Lc 13, 33)⁶¹⁴. Melitone di Sardi, Περὶ τὸ Πάσχα, 711-712.724-725. 744-750, attesta tradizioni che collocano l’esecuzione di Gesù ἐν μέσῳ Ἱηρουσαλήμ, e più precisamente, ἐπὶ μέσης πλατείας καὶ πόλεως, sotto gli occhi di Israele e di tutte le genti (cfr. Ap 11, 9 e Lc 23, 10; At 4, 25-27 e 13, 27-28; e anche AscIs 11, 20 ed EvPet 9-10). La gioia degli abitanti della terra per lo spettacolo ed il supplizio della fine dei testimoni (Ap 11, 10) trova il suo corrispettivo tematico nell’indifferenza del popolo di Περὶ τὸ Πάσχα, 744-750 e 753-759, e nella gioia dei Giudei di EvPet 23, per la morte del Nazareno.

Elementi del linguaggio della loro resurrezione, ricavati dalla visione delle ossa di Ezechiele (11, 11: πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσήλθεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν; cfr. Ez 37, 5.10 LXX, che, tra i due stichi, legge καὶ ἔζησαν) si allineano con l’uso di Giovanni, che, per fare riferimento alla resurrezione di Gesù, rifugge dai più “classici” derivati di ἀνίστημι e ἐγείρω (cfr., e.g., 1Cor 15, 4.15; Rm 6, 4.9; Mt 28, 6-7; Mc 8, 31 e 16, 6; Lc 24, 6-7 e At 2, 24.32; Gv 2, 22 e 20, 9; EvPet 56), e gli preferisce ἐστηκός, letteralmente, stante, in piedi (Ap 5, 6), e ἔζησε, visse, prese

⁶¹³ L’espressione ἐστάναι ἐνώπιον τοῦ κυρίου di Ap 11, 4 ne qualifica specificatamente “posizione” e rango di sacerdoti (cfr. Dt 17, 12 e 18, 7; Ez 44, 15; Zc 3, 1; Giub 30, 18; TestLev 2, 10; CDC 4, 6; 1QSb 3, 25-26 e 4, 24-26; 4Q174, 7; 4Q400 fr.1 1, 3-4; Lc 1, 8; Ap 7, 15 e 21, 3-4). Sull’attesa di due “messia”, l’uno di stirpe regale, l’altro di stirpe sacerdotale, vedi Sir 45, 6-26 e 47, 11; Giub 31, 9-23; 1QS 9, 11; CD 7, 18-19; 12, 23; 14, 19; 19, 10; 20, 1; 4QTest 21-30; più incerti e problematici risultano i passi dei *Testamenti dei Dodici Patriarchi* normalmente adottati (TestLev 2, 11 e 8, 11-15; TestDan 5, 10-13; TestNeft 8, 2-3; TestGad 8, 1; TestJos 19, 11-12; TestBen 11, 2).

⁶¹⁴ Aune, *Revelation 6-16*, 618-619. Lc 13, 6-9 e 31-33, nemmeno discussi nella monografia di Öhler, sembrano peraltro inquadrare invio e attività di Gesù stesso in schemi escatologici di tre giorni/tre anni (e mezzo? 13, 7-8: τρία ἔτη sono già passati, τοῦτο τὸ ἔτος è il quarto che comincia a scorrere; cfr. le durate della siccità causata da Elia in 1Re 18, 1; Lc 4, 25; Gc 5, 17, e della sua predicazione al suo ritorno in Vittorino di Petovio, in Ap. 12, 6; Commodiano, *Carm.ap.* 834; Pesiqrab 35). Sui λόγοι gesuani di Lc 13, 32-33, vedi ancora J.Jeremias, *Die Drei-Tage-Worte der Evangelien*, in Jeremias – Kuhn – Stegemann, *Tradition*, 221-229, in particolare, 222-226, e le integrazioni di Berger, *Auferstehung*, 139-141.

vita (2, 8; cfr. 1, 17-18 e Rm 14, 9), come, poi, “fuor di metafora”, i morti decapitati per la testimonianza di Gesù e la parola di Dio e quanti si sono rifiutati di adorare la bestia (Ap 20, 4)⁶¹⁵.

Alla reviviscenza dei due segue immediatamente la loro ascesa in cielo nella nuvola (11, 12: καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ). Non solo la voce celeste (φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) che apre la scena e la nuvola (νεφέλη) che li nasconde e trasporta contano nel repertorio classico di motivi per un “rapimento” (cfr., rispettivamente, Sofocle, *Oed.Colon.* 1626-1629; 2En 64, 1; Filostrato, *Vit.Apoll.* 8, 30; Diogene Laerzio, *Vit.Philos.* 8, 68, e Dosiade fr. 5; Apollodoro, *Bibl.* II, 7, 7; 1En 14, 8 e 39, 3; Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* 4, 8, 326), già ad un primo livello lessicale, ἄρπάζομαι di 12, 5 e ἀναβαίνω colgono e descrivono lo stesso movimento: 1Ts 4, 17 prospetta un ἄρπαγησόμεθα stavolta, ma sempre ἐν νεφέλαις, escatologico, comune ai seguaci di Gesù ancora in vita; nel Περὶ τὸ πάσχα di Melitone di Sardi, l’ascesa di Cristo εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν (766: ἀναβῆναι; 808: ἀνέρχεσθαι) vi risucchia gli uomini, che vi vengono “afferrati” (330: ἄρπάζω; 784: ἀφαρπάζω); in Epifanio, *Adv.haer.* 40, 7, 2, a καταβεβηκέναι corrispondono, nel senso opposto, ἥρπακέναι e ἀνενηνοκέναι, e, poco più sotto, a 40, 7, 6, ἄρπαγέντας εἰς τοὺς οὐρανοὺς, precludendo al definitivo διὰ ἡμερῶν τριῶν καταβεβηκότας, è usato pressoché come sinonimo di ἀναβάντες. E infatti la tipologia enochica che attraversa Sap 4, 10 – 5, 2 conosce già ἥρπαγη (4, 11)⁶¹⁶, e, più tardi, altre versioni parallele e varianti della tradizione soggiacente ad Ap 11, 3-13, in questo punto, scambiano i verbi⁶¹⁷: Lattanzio, *Div.Inst.* 7, 17, 1-4, ha *reviviscet atque [...] rapietur in caelum*; il greco di ActPil II, 9, riecheggia pleroforicamente anche il passaggio dell’epistola paolina, con il suo ἀναστῆναι καὶ ἐν νεφέλαις ἄρπαγῆναι πρὸς τὴν τοῦ κυρίου ὑπάντησιν, contro lo scarno e conciso testo offerto dalla recensione latina, *iterum vivi in nubibus assumendi*; Commodiano, *Carm.apol.* 861.863, più diffusamente, scrive: *illos autem Dominus quarto die tollit in auras/ [...] /suscitanturque solo immortales facti de morte/quos inimici sui suspiciunt ire per auras*. Una sequenza unica in due fasi, resurrezione (ἀνέστη) – ascensione (ἀνέβη), si riscontra, per Gesù, nelle formule conservate da EpBarn 15, 9; Melitone, Περὶ τὸ Πάσχα, 765-766; Giustino, *Dial.* 36, 5, e nel racconto di EvPet 39-40 e 56. Come in Ap 11, 12-13, in Mt 27, 51 e 28, 2 (σεισμός); EvPet 21 (καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσεισθη) e 35. 41 (μεγάλῃ φωνῇ ἐν τῷ οὐρανῷ/φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα);

⁶¹⁵ Cfr. TestAb A 18, 11 (καὶ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς πνεῦμα ζωῆς ἐπὶ τοὺς τελευτήσαντας, καὶ ἀνεζωοποιήθησαν) e ParGer 7, 18-19 (καὶ κατήλθεν ὁ ἀετὸς ἐπὶ τὸν τεθηκῶτα καὶ ἀνέζησεν, dove l’aquila è probabilmente un’epifania angelica della divinità, vedi 7, 20). Sulla percezione del ritorno dal viaggio celeste e del risveglio dall’estasi come resurrezione, a volte, dopo tre giorni, cfr. ParIer 9, 7-13; AscIs 6, 10-17; Plutarco, *De ser.num.vind.* 563d; Apuleio, *Metam.* 11, 21, 5-24, 6; Epifanio, *Adv.Haer.* 40, 7, 2. La voce di Ap 11, 12 che ordina l’ascesa sarebbe, secondo K.Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 343, un relitto di questa tradizione.

⁶¹⁶ Il TgPs.-Jon legge a Gen 5, 24: “Ed Enoc servì nella verità davanti a JHWH, ed ecco non era più fra gli abitanti della terra, perché fu preso (ἁνελήμφθη) e salì nella volta celeste (ἔβη = ἀνέβη)”. Cfr. anche 1EnGr 12, 1-2 e TgNeoph I e frammentario *ad loc.*; Sir 49, 14; Lc 24, 51 (ἀνεφέρετο) e At 1, 9.22 (ἐπήρθη; ἀνελήμφθη); At 1, 10-11 (πορευόμενον; ἀναλήμφθεις).

⁶¹⁷ Vedi *infra*, 150-156.

Περὶ τὸ Πάσχα, 730.745 (ἐτρόμησεν/ἔτρεμεν ἡ γῆ) e 751-752 (Sal 17, 14 LXX: φωνή), terremoti, voci celesti, tuoni ne accompagnano il decesso sulla croce o la resurrezione – ascensione, e lo legittimano.

Che il parallelismo sia evidenziato a chiare lettere solo per il luogo dell'esecuzione (11, 8), e la sfasatura fra i tempi intercorsi, nei due casi, dalla morte alla resurrezione, rispettivamente tre giorni e tre giorni e mezzo (11, 11), indicano già come Giovanni lavori con uno schema analogo e fondamentalmente irriducibile a tradizioni su Gesù⁶¹⁸.

Proviamo a ricostruirlo e collocarlo storicamente.

4.3.2.2 Tradizioni e scritture⁶¹⁹

Dicevamo, più sopra, di attese del ritorno di figure profetiche rapite e preservate in cielo per la fine dei tempi.

Tradizioni enochiche più recenti (II-I sec.a.C.) prevedevano una seconda discesa del patriarca, prima o al tempo del giudizio, a Gerusalemme, in compagnia di Elia (1En 90, 30-31 = *Libro dei Sogni*, prima metà del II sec.a.C.; cfr. 89, 52)⁶²⁰, o da solo, sulla terra, sottinteso forse d'Israele, in qualità di scriba di giustizia e testimone (cfr. Giub 4, 24 e 10, 17 e 4Q 227) oppure di Unto e Figlio dell'Uomo (cfr. 1En 71, 14-17 e 51, 3-5; 53, 6-7 = *Libro delle Parabole*, seconda metà I sec.a.C.). A ricomparsa simili devono pensare Ps.-Filone e 4Esdr: in LibAntBib 48, 1, a Fineas – Elia è promessa l'ascensione in cielo presso i suoi antenati, dove rimarrà fino a che Dio non si ricordi del mondo. Allora – e pronomi e verbo scivolano alla seconda persona plurale - torneranno “*et gustabitis quod est mortis*”⁶²¹. 4Esdr affianca al Messia gli uomini che sono stati accolti senza aver gustato la morte: saranno trovati insieme a lui, insieme a lui e a tutti i viventi spireranno (cfr. 6, 26; 7, 28-30; 13, 52); dopo sette giorni di silenzio primordiale, avrà inizio il rinnovamento del mondo con la resurrezione dei dormienti e il giudizio di Dio (7, 31-36). In entrambi i testi, alla discesa segue l'esperienza della morte che i rapiti non avevano provato, 4Esdr sembra presupporre anche

⁶¹⁸ Berger, *Auferstehung*, 25-26; 30-32.38-39; 131.

⁶¹⁹ Berger, *op.cit.*, 22-109; J.M.Nützel, *Zum Schicksal der eschatologischen Propheten*, BZ 20 (1976), 59-94; id., *Elija- und Elischa-Traditionen im Neuen Testament*, BiKi 41/4 (1986), 160-171; R.Bauckham, *The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?* JBL 95 (1976), 447-458; id., *Enoch*, 69-76; M.Black, *The Two Witnesses of Revelation 11: 3f. In Jewish and Christian Apocalyptic Tradition*, in E.Bammel – C.K.Barrett – W.D.Davies (a cura di), *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1978, 227-237; A.Zeron, *The Martyrdom of Phineas-Elijah*, JBL 98 (1979), 99-100; D.Zeller, *Elija und Elischa im Frühjudentum*, BiKi 41/4 (1986), 154-160; H.Seng, *Apk 11, 1-14 im Zusammenhang der Johannesapokalypse. Aufschluss aus Lactantius und Hyppolitos*, VetChrist 27 (1990), 111-121; Öhler, *Elia*, 263-288.

⁶²⁰ Cfr. il commento di P.A.Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch*, Atlanta 1993, 377-379.

⁶²¹ Black, *art.cit.*, 231-232. Sia Black che Berger, *ibid.*, 299-300 n.189, e Zeron, *art.cit.*, 100, con argomenti diversi, individuano nel passaggio al plurale un riferimento indiretto alla presenza di Enoch, cfr. LibAntBib 1, 16 (“*et non inveniebatur*”) con Gn 5, 24 e 2Re 2, 17

una loro attività – di predicazione? –, dai contorni fortemente eliani (cfr. il conciso 6, 25-26: *et erit, omnis qui derelictus fuerit ex omnibus istis quibus praedixi tibi, ipse salvabitur et videbit salutare meum et finem saeculi mei, et videbunt qui recepti sunt homines, qui mortem non gustaverunt a nativitate sua, et mutabitur cor inhabitantium et convertetur in sensum alium*, con le precisazioni di 7, 28-30; 12, 30-34 e 13, 22-42.52, dove le funzioni dell'Unto rivelato sul monte Sion si risolvono nell'*arguere* le iniquità di re e popoli della terra con il fuoco della sua parola, e nel ricostituire le tribù d'Israele riconducendole all'osservanza della Legge)⁶²². La loro resurrezione specifica sfuma nella prospettiva di quella generale.

Un'ossatura narrativa più ampia e ulteriori elementi di analisi offre Sap 4, 10 – 5, 16 (I sec.a.C. o prima metà del I sec.d.C): il problema del male, nella forma della persecuzione e fine violenta e prematura del giusto ad opera dei malvagi (cfr. 2, 12-20), viene affrontato e risolto con l'aiuto della tipologia enochica. In trasparenza, la morte del δίκαιος/σοφός, assimilato in 7, 27-28 anche ai προφήται, in quanto salvezza, condanna degli empi in vita, conseguimento della pace dell'immortalità e della speranza della resurrezione (cfr., nell'ordine, 4, 14.17 e 5, 2; 4, 16.20; 1, 13-15; 2, 22-24; 3, 1-4; 4, 1.7), ricalca la traslazione, il rapimento del giusto per antonomasia, a preludio del suo ritorno per il giudizio finale. La scena è chiara: in un gioco di sguardi, i popoli (4, 14: οἱ λαοί; cfr. Ap 11, 9), prima, osservano la morte del giusto, che, contando sull'aiuto divino, li aveva contrastati, riprovati e infamati (2, 12-17), nell'ignoranza, nella derisione, e nel disprezzo (4, 14.17-18; cfr. Ap 11, 10), poi, al vedere la sua resurrezione (στήσεται), cadono in confusione e stupore, paura crescente e ravvedimento, prorompendo in lamenti (5, 1-3; cfr. 1En 62, 3-6 e Ap 11, 11.13). In mezzo, il disonore e la rovina provocate dalla punizione divina (4, 19): καὶ σαλεύσει αὐτοὺς ἐκ θεμελίων (cfr. Ap 11, 13), a seguire, instaurato da Dio, il regno, nella gloria e nel fulgore, dei giusti che hanno versato il loro sangue (4, 16-23 e 3, 7-8, cfr. Is 53, 8-12; Dn 7, 23-27 e 12, 1-3; AssMos 10, 8-10; 4Macc 17, 2-6; TestIob 40, 1-4; Ap 19, 19 – 20, 5). I molteplici piani del discorso si incrociano e sovrappongono costantemente, anche se non si riesce a distinguere chiaramente notizie di un martirio di Enoc⁶²³, caratterizzazione enochica e dimensioni sapienziale, martirologica e apocalittica finiscono per intrecciarsi ed integrarsi⁶²⁴.

⁶²² Black, *Witnesses*, 230-231, e Zeller, *Elija*, 159. Cfr. 1Re 18, 36-37; Mal 3, 1-2 e 23-24; Sir 48, 10; PsSal 17, 25-29 e 35, 36, e 18, 7-8.

⁶²³ Come ipotizza Black, *art.cit.*, 233-234.

⁶²⁴ G.W.E.Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge 1972 (HTS 26), in particolare, 48-79; Berger, *Auferstehung*, 34; 112; 120-121; 144-145; 350-351 n.399; 358 n.430; 384-385 nn.505-507; U.Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Stuttgart 1978 (SB 95), 41 e 102-103. Cfr. anche le strette corrispondenze linguistiche e tematiche tra TestIob 39, 8-12 e 40, 3 sui figli di Giobbe uccisi da Satana e assunti in cielo, cercati e non trovati, e 2Re 11-12.16-18, su Elia assunto in cielo, cercato e non trovato. Nickelsburg, *op.cit.*, 68-79, vuole rintracciare le radici comuni di Dn 12, SapSal 2 e 4-5, 1En 46 e 62-63 nella ricezione dei canti del Servo Sofferente di Is 52-53.

Da queste basi ad attese di persecuzioni e martirio reali dei *redituri*, il passo è comunque breve, lo impongono in fondo la giustizia e la carriera profetica, storica o escatologica che sia (cfr., sull’Elia “storico”, 1Re 19, 2.10.14 e TgJon, *ad loc.*; 1En 89, 52; Ps.-Filone, *Lib.Ant.Bib.* 48, 1; Eb 11, 37-38; AscIs 2, 14). Ne ritroviamo traccia in tradizioni raccolte da testi evangelici su Giovanni il Battezzatore e Gesù⁶²⁵: secondo i “canoni” contemporanei delle biografie dei profeti, Giovanni veste pelo di cammello e una cintura di pelle (Mt 3, 4 e Mc 1, 6; cfr. 2Re 1, 8 e 2, 8; Is 20, 2; Zc 13, 4; Eb 11, 37; Ap 11, 3; AscIs 2, 10), vive per luoghi deserti (Mt 3, 1; Mc 1, 2-4; Lc 1, 80 e 3, 2; cfr. Parler 3, 10; Eb 11, 32.38; AscIs 2, 8-12), con la sua predicazione, entra in conflitto con il potere politico, nella persona di Erode Antipa (Lc 3, 19: ἐλέγχω; cfr. VitPr 3, 2; 6, 2; 17, 3; 21, 11 e AscIs 2, 14 su Elia e), che, per reazione, lo manda a catturare, lo imprigiona e lo decapita (Mt 14, 6-12; Mc 6, 16.21-29; Lc 9, 9; Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.*, 18, 118-119; cfr. VitPr 1, 1; 2, 1; 3, 2; 7, 2; 23, 1; AscIs 2, 14; 3, 12; 5, 1)⁶²⁶. Il terrore del tetrarca e la voce popolare che il Gesù delle δυνάμεις altri non fosse che Giovanni resuscitato da Dio (cfr. Mt 14, 2; Mc 6, 14-16; Lc 9, 7-9) presuppongono non solo e non tanto la morte violenta, ma piuttosto la sequenza morte violenta – resurrezione come segno di legittimazione della sua autorità profetica ininterrotta (cfr. Mt 14, 5 e 21, 23-27)⁶²⁷. L’identificazione, anche scritturale, con Elia redivivo non cade casuale (Mt 11, 9-10.14 e 17, 10-13; Mc 1, 2 e 9, 12; Lc 1, 12.76 e 7, 26-27)⁶²⁸.

Se la notizia del diffondersi dell’opinione che Gesù di Nazareth fosse Elia è raccolta indistintamente dai tre Sinottici (Mc 6, 14-16 e 8, 27-30; Mt 6, 14; Lc 9, 8.19), e, in Mt, Mc e Gv, paralleli dispersi e ambigui tra i due si colgono di fatto in resoconti di miracoli (Mc 5, 22-24.35-43) e di chiamata dei discepoli (Mc 1, 16-20, e Mt 4, 18-22 e 8, 19-22//Lc 9, 57-62), o nella predizione

⁶²⁵ Non le considero “cristiane” per due ordini di ragioni contigue: quasi tutti, se non tutti, gli autori degli scritti poi inclusi nel “Nuovo Testamento”, sono di estrazione giudaica (vedi, da ultimo, M.Hengel, *The Beginnings of Christianity as a Jewish-Messianic and Universalistic Movement*, in Pastor – Mor, *Beginnings*, 85-100, in particolare, 85-90), e, più in generale, il “Cristianesimo”, come sistema religioso distinto dal Giudaismo, nasce non prima della seconda metà del II sec.d.C da gruppi di seguaci di Gesù “gentili” (cfr. Pesce, *Cristianesimo*, 43-47; id., *Sul concetto di giudeocristianesimo*, RSB 15 (2003), 21-44, e A.Destro – M.Pesce, *Come è nato il Cristianesimo?*, ASE 21/2 (2004), 529-556, in particolare, 531-538). Da condividere quindi, sempre *cum grano salis* ovviamente, auspicio e annotazioni di Hengel, *art.cit.*, 99: “next to Josephus, Philo, Qumran, and the early rabbinic tradition, the New Testament could become the most important source for Judaism of the first century CE [...]. Directly or indirectly, these texts (*scil.* vangeli, epistolario paolino, Atti, *corpus* giovanneo, testi “gnostici”, i “Padri” del II secolo fino a Clemente Alessandrino e Tertulliano) illumine the conceptions and motives of contemporary Judaism; moreover, as Origen and Jerome show, the discussion between Jews and Christians continued even in later centuries”.

⁶²⁶ Più approfonditamente, M.Tilly, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994 (BWANT 137), in particolare, 146-247.

⁶²⁷ Vedi Berger, *Auferstehung*, 16-22, a integrare le conclusioni di Tilly, *op.cit.*, 245-254. Stando a Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* 18, 116 e 119, circolava l’opinione che la disfatta della spedizione militare di Antipa contro Areta fosse frutto della giusta punizione divina e vendicasse l’uccisione di Giovanni, confermandolo indirettamente ἀνὴρ ἀγαθός. Stessa funzione, stavolta non in alternativa, ma in aggiunta alla resurrezione, assolve il terremoto di Ap 11, 13 (cfr. Mt 27, 51-54 e EvPet 21). La leggenda del Messia Menaem figlio di Ezechia (jBer 2, 4 5a=LamR 1, 16) interpreterà il linciaggio del leader zelota nel Tempio in stretto nesso causale con la sua distruzione, e ne riconfigurerà la morte come rapimento nei venti alla Elia, cfr. Hengel, *Zeloten*, 302, e Schwemer, *Elija*, 116-118 e 127-130.

⁶²⁸ Cfr. le precisazioni critiche di Berger, *op.cit.*, 144 e Nützel, *Schicksal*, 87-94, e *Elija*, 164-167.

del ritorno in cielo al Padre dopo la resurrezione (Gv 7, 33-37)⁶²⁹, l'opera lucana conosce, raccoglie e integra in un disegno di ampio respiro tradizioni più marcate dalla tipologia: dall'invio del profeta (Lc 4, 24-27) alla resurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7, 11-17), dalla radicalità dell'invito alla sequela (Lc 9, 57-62) al rifiuto di far piovere fuoco dal cielo (Lc 9, 52-56, soprattutto, v.54 v.l.), dal periodo di attività (cfr. Lc 13, 6-8 e 32-33)⁶³⁰ alla convergenza dei destini nella τελείωσις – ἀνάληψις (Lc 9, 30-31 e 51; 12, 32-33; 24, 51; At 1, 9-11; cfr. anche EvPet 19)⁶³¹ e alla vana ricerca del corpo (Lc 24, 3-6.23), fino al lascito dello Spirito (Lc 24, 49; At 1, 8 e 2, 2-4) e alla nuova discesa sulla terra per l'ἀποκατάστασις (At 1, 6.11 e 3, 21), il modello del Tesbita traccia un filo rosso che attraversa tutta la parabola gesuana rappresentata e offre la chiave di volta per la sua comprensione⁶³². Schema creato e sviluppato su misura oppure riadattato per corrispondenze strutturali? E poi: dal ciclo dell'Elia "storico" e dalle attese che aveva generato (1Re 17, 1 – 2Re 2, 11, e Mal 3, 1-22-23) o da più precise e analoghe tradizioni su un doppio ritorno escatologico di Elia, eventualmente inframezzato dalla sofferenza e dalla morte (cfr. Mc 9, 11-13; Mt 17, 10-13; Giustino, *Dial.* 49, 3-8)⁶³³?

In ApEl, databile alla seconda metà del III sec.d.C., sia che la si guardi come opera giudaica rimaneggiata in ambienti cristiani⁶³⁴, o come testo cristiano che recupera e rielabora un complesso di materiali giudaici preesistenti⁶³⁵, il quadro si ricompone nella sua complessità, i nodi vengono al pettine: in 4, 7-18, all'udire che lo Spudorato è apparso nel luogo santo, Elia ed Enoc scendono a rimproverarlo e combatterlo. Lo Spudorato contrattacca e li affronta per sette giorni sulla piazza della grande città fino a sopraffarli e ucciderli. Dopo tre giorni e mezzo, al quarto giorno, i due si rialzano e rinfocolano le invettive, promettendogli la morte, quando avranno abbandonato la carne del corpo fisico. Alla nuova reazione furiosa e stavolta impotente dell'avversario, circondati dalla

⁶²⁹ Öhler, *Elia*, 111-118; 135-137; 154-164; 244-247, da integrare con i suggerimenti e le considerazioni di Robinson, *Elijah*, 264-265, e Berger, *Auferstehung*, 120-122. Cfr. i tratti elianici assunti dalle figure carismatiche di Oni il tracciatore di cerchi e Hanina ben Dosa, entrambi con tutta probabilità di origine galilaica, nelle leggende rabbiniche, Mimouni, *Aspect*, 68-78.

⁶³⁰ Berger, *op.cit.*, 139-141.

⁶³¹ SapSal 4, 10-13; Filone, *de Leg.All.* 3, 45; Lc 13, 32-33 (cfr. 9, 51); Eb 5, 7-10; 7, 26-28; 10, 22-23 associano tutti τελείωμαι a morte e ascensione o rapimento.

⁶³² Öhler, *op.cit.*, 175-244, e Zwiep, *Ascension*, 80-117.

⁶³³ Cfr. l'esposizione di Berger, *Auferstehung*, 40-47, dove però presupposti e conclusioni dell'analisi di storia delle tradizioni non riescono a convincere del tutto, e, soprattutto, 128-141.

⁶³⁴ Cfr., in varia misura, J.-M.Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Elie. Introduction, Traduction et Notes*, Paris 1972 (TEHJI 1), 61-76; W.Schrage, *Die Elia-Apokalypse*, Gütersloh 1980 (JSHRZ V/3), 204-225; O.S.Wintermute, *Apocalypse of Elijah*, in J.H.Charlesworth (a cura di), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume I: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City 1983, 721-753, in particolare, 721-730.

⁶³⁵ D.Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis 1993 (SAC), 16-20; 31-44; 241-298, e id., *The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories*, in J.C.VanderKam – W.Adler (a cura di), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Assen/Minneapolis 1996 (CRINT III/4), 129-200, in particolare, 136-170 e 196-200, e C.Gianotto, *Apocalisse di Elia*, in P.Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. III, Brescia 1999 (Biblica. Testi e studi 7), 109-154, di cui seguono traduzione e numerazione di capitoli e versi, in particolare, 128-133.

città, levano grida di gioia al cielo risplendendo⁶³⁶. In 5, 32-33, la coppia torna sulla terra e si riveste della carne dello spirito, insegue il Figlio d'Iniquità e lo uccide senza lasciargli proferire parola. Segue a ruota il regno millenario dell'Unto che sfocerà nella nuova creazione (5, 36-39). Si tratta ora di stabilire dipendenze e fonti. Una derivazione diretta del nucleo del racconto da Ap 11, 3-13 si può escludere con sufficiente probabilità per il peso specifico e l'accumularsi dell'evidenza contraria. Da un punto di vista strettamente narrativo, il secondo "rapito" martirizzato è Enoc e non Mosè, secondo una tradizione che riaffiora in ApPet 2 (etiopico), Ireneo, *Adv.Haer.* 5, 5, 1, e Tertulliano, *De an.* 50, 5 (*translatus est Henoch et Helias nec mors eorum reperta est, dilata scilicet. ceterum morituri reservantur, ut antichristum sanguine suo extinguant*), influenzerà l'interpretazione delle settanta settimane di Daniele e di Ap 11, 3 avanzata dallo Ps.-Ippolito, *In Dan.* 4, 35 e 50; *De Antichr.* 43 e 46-47; *Capit. adv. Gaium* 6, e sarà, infine, bollata da Girolamo come *iudaicae fabulae*⁶³⁷; sullo stesso campo, Gerusalemme, la battaglia combattuta è uguale e diversa: in Ap 11, 3-13, i due profetizzano nella completa invulnerabilità per 1260 giorni, mentre le genti calpestando la città santa, allo scadere di questo termine, sono attaccati, vinti e uccisi dalla bestia che sale dall'abisso, con il benessere e la corresponsabilità delle genti, e dopo tre giorni e mezzo rianimati dallo Spirito divino, in ApEl, prima, nel quarto anno del re persiano vincitore dei re assiri, si manifesterà lo Spudorato nei luoghi santi (ApEl 3, 1.5), poi, alla notizia della sua comparsa, dopo il primo sacrificio della vergine Tabita (ApEl 4, 1-6), i due prenderanno rapidamente l'iniziativa, scenderanno dai cieli e gli lanceranno apertamente la sfida, rimproverandolo sette giorni sulla piazza della città, soccomberanno alla sua furia, ma al quarto giorno si rimetteranno in piedi e continueranno l'invettiva come se niente fosse stato, adesso invincibili e forti del futuro successo finale da creature angeliche (ApEl 5)⁶³⁸. Analoga concatenazione e movimento si ripetono, con leggere variazioni, negli episodi precedente e contemporaneo di Tabita e successivo del rogo dei 60 giusti (ApEl 4, 30-33), e segnano, anche nel numero delle vittime, il ritmo ternario di un'*escalation* di violenza del Figlio d'Iniquità. All'ultimo sopruso, non seguirà la resurrezione della folla di martiri, ma la reazione del mondo divino, in traslazioni, battaglie di angeli e conflagrazioni cosmiche (ApEl 5)⁶³⁹. Lo schema scandito da persecuzione dei giusti, morte, resurrezione, ascensione o apparizione al persecutore (cfr. TestIob 18 e 39, 8 – 40, 3, e 4Macc 9, 22; 13, 17; 16, 25; 17, 17-18), e i particolari delle singole scene, da

⁶³⁶ Dati gli evidenti rimandi di 4, 16 a 5, 32-33, mi domando se 4, 16-19 non possa riferirsi proletticamente alla scena finale dell'annientamento. Una seconda ascensione sembra comunque presupposta tra le due discese, cfr. la ricostruzione proposta da Nützel, *Schicksal*, 60-67. Berger, *Auferstehung*, 80-82, si preoccupa di sottolineare come la resurrezione di 4, 15 sia la condizione necessaria per l'assunzione della nuova corporalità (σάρξ πνευματική) a 5, 32.

⁶³⁷ Cfr. Bauckham, *Martyrdom*, 452.

⁶³⁸ Berger, *op.cit.*, 74-82; Nützel, *art.cit.*, 69-71; Bauckham, *art.cit.*, 453; Schrage, *Elia-Apokalypse*, 207-209.

⁶³⁹ Rosenstiehl, *Apocalypse*, 32-34; Berger, *ibid.*, 74-75 e 80-81; Nützel, *ibid.*, 64-65; Bauckham, *Enoch*, 74-75; Aune, *Revelation 6-16*, 588-590.

un punto di vista formale e di storia delle tradizioni, appartengono alla letteratura martirologica, così la furia del nemico (Dn 3, 13.19; 11, 30; Bel 8; 2Macc 7, 39; 4Macc 8, 2 e 9, 10; At 7, 54), la pratica di lasciare insepolti i cadaveri degli uccisi (1Macc 7, 17: ἐξήκοντα ἄνδρας, e Flavio Giuseppe, *Bell.Iud.* 4, 316-317), lo svolgersi del conflitto sotto gli occhi di tutta la città o di tutto il mondo (3Macc 4, 11 e 5, 24, e 4Macc 17, 14)⁶⁴⁰.

A livello strutturale, TestMos 8-10 offre un caso parallelo di intersezione con tradizioni apocalittiche: negli ultimi tempi, il sorgere di un re dei re scatenerà un'ondata di morti e violenze sul popolo di Israele (8). Taxo, della tribù di Levi, e i suoi sette figli, pur di non trasgredire la legge, si lasciano morire di fame, nella speranza che il loro sangue venga vendicato da Dio (9). E la vendetta non tarderà: il Celeste uscirà dalla sua dimora e si manifesterà, sconvolgendo la terra e punendo le nazioni (10, 1-7): “allora tu sarai felice, Israele, salirai sui colli e sulle ali di un’aquila, e saranno finiti. Dio ti esalterà e ti stabilirà nel cielo delle stelle, nel luogo della sua dimora. Tu guarderai dall’alto e vedrai sulla terra i tuoi nemici e li riconoscerai. Ti rallegrerai, renderai grazie e loderai il tuo Creatore” (10, 8-9; corsivo mio)⁶⁴¹. Già ApPet 2, 10 – 3, 3 lascerà sfumare l’insegnamento di Enoc ed Elia sulle false pretese del Messia nel bagno di sangue innocente che precede la parusia e il giudizio.

Il secondo invio della coppia in gloria a uccidere il Figlio d’Iniquità, dopo il giudizio dei Pastori delle pecore (ApEl 4, 30-32), riprende esplicitamente, anche nell’ordine degli avvenimenti, e rielabora testi del *Libro dei Sogni* (1En 90, 25-27 e 31)⁶⁴². Ps.-Metodio, *Ap.* 6, conosce solo questa discesa ed il successivo trionfo sull’avversario (cfr. 4Esdr 6. 25-26; 7, 28-30; 12, 30-34 e 13, 22-42.52; 2Bar 40, 1-2; Ts 2, 3-8; Ap 19, 11-21). Il silenzio di ApEl sull’ascensione dei due dopo la resurrezione, che pure la logica narrativa deve presupporre, sembra suggerire l’ipotesi di una giustapposizione redazionale di due versioni distinte e indipendenti⁶⁴³, per quanto la formulazione di Tertulliano, *de an.* 50, e la diffusa attesa di irruzioni sulla terra e interventi ripetuti, non necessariamente escatologici, di Elia dalla sua base celeste non consentano di escludere che in realtà doppioni non fossero e coesistessero già in un’unica sintesi⁶⁴⁴.

Quel che appare più sicuro, a succo dell’analisi, è che Ap 11, 3-13 e ApEl 4, 7-19 condividano un nucleo tradizionale comune, e quindi retrodatabile almeno fino alla seconda metà del I sec.d.C., che narrava della discesa di Enoc ed Elia a contrastare l’Avversario della fine dei tempi comparso a Gerusalemme, della loro morte per sua mano, della loro resurrezione e forse, più tentativamente,

⁶⁴⁰ Questi e altri paralleli in Nickelsburg, *Resurrection*, 93-111; Berger, *Auferstehung*, 21-22; 40-42; 74-75; 77; 79-80; Bauckham, *Enoch*, 72-73.

⁶⁴¹ Cfr. le osservazioni di Nickelsburg, *op.cit.*, 28-31 e 82-84, e Bauckham, *art.cit.*, 71-72.

⁶⁴² Come evidenzia, in particolare, Black, *Witnesses*, 228-230.

⁶⁴³ Bauckham, *Martyrdom*, 455-458, e *Enoch*, 75-76, e Zeller, *Elija*, 159.

⁶⁴⁴ Si integrano le considerazioni di Berger, *op.cit.*, 79-82, e Nützel, *Schicksal*, 66. Sulle attività di Elia tra cielo e terra, cfr. Mt 27, 47-49 e Lc 9, 30-31, Strack – Billerbeck, IV/2, 769-779.

della loro ascensione⁶⁴⁵. Alla rilettura e stesura di Giovanni vanno ascritti rimandi e connessioni alla trama della sua *Apocalisse*, naturalmente, e i tratti che riallineano i due testimoni alla tradizione, da un lato, a Gesù e alle comunità dei suoi seguaci, dall'altro: il breve *excursus* sulla ἐξουσία eliana e mosaica e le glosse sulla loro identità "messianica" e sulla coincidenza del luogo d'esecuzione (11, 4-6.8), il rilievo dato alla presenza, compartecipazione e gioia dei popoli della terra (11, 9-10), il linguaggio della reviviscenza e dell'ascensione, se non proprio l'ascensione stessa (11, 11-12), la cura dei particolari, voce celeste e terremoto, che le circonda (11, 12-13), la depersonalizzazione e risignificazione collettiva e l'attualizzazione della prospettiva escatologica⁶⁴⁶.

A intercettare e incrociare la versione giovannea, in Commodiano (metà del III sec.d.C.) e Lattanzio (III-IV sec.d.C.) riemerge ancora una variante individuale della tradizione⁶⁴⁷. In *Carm.apol.* 834-864, la comparsa del Siro/Nerone redivivo è anticipata dall'invio di Elia e dalla sua predicazione in Giudea per una prima metà di settimana. Alle violenze di Nerone sui cristiani e alle false conversioni del popolo giudaico, Elia, adirato, prega che non piovra più, chiude il cielo e muta l'acqua in sangue (cfr. Ap 11, 6): è la fame (826-846). I Giudei, piegati dalle piaghe, si appellano al senato e all'imperatore che convincono con false accuse, suppliche e doni: "*vehiculo publico rapit ab oriente prophetas*", Elia si è improvvisamente moltiplicato (847-856; cfr. Tertulliano, *De an.* 35, 6 e 50, 5, Vittorino di Petovio, *in Ap.* 7; 12, 4.6.7; 20, 1, e 12, 3, e, più tardi, l'aggiunta alla VitEl tramandata da Isidoro di Siviglia, *De ort.ob.Patr.* 35, 3). Nerone immola i profeti, ma il loro martirio provoca un terremoto che distrugge la decima parte della città, probabilmente Roma, adesso, e uccide settemila uomini (cfr. Ap 11, 13). I cadaveri insepolti sono risuscitati al quarto giorno e salgono, immortali, in cielo (857-864; cfr. Ap 11, 11-12).

Dalla sua, Lattanzio non fa nomi: all'incombere del compimento dei tempi, Dio invierà un grande profeta a convertire gli uomini e lo investirà di *potestatem mirabilia faciendi*. Se non sarà ascoltato, chiuderà il cielo e trasformerà l'acqua in sangue, se attaccato, si difenderà con il fuoco che esce dalla sua bocca (cfr. Ap 11, 5-7). Grazie a simili prodigi, convertirà molti, ma al termine della sua missione, sorgerà un re dalla Siria che condurrà alla rovina se stesso e i resti del genere umano (*Div.Inst.* 7, 17, 1-2). "*Hic pugnabit adversus prophetam dei et vincet et interficiet eum et insepultum iacere patietur, sed post diem tertium reviviscet atque inspectantibus et mirantibus cunctis rapietur in caelum*" (ibid., 3; cfr. Ap 11, 7.9.11-12). La persecuzione si estenderà ora a tutti i giusti, fuggiti nei deserti e radunatisi su un monte, finché Dio non invii loro il *rex magnus*, il

⁶⁴⁵ Cfr. anche Berger, *Auferstehung*, 49-101, e Nützel, *Schicksal*, 66-67; 76; 85-87; 94.

⁶⁴⁶ Vedi *supra*, 147-149. Cfr. le accurate analisi di Berger, *op.cit.*, 22-40; Nützel, *art.cit.*, 67-69 e 71-76; Öhler, *Elia*, 266-282, che preferisce parlare di tipizzazione funzionale (282), e i corsivi stampati nel testo da Aune, *Revelation 6-16*, 593, a segnalare le espansioni editoriali.

⁶⁴⁷ Con Berger, *ibid.*, 38; 66-74; 331 n.313; Nützel, *ibid.*, 79-84; Zeller, *Elija*, 159. Aune, *op.cit.*, 588-593 e 602-603, pensa invece ad un archetipo comune, preservato da Lattanzio o dalle sue fonti, con un'unica figura profetica, poi sdoppiata in Ap 11, 3-13.

liberator (7, 17, 4-11 e 19, 1-8; cfr. 4Esdr 6, 25-26; 12, 1 – 13, 38.52, e Vittorino di Petovio, in *Ap.* 7; 12, 4.6; 20, 1)⁶⁴⁸.

In entrambi i passaggi, in diverso grado, come si vede, il riflusso, mnemonico, orale, scritto che fosse, di fraseologia e motivi dell'Ap non ha cancellato del tutto le tracce di una linea di trasmissione indipendente incentrata sulla predizione del ritorno del solo Elia, dei suoi poteri miracolosi, e della sua opposizione al sovrano degli ultimi tempi, che culminerà nella sua morte. Resurrezione e ascensione ne garantiranno la salvezza e legittimazione definitiva⁶⁴⁹.

4.3.2.3 Gesù: il profeta escatologico

Eravamo partiti con l'intuizione – e la presunzione – della specularità strutturale di Ap 12, 1-5.17 e 13, 4-8, e Ap 11, 3-13: l'attacco di Satana, fallito contro il primogenito della donna, si prolunga sugli altri discendenti di lei, attraverso la bestia che sale dal mare, i due testimoni subiscono la stessa offensiva del loro Signore. Di fatto, chiavi di volta l'ἡρπάζθη di Ap 12, 5, e la precisazione di Ap 11, 8: ὄπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη, le corrispondenze si articolano in quattro nuclei: non solo convergenze di idee e linguaggio, ma anche il recupero di tradizioni, canoniche e non canoniche, sulla passione di Gesù scandiscono le fasi salienti del vecchio e nuovo conflitto, comparsa, morte, reviviscenza, ascensione.

Qui la mano di Giovanni è intervenuta su narrazioni preesistenti: a ripercorrere a ritroso le nostre fonti dal IV sec.d.C., tra II sec.a.C. e I sec.d.C., si formano e sviluppano, dall'alveo della letteratura enochica, attese sul ritorno di Enoc ed Elia che si arricchiscono della progressiva confluenza di elementi della tradizione sapienziale, profetica e apocalittica⁶⁵⁰. L'*Apocalisse di Giovanni* e ApEl ne tramandano, separatamente, una versione a doppio protagonista⁶⁵¹, i racconti evangelici, Commodiano, Vittorino di Petovio, sembrano piuttosto presupporre e risentire di una variante "ridotta" a Elia, che riaffiora integralmente in Lattanzio. Denominatore comune, la figura centrale del profeta inviato alla fine dei tempi e lo schema martirologico che lega conflitto, morte, resurrezione, ascensione o apparizioni⁶⁵².

Dietro il velo della tipologia e del parallelismo, su cui si misura la sequela stessa dei gruppi di suoi seguaci in termini di ripetizioni e continuità interne, si conferma quindi e specifica l'immaginazione profetica che informa, dipana e orienta il ricordo dell'attività e del destino di

⁶⁴⁸ Sulle possibili fonti giudaiche di Lattanzio, cfr. Berger, *Auferstehung*, 66-67; 73-74; 330 n.311, e Aune, *Revelation* 6-16, 792-593.

⁶⁴⁹ Cfr. Berger, *op.cit.*, 69-72 e 74, e Aune, *op.cit.*, 602-603.

⁶⁵⁰ Berger, *ibid.*, 125 e 144-145.

⁶⁵¹ Ma cfr. l'episodio gemello di Tabita in ApEl 4, 1-6 e le riflessioni di Berger, *ibid.*, 74-77, e Nützel, *Schicksal*, 64-65.

⁶⁵² Berger, *ibid.*, 40-42; 101-124; 132-133; 143.145-146.149.

Gesù: nel gioco reciproco di attrazione e rimodellamento tra intreccio gesuano e tradizioni su Elia ed Enoc, e nella costruzione della duplice analogia, tra la tradizione su Elia ed Enoc e i due testimoni/profeti, da una parte, e i due testimoni/profeti e il loro Signore, dall'altra, passato e presente si incontrano ed illuminano, Gesù appare come il profeta inviato da Dio al volgere dei tempi, e da Lui stesso legittimato, nell'autorità ultima della sua pretesa e della sua rivelazione, per resuscitazione e rapimento seguiti alla morte⁶⁵³.

4.4 Gesù, il prisma di Giovanni, e il mondo

L'analisi condotta ha di fatto confermato e integrato i risultati del capitolo precedente, che avevamo lasciato aperti come ipotesi di lavoro.

Il recupero di detti gesuani “profetici”, o comunque, mi si passi il termine, “profetizzati”⁶⁵⁴, l'accumularsi di riferimenti sparsi alla sua genealogia messianica, alla reintegrazione delle tribù d'Israele nei suoi dodici apostoli, alla violenza della sua morte per crocifissione a Gerusalemme, alla reviviscenza⁶⁵⁵, in una parola, gli elementi “storici” e fattuali di una tradizione che testimoniava e rimandava a Giovanni l'eco dell'esistenza passata di un certo Gesù di Nazareth, si coagulano nella figura cui il ricordo si aggancia, traendone significato e impulso trasformativo.

Nelle parole si conservano e trasmettono gli ἔργα di Gesù, non altro che la sua parola di rivelazione (λόγος), garantita, sicura, affidabile (πίστις), sotto la cifra della resistenza e della attesa (ὑπομονή), che si riverbera ancora nell'attuale rivelazione del Cristo celeste⁶⁵⁶. La sua vittoria messianica (νικᾶω) contro Satana e le sue forze si è originata e consumata in questa stessa opposizione irriducibile che lo ha portato al sacrificio⁶⁵⁷.

Nelle visioni di Ap 11, 3-13 e 12, 1-5, il quadro si ricompone nello schema della venuta del profeta escatologico: la predicazione e di seguito la lotta con l'Avversario si risolvono nella sua

⁶⁵³ Importanti le pagine di Berger, *Auferstehung*, in particolare, 142-143; 145-146; 149; 423 n.628, che precisa: “es könnte sich bei Apk 11 und allen Seitenstücken (theoretisch) sogar ohne weiteres um christliche Bildungen handeln – nur es würde sich eben lediglich um eine Analogiebildung handeln, nicht um eine Kopie. Diese Analogie ist aufgrund gemeinsamer weisheitlicher und apokalyptischer Traditionen historisch verständlich zu machen. Eigenart und Funktion der Rede von der Auferstehung Jesu könnte man vielleicht anhand der Zeugentradition besser begreiflich machen. Die letzere hat dann zumindest Kommentarcharakter: Sie zeigt, wie in grundsätzlich verwandten Milieu auch die Auferstehung Jesu hätte aufgefasst werden können” (145-146).

⁶⁵⁴ Vedi *supra*, 129-130.

⁶⁵⁵ Vedi *supra*, 131-133. Da sfumare quindi, anche se più nel tono che nella sostanza, il giudizio di Norelli, *Pertinence*, 156: “l'Apocalypse ne mentionne pas la résurrection de Jésus”.

⁶⁵⁶ Vedi *supra*, 133-137.

⁶⁵⁷ Vedi *supra*, 138-140.

morte, l'intervento di Dio che lo rianima e rapisce ne conferma la legittimità di Suo inviato e rappresentante⁶⁵⁸.

Non è uno schema isolato nella scrittura proto-cristiana: AscIs 11, 18-22 rievoca l'attività storica del Diletto come operare di “segni grandi e miracoli nella terra d'Israele e Gerusalemme”. L'invidia dello Straniero suscita l'ostilità dei figli d'Israele che lo consegnano al re e lo crocifiggono sul legno a Gerusalemme. Dopo il terzo giorno di soggiorno nello Sheol, il Diletto risorge e invia i suoi discepoli, poi ascende.

At 2, 22-24.33-34 non attesta l'offensiva satanica, per quanto Lc la menzioni esplicitamente (4, 13 e 22, 3), ma conosce δύναμεις καὶ τέρατα καὶ σημεία con cui Dio ha accreditato Gesù, la sua consegna agli empi da parte degli Israeliti e l'inchiodamento per mano loro, la resuscitazione e la vittoria sulla morte, cui segue l'elevazione nei cieli.

Sempre At, questa volta 10, 36-42, mostra la declinabilità dello schema: Gesù di Nazareth viene unto con Spirito Santo e potenza (δύναμις), opera nella regione dei Giudei e a Gerusalemme, sotto gli occhi dei discepoli, εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Appeso sul legno dai Giudei, Dio lo resuscita e manifesta ai discepoli, che istruisce. In lui si compie la parola divina sul profeta come Mosè (cfr. 10, 43 e 3, 22-24)⁶⁵⁹.

I temi dei σημεία καὶ τέρατα compiuti da Gesù, e della chiamata e istruzione dei discepoli ritornano uniti anche in EpBarn 4, 14 e 5, 8-9⁶⁶⁰.

Anche in Ap potrebbe non mancare un riferimento indiretto alla sua attività carismatica.. L'ἔξουσία, contemporaneamente mosaica e elianica, dei due testimoni secondo 11, 6, si oppone ai σημεία (μεγάλα) “magici”, frutto dell' ἔξουσία concessa al loro corrispettivo demoniaco, il “falso profeta”, e chiamati in causa a 13, 12-14; 16, 13-14; 19, 20: alla luce delle corrispondenze già accertate tra la coppia e il loro Signore, che sia stato anche questo tratto elaborato e sviluppato da Giovanni in conformità alla figura “storica” del secondo, sotto l'influenza di una tradizione simile?⁶⁶¹ La presenza degli altri elementi dello schema sembra poter confortare tale conclusione.

Su questo sfondo, in ogni caso, Gesù è rivelato, nell'*Apocalisse*, il vero profeta, la sua parola diventa riflesso della Parola profetica di Dio e voce della Sapienza⁶⁶². Le sue vicende sono il terreno storico dello scontro finale tra Dio e Satana, e montano alla portata cosmica di un conflitto già

⁶⁵⁸ Vedi *supra*, 140-157.

⁶⁵⁹ In un contesto non dissimile, Lc 24, 19 parla di Gesù come di ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ.

⁶⁶⁰ Per il confronto e l'analisi dei singoli testi, cfr. Norelli, *Commentarius*, 571-579.

⁶⁶¹ Accessibile anche a Flavio Giuseppe, se, in *Ant. Lud.* 18, 63, poteva chiamare Gesù σοφὸς ἀνὴρ, e motivare: ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητὴς διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῆ τᾶληθῆ δεχομένων. A riprova della predilezione divina per Eliseo aveva scritto (*ibid.* 9, 182): θαυμαστὰ γὰρ καὶ παράδοξα διὰ τῆς προφητείας ἐπεδείξατο ἔργα καὶ μνήμης λαμπρᾶς παρὰ τοῖς Ἑβραίοις ἀξιωθέντα (cfr. Sir 48, 13-14). Su questo punto, vedi Mimouni, *Aspect*, 83.

⁶⁶² Cfr. *supra*, 129-130, e *infra*, 162. Secondo Koch, *Drachenkampf*, 235, nella poliedricità dell'immagine dell'infante presso il trono divino di Ap 12, 5 si mescola anche un modello sapienziale (cfr. Prov 8, 21-30; Sap 9, 4.10; Ap 3, 14).

segnato univocamente, avviato al trionfo di Dio, proprio con il suo invio e le reazioni a catena che innesca.

Mondo e tempo delle ἐκκλησίαι ne escono rifondati e sono consegnati al punteggiare di testimonianze profetiche e vittorie dei suoi veri seguaci – i seguaci di Giovanni.

CONCLUSIONI.

Verso un'apertura.

“La testimonianza di Gesù, infatti, è lo Spirito della profezia” (Ap 19, 10: ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας): con queste parole, l'angelo motiva il primo rifiuto del gesto di adorazione di Giovanni e giustifica la condizione di δοῦλος che accomuna a lui Giovanni e i suoi fratelli che hanno la “testimonianza di Gesù”, ovvero τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου (22, 9). Nell'esperienza “profetica” caratterizzata come contatto con il Gesù celeste e con lo Spirito che lo attiva e anima, e nel possesso e preservazione, sotto forma di lettera, della rivelazione gesuana e dello Spirito che l'ha ispirata, la superiorità degli angeli sugli esseri umani si attenua e scompare – questo sembra essere il succo dell'intervento cursorio dell'angelo⁶⁶³.

Sui due estremi dell'inciso, soggetto e complemento, convergono di fatto l'esperienza specifica di Giovanni e la nostra ricerca.

a) Giovanni e lo Spirito di profezia.

Se lo Spirito genera la προφητεία e Dio, il Signore degli πνεύματα dei profeti, ha inviato l'angelo che parla a nome dello Spirito (Ap 22, 6; cfr. 2, 11.17.29; 3, 6.13.22; 14, 13; 22, 17), il passaggio di Giovanni a 1, 10 nella funzionalità dello stato “psico-fisico” elusivamente schizzato come ἐν πνεύματι, che gli permette di vedere e udire l'angelo, non si può che svolgere sotto l'influsso dello πνεῦμα divino⁶⁶⁴.

Arrivato a Patmos per ricevere la rivelazione, il “giorno del Signore”, forse nell'ambito liturgico di un δέιπνον⁶⁶⁵, entra in una condizione “distinta da quella comune” e accede a una dimensione di esistenza che rende possibile il contatto con realtà sovrumane, nella scomparsa di ogni percezione

⁶⁶³ Cfr. le analisi di Stuckenbruck, *Christology*, 251-256; Donegani, *Témoignage*, 365-368 e 458-460; Roose, *Zeugnis*, 200-206.

⁶⁶⁴ Nella differenza di linguaggio e di categorie culturali, la teoria che la divinità o una qualche forza da essa promanante ispirasse il parlare “profetico”, provocando alterazioni delle normali funzioni corporee e psichiche, in greco ἔκστασις, era ampiamente diffusa, cfr. *Or.Syb.* 3, 1-5 e 295-300; Filone, *Her.* 68-70; 249; 258-263.265; *De ebr.* 146, 2; *De spec.leg.* 1, 65 e 4, 48-50; *De vit.Mos.* 1, 175.277.283 e 2, 175.190.250 (οὐκέτ'ὦν ἐν ἑαυτῷ!).258.265.291; Ps.-Filone, *Ant.Bib.* 28, 6-7; 1Ts 5, 19-20.23, e 1Cor 12, 4-10; 14, 13-19.32; At 2, 17; 7, 55-56; 10, 9-11.19; 11, 5.11; 22, 17; AsclIs 5, 7.14; 6, 6-14.17; 9, 36-37; OdSal 6, 1-2; 35, 7; 36, 1-3; 38, 1-2; 40, 3-4; PastHerm, *Sim.* 9, 1, 1 e 5, 6, 4-7; *Vis.* 5, 2; *Mand.* 11, 9-10; Montano *apud* Epifanio, *Adv.Haer.* 48, 4, 1; Plutarco, *de def.orac.* 431d-432f, e *de Pyth.orac.* 397c; NHC VI, 6, 55, 24 – 58, 22, e 60, 27-32.

⁶⁶⁵ Vedi *supra*, 36-45.

spaziale e temporale originaria: correggendo il tiro di un'osservazione di E.Schweizer, πνεῦμα sono potenza divina e stato umano che concedono “visioni che l'uomo comune non ha” (cfr. 1, 10 e ss.), lo trasportano “in regioni meravigliose sottratte allo sguardo dell'uomo naturale” (cfr. 4, 2; 17, 3; 21, 10)⁶⁶⁶. Nell'immaginarsi a scrivere durante le visioni, Giovanni potrebbe lasciare intravedere un certo grado di controllo e preparazione ad un'esperienza attesa, prevista o addirittura provocata, più sicuramente, tradisce la preoccupazione di rinsaldare l'autorità ultima del suo messaggio, nella misura in cui il suo testo si presenta e propone come riproduzione scritta, fedele e puntuale – quasi verrebbe da dire, letterale – della rivelazione divina. Questa preoccupazione non lascia intatto nemmeno il personaggio del visionario-scrittore: noi non sappiamo se le visioni raccontate dall'*Apocalisse* siano state davvero un blocco così compatto, articolato e connesso come l'*Apocalisse* le rappresenta, oppure anche se fossero le prime del suo autore, fatto sta che Giovanni stesso si trasforma nell'*Apocalisse* – il perno simbolico del processo è Ap 10 – in προφήτης “profetante” (προφητεύειν: Ap 10, 11) o, per citarlo direttamente, δούλος di Dio (cfr. 1, 1), allineandosi come ultimo e definitivo alle file di τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας cui Dio ha svelato il suo mistero (cfr. 10, 7 e 11)⁶⁶⁷.

Lo *status* di συνδουλία acquisita con l'angelo, con i fratelli “profeti” e quanti osservano le sue parole, μαρτυρία Ἰησοῦ e πνεῦμα τῆς προφητείας *tout court*, non fa che confermare identità, poteri e autorità che, ingerito il rotolo, Giovanni letteralmente incarna, e lo profila più nettamente tra i fratelli “profeti” a lui fedeli, e nella sfida alle correnti “profetiche” rivali, all'opera nelle ἐκκλησίαι⁶⁶⁸.

b) Lo Spirito di profezia e Gesù.

La presenza dell'angelo sulla scena di 19, 9-10 (cfr. 22, 8) e la ricorrenza dell'espressione ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ sovrappongono l'equazione di Ap 19, 10 alla catena di mediazione descritta in 1, 1-2 (Dio – Gesù – angelo), e riallineano le fonti della rivelazione sull'azione dello πνεῦμα.

Rilevata allora la frequenza di detti di Gesù in bocca all'angelo e nelle visioni da questi mostrate⁶⁶⁹, e individuate le “storie” di Gesù precipitate nelle forme narrative di Ap 11, 3-13 e Ap

⁶⁶⁶ Schweizer, πνεῦμα κτλ, 447. Cfr. *supra*, 27-47.

⁶⁶⁷ Vedi *supra*, 47-53 e 55-65.

⁶⁶⁸ I due versanti di questo stesso fronte sono messi in rilievo separatamente da Stuckenbruck, *Christology*, 255-256, e Roose, *Zeugnis*, in particolare, 200-201 e 205-221.

⁶⁶⁹ Vedi *supra*, 74-129.

12, 1-5⁶⁷⁰, lo Spirito finisce per rappresentare, nell'esperienza di contatto con il divino, la chiave ermeneutica delle tradizioni gesuane, e attiva e trasmette la memoria del Nazareno⁶⁷¹.

Su una doppia finzione di continuità, tra il Gesù terreno e il Gesù rivelatore celeste, da un lato, e il Gesù terreno e i seguaci, suoi e di Giovanni, dall'altro, si gioca la rfigurazione del ricordo: la predicazione orientata sull'ἔσχατον, la venuta del Figlio dell'Uomo e il giudizio, e, nel loro incombere, incentrata sui precetti della fedeltà alla parola, della sequela senza compromessi e della rinuncia a sé stessi, della ὑπομονή, si inserisce nel quadro del conflitto atteso tra il Profeta degli ultimi giorni e l'Avversario. Ai primi successi di Satana, culminati con l'assassinio del profeta, Dio risponde resuscitando il Suo inviato e rapendolo in cielo, e ne legittima così la pretesa di verità⁶⁷².

Sulla sua autorità di emissario e rappresentante di Dio così fondata, si innesta l'identificazione con la Sapienza preesistente, se è la Sapienza che κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει (Sap 7, 27; cfr. Lc 11, 49): tanto più se, quindi, σοφός, δίκαιος e προφήτης si allineano (cfr. Mt 13, 17 e 23, 29.34-35; Flavio Giuseppe, *Ant.Iud.* 10, 38; 2Bar 85, 1.3.12; Sap 2, 12-13.17; 4, 17; 7, 28; Lc 24, 19 e At 3, 14.22 e 7, 52; Eb 11, 32-33; Gc 5, 16-18; *Asc.Is.* 2, 5.12 e ss.; 4, 22; 6, 17; 9, 36), e per il δίκαιος risulta creato il mondo (cfr. 1En 46, 3; 49, 3; 53, 6; EvThom 12; BerakhotB 61b; SanhedrinB 98b; HullinB 89a), Gesù, il vero profeta e giusto⁶⁷³, si svela allora ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Ap 3, 14; cfr. Prov 8, 22-23; Sir 24, 3.8-10; Sap 9, 1-2.9; Filone, *de conf.ling.*, 146; Gv 1, 1-2.14), i suoi λόγοι danno voce al λόγος profetico divino, che, nella sua esistenza celeste, continua a rivelare, o meglio, "testimoniare" ai suoi servi (cfr. Ap 19, 10-13)⁶⁷⁴.

La sua strenua opposizione fino alla morte, e il suo sangue, confluiti nella visione dell'Agnello sgozzato, hanno segnato la sua vittoria, e impresso la svolta decisiva al conflitto che ora, prese le forme dell'integrazione culturale socialmente imposta e spalleggiata da alcuni movimenti carismatici interni alle comunità gesuane, e delle pressioni esterne⁶⁷⁵, si trascina nella violenza del breve tempo accordato ancora alla frustrazione e all'ira di Satana: "il problema della persecuzione e

⁶⁷⁰ Vedi *supra*, 140-156.

⁶⁷¹ Non diversamente dal vangelo di Giovanni, cfr. *supra*, 85-88.

⁶⁷² Vedi *supra*, 157-159.

⁶⁷³ Con Berger, *Johannes*, 227-231, non credo che il τὸ ἀρνίον di Ap connoti altro che l'innocenza e la giustizia che qualificano Gesù come mediatore del perdono dei peccati. A Qumran, i dodici uomini e tre sacerdoti sono chiamati a essere "perfetti in ogni cosa rivelata da tutta la legge, per compiere verità, giustizia, giudizio [...] e per lavare il peccato nel praticare giustizia e affrontare la prova" (1QS 8, 1-3); per Filone, *de sacr.* 121, il "sapiente" è λύτρον τοῦ φαύλου (cfr. anche 128); in 2En 64, 5, e 11QMelch 2, 6, rispettivamente, Enoc il giusto e Melchisedek sono deputati ad affrancare gli uomini dal peccato. Che poi l'agnello sia ἐσφαγμένον indica come la funzione espiatrice del giusto si estenda a e si ricapitoli nella sua morte violenta.

⁶⁷⁴ Vedi *supra*, 129-130 e 157-158.

⁶⁷⁵ Cfr. Karrer, *Johannesoffenbarung*, 186-203 e 263-276, che tuttavia calca troppo, a mio vedere, su tendenze "gnostiche" o "gnosticizzanti", e Roose, *Zeugnis*, 166-177; 183-185; 193-198. Problematizzano e giustamente approfondiscono la dialettica tra situazione reale e percezione e costruzione simbolica della crisi Thompson, *Apocalypse*, 95-167 e 171-193, e Ulland, *Radikalisierung, passim*, in particolare, 157-169, e 324-336.

del martirio crea la necessità di riaffermare il controllo di Dio sulla storia, mediante una rivelazione che consenta di vedere le cose dal punto di vista di Dio, laddove dal punto di vista umano il caos sembra regnare. Ora è però l'Agnello sgozzato a costituire il filo rosso che traccia l'ordine nella storia del mondo. Per questo è essenziale che in lui convergano la dimensione divina dell'eternità e il destino umano di persecuzione e martirio⁶⁷⁶.

Contro ogni realtà o fattualità storica, le "storie" di Gesù e la conformità al suo destino conferiscono senso e orientano l'esperienza del presente, e contemporaneamente riorganizzano l'attesa del futuro: il costituirsi di un regno eterno di sacerdoti da subito officianti di fronte al trono celeste si fonda sul riscatto nel sangue dell'Agnello (cfr. Ap 1, 5; 7, 14, 17; 20, 6; 22, 3-5); vittoria e assunzione della regalità messianica o intronizzazione dell'ὁ νικῶν delle lettere agli angeli di Tiatiri e Laodicea (Ap 2, 26-28 e 3, 21) sono radicate nella vittoria, intronizzazione e autorità messianica di Gesù; la vittoria su Satana dei fratelli ancora esposti alle sue accuse si è consumata διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, e, dopo Laodicea, viene ancora una volta significativamente riassunta e ampliata in un detto gesuano: καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου (Ap 12, 11)⁶⁷⁷. In quanto essi stessi μάρτυρες immersi nello scontro, siano poi, direttamente, "profeti" o, indirettamente, depositari di un testo "profetico", l'*Apocalisse*, appunto⁶⁷⁸, i seguaci di Gesù sono chiamati a preservare e seguire incondizionatamente i passi del loro Signore secondo Giovanni (cfr. Ap 2, 13; 3, 8.10-11; 11, 3-13; 12, 17; 13, 7.10; 14, 3-4.12)⁶⁷⁹.

D'altro canto, la ricorsività di destini tracciata dalla memoria "pneumatica" smaschera le carenze ed i compromessi del presente, nella misura in cui il presente può decadere e di fatto decade da un passato di Gesù la cui predicazione, da un lato, l'ascolto e la preservazione, dall'altro, sono fatti risalire a e identificati con il tempo delle origini delle ἐκκλησίαι (cfr. Ap 2, 4-5.24-26 e 3, 3.8.10)⁶⁸⁰. La μετάνοια si produce allora solo nel ricordo, ed esattamente come riacquisizione di quel passato e di quelle origini (cfr. 2, 5 e 3, 3: μνημόνευε [...] καὶ μετανόησον).

Anche sotto questo taglio più interno, il ricordo e la sua attualizzazione nel contesto di un'esperienza "profetica", secondo gli schemi della letteratura di rivelazione, contribuiscono ad articolare la resistenza alla deriva percepita e alle pressioni sperimentate di gruppi minoritari

⁶⁷⁶ Norelli, *Apocalittica*, 198.

⁶⁷⁷ Cfr. anche Thompson, *Apocalypse*, 189-190.

⁶⁷⁸ Vedi le conclusioni di M. Marino, *Custodire il libro dell'Apocalisse*, in Bosetti – Colacrai, *APOKALYPSIS*, 371-389, in particolare, 384-388.

⁶⁷⁹ Cfr., seppure con qualche riserva sulla radicalità delle interpretazioni, Middleton, *Martyrdom*, 158-170.

⁶⁸⁰ Cfr. *supra*, 9-11 e 68.

radicali di seguaci di Gesù⁶⁸¹, che si intravedono realmente dietro Giovanni, o comunque si integrano costitutivamente nel progetto da lui immaginato e propagato⁶⁸².

Ma qui già ci apriamo su un'altra ricerca.

⁶⁸¹ Thompson, *Apocalypse*, 193-197, recuperando categorie di P.Berger, parla di “cognitive minority” e “cosmopolitan sectarianism”.

⁶⁸² Cfr. lo schizzo storico sul “ricordo contrappresentistico” e la religione biblica offerto da Theissen, *Tradition*, in particolare, 172-179, e, più analiticamente, le osservazioni di Assmann, *Memoria*, 50-58, a proposito delle “mitodinamiche del ricordo”, e l'esemplificazione sul caso d'Israele e della storia deuteronomistica (*ibid.*, 161-189).

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI E EDIZIONI DI TESTI

- Apocalypse de Baruch*. Introduction, Traduction du Syriaque et Commentaire par P.-M. BOGAERT, 2 voll., Paris 1969 (SC 144-145).
- Die Apostolischen Väter*, Griechisch-Deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X.FUNK/K.BIHLMEYER und M.WHITAKER, mit Übersetzungen von M.DIBELIUS und D.-A.KOCH, neu übersetzt und herausgegeben von A.LINDEMANN UND HENNING PAULSEN, Tübingen 1992.
- BERGER, K., *Die Griechische Daniel-Diegesis. Eine altkirchliche Danielapokalypse*, Leiden 1976 (Studia postbiblica 27).
- BERGER, K. – NORD, C., *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt am Main/Leipzig 1999.
- BETTILOLO, P. – GIAMBELLUCA KOSSOVA, A. – LEONARDI, C. – NORELLI, E. – PERRONE, L., *Ascensio Isaiae. Textus, Commentarius, Indices*, 2 voll., Brepols – Turnhout 1995 (CC.SA 7-8).
- BETZ, H.D. (a cura di), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago 1986.
- The Bible in Aramaic*, Based on Old Manuscripts and Printed Texts ed. by A.SPERBER, 5 voll., Leiden 1959-1973.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K.ELLIGER – W.RUDOLPH, editio quinta emendata opera A.SCHENKER, Stuttgart 1997.
- The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, ed. J.T.MILIK with Coll. of M.BLACK, Oxford 1976.
- BRESCIANI, E., *Letteratura e poesia dell'antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Torino 1993.
- BUCHHOLZ, D.D., *Your Eyes will be Opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*, Atlanta 1988 (SBL.DissSer 97).
- CHARLESWORTH, J.H. (a cura di), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 voll., New York 1983-1985.
- CHARLESWORTH, J.H. – NEWSOM, C.A., *The Dead Sea Scrolls. Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice*, Tübingen/Louisville 1999.

- The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Edited and Translated by F.GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C.TIGCHELAAR, 2 voll., Leiden/New York/Köln 1997.
- EPIPHANIUS, *Ancoratus und Panarion*, hrsg. von K.HOLL, 3 voll., Leipzig 1915-1933 (GCS 25; 31; 37).
- Die Esra-Apokalypse (IV.Esra)*, nach dem lateinischen Text unter Benutzung der anderen Versionen übersetzt und herausgegeben von A.F.J.KLIJN, Berlin 1992 (GCSEJ).
- The Ethiopic Book of Enoch*, a New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments, by M.A.KNIBB in Cons. with E.ULLENDORF, 2 voll., Oxford 1978.
- EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica*, hrsg. von E.SCHWARTZ, 3 voll., Leipzig 1903-1909.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (a cura di), *Testi di Qumran*, ed.it. a cura di C.MARTONE, Brescia 1996 (Biblica. Testi e Studi 4).
- GIANOTTO, C., *Apocalisse di Elia*, in Sacchi, *Apocrifi (v.i.)*, vol. III, 109-154.
- HEDRICK, C.W. – MIRECKI, P.A., *Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel*, Saline 1999.
- HENNECKE, E., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, völlig neubearbeitete Auflage, hrsg. von W.SCHNEEMELCHER, 2 voll., Tübingen 1964³.
- HIPPOLYT, *Kommentar zu Daniel*, hrsg. von G.N.BONWETSCH. Zweite, vollständig veränderte Auflage von M.RICHARD, Berlin 2000 (GCSEJ Neue Folge 7).
- *Refutatio omnium haeresium*, ed. by M.MARCOVICH, Berlin 1986 (PTS 25).
- IRENEE DE LYON, *Contre les hérésiés*, Texte Latin, Fragments Grecs, Introduction, Traduction et Notes de F.SAGNARD, 11 voll., Paris 1952-1982 (SC 34 ; 101 ; 152-153 ; 210-211 ; 293-294 ; 263-264).
- Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, ed. by M.MARCOVICH, Berlin/New York 1997 (PTS 47).
- Joseph et Aséneth*, Introduction, Text Critique, Traduction et Notes par M.PHILONENKO, Leiden 1968 (Sudia Post-Biblica 13).
- LÜHRMANN, D., *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, Marburg 2000 (MTS 59).
- Novum Testamentum Graece*, post EBERHARD et ERWIN NESTLE editione vicesima septa revisa communiter ediderunt BARBARA ET KURT ALAND, JOHANNES KARAVIDOPOULOS, CARLO M. MARTINI, BRUCE M. METZGER, Stuttgart 1993.
- The Odes of Solomon. The Syriac Texts*, Edited with Translation and Notes by J.H.CHARLESWORTH, Missoula 1977 (Texts and Translations 13; Pseudoepigrapha Series 7).
- Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, herausgegeben und übersetzt von K.PREISENDANZ, durchgesehen und herausgegeben von A.HEINRICHS, 2 voll., Stuttgart 1973.

- Paraleipomena Jeremiou*, Edited and Translated by R.A.KRAFT and A.-E.PURINTUN, Missoula 1972 (Texts and Translations 1; Pseudoepigrapha Series 1).
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Œuvres*, 35 voll., Paris 1957-1992.
- PLUTARCHUS, *Moralia*, ed. C.HUBERT (et alii), 7 voll., Leipzig 1925-1978.
- Die Pseudoklementinen*, hrsg. von B.REHM, 2 voll. (vol. I: *Homilien*; vol. II: *Rekognitionen in Rufins Übersetzung*), Berlin/Leipzig 1953 e 1965 (GCS 42 e 51).
- ROSENSTIEHL, J.-M., *L'Apocalypse d'Elie. Introduction, Traduction et Notes*, Paris 1972 (TEHJI 1).
- SACCHI, P. (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 5 voll., Torino/Brescia 1981-2000.
- SCHRAGE, W., *Die Elia-Apokalypse*, Gütersloh 1980 (JSHRZ V/3).
- Septuaginta*, ed. A.RAHLFS, Stuttgart 1979.
- STRACK, H.L. – BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 voll., München 1922-1961.
- The Testament of Job*, According to the SV Text. Greek Text and English Translation Edited by R.A.KRAFT with H.ATTRIDGE, R.SPITTLER, J.TIMBIE, Missoula 1974 (Texts and Translations 5; Pseudoepigrapha Series 4).
- The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* by M.DE JONGE in Cooperation with H.W.HOLLANDER, H.J.DE JONGE, TH.KORTEWEG, Leiden 1978.
- UHLIG, S., *Das äthiopische Henochbuch*, Gütersloh 1984 (JSHRZ 5/6).
- VASSILIEV, A., *Palaea Historica*, in ID., *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moskba 1893, 288-292..
- VISONÀ, G., *Didachè. Insegnamento degli apostoli*, Milano 2000.
- WASZINK, J.H., *Tertullian: De Anima*, Amsterdam 1947.
- WILLIAMS, F.E., *The Apocryphon of James*, in H.W.ATTRIDGE, *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) – Introductions, Texts, Translations, Indices*, Leiden 1985 (CGL 1).
- WINTERMUTE, O.S., *Apocalypse of Elijah*, in CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha* (v.s.), Vol. I: Apocalyptic Literature and Testaments, 721-753

2. DIZIONARI, LESSICI, SINOSI, SUSSIDI

- ALAND, K. (a cura di), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 3 voll., Berlin/New York 1983
- *Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitibus*, Stuttgart 1997¹⁵.

- ARNDT, W.F. – GINGRICH, F.W. – DANKER, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Revised and Edited by F.W.DANKER, Chicago/London 2000³.
- Biblia Patristica. Index des Citations et Allusions Bibliques dans la Littérature Patristique*, 7 voll., Paris 1975-1999.
- BLASS, F. – DEBRUNNER, A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, nuova edizione di F.REHKOPF, ed.it. a cura di G.PISI, Brescia 1997.
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsgg. H.BALZ – G.SCHNEIDER, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980-1983.
- FUNK, R.W., *New Gospel Parallels*, 2 voll., Philadelphia 1985.
- KLOPPENBORG, J.S., *Q parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance*, Sonoma 1988.
- LIDDEL, H.G. – SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Revised and Augmented throughout by H.S.JONES – R.MCKENZIE, Oxford 1976⁹.
- METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994⁴.
- MOULTON, J.H. – HOWARD, W.F., *A Grammar of New Testament Greek*, 4 voll., Edinburgh 1956-1976.
- SCHMOLLER, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1989⁸.
- SOPHOCLES, E.A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, 2 voll., New York 1887³.
- SPICQ, C., *Note di lessicografia neotestamentaria*, ed.it. a cura di F.L.VIERO, 2 voll., Brescia 1988 e 1994 (GLNT S 4-4*).
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, begründet von G.J.BOTTERWECK und H.RINGGREN, ab Bd. 4 Hrsg. von H.-J.FABRY und H.RINGGREN, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973-2000.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begründet von G.KITTEL, ab Bd. 5 Hrsg. G.FRIEDRICH, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1933-1979.

3. COMMENTARI SULL' APOCALISSE DI GIOVANNI

- AUNE, D.E., *Revelation*, 3 voll., Dallas/Nashville 1997-1998 (WBC 52a-c).
- BEALE, G.K., *The Book of Revelation*, Grand Rapids/Cambridge/Carlisle 1999 (NIGTC 21).
- BOUSSET, W., *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1906⁶ (KEK 16).

- CHARLES, R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920 (ICC).
- GARROW, A.J.P., *Revelation*, London/New York 1997.
- GIESEN, H., *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997 (RNT).
- KRAFT, H., *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974 (HNT 16a).
- LOHMEYER, E., *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1953² (HNT 16).
- LOHSE, E., *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1960 (NTD 11).
- LUPIERI, E., *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 2000³ (Fondazione Lorenzo Valla).
- MALINA, B.J. – PILCH, J., *Social-science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis 2000.
- MASSYNGBERDE FORD, J., *Revelation: Introduction, Translation and Commentary*, New York 1975 (AncBib 38).
- MÜLLER, U.B., *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh/Würzburg 1984 (ÖTBK 19).
- MURPHY, F.J., *Fallen is Babylon. The Revelation to John*, Harrisburg 1998.
- OECUMENII, *Commentarius in Apocalypsin*, editus a MARC DE GROOTE, Lovanii 1999 (Traditio Exegetica Graeca 8).
- PRIGENT, P., *L'Apocalypse de Jean*, Genève 2000³ (CNT 14).
- ROLOFF, J., *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984 (ZBK.NT 18).
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Das Buch der Offenbarung, Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994 (ed.orig.: *Revelation. Vision of a Just World*, Minneapolis 1991).
- SWETE, H.B., *The Apocalypse of St. John. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London 1907².
- THOMAS, R.L., *Revelation 8-22. An Exegetical Commentary*, Chicago 1995.
- VICTORIN DE POETOVIO, *Sur l'Apocalypse, suivi du Fragment Chronologique et de la Construction du Monde*. Introduction, Texte Critique, Traduction, Commentaire et Index par M.DULAEY, Paris 1997 (SC 423).
- ZAHN, T., *Die Offenbarung des Johannes*, 2 voll., Leipzig/Erlangen 1924.

4. LETTERATURA SECONDARIA

- AA.VV., art. πνεῦμα κτλ., TWNT VI, 330-453.
- AA.VV., *La parabola degli invitati al banchetto. Dagli evangelisti a Gesù*, Brescia 1978 (Testi e ricerche di scienze religiose 14).

- AGUIRRE MONASTERIO, R., *Tradiciones propias de Mateo y la primera generación*, in S.GUIJARRO (a cura di), *Los comienzos del Cristianismo. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.)*, Salamanca 2006 (BibS.Est 284), 117-129.
- AHERN, E.M., *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge 1981.
- ALLEN, T., *Understanding Alice: Uganda's Holy Spirit Movement in Context*, *Africa* 61/3 (1991), 370-399.
- ANDERSON, D.M., – JOHNSON, D.H. (a cura di), *Diviners, Seers and Spirits in Eastern Africa: Towards an Historical Anthropology*, *Africa* 61/3 (1991), 293-399.
- D'ANNA, A., *Sacrificio e Scrittura nell'Epistola di Barnaba*, *ASE* 18/1 (2001), 181-195.
- D'AQUILI, E.G. – NEWBERG, A.B., *Liminality, Trance and Unitary States in Ritual and Meditation*, *StLit* 23 (1993), 2-34.
- ARCARI, L. *La titolatura dell'Apocalisse di Giovanni: "apocalisse" o "profezia"? Appunti per una ri-definizione del genere apocalittico sulla scorta di quello profetico*, *Henoch* 23/2-3 (2001), 243-265.
- *Sui rapporti tra apocalissi "con viaggio ultraterreno, e senza viaggio ultraterreno". Indagine per una "storia, del genere apocalittico"*, *Henoch* 26 (2004), 63-85.
- ASSMANN, J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 (BE 2; ed.orig.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992)
- AUNE, D.E., *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden 1972 (NT.SS 28).
- *The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy*, *NTS* 28 (1982), 435-460.
- *The Apocalypse of John and the Problem of Genre*, *Semeia* 36 (1986), 65-96.
- *La profezia nel primo Cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, ed.it. a cura di O.IANOVITZ, Brescia 1996 (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 10; ed.orig.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983; 1991²).
- BAERMANN STEINER, F., *Chagga Truth. A Note on Gutmann's Account of the Chagga Concept of Truth in "Das Recht der Dschagga"*, *Africa* 24 (1954), 364-369.
- BAUCKHAM, R., *The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?* *JBL* 95 (1976), 447-458.
- *Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse*, *NTS* 23 (1977), 162-176.
- *Synoptic Parousia Parables Again*, *NTS* 29 (1983), 129-134.

- *The Lord's Day*, in D.A.CARSON (a cura di), *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids 1984, 221-250.
- *Enoch and Elijah in the Coptic Apocalypse of Elijah*, in E.LIVINGSTONE (a cura di), *Studia Patristica*, vol. XVI, Berlin 1985 (TU 129), 69-76.
- *Apocalypse of Peter: An Account of Research*, ANRW II 25.6 (1988), 4712-4750.
- *The Role of the Spirit*, in ID., *The Climax of Prophecy. Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, 150-173.
- *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993.
- *The Wisdom of James and the Wisdom of Jesus*, in SCHLOSSER, *Epistles* (v.i.), 75-92.
- BAUERNFEIND, J., art. $\nu\lambda\kappa\acute{\alpha}\omega$, TWNT IV, 941-945.
- BEALE, G.K., *The Use of Daniel in the Synoptic Eschatological Discourse and in the Book of Revelation*, in D.WENHAM (ed.), *Gospel Perspectives. 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield 1985, 129-153.
- *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield 1998 (JSNT.SS 166).
- BEARD, M. – NORTH, J. (a cura di), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London 1990.
- BEASLEY-MURRAY, G.R., *A Commentary on Mark Thirteen*, London 1957.
- BEATRICE, P.F., *Il significato di Ev.Thom. 64 per la critica letteraria della parabola del banchetto (Mt 22, 1-14 / Lc 14, 15-24)*, in AA.VV., *Parabola* (v.s.), 237-277.
- BEATTIE, J., *Divination in Bunyoro, Uganda*, Sociologus 14 (1964), 44-62.
- BERGER, K., *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede*, Berlin 1970 (BZNW 39).
- *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*, NTS 17 (1970/71), 391-425.
- *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts*, NTS 17 (1971), 10-40.
- *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. I: Markus und Parallelen*, Neukirchen/Vluyn 1972 (WMANT 40).
- *Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments*, NTS 20 (1973/74), 1-44.
- *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten*, Göttingen 1976 (SUNT 13).
- *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984.
- *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1991.

- *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Wiesbaden 1991³ (UTB 658).
- *Visionsberichte. Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texten und ihre frühchristlichen Analogien*, in K.BERGER – F.VOUGA – M.WOLTER – D.ZELLER (a cura di), *Studien und Texte zur Formgeschichte*, Tübingen 1992 (TANZ 2), 177-225.
- *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 1995² (UTB).
- *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997.
- *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*, Gütersloh 2002.
- BEUTLER, J., *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Frankfurt am Main 1975 (FTS 10).
- BIENAIME, G., *L'annonce des fleuves d'eau vive en Jean 7, 37-39*, RTL 21 (1990), 281-310 e 417-454.
- BIGUZZI, G., *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, Bologna 1995 (RivBib Suppl 31).
- *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia 2004 (Studi Biblici 143).
- BLACK, M., *The Two Witnesses of Revelation 11: 3f. In Jewish and Christian Apocalyptic Tradition*, in E.BAMMEL – C.K.BARRETT – W.D.DAVIES (a cura di), *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1978, 227-237.
- BLACKER, C., *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1975.
- BLIER, R., *Diviners as Alienists and Annunciators among the Batammaliba of Togo*, in PEEK, *Divination (v.i.)*, 73-90.
- BÖCHER, O., *Die Johannesapokalypse*, Darmstadt 1998⁴ (EdF 41).
- BOISMARD, M.-É., *Rapprochements littéraires entre l'évangile de Luc et l'Apocalypse*, in J.SCHMID – A.VÖGTLE, *Synoptische Studien. Festschrift für A.Wikenhauser*, München 1953, 53-63.
- BOLL, F., *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig/Berlin 1914.
- BORGEN, P., *Moses, Jesus and the Roman Emperor: Observations on PHILO'S Writings and the Revelation of John*, NT 39 (1996), 145-159.
- *John and the Synoptics*, in ID., *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh 1998, 121-157.
- *The Independence of the Gospel of John: Some Observations*, *ibid.*, 185-204.
- *Autobiographical Ascent Reports: Philo and John the Seer*, *ibid.*, 309-320.

- BORI, P.C., *L'estasi del profeta: «Ascensio Isaiae» 6 e l'antico profetismo cristiano*, CrSt 1/2 (1980), 367-389.
- *L'esperienza profetica nell'Ascensione di Isaia*, in PESCE, *Visione* (v.i.), 133-154.
- BORING, M.E., *The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus*, NTS 25 (1979), 113-123.
- *Sayings of the Risen Jesus. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge/New York/Melbourne 1982.
- *Narrative Christology in the Apocalypse*, CBQ 54 (1992), 702-723.
- BOSETTI, E. – COLACRAI, A. (a cura di), *APOKALYPSIS. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2005.
- BOURDIEU, P., *Language and Symbolic Power*, Cambridge, 1991.
- BOURGUIGNON, E. (a cura di), *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus 1973.
- *Possession*, San Francisco 1976.
- *Altered States of Consciousness*, in EAD. (a cura di), *Psychological Anthropology: an Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, New York 1979.
- BOUSSET, W., *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen 1897².
- *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926³ (HNT 21).
- *Die Himmelsreise der Seele*, Darmstadt 1960.
- BOVON, F., *Le Christ de l'Apocalypse*, RThPh 21 (1972), 65-80.
- BRADSHAW AITKEN, E., *The Hero in the Epistle to the Hebrews: Jesus as an Ascetic Model*, in D.H.WARREN – A.GRAHAM BROCK – D.W.PAO, *Early Christian Voices In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of François Bovon*, Boston/Leiden 2003 (BIS 66), 179-188.
- BRENNER, J.N., *Prophets, Seers and Politics in Greece, Israel and early Modern Europe*, Numen 40 (1993), 150-183.
- BROWN, R.E., *The Gospel according to John*, 2 voll., New York/London 1966-1971 (AnchBib 29/29a).
- BROX, N., *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961 (SANT 5).
- BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1953¹³ (KKNT).
- *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954².
- BURKE, P., *History and Social Theory*, Cambridge 1992.
- BURKERT, W., *ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus'*, RhM 105 (1962), 36-55.

- *Signs, Commands and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany*, in ILES JOHNSTON – STRUCK, *Mantikê* (v.i.), 29-49.
- BURTON, J.W., *Nilotic Cosmology and the Divination of Atuat Philosophy*, in PEEK, *Divination* (v.i.), 41-52.
- BUSCH, P., *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12*, Tübingen 1996 (TANZ 19).
- BUSS, M.J., *An Anthropological Perspective upon Prophetic Call Narratives*, *Semeia* 21 (1981), 9-21.
- CANCIK-KIRSCHBAUM, E., *Prophetismus und Divination – ein Blick auf die keilschriftlichen Quellen*, in M.KÖCKERT – M.NISSINEN, *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, Göttingen 2003 (FRLANT 201), 33-53.
- CARRELL, P.R., *Jesus and the Angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse*, Cambridge 1997 (SNTS.MS 95).
- CASALINI, N., *Iniziazione al Nuovo Testamento*, Jerusalem 2001 (Analecta 53).
- *Lettere Cattoliche. Apocalisse di Giovanni. Introduzione storica, letteraria, teologica*, Jerusalem 2002 (Analecta 58).
- CATASTINI, A., *Profeti e tradizione*, Pisa 1990.
- CEBULJ, C., *Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium*, Stuttgart 2000 (SBB 44).
- CERFAUX, L., *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951.
- CHARLESWORTH, J.H., *The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice*, *JTS* 39 (1986), 19-41.
- CLOTTES, J. – LEWIS-WILLIAMS, D., *Schamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit*, Sigmaringen 1997 (ed.orig.: *Les Chamanes de la Préhistoire. Transe et Magie dans le Grottes ornées*, Parigi 1996).
- COLLINS, A.Y., *Cosmology and Eschatology in Jewish Apocalypticism*, Leiden/New York/Köln 1996 (JSJ.S 50), in particolare, 159-197.
- COLPE, C., *Die Himmelsreise der Seele als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem*, in E.FRIES (a cura di). *Festschrift für Joseph Klein zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1967, 85-104.
- art. *Geister*, *RAC* 9 (1976), 615-625.
- COMBA, E. (a cura di), *Profeti e profezie. Un percorso attraverso culture e religioni*, Torino 2001.
- COMBLIN, J., *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris/Tournai 1965.

- COPPENS, J., *La mention d'un Fils d'homme angélique en Ap 14, 14*, in LAMBRECHT, *Apocalypse* (v.i.), 229. L.J.Lawrence, *Reading with Anthropology. Exhibiting Aspects of New Testament Religion*, Paternoster Press 2005, 35-54
- CROSSAN, J.D., *In Fragments. The Aphorisms of Jesus*, San Francisco 1983, 68-73.
— *Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon*, San Francisco 1985.
- CRYER, F.H., *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, Sheffield 1994 (JSOT.SS 142).
- CULIANU, I.P., *La visione di Isaia e la tematica della Himmelsreise*, in PESCE, *Visione* (v.i.), 95-116.
— *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Bari 1986.
- DAVIS, E.F., *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, Sheffield 1989 (JSOT.SS 78).
- DAVIS, W., *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford 1980.
- DEER, D., *Whose faith / loyalty in Revelation 2.13 and 14.12?*, BTrans 38 (1987), 328-332.
- DEMSKY, A., *Writing in Ancient Israel. Part One: The Biblical Period*, in M.J.MULDER – H.SYSLING, *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Maastricht 1988, 2-20.
- DESTRO, A., *In caso di gelosia. Antropologia del rituale di Sotah*, Bologna 1989.
- DESTRO, A. – PESCE, M., *I discorsi di Paolo in Atti 13 e 14: mise en histoire e memoria sociale*, in L.PADOVESE (a cura di), *Atti del V Simposio di S.Paolo Apostolo*, Roma 1998 (La Turchia e la Chiesa 12), 163-181.
— *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma/Bari 2000.
— *The Gospel of John and the Community Rule of Qumran. A Comparison of Systems*, in A.AVERY-PECK – J.NEUSNER – B.CHILTON (a cura di), *The Judaism of Qumran: a Systemic Reading of the Dead Sea Scrolls. Volume Two: World View, Comparing Judaism*, Leiden 2001, 201-229 (Judaism in Late Antiquity. Part Five).
— *Il profetismo e la nascita di una religione: il caso del giovannismo*, in G.FILORAMO (a cura di), *Carisma profetico, fattore di innovazione religiosa*, Brescia 2003, 87-106.
— *Plurality of Christian Groups at Antioch in the First Century: the Constellations of Texts*, in L.PADOVESE (a cura di), *Atti del VIII Simposio paolino: Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia / Storia / Religione*, Roma 2004, 139-156.
— *The Function of the Words of the Heavenly Jesus in the Construction of Christian Identities*, 201-212.
— *Antropologia delle origini cristiane*, Roma/Bari 2004³.
— *Come è nato il Cristianesimo?*, ASE 21/2 (2004), 529-556.

- *Continuità o discontinuità tra Gesù e i gruppi dei suoi seguaci nelle partiche culturali di contatto con il soprannaturale?*, in L.PADOVESE (a cura di), *Atti del nono simposio paolino. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia, storia, religione*, Roma 2006, 21-43.
- DEVISCH, R., *Towards a Semantic Study of Divination. Trance and Initiation of the Yaka Diviner as a Basis for His Authority*, *Bijdragen* 39 (1978), 173-189.
- *Towards a Semantic Study of Divination. Authority in the Yaka Diviner's Oracle*, *ibid.*, 270-288.
- *Mediumistic Divination among the Northern Yaka of Zaire*, in PEEK, *Divination* (v.i.), 112-132.
- DIBELIUS, M., “*Wer Ohren hat zu hören, der höre*”, *ThStKr* 83 (1910), 461-471.
- DODD, C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- DODDS, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles 1956².
- *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.
- DOGLIO, C., *Quanto è apocalittica L'Apocalisse di Giovanni?*, in R.PENNA (ed.), *Apocalittica e origini cristiane*, *RSB* 7/2 (1995), 103-135.
- DONEGANI, I., “*A cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus*”. *Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean. Son enracinement extra-biblique et biblique. Sa force comme parole de sense*, Paris 1997 (ÉB NS 36).
- DONFRIED, K.P., *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden 1974 (NT.Suppl. 38).
- DOUGLAS, M., *Leviticus as Literature*, Oxford 1999.
- DRAPER, J., *The Jesus Tradition in the Didache*, in WENHAM, *Gospel Perspectives* 5, 269-287.
- *The Jesus Tradition in the Didache*, in ID. (a cura di), *The Didache in Modern Research*, Leiden/New York/Köln 1996, 72-91.
- DUFF, P.B., *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*, Oxford 2001.
- DUNN, J.D.G., *Jesus in Oral Memory: The Initial Stages of the Jesus Tradition*, in *SBL 2000 Seminar Papers*, 287-326.
- EGLASH, R., *Bamana Sand Divination. Recursion in Ethnomathematics*, *AA* 99/1 (1997), 112-122.
- ELIADE, M., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Milano 1953.
- art. *Initiation: an Overview*, in *ER* 7 (1987), 224-229.
- *Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen*, Frankfurt am Main 1988 (orig.: *Birth and Rebirth: the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, London 1958).
- ELIAV, Y.Z., *A New/Old Reading of the “Lithos Epi Lithon” Prophecy and the Role of the Temple Mount in the Jesus Movement*, in PASTOR – MOR, *Beginnings* (v.i.), 325-347.
- ELLIOTT, A.J.A., *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, London 1955 (MSA.NS 14).

- ELLIOTT, J.H., *Social-Scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models*, Semeia 35 (1986), 1-33.
- ELLIS, E.E., *The Making of the New Testament Documents*, Leiden/Boston/Köln 1999 (BIS 39).
- EMMEL, S., *The Recently Published Gospel of the Savior ("Unbekanntes Berliner Evangelium")*: *Righting the Order of Pages and Events*, HThR 95 (2002), 45-72.
- ENROTH, A.-M., *The Hearing Formula in the Book of Revelation*, NTS 36 (1990), 598-608.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.
- FABIETTI, U., *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma/Bari 1999.
- FABRY, H.-J., art. לב/לב, TWAT IV, 413-451.
- FEKKES, J., *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield 1994 (JSNT.SS 93).
- FESTUGIERE, A., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris 1944-1954.
- FEUILLET, A., *Essai d'Interpretation du Chapitre XI de l'Apocalypse*, NTS 4/3 (1958), 183-200.
— *L'Apocalypse. État de la question*, Paris/Bruges 1963 (SN.Subsidia 3).
- FILHO, J.A., *The Apocalypse of John as an Account of a Visionary Experience: Notes on the Book's Structure*, JSNT 25/2 (2002), 213-234.
- FINNEGAN, R., *How to Do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Sierra Leone*, Man n.s. 4 (1969), 537-552.
- FORBES, C., *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tübingen 1995 (WUNT 2. Reihe 75).
- FRANKFURTER, D., *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis 1993 (SAC).
- *The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories*, in J.C.VANDERKAM – W.ADLER (a cura di), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Assen/Minneapolis 1996 (CRINT III/4), 129-200.
- FRENSCHKOWSKI, M., *Offenbarung und Epiphanie. Band 1: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens*, Tübingen 1995 (WUNT 2.Reihe 79).
- *Die Johannesoffenbarung zwischen Vision, astralmythologischer Imagination und Literatur. Perspektiven und Desiderate der Apokalypse-Forschung*, in HORN – WOLTER, *Studien (v.i.)*, 20-45.
- FREY, J., *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum*, in M.HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen 1993 (WUNT 67), 326-428.
- *Die johanneische Eschatologie*, 3 voll., Tübingen 1997-2000 (WUNT 96/110/117).

- *Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner Evangelienfragment (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition*, BZ 46 (2002), 71-96.
- FUSCO, V., *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4, 1-34) nella prospettiva marciana*, Brescia 1980.
- *La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives*, in D.MARGUERAT – E.NORELLI – J.-M. POFFET (a cura di), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998 (Labor et Fides. Le Monde de la Bible 38), 25-57.
- GARLAND, R., *Priests and Power in Classical Athens*, in BEARD – NORTH, *Priests* (v.s.), 75-91.
- GARROW, J.P., *Revelation*, London/New York 1997 (NTR).
- GEIGER, G., *Die ΕΓΩ ΕΙΜΙ-Worte bei Johannes und den Synoptikern. Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus*, in A.DENAUX (a cura di), *John and the Synoptics*, Leuven 1992 (BETL CI), 466-472.
- VAN GENNEP, A., *Übergangsriten*, Frankfurt am Main/New York/ Paris 1986 (ed.orig.: *Les rites de passage*, Paris 1909).
- GERHARDSSON, B., *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961.
- GIANOTTO, C., *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)*, Brescia 1984 (RivBib.Suppl 12).
- GIBLIN, C.H., *Revelation 11.1-13: Its Form, Function, and Contextual Integration*, NTS 30 (1984), 433-459.
- GIESCHEN, C.A., *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*, Leiden/ Boston/Köln 1998.
- GIESEN, H., *Zur Christologie der Johannesapokalypse*, ThG 43 (2000), 185-197.
- *Evangelium und Paränese: zum Verständnis der Gerichtsaussagen in Offb 14, 6-13*, in ID., *Studien zur Johannesapokalypse*, Stuttgart 2000 (SBAB NT 29).
- GLAZIER, S.D. (a cura di), *Anthropology of Religion. A Handbook*, Westport/London 1997.
- GLONNER, G., *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bilderinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode*, Münster 1999 (NA Neue Folge 34).
- GOLLINGER, H., *Das »Grosse Zeichen« von Apokalypse 12*, Würzburg 1971 (SBM 11).
- GOODMAN, F.D., *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, Chicago/London 1972.
- art. *Visions*, ER 15 (1987), 282-288.

- *Wo die Geister auf den Winden reiten. Trancereisen und ekstatische Erlebnisse*, Freiburg im Breisgau 1989.
- *Ekstase, Besessenheit, Dämonen. Die geheimnisvolle Seite der Religion*, Gütersloh 1991 (ed.orig.: *How about Demons? Possession and Exorcism in the Modern World*, Bloomington/Indianapolis 1988).
- *Trance: der uralte Weg zum religiösen Erleben. Rituelle Körperhaltungen und ekstatische Erlebnisse*, Gütersloh 1992.
- *Die andere Wirklichkeit. Über das Religiöse in den Kulturen der Welt*, München 1994 (ed.orig.: *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality. Religion in a Pluralistic World*, Bloomington/Indianapolis 1988).
- GRABBE, L.L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge, 1995.
- GRAF, F., *Rolling the Dice for an Answer*, in ILES JOHNSTON – STRUCK, *Mantikê* (v.i.), 51-97.
- GROTTANELLI, C., *Profeti biblici*, Brescia 2003.
- GÜNTHER, H.W., *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des Heiligen Johannes*, Echter Verlag 1980 (FzB).
- GUNKEL, H., *Die geheimen Erfahrungen der Propheten*, in P.H.A.NEUMANN (a cura di), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, Darmstadt 1979, 109-143.
- GUTHRIE, D., *The Christology of Revelation*, in J.B.GREEN – M.TURNER (edd.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids/Carlisle 1994, 397-409.
- HAGNER, D.A., *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden 1973 (NT.SS 34).
- *The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr*, in D.WENHAM (a cura di), *Gospel Perspectives* 5, Sheffield 1984, 233-268.
- HAHN, F., *Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen*, in JEREMIAS – KUHN – STEGEMANN, *Tradition* (v.i.), 257-394.
- *Das Geistverständnis in der Johannesoffenbarung*, in HORN – WOLTER, *Studien* (v.i.), 3-9.
- HALLIDAY, W.R., *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, London 1913.
- VON HARNACK, A., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, Darmstadt 1985 (ristampa della seconda edizione, Leipzig 1924).
- HEININGER, B., *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Freiburg 1996 (HBS 9).

- *Paulus und Philo als Mystiker? Himmelsreisen im Vergleich*, in R.DEINES – K.-W.NIEBUHR (a cura di), *Philo und Das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmung*, Tübingen 2004 (WUNT 172), 189-204.
- HENGEL, M., *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.*, Leiden/Köln 1976² (AGJU 1).
- *The Beginnings of Christianity as a Jewish-Messianic and Universalistic Movement*, in PASTOR – MOR, *Beginnings (v.i.)*, 85-100.
- HIMMELFARB, M., *Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the «Hekhalot» Literature*, HUCA 59 (1988), 73-100.
- HOLLADAY, C.R., *A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*, Nashville 2005.
- HOLTZ, T., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1962 (TU 85).
- art. νικάω, EWNT II, 1148-1150.
- *Traditionen im 1.Thessalonicherbrief*, in U.LUZ – H.WEDER (a cura di), *Die Mitte des Neuen Testaments. Festschrift für Eduard Schweizer*, Göttingen 1983, 55-78.
- *Die “Werke” in der Johannesapokalypse*, in ID., *Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1991 (WUNT 57), 347-361.
- *Literatur zur Johannesapokalypse 1980-1996*, TR 62 (1997), 368-413.
- HOPFNER, T., *Griechisch-ägyptische Offenbarungszauber*, 2 voll., Amsterdam 1974 (ed.orig. 1921).
- HORBURY, W., *Cena pura and the Lord’s Supper*, in PASTOR – MOR, *Beginnings (v.i.)*, 219-265.
- HORN, H.W., *Johannes auf Patmos*, in HORN – WOLTER, *Studien (v.i.)*, 139-159.
- HORN, H.W. – WOLTER, M. (a cura di), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. Festschrift für Otto Böcher zum 70.Geburtstag*, Neukirchen-Vluyin 2005.
- HORST, J., art. οὐς κτλ, TWNT V, 551-557.
- HYLEN, S., *Allusion and Meaning in John 6*, Berlin/New York 2005 (BZNW 137).
- ILES JOHNSTON, S., *Introduction: Divining Divination*, in ILES JOHNSTON – STRUCK, *Mantikê (v.i.)*, 1-28.
- *Delphi and the Dead*, *ibid.*, 283-306.
- ILES JOHNSTON, S., – STRUCK, P.T., (a cura di), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005 (RGW 155).
- JAUHAINEN, M., *The Use of Zechariah in Revelation*, Tübingen 2005 (WUNT 2.Reihe 199).
- JEREMIAS, G. – KUHN, H.W. – STEGEMANN, H. (a cura di), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65.Geburtstag*, Göttingen 1971.

- JEREMIAS, J., *Golgotha und der heilige Felsen. Eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testaments*, ΑΓΓΕΛΟΣ 2 (1926), 74-128.
- art. Ἡλ(ε)ίας, TWNT II, 930-943.
- *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1965⁴ (ed.it.: *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1965).
- *Die Drei-Tage-Worte der Evangelien*, in JEREMIAS – KUHN – STEGEMANN, *Tradition* (v.s.), 221-229.
- JESKE, R.L., *Spirit and Community in the Johannine Apocalypse*, NTS 31 (1985), 452-466.
- JONES, I.H., *The Matthean Parables. A Literal and Historical Commentary*, Leiden/New York/Köln 1995 (NT.SS 80), 399-412.
- JÖRNS, K.-P., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke der Johannesoffenbarung*, Gütersloh 1971 (SNT 5).
- JORDAN, D.K., *Gods, Ghost and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village*, London 1972.
- JOSSA, G., *I Cristiani e l'Impero Romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma 2000 (Studi Superiori 386).
- KAHL, W., *Vom Ende der Zweiquellenlehre oder Zur Klärung des synoptischen Problems*, in C.STRECKER (a cura di), *Kontexte der Schrift. Wolfgang Stegemann zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2005, 404-442.
- KALMS, J.U., *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12*, Neukirchen 2001 (WMANT 93).
- KARRER, M., *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Göttingen 1986 (FRLANT 140).
- art. *Johannesapokalypse*, EKL 2 (1989), 535-538.
- KELLER, C.A., art. *L'esperienza profetica*, in P.SACCHI (a cura di), *La religione. I: La storia*, Torino 2001, 447-450.
- KELLERMANN, U., *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Stuttgart 1978 (SB 95).
- KERNER, J., *Der Ethik der Johannes-Apokalypse im Vergleich mit der des 4.Esra. Ein Beitrag zum Verhältnis von Apokalyptik und Ethik*, Berlin – New York 1998 (BZNW 94).
- KITTEL, G., art. ἀκολουθεῖω κτλ, TWNT I, 210-216.
- KLAUCK, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982 (NA Neue Folge 15).
- KLINE, L.L., *The Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies*, Missoula 1975 (SBL.DS 14).
- KLINGER, E., art. *Vows and Oaths*, in ER 15 (1987), 301-305.

- KLINGHARDT, M., *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft, Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen/Basel 1996 (TANZ 13).
- KLOPPENBORG, J.S., *The Reception of the Jesus Tradition in James*, in SCHLOSSER, *Epistles* (v.i.), 93-141.
- KOCH, M., *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12*, Tübingen 2004.
- KOESTER, H., *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin 1957 (TU 65).
— *Ancient Christian Gospels. Their History and Their Development*, London/Philadelphia 1990.
- KOWALSKI, B., *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 2004 (SBB 52).
- KRAFT, H., *Zur Offenbarung des Johannes*, TR 38 (1973), 81-88.
- KUHN, G.G., art. βαβυλών, TWNT I, 513-514.
- LABAHN, M. – LANG, M., *Johannes und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990*, in J.FREY – U.SCHNELLE (a cura di), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, Tübingen 2004 (WUNT 174), 443-515.
- LAMBRECHT, J. (a cura di), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptic dans le Nouveau Testament*, Leuven 1980 (BETL 53).
- LAMPE, G.H.W., *The testimony of Jesus is the spirit of prophecy (Rev 19:10)*, in W.C.WEINRICH (ed.), *The New Testament Age. Essays in Honor of B.Reicke*, Macon 1984, 245-258.
- LAMPE, P., *Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln*, in H.MERKLEIN – E.ZENGER (a cura di), *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage nach christlicher Friedens-verantwortung*, Stuttgart 1981 (SBS 101), 59-114.
- *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987 (WUNT 2.Reihe 18).
- *Das Korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 1, 17-34)*, ZNW 82 (1991), 183-213.
- *Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament*, NTS 43 (1997), 347-366.
- *Die urchristliche Rede von der "Neuschöpfung des Menschen" im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie*, in S.ALKIER – R.BRUCKER (a cura di), *Exegese und Methodendiskussion*, Tübingen/Basel 1998 (TANZ 23), 21-32.
- *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchen 2006.
- LAWRENCE, L.J., *Reading with Anthropology. Exhibiting Aspects of New Testament Religion*, Paternoster Press 2005, 35-54.

- LEWIS, I.M., *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Roma 1972.
- LICHTENBERGER, H., *Die Mahlmetaphorik in der Johannesapokalypse*, in C.GRAPPE (a cura di), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes*, Tübingen 2004 (WUNT 169), 227-252.
- LINCOLN, A.T., “*Paul the Visionary*”: *the Setting and Significance of the Rapture to Paradise in II Corinthians XII. 1-10*, NTS 25 (1979), 204-220.
- LINDBLOM, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1963.
- *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Lund 1968 (ARSHLL 65).
- LJUNGVIK, H., *Zum Gebrauch einiger Adverbien im Neuen Testament*, Eranos 62 (1964), 26-39.
- LLEWELYN, S.R., *The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament*, NT 43 (2001), 205-223.
- LOHFINK, G., *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971 (SANT 26).
- LOHMEYER, E., *Die Offenbarung des Johannes*, TR 6 (1934), 269-314.
- LUPIERI, E., *Esegesi e simbologie apocalittiche*, ASE 7/2 (1990), 379-396.
- *The Seventh Night: Visions of History in the Revelation of John and the Contemporary Apocalyptic*, Henoah 14 (1992), 113-132.
- *Apocalisse di Giovanni e tradizione enochica*, RSB 7/2 (1995), 137-150.
- LUPO, A.M., *La sete, l'acqua, lo Spirito. Studio esegetico e teologico sulla connessione dei termini negli scritti giovannei*, Roma 2003 (AG 289).
- MALINA, B.J., *The Social Sciences and Biblical Interpretation*, in N.K.GOTTWALD (a cura di), *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, New York 1983, 11-25.
- *Reading Theory Perspective: Reading Luke-Acts*, in J.H.NEYREY (a cura di), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody 1993², 3-23.
- *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*, Peabody 1995 (trad.ted.: *Die Johannesoffenbarung: Sternvisionen und Himmelsreisen*, Stuttgart 2002).
- *Christ and Time: Swiss or Mediterranean?*, in ID., *The Social World of Jesus and the Gospels*, London/New York 1996, 179-214.
- MANGANARO, G., *Le iscrizioni delle Isole Milesie*, AnScItAt 41/42 (1963-1964), 293-349.
- MARGUERAT, D., *Jésus historique: une quête de l'inaccessible étoile? Bilan de la “troisième quête”*, Théophilyon 6 (2001), 11-85.
- MARINO, M., *Il verbo THPEIN nell'Apocalisse alla luce della tradizione giovannea*, Bologna 2003 (RB.Suppl 40).

- *Custodire il libro dell'Apocalisse*, in BOSETTI – COLACRAI, *APOKALYPSIS* (v.s.), 371-389.
- MASSYNGBERDE FORD, J., *The Divorce Bill of the Lamb and the Scroll of the Suspected Adulteress. A Note on Apoc. 5,1 and 10, 8-11*, JSJ 2 (1971), 136-143.
- “*For the Testimony of Jesus is the Spirit of Prophecy* “ (Rev 19, 10), IrTQ 42 (1975), 284-291.
- MAURIZIO, L., *Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi*, JHS 115 (1995), 69-86.
- MAZZAFERRI, F.D., *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*, Berlin/New York 1989 (BZBW 54).
- MEEKS, W.E., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967 (NT.Suppl 16).
- *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven/London 1983.
- MEYER, P., *Divination among the Lobi of Burkina Faso*, in PEEK, *Divination* (v.i.), 91-100.
- MIDDLETON, P., *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, London/New York 2006 (LNTS 307).
- MILLARD, A.R., *Pergament und Papyrus, Tafeln und Ton. Lesen und Schreiben zur Zeit Jesu*, Basel 2000 (BAZ 9; ed.orig.: *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Sheffield 2000).
- MILLER, K.E., *The Nuptial Eschatology of Revelation 19-22*, CBQ 60 (1998), 301-318.
- MIN, P.S.-B., *I due testimoni di Ap 11, 1-13: Storia – Interpretazione – Teologia*, Roma 1991.
- MOERING, E., Ἐγγύμην ἐν πνεύματι, ThStKr 92 (1920), 148-154.
- MOLONEY, F.J., *The Gospel of John: a Story of Two Paracletes*, in ID., *The Gospel of John. Text and Context*, Boston/Leiden 2005 (BIS 72), 241-259.
- MORRICE, W., *Hidden Sayings of Jesus. Words attributed to Jesus outside the four Gospels*, London 1997.
- MOYISE, S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield 1995 (JSNT.SS 115).
- MÜLLER, C., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, Göttingen 1964 (FRLANT 86).
- MÜLLER, T., “*The word of my patience*” in Revelation 3:10, ConcordTQ 46 (1982), 231-234.
- MÜLLER, U.B., *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972.
- *Prophetie und Predigt. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, Gütersloh 1974 (SNT 10).
- “*Das Wort Gottes*”. *Der Name des Reiters auf weissem Pferd (Apk 19, 13)*, in B.KOLLMANN – W.REINBOLD – A.STEUEDEL, *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für H.Stegemann zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York 1999 (BZBW 97), 474-487.

- MUÑOZ LEÓN, D., *La palabra de Dios y el testimonio de Jesu Cristo. Una nueva interpretación de la fórmula en el Apocalipsis*, EstBíb 31 (1972), 179-199.
- MUSE, R.L., *The Book of Revelation. An Annotated Bibliography*, New York/London 1996 (GRLH 1387).
- MUSSIES, G., *The Morphology of the Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism*, Leiden 1971 (NT.S 27).
- NASRALLAH, L., *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge 2003 (HTS 52).
- NESTLE, E. – VON DOBSCHÜTZ, E., *Einführung in das Griechische Neue Testament*, Göttingen 1923⁴.
- NICKELSBURG, G.W.E., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge 1972 (HTS 26).
- NIDITCH, S., *The Visionary*, in G.W.E.NICKELSBURG – J.J.COLLINS (a cura di), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms*, Ann Arbor 1980, 153-181.
- NISSINEN, M., (a cura di), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical and Arabian Perspectives*, Atlanta 2000 (SBL.SymS 13).
- *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Atlanta 2003 (WAW 12).
- NORDEN, E., *ΑΓΝΟΣΤΟΣ ΘΕΟΣ. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin 1913.
- NORDSIECK, R., *Das Thomasevangelium. Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchen-Vluyin 2004.
- NORELLI, E., *La resurrezione di Gesù nell'Ascensione di Isaia*, CrSt 1 (1980), 315-366.
- *Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia*, in *Pesce, Isaia*, 211-276.
- *AI e il vangelo di Matteo*, in ID., *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994, 115-166.
- *Nerone Anticristo*, *ibid.*, 193-211.
- *AI 4, 16 e la parabola del ritorno del padrone (Lc 12, 36-38)*, *ibid.*, 213-219.
- *AI 6 e il profetismo estatico cristiano*, *ibid.*, 235-248.
- *Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?*, RSB 2 (1995), 163-200.
- *Pertinence Théologique et Canonicité: les premières Apocalypses Chrétiennes*, Apocr 8 (1997), 147-164.
- NORTH, J., *Diviners and Divination at Rome*, in BEARD – NORTH, *Priests (v.s.)*, 49-71.
- NÜTZEL, J.M., *Zum Schicksal der eschatologischen Propheten*, BZ 20 (1976), 59-94.
- *Elija- und Elischa-Traditionen im Neuen Testament*, BiKi 41/4 (1986), 160-171.

- ROBERT NUSCA, A., *Liturgia e Apocalisse. Alcuni aspetti della questione*, in Bosetti –Colacrai, *APOKALYPSIS* (v.s.), 459-478.
- ÖHLER, M., *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, Berlin/New York 1997 (BZNW 88).
- OLSSON, B., *Die verschlungene Buchrolle*, ZNW 32 (1933), 90-91.
- OMERZU, H., *Die Himmelsfrau in Apk 12. Ein polemischer Reflex des römischen Kaiserkults*, in M.BECKER – M.ÖHLER (a cura di), *Apokalyptik als Herausforderung Neutestamentlicher Theologie*, Tübingen 2006 (WUNT 2.Reihe 214), 167-194.
- OVERHOLT, T.W., *Prophecy: The Problem of Cross-Cultural Comparison*, Semeia 21 (1982), 55-78.
- *Prophecy in Cross-Cultural Perspective: a Sourcebook for Biblical Research*, Atlanta 1986 (SBL.SBS 17).
- *Channels of Prophecy. The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Eugene 1989
- PARK, D.-H., *Tiere und Farben in der Offenbarung. Eine Untersuchung zur Herkunft, Funktion und theologischen Bedeutung der Tier- und Farbmotive in der Apokalypse des Johannes*, Diss.Bethel 1997.
- PASTOR, J. – MOR, M. (a cura di), *The Beginnings of Christianity: a collection of articles*, Jerusalem 2005.
- PEEK, P.M. (a cura di), *African Divination Systems. Ways of Knowing*, Bloomington/Indianapolis 1991.
- *Introduction. The Study of Divination, Present and Past*, in ID., *Divination* (v.s.), 1-22.
- *African Divination Systems: Non-Normal Modes of Cognition*, ibid., 193-212.
- PENNA, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo 1999, 457-524.
- PESCE, M. *Ricostruzione dell'archetipo letterario comune a Mt 22, 1-10 e Lc 14, 15-24*, in AA.VV., *Parabola* (v.s.), 167-236.
- (a cura di), *Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia*, Brescia 1983.
- *Presupposti per l'utilizzazione storica dell'Ascensione di Isaia. Formazione e tradizione del testo; genere letterario; cosmologia angelica*, in ID., *Visione* (v.s.), 13-76.
- *I limiti delle teorie dell'unità letteraria del testo*, in E.FRANCO (a cura di), *Mysterium Regni Ministerium Verbi (Mc 4, 11; At 6, 4). Scritti in onore di Mons.Vittorio Fusco*, Bologna 2001 (RivBib.Supplementi 38), 89-107.

- *Quando nasce il cristianesimo? Aspetti dell'attuale dibattito storiografico e uso delle fonti*, ASE 20/1 (2003), 39-56.
- *Sul concetto di giudeo-cristianesimo*, RSB 15 (2003), 21-44.
- *La caratteristica principale dei primi gruppi di seguaci di Gesù*, (dispense 2004) 169-185.
- *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2005 (Fondazione Lorenzo Valla).
- PETERS, L.A. – PRICE-WILLIAMS, D., *Towards an Experiential Analysis of Shamanism*, *American Ethnologist* 7/3 (1980), 397-418.
- PEZZOLI-OLGIATI, D., *Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung*, Göttingen 1997 (FRLANT 175).
- PILCH, J.J., *Visions in Revelation and Alternate Consciousness: A Perspective from Cultural Anthropology*, *Listening* 28 (1993), 231-244.
- *The Transfiguration of Jesus: an Experience of Alternate Reality*, in P.F.ESLER (a cura di), *Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in its Context*, London/New York, 1995, 47-64.
- *Altered States of Consciousness: a "Kitbashed" Model*, BTB 26 (1996), 133-138
- *Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context: Experiences of Alternate Reality*, BTB 28 (1998), 52-60.
- *Altered States of Consciousness in the Synoptics*, in STEGEMANN – MALINA – THEISSEN, *Social Setting* (v.i.), 103-115 (trad.ted.: *Ereignisse eines veränderten Bewusstseinszustandes bei den Synoptikern*, in STEGEMANN – MALINA – THEISSEN, *Jesus in neuen Kontexten* (v.i.), 33-42).
- *Visions and Healing in the Acts of the Apostles. How the Early Believers Experienced God*, Collegeville 2004.
- PLISCH, U.-K., *Zu einigen Einleitungsfragen des Unbekannten Berliner Evangeliums (UBE)*, ZAC 9/1 (2005), 64-84.
- POPKES, W., *Die Funktion der Sendschreiben in der Johannes-Apokalypse. Zugleich ein Beitrag zur Spätgeschichte der neutestamentlichen Gleichnisse*, ZNW 74 (1983), 90-107.
- PRIGENT, P., *L'interprétation de l'Apocalypse en débat*, ÉTRel 75 (2000), 189-210.
- PUIG I TARRECH, A., *La recherche du Jésus historique*, Bib 81 (2000), 179-201.
- RAND, J.A. DU, *Paraenetic Deparabolization of Parousia Parables in the Synoptics and the Revelation of John*, *Skrif en Kerk* 19/1 (1998), 29-36.
- REDDISH, M.G., *Martyr Christology in the Apocalypse*, JStNT 33 (1988), 85-95.
- REILING, J., *Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate*, Leiden 1973 (NT.SS 37).

- *Prophecy, the Spirit and the Church*, in J.PANAGOPOULOS (a cura di), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden 1977 (NT.SS 45), 58-76.
- RESCH, A., *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente*, Darmstadt 1967.
- RIEMER, U., *Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historische Quelle*, Stuttgart/Leipzig 1998 (BA 114).
- RIESENFELD, H., *The Gospel Traditions and its Beginnings: a Study in the Limits of "Formgeschichte"*, London 1957.
- art. *τηρέω* κτλ, TWNT VIII, 139-151.
- RINGGREN, H., art. *מעים*, TWAT IV, 1036-1037.
- RITNER, R.K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago 1993 (SAOC 54).
- ROBINSON, J.A.T., *Elijah, John and Jesus: an Essay in Detection*, NTS 4/4 (1958), 263-281.
- ROLOFF, J., "Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an". *Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte von Offb 3, 20*, in H.FRANKENMÖLLE – K.KERTELGE, *Vom Urchristentum zu Jesus. Festschrift für J.Gnilka*, Freiburg 1989, 452-466.
- *Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes*, in ID., *Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze*, Göttingen 1990, 144-167.
- ROOSE, H., *Das «Zeugnis Jesu». Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes*, Tübingen/Basel 2000 (TANZ 32).
- ROSSO UBIGLI, L., *La fortuna di Enoc nel giudaismo antico: valenze e problemi*, ASE 1 (1984), 153-163.
- RUSSELL, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic (200 BC – AD 100)*, London 1964.
- SACCHI, P., *Esquisse du Développement du Messianisme Juif à la Lumière du texte Qumranien 11 Q Melch*, ZAW 100 (1988 Supplement), 202-213.
- SAFFREY, H.D., *Relire l'Apocalypse a Patmos*, RB 82 (1975), 385-417.
- SATAKE, A., *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen/Vluyn 1966 (WMANT 21).
- *Christologie in der Johannesapokalypse im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen*, in C.BREYTENBACH – H.PAULSEN, *Anfänge der Christologie. Festschrift für F.Hahn zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1991, 307-322.
- VAN SCHAIK, A.P., "Ἄλλος Ἄγγελος in Apk 14, in LAMBRECHT, *Apocalypse (v.s.)*, 217-228.
- SCHIMANOWSKI, B., *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4-5 unter Einschluss der Hekhalotliteratur*, Tübingen 2002 (WUNT 2.Reihe 154).

- SCHLOSSER, J. (a cura di), *The Catholic Epistles and the Tradition*, Leuven 2004 (BETL CLXXVI).
- SCHMIDT, J., art. *Patmos*, PW XVIII/4 (1949), 2174-2191.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, 4 voll., Freiburg/Basel/Wien, 1965-1984 (HTKNT).
- SCHNELLE, U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1996².
- SCHREIBER, S., *Kannte Johannes die Synoptiker? Zur aktuellen Diskussion*, VerkFor 15/1 (2006), 7-24.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, Münster 1972 (NA Neue Folge 7).
- *Redemption as Liberation: Apoc 1:5f. and 5:9f.*, CBQ 36 (1974), 220-232.
- SCHWEIKER, W., *The End of Time and the Moral Texture of Reality in Early Christian Ethics*, in Pastor–Mor, *Beginnings* (v.s.), 101-124.
- SCHWEIZER, E., *Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bilderreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Göttingen 1965² (FRLANT 56).
- SCHWEMER, A.M., *Elija als Araber. Die haggadischen Motive in der Legende vom Messias Menahem ben Hiskija (yBer 2, 4 5a; EkhaR 1, 16 § 51) im Vergleich mit den Elija- und Elischa-Legenden der Vitae Prophetarum*, in R.FELDMEIER – U.HECKEL (a cura di), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen 1994 (WUNT 70), 108-157.
- SEGALLA, G., *La memoria simbolica del Gesù terreno nel libro dell'Apocalisse*, LASBF 50 (2000), 115-141.
- SENG, H., *Apk 11, 1-14 im Zusammenhang der Johannesapokalypse. Aufschluss aus Lactantius und Hyppolitos*, VetChrist 27 (1990), 111-121.
- SFAMENI GASPARRO, G., *Mosè e Balaam, «propheteia» e «mantikê». Modalità e segni della rivelazione nel «De vita Mosis»*, in MAZZANTI, A.M. – CALABI, F. (a cura di), *La rivelazione in Filone d'Alessandria: natura, legge, storia. Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Villa Verrucchio 2004, 33-74.
- SHAW, R., *Splitting Truth from Darkness. Epistemological Aspects of Temne Divination*, in PEEK, *Divination* (v.i.), 137-152.
- SIBER, P., *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich 1971.
- SIEW, A.K.W., *The War between the Two Beasts and the Two Witnesses: a Chiastic Reading of Revelation 11:1 – 14:5*, London/New York 2005 (JSNT.SS 283).
- SLATER, T.B., *Christ and Community: a Socio-Historical Study of the Christology of Revelation*, Sheffield 1999 (JSNT.SS 178).

- SMITH, D.E., *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003.
- SMITH, M., *On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ*, in D.HELLHOLM (a cura di), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983 (Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979), 9-20.
- STECK, O.H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, Neukirchen-Vluyn 1967 (WMANT 23).
- STEGEMANN, E.W. – STEGEMANN, W., *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
- STEGEMANN, W. – MALINA, B.J. – THEISSEN, G., *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis 2002 (ed.ted.: *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002).
- STRAND, K.A., *The Two Witnesses of Rev 11.3-12*, AUSS 19/2 (1981), 127-135.
- STRECKER, C., *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Göttingen 1999 (FRLANT 185).
- STROKER, W.D., *Extracanonical Sayings of Jesus*, Atlanta 1989 (SBL.RBS 18).
- STROUMSA, G.G., *Sogni e visioni nel discorso cristiano delle origini*, in ID., *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia 1999.
- STUCKENBRUCK, L.T., *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Tübingen 1995 (WUNT 2.Reihe 70).
- STUHLMACHER, P., *Jesustradition im Römerbrief?*, ThB 14 (1983), 240-250.
- TAEGER, J.-W., *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditions-geschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik*, Berlin/New York 1989 (BZNW 51).
- *“Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!”*. *Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften*, ZNW 85 (1994), 23-46.
- TALBERT, C.H., *The Christology of the Apocalypse*, in M.A.POWELL – D.R.BAUER (edd.), *Who do you say that I am? Essays on Christology*, Louisville 1999, 166-184.
- TAMBAIAH, S.J., *Rituali e cultura*, Bologna 1995 (ed.orig.: *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge 1985).
- TEDLOCK, B., *Der Anthropologe und der Wahrsager*, in H.P.DUERR (a cura di), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 voll., Frankfurt am Main 1981, I, 154-174.

- THEISSEN, G., *Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis*, in J.ASSMANN – T.HÖLSCHER (a cura di), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, 170-196.
- THEISSEN, G. – MERZ, A., *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 1999 (BibBibl 25; ed.orig: *Der historische Jesus: ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 1999²).
- THEOBALD, M., *Herrenworte im Johannesevangelium*, Freiburg im Bresgau 2002 (HBS 34).
- THOMPSON, L.L., *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, Semeia 36 (1986), 147-174.
- TILLER, P.A., *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch*, Atlanta 1993.
- TILLY, M., *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994 (BWANT 137).
- TOWNSEND, J.B., *Shamanism*, in GLAZIER, *Handbook* (v.s.), 429-469.
- TRITES, A.A., *Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse*, NT 15 (1973), 72-80.
- TURNER, V., *Betwixt and Between: The Liminal Period in "Rites de Passage"*, in ID., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/London 1967, 93-111.
— *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca/London 1975.
- ULFGARD, H., *Feast and Future. Revelation 7:9-17 and the Feast of Tabernacles*, Stockholm 1989 (CB.NTS 22).
- ULLAND, H., *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12-13*, Tübingen/Basel 1997 (TANZ 21).
- ULRICH, J., *Euseb, HistEccl III,14-20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian*, ZNW 87 (1996), 269-289.
- VANDERKAM, J.C., *Enoch: a Man for All Generations*, Columbia 1995.
- VANNI, U., *Rassegna bibliografica sull'Apocalisse (1970-1975)*, RB 24 (1976), 277-301.
— *L'Apocalypse johannique. État de la question*, in LAMBRECHT, *Apocalypse* (v.s.), 21-46
— *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988 (RBib.Suppl 17).
— *L'Apocalisse e il vangelo di Luca*, in D.MARCONI – G.O'COLLINS (edd.), *Luca-Atti. Studi in onore di P.Emilio Rasco*, Assisi 1991, 15-37.
- VASSILIADIS, P., *The translation of "martyria Iēsou" in Revelation*, BTrans 36 (1985), 129-134.
- VERNANT, J.-P., *History and Psychology*, in ID., *Mortals and immortals: collected essays*, Princeton 1991, 261-268.
— *Speech and Mute Signs*, *ibid.*, 303-317.

- VOLLENWEIDER, S., *Aussergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese*, EvTh 65/2 (2005), 103-117.
- VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Hildesheim 1966.
- VOS, L.A., *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, Kampen 1965.
- WALSH, R.N., *Phenomenological Mapping and Comparisons of Shamanic, Buddhist, Yogic and Schizophrenic Experiences*, JAAR 61/4 (1993), 739-769.
- *Der Geist des Schamanismus. Geschichte, Heilung, Technik*, Düsseldorf 2003² (ed.orig.: *The Spirit of Shamanism*, Los Angeles 1990).
- WALTER, N., *Christologie und irdischer Jesus im Hebräerbrief*, in ID., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen 1997, 151-168.
- WAN, S.K., *Charismatic Exegesis: Philo and Paul Compared*, StPhilonAn 6 (1994), 59-74.
- WEISER, A., art. πιστεύω κτλ, TWNT VI, 174-231.
- WENHAM, D., *Paul and the Synoptic Apocalypse*, in R.T.FRANCE – D.WENHAM (a cura di), *Gospel Perspectives 2: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, Sheffield 1981, 345-375.
- *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse: Studies in the History of Gospel Traditions (Gospel Perspectives IV)*, Sheffield 1984.
- *Paul. Follower of Jesus or Founder of Christianity*, Grand Rapids 1995.
- WERBNER, R.P., *Tswapong Wisdom Divination. Making the Hidden Seen*, in ID., *Ritual Passage, Sacred Journey. The Process and Organization of Religious Movements*, Washington 1989, 19-60.
- WHYTE, S.R., *Knowledge and Power in Nyole Divination*, in PEEK, *Divination (v.s.)*, 153-172.
- WIARDA, T., *Revelation 3:20: imagery and literary context*, JETS 38 (1995), 203-212.
- WIEDER, N., *The Doctrine of the Two Messiahs among the Karaites*, JJS 6/1 (1955), 13-23.
- WILLI-PLEIN, I., *Spuren der Unterscheidung von mündlichem und schriftlichem Wort im Alten Testament*, in G.SELLIN – F.VOUGA (a cura di), *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike*, Tübingen/Basel 1997 (TANZ 20), 77-89.
- WILSON, R.R., *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980.
- WINKELMANN, M., *Altered States of Consciousness and Religious Behavior*, in GLAZIER, *Handbook (v.s.)*, 393-428.
- WOLFF, C., *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*, Berlin 1976 (TU 118).
- WORTMANN, D., *Neue Magische Texte*, Bonner Jahrbücher 168 (1968), 56-111.
- YARBRO COLLINS, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula 1976 (HDR 9).

- *The “Son of Man” Tradition and the Book of Revelation*, in J.CHARLESWORTH (a cura di), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 536-568.
- *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden/New York/Köln 1996 (JSJ.S 50).
- YOUNG, N.H., “*The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament*”: a Response, NT 45 (2003), 111-122.
- ZELLER, D., *Elija und Elischa im Frühjudentum*, BiKi 41/4 (1986), 154-160.
- ZERON, A., *The Martyrdom of Phineas-Elijah*, JBL 98 (1979), 99-100.
- ZUESSE, E.M., *Divination and Deity in African Religions*, HistRel 15 (1975), 158-182.
- art. *Divination*, ER 4 (1987), 375-382.
- ZWIEP, A.W., *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, Leiden/New York/Köln 1997 (NT.Supp 87)

SOMMARIO

Capitolo primo

Esperienza, significato, memoria. Un'introduzione.....	1
1.1 Logiche della rivelazione.....	2
1.2 Una visione di Gesù: tra costruzione del passato e trasformazione del presente.....	2
1.2.1 Un "Gesù storico" nell'Apocalisse?.....	2
1.2.2 Dualismi in crisi.....	4
1.2.3 Sulle tracce di un insegnamento.....	5
1.2.4 Spiragli di una memoria.....	7
1.2.5 Tra futuro e passato.....	9
1.2.5.1 Memoria, scrittura, canonizzazione.....	9
1.2.5.2 Memoria culturale e figure di ricordo.....	11
1.2.5.3 La (ri)costruzione della memoria.....	12
1.2.5.4 Verso la trasformazione: la lettera di Giovanni.....	13
1.2.5.5 La memoria come segno.....	14

Capitolo secondo

Tra visione e testo letterario: per una fenomenologia dell'esperienza "profetica".....	16
2.1 Comunicazione con il mondo sovraumano e stati alterati di coscienza: la "profezia".....	17
2.1.1 Tra testo e descrizione: uno schizzo teorico.....	22
2.2 Imago mundi.....	25
2.3 Il linguaggio della rivelazione.....	27
2.3.1 L'antropologia giovannea.....	28
2.3.2 Lo "spirito" nell'Apocalisse.....	28
2.3.3 La formula e l'esperienza.....	29
2.3.4 Una comparazione.....	32
2.3.5 Controprove.....	34
2.3.6 Duplicità e olismo: verso una conclusione.....	35
2.4 Lo "spirito" e l'estasi: storia di una visione.....	35
2.4.1 Il soggiorno a Patmos.....	36
2.4.2 Scene da una liturgia.....	40
2.4.3 Archeologia del πνεῦμα: visioni e viaggi celesti.....	45
2.4.4 Tra esperienza e letteratura: verso l'Apocalisse di Giovanni.....	47
2.4.5 Una sintesi.....	53
2.5 Anche Giovanni tra i "profeti"?.....	55
2.5.1 Piccola parentesi filologica.....	56
2.5.2 La trasmissione della capacità profetica in atto: sequenze, simboli, principi.....	57
2.5.2.1 L'angelo, i tuoni, la "censura".....	57
2.5.2.2 Il giuramento.....	58
2.5.2.3 Il rotolo e la digestione.....	61
2.5.3 Un passo indietro: elementi e prospettive per una (ri)lettura dell'Apocalisse.....	64
2.6 Lo "spirito", la conoscenza, l'autorità.....	65

Capitolo terzo

Le parole di Gesù nell'Apocalisse.....	68
--	----

3.1 Un'indicazione "programmatica"?	69
3.1.1 Un significato alle allusioni	70
3.1.2 Parola "profetica" e tradizione gesuana: un modello di trasmissione.	71
3.2 Tra le parole	74
3.2.1 Piccolo vocabolario gesuano.	75
3.2.1.1 L'invito all'attenzione	75
3.2.1.2 Il "venire" di Gesù	76
3.2.1.3 Dio e Padre	78
3.2.1.4 La parola e la custodia	79
3.2.1.5 L'"Io sono" di Gesù	81
3.2.1.6 La vittoria	83
3.2.1.7 Seguire Gesù	84
3.2.1.8 Le due testimonianze	85
3.2.1.9 La lingua di Gesù	89
3.2.2 I detti	89
3.2.2.1 La beatitudine dell'udire e custodire (Ap 1,3)	89
3.2.2.2 La parusia del Figlio dell'Uomo e il lutto delle tribù della terra (Ap 1, 7)	91
3.2.2.3 Della vittoria: la corona della vita	93
3.2.2.4 L'ora, il ladro, la veglia (Ap 3, 3 e 16, 15)	95
3.2.2.5 La confessione del nome davanti al Padre e agli angeli (Ap 3, 5)	97
3.2.2.6 La parabola del banchetto e dei servi vigilanti (Ap 3, 20)	99
3.2.2.7 Del sedere sul trono (Ap 3, 21)	101
3.2.2.8 Montagne e colline, cadere e coprire: il giorno dell'ira (Ap 6, 12-17)	103
3.2.2.9 Apocalisse sinottica e "Apocalisse di Giovanni"	104
3.2.2.9.1 Il calpestanto di Gerusalemme ed il tempo delle genti (Ap 11, 2)	104
3.2.2.9.2 La proclamazione del vangelo (Ap 14, 6)	106
3.2.2.9.3 La mietitura (Ap 14, 14-16)	108
3.2.2.9.4 I sei sigilli e i segni della fine (Ap 6, 1-17)	110
3.2.2.9.5 Le due bestie, ovvero: i falsi messia e i falsi profeti (Ap 13)	113
3.2.2.9.6 Verso una ricostruzione	116
3.2.2.10 Della rinuncia a sé stessi (Ap 12, 11)	117
3.2.2.11 La pietra da mola ed il mare (Ap 18, 21)	118
3.2.2.12 Il sangue dei giusti (Ap 18, 24)	120
3.2.2.13 La parabola del banchetto nuziale (Ap 19, 6-9)	122
3.2.2.14 La parusia ed il giudizio (Ap 22, 12)	124
3.2.2.15 La sete e l'acqua della vita (Ap 22, 17)	126
3.3 Traiettorie gesuane	129

Capitolo quarto

Le figure di Gesù nell' <i>Apocalisse</i> .	131
4.1 Riferimenti dal passato: alcuni punti fissi	131
4.2 Custodire gli ἔργα di Gesù: il peso della chiesa di Tiatiri (Ap 2, 26)	133
4.2.1 La πίστις	134
4.2.2 La parola della ὑπομονή	136
4.2.2.1 NIKÂN: premesse, significato, effetti	138
4.2.3 Quali ἔργα?	140
4.3 Due storie di Gesù	140
4.3.1 Il Messia rapito in cielo: annotazioni a margine di Ap 12, 1-5	141
4.3.2 I due testimoni e il loro Signore (Ap 11, 3-13)	146
4.3.2.1 Schizzo di una convergenza	147

4.3.2.2 Tradizioni e scritture	149
4.3.2.3 Gesù: il profeta escatologico.....	156
4.4 Gesù, il prisma di Giovanni, e il mondo	157

Conclusioni

Verso un'apertura.....	160
------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	166
--------------------------	------------