

L'annuncio del *kairós* escatologico

Il senso del tempo nell'Apocalisse di Giovanni

Claudio Doglio

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Genova)

Nell'opinione corrente "apocalisse" è sinonimo di catastrofe futura e fine del mondo: ma l'intento dell'ultimo scritto neotestamentario, intitolato appunto *Apocalisse*, non è quello di lugubre profezia della sciagura e non è solo orientato al futuro. Al contrario, è la celebrazione della salvezza realizzata da Dio nel tempo dell'umanità: quindi postula un'attenzione anche al presente e al passato.

Con il linguaggio dei simboli, infatti, l'autore rappresenta la storia della salvezza che culmina nella Pasqua di Cristo e tende al suo compimento escatologico: anche se l'ambiguità del simbolo ha prodotto una fantasmagorica gamma di interpretazioni, l'attenzione alla complessità globale della storia e del tempo orienta a vedere nell'Apocalisse l'annuncio festoso dell'occasione buona che è a portata di mano per chiunque abbia il sincero desiderio di riconoscere il Signore all'opera nella storia.

1. Una comunità profetica

Il libro dell'Apocalisse è ambientato in un contesto di liturgia celebrata. Letterariamente inizia e termina con un dialogo liturgico, conosce diversi interventi espliciti rivolti agli ascoltatori, adopera volentieri immagini tratte dalla liturgia di Israele e riporta notevoli brani lirici che hanno forma e contenuto celebrativo. Nella liturgia la comunità si impegna a leggere e interpretare la propria storia nella luce della rivelazione cristiana: il gruppo di Giovanni, infatti, è invitato ad entrare nelle visioni proposte, a comprenderne il senso e ad applicarlo concretamente alla propria realtà. Inserirle in questa dimensione orante, le pagine dell'Apocalisse non si presentano più come l'artificiosa descrizione di una realtà inaccessibile e strana,

enigma stravagante per esegeti fantasiosi; mostrano invece la riflessione corale di una comunità che riconosce il dono della propria vita nuova, frutto dell'intervento "escatologico" del Messia, e nello stesso tempo anela al compimento finale.

Dunque l'Apocalisse di Giovanni rappresenta l'impegno profetico di comprensione della storia da parte di una comunità liturgica che celebra la vittoria di Dio e del suo Cristo: in tutto questo colui che svolge il fondamentale compito di interpretare la volontà di Dio e di comprendere i segni dei tempi è il profeta. Se era vero per gli antichi profeti biblici, resta valida e necessaria la loro funzione anche nella comunità cristiana.

Pertanto è possibile e logico immaginare all'origine dell'Apocalisse una comunità guidata dal profeta Giovanni e da altri profeti suoi collaboratori che hanno il compito di interpretare le Scritture veterotestamentarie e anche la predicazione apostolica: il loro studio e la loro riflessione aiutano gli altri fedeli a comprendere nel modo corretto il significato delle parole bibliche e degli insegnamenti di Gesù e a valutare con lucidità il senso degli avvenimenti contemporanei in cui si trovano a vivere, spesso con difficoltà. Tali profeti presiedono le assemblee liturgiche in cui si ascolta la parola di Dio ed hanno il compito di interpretarla e di attualizzarla: gli interventi di questi profeti sono guidati dallo Spirito ed è proprio la loro mediazione che permette ai fedeli di ascoltare la voce dello Spirito, che è quella di Gesù Cristo e di Dio.

Nel contesto liturgico e sotto la guida dello Spirito, l'azione fondamentale che il profeta cristiano fa compiere alla comunità è la *meditazione e l'interpretazione delle Scritture*: tutta l'Apocalisse, infatti, dipende strettamente dall'Antico Testamento e si costituisce come una sua rilettura cristiana¹. Questo lavoro ecclesiale, enorme e faticoso, vuole far comprendere gli antichi testi come realizzati in Gesù Cristo: è davvero "profezia" in quanto espone l'autentico pensiero di Dio, colto pienamente nella rivelazione del Messia, compreso anche alla luce delle Scritture. «Le Scritture, rilette cristologicamente, sono il cielo dell'Apocalisse»².

Più che di citazioni esplicite, si tratta di reminiscenze e allusioni, che comportano sempre una re-interpretazione³. L'autore, infatti, usa i testi scritturistici come il suo "grande codice", il tesoro da cui estrae materiale antico per dire un messaggio

¹ Cfr. F. JENKINS, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Grand Rapids 1976; A. T. HANSON, *The Living Utterances of God. The New Testament Exegesis of the Old*, London 1983, cap. 8: «Scripture in the Book of Revelation», 159-177; S. MOYSE, *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNT, SS 115), Sheffield 1995; G. K. BEALE, *John's Use of the Old Testament in Revelation* (JSNT, SS 166), Sheffield 1998.

² J.-N. ALETTI, *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, Roma 1995, 247.

nuovo con un piano organico. Egli si avvicina ai passi biblici in modo tematico e sfumato; per creare una stessa scena prende elementi da più libri e li compone insieme con ritocchi e accrescimenti, in modo tanto originale da determinare un nuovo significato.

Nella rielaborazione dell'antico materiale biblico, a differenza di altri autori apocalittici, Giovanni non tende ad arricchire e sviluppare i testi che cita; opera, piuttosto, vigorose condensazioni, abbrevia le formule e semplifica le immagini. La scelta, la fusione e l'organizzazione delle immagini prese dall'Antico Testamento dimostrano, nell'autore, una notevole capacità artistica e teologica; soprattutto rivelano una lettura degli antichi testi che mira a una mutazione di significato, perché tutti sono compresi in riferimento a Cristo e al compimento del progetto di Dio.

2. La fede cristologica della comunità

In forza dell'esperienza storica di Gesù la comunità cristiana è riuscita a comprendere più a fondo le antiche Scritture e, viceversa, alla luce delle profezie veterotestamentarie i profeti cristiani riescono a interpretare il mistero di Cristo come profondamente inserito nel piano divino. Al cuore di questo immenso processo ermeneutico sta, senza dubbio, l'evento pasquale di morte e risurrezione, giacché la fede cristologica del gruppo giovanneo efesino si radica proprio nella esaltazione gloriosa del Cristo, vincitore del male e della morte.

In questa direzione si sono mossi gli antichi commentatori⁴ e i grandi studi moderni dedicati alla cristologia dell'Apocalisse prendono le mosse proprio da qui. Traugott Holtz, partendo da una visione teologica del tempo, riconosce nell'Apocalisse due distinti quadri interpretativi del Cristo: da una parte, grazie alla sua morte e risurrezione la salvezza è già presente, dall'altra però la pienezza è attesa per il futuro; ma in ogni caso la base di tutto è la fede della comunità, secondo cui «la morte di Cristo e la risposta di Dio nella risurrezione ha realizzato la redenzione e l'innalzamento della comunità e il conferimento del potere al Cristo»⁵.

³ Il problema è stato puntualizzato da J. PAULIEN, *Elusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation*, in BR 33 (1988) 37-53.

⁴ Cfr. M. C. PACKZOWSKI, *La lettura cristologica dell'Apocalisse nella chiesa prenicena*, in *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 46 (1996) 187-222.

⁵ *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 85), Berlin 1962, 213.

In questa duplice dimensione del Cristo, presente e futuro, l'Apocalisse si differenzia nettamente da altre impostazioni, come la teologia giudaica che attende tutto per il futuro e la riflessione gnostica che crede in una salvezza pienamente realizzata già nel presente. La convinzione che Gesù adesso sia il risorto innalzato nella gloria, Signore della comunità e del mondo, è il punto di partenza di tutta la teologia dell'Apocalisse. Sulla stessa linea Donatien Mollat afferma che il Cristo, centro e sorgente dell'Apocalisse, è «l'agnello della nuova Pasqua, della Pasqua messianica ed escatologica»⁶.

Ugualmente si esprime l'altro autore di un'importante ricerca cristologica, J. Comblin, che afferma in modo perentorio: «Non c'è alcun dubbio che il fatto della risurrezione di Gesù, come è stato trasmesso dalla tradizione cristiana e dalla testimonianza degli apostoli, sia uno degli elementi di base che hanno presieduto alla composizione dell'Apocalisse»⁷. Egli non condivide l'impostazione generale di Holtz, perché ritiene che la distinzione fra Cristo presente e Cristo futuro non corrisponda allo schema originale di pensiero; ma, come lui, parte dal fatto della morte e risurrezione di Gesù, affermando che la sintesi teologica degli innumerevoli modelli neotestamentari presenti nell'Apocalisse è operata intorno alla figura dell'Agnello identificato come il Servo di Dio e riconosciuto storicamente in Gesù.

In dialogo con Holtz e Comblin la dotta conferenza di F. Bovon sul Cristo dell'Apocalisse ribadisce che la situazione attuale del Risorto, in relazione con la sua Chiesa, con il mondo e con Dio, è il punto di partenza della riflessione apocalittica di Giovanni⁸. Gesù di Nazaret ora è il Risorto e svolge una decisiva opera di rivelazione che ha anche una portata politica: egli ha già compiuto tutto sul Golgota, eppure ha ancora tutto da fare; il movimento decisivo verso il compimento è già stato dato con la Pasqua di risurrezione, ma resta ancora da compiere il passaggio definitivo dall'invisibile al visibile.

Con un approccio narratologico M. Eugene Boring, che ha tracciato le linee fondamentali della cristologia secondo l'Apocalisse⁹, mostra come tutta l'attenzione

⁶ *La Cristologia dell'Apocalisse*, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *L'Apocalisse* (Studi Biblici Pastoral 2), Brescia 1967, 47-68, 61. «Sarebbe dunque, come ha visto molto bene Holtz, un grave errore limitarla alla profezia del ritorno di Cristo. Il Cristo dell'Apocalisse giovannea è il Messia salvatore, che deve trionfare nel dramma finale; ma la vittoria che egli deve allora riportare in maniera manifesta è già realmente guadagnata» (*ibid.*, 68).

⁷ *Le Christ dans l'Apocalypse* (Bibliothèque de Théologie. Théologie Biblique III, 6), Paris-Tournai 1965, 199.

⁸ *Le Christ de l'Apocalypse*, in RTPH 22 (1972) 65-80.

⁹ *Narrative Christology in the Apocalypse*, in CBQ 54 (1992) 702-723.

dell'Apocalisse sia incentrata sulla vicenda storica di Gesù, in primo luogo sulla sua morte e risurrezione, e sulla sua azione presente in quanto Gesù glorioso esaltato alla destra del Padre. Ugualmente anche Richard Bauckham, nella sua sintesi sulla teologia dell'Apocalisse, condivide l'idea che la prospettiva del Cristo risorto sia il punto di partenza della riflessione apocalittica di Giovanni: «Fondamentale per la comprensione globale nell'Apocalisse del modo in cui Cristo instaura il proprio regno sulla terra è il convincimento che nella sua morte e risurrezione Cristo ha già ottenuto la vittoria decisiva sul male»¹⁰.

3. La novità dell'apocalittica cristiana

All'interno della celebrazione liturgica l'autore sceglie di esprimere questo messaggio cristologico con il genere letterario apocalittico, perché ai suoi tempi si presentava come uno strumento conosciuto e largamente diffuso, spesso adoperato per consolare i fedeli in momenti difficili, per spiegare il senso degli avvenimenti e per rinforzare la speranza in tempi migliori.

Il modello letterario e simbolico che ispira l'Apocalisse di Giovanni è senza dubbio il libro di Daniele, nato durante i terribili anni della persecuzione di Antioco IV Epifane (167-164 a.C.). Verso la fine del I sec. d.C. Giovanni si accorge che la sua comunità sta vivendo una situazione storica molto simile a quella dei *chassidim* dell'epoca maccabaica: è minacciosa l'ombra del tiranno romano che pretende di essere adorato come una divinità, il fascino della cultura pagana conquista molti fedeli, mentre Gerusalemme non esiste più e la classe dirigente di Israele è ormai decisamente contraria al gruppo cristiano. Se il dramma della storia si ripete, deve anche ripetersi la coraggiosa testimonianza dei fedeli, con la loro resistenza pacifica, fondata unicamente sulla fiducia in Dio.

Un punto molto importante distingue la visione teologica di Giovanni da quella degli apocalittici giudaici: essi, infatti, attendevano per il futuro l'intervento decisivo di Dio e lo annunciavano imminente; mentre la comunità giovannea afferma con solennità che l'intervento decisivo e definitivo di Dio nella storia si è già realizzato con Gesù di Nazaret, morto e risorto, Signore della storia, vivo nella sua Chiesa. Il

¹⁰ *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge-New York 1993 (tr. it. *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, 92).

punto decisivo è proprio il mistero pasquale del Cristo che diviene così la chiave di lettura di tutta la storia, passata presente e futura.

Per questo l'opera è idealmente collocata «nel giorno del Signore» (1,10): giorno escatologico dell'intervento di YHWH, giorno della Pasqua, giorno di domenica, giorno della comunità cristiana che celebra la risurrezione di Cristo. Nel giorno di domenica l'assemblea liturgica incontra il Cristo risorto, vive l'esperienza dello Spirito e comprende attivamente il senso della propria storia. Per questo l'opera è ricca di canti festosi, a differenza di molte altre apocalissi, piene di pianti e lamenti¹¹. In tale ottica il senso del tempo cambia e per l'Apocalisse la Pasqua di Cristo costituisce il simbolo cardine e il principio dinamico di una storia totalmente nelle mani di Dio.

4. Il giorno del Signore: ambiente cronologico e teologico

L'autore introduce la sua visione teologica con una triplice ambientazione: una geografica relativa all'isola di Patmos come luogo fisico, una sullo Spirito come luogo teologico della rivelazione e una cronologica come momento particolarmente significativo (Ap 1,9-10).

La formula ἐγενόμην ἐν πνεύματι è esclusiva dell'Apocalisse: non è facile, quindi, determinarne il significato. Nonostante le numerose sfumature delle interpretazioni proposte, i significati si possono ridurre a due, a seconda del senso che viene attribuito a πνεύμα: o si tratta dello spirito umano del veggente oppure dello spirito divino. Nel primo caso l'espressione indicherebbe una particolare situazione della persona che esce dalla normalità della "carne" per entrare in una dimensione dello "spirito" e si finisce per parlare di esaltazione del profeta, estasi, rapimento estatico, stato pneumatico, o trance¹². Ma tale significato sembra estraneo all'Apocalisse, che col termine πνεύμα si riferisce in genere allo Spirito divino quale agente dell'esperienza visionaria¹³. Quindi il movimento a cui Giovanni allude può essere indi-

¹¹ Cfr. 2 Bar 3; 10,5-12,1; 21,4-25; 48,2-24; 4 Esd 8,20-36; 10,21-24.

¹² «The exaltation of the prophet under inspiration» (H. B. SWETE, *The Apocalypse of St. John*, London 1909, 13); «the Seer fell into a trance» (R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, I, 22).

¹³ Cfr. R. BAUCKHAM, *The Role of the Spirit in the Apocalypse*, in EQ 52 (1980) 66-83; ID., *Lo Spirito di profezia*, in *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, 132-150; B. MORICONI, *Lo Spirito e le Chiese*, Roma 1983.

cato come una particolare esperienza spirituale, cioè un incontro del profeta con lo Spirito Santo: «Quando si mette a profetare l'autore "diviene nello Spirito", quasi si immerge in esso, al punto che lo Spirito diventa come l'ambito in cui egli si muove»¹⁴. La *méta* a cui il 'profeta vuole condurre la sua comunità nell'interpretazione delle Scritture è la novità di senso determinata dall'evento pasquale del Cristo: ma la comprensione di questa novità è dono dello Spirito e solo entrando in comunione con lui l'autore è in grado di comprendere e comunicare la rivelazione di Gesù Cristo. Ora, aggiunge Giovanni, la comunione con lo Spirito, si inserisce "nel giorno del Signore".

L'espressione ἐν τη κυριακῇ ἡμέρᾳ (*nel giorno del Signore*) costituisce un'altra importante novità linguistica dell'Apocalisse e, data l'originalità e la stringatezza, risulta di non chiara interpretazione. L'incontro con lo Spirito avviene nel giorno qualificato con l'aggettivo κυριακός, raro nel greco profano, ignorato dalla LXX e presente soltanto un'altra volta nel Nuovo Testamento, ma divenuto poi comune nel linguaggio teologico dei Padri. Nell'ambiente cristiano dell'Asia Minore si incontrano proprio le prime attestazioni di questa espressione per designare il giorno festivo della Chiesa: già nel II secolo, infatti, sembra entrato comunemente in uso l'aggettivo sostantivato κυριακή, senza l'aggiunta di ἡμέρα, per indicare la *domenica*, il giorno della settimana, nominato nel Nuovo Testamento come il primo dopo il sabato, detto anche «ottavo giorno» e chiamato nel mondo greco-romano «giorno del sole»¹⁵. Sembra, quindi, probabile che proprio nell'ambiente vitale dell'Apocalisse abbia avuto inizio questo uso linguistico, divenuto poi comune in tutta la tradizione, forse come reazione cristiana all'uso greco-romano di dedicare all'imperatore un giorno speciale e di chiamarlo σεβαστὴ ἡμέρα¹⁶. Per tali motivi è opinione comune degli esegeti riconoscere nell'espressione di Ap 1,10 la più antica testimonianza del termine tecnico cristiano per designare la domenica, come ricorrenza settimanale in cui si celebra la risurrezione del Cristo. Come la cena eucaristica (κυριακὸν δεῖπνον) in 1Cor 11,20 così il giorno della risurrezione (κυριακὴ ἡμέρα) è definito con l'aggettivo che ne indica l'appartenenza al Κύριος, cioè a Gesù Cristo in quanto risorto e glorioso: infatti, la proclamazione solenne della comunità cristiana che «Gesù è il Signore» avviene proprio nella celebrazione liturgica dell'Eucaristia, che

¹⁴ U. VANNI, *L'assemblea liturgica si purifica e discerne nel "giorno del Signore" (Ap 1,10)*, in ID., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, 93.

¹⁵ Cfr. *Didachè* 14, 1; IGNAZIO, *Ai Magnesi* 9, 1; GIUSTINO, *1 Apologia* 67, 7; *Lettera di Barnaba* 15, 9.

¹⁶ Cfr. S. BACCHIOCCHI, *An examination of the Biblical and Patristic Texts of the First Four Centuries to Ascertain the Time and the Causes of the Origin of Sunday as the Lord's Day*, Roma 1975.

ha luogo di domenica, memoriale stesso della risurrezione, cioè dell'evento per cui Gesù è stato costituito Κύριος¹⁷. L'indicazione dell'Apocalisse, dunque, sembra alludere al giorno festivo cristiano, come momento liturgico della comunità che fa memoria del Signore risorto e lo riconosce presente in mezzo a sé: in tal modo la rivelazione del Cristo si colloca perfettamente in una dimensione liturgica che celebra l'evento fondamentale della risurrezione.

Proprio per questo non si può escludere in modo assoluto anche un riferimento alla Pasqua: senza pretendere di identificare il giorno della visione di Giovanni con il preciso giorno della festa annuale di Pasqua, il richiamo all'evento pasquale del Cristo morto e risorto è forte e indubbio¹⁸. Può essere banale sostenere che l'autore ebbe una rivelazione proprio il 16 di Nisan o la domenica stessa di Pasqua; ma il riferimento al senso neotestamentario di quella festa non può essere tralasciato¹⁹. Infatti l'antica scelta cristiana di celebrare come festivo, ogni settimana, il giorno dopo il sabato è strettamente collegata al fatto della risurrezione di Cristo: le informazioni patristiche lo ribadiscono con costante insistenza. Ogni domenica, quindi, viene caratterizzata come memoria pasquale e può essere addirittura identificata, in linguaggio liturgico, con la Pasqua stessa. Una netta distinzione è difficile in base alle informazioni da noi possedute²⁰, ma un'interpretazione *pasquale* della κυριακή ἡμέρα di Ap 1,10 mi sembra possibile e illuminante: tutta la rivelazione, infatti, venendo idealmente collocata nella celebrazione liturgica della domenica, si orienta al mistero centrale della morte e risurrezione del Cristo, lo riconosce come vincitore e lo proclama suo Κύριος²¹. Il riferimento teologico dell'ambientazione dome-

¹⁷ W. STOTT, *A Note on the Word KYPIAKH in Rev. 1,10*, in NTS 12 (1965-66) 70-75.

¹⁸ L'identificazione esatta con il giorno di Pasqua e precisamente con il 16 di Nisan è sostenuta da alcuni autori: A. STROBEL, *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17,20*, in ZNW 49 (1958) 157-196; J. VAN GOUDOEVEER, *Biblical Calendars*, Leiden 1959, 167-168; C.W. DUGMORE, *Lord's Day and Easter*, in *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht* (Suppl. NT, 6), Leiden 1962, 272-281.

¹⁹ P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie* (Cahiers Théologiques 52), Neuchâtel 1964, 36, dava ragione a questi argomenti. Ma nel suo commentario si è ricreduto, aggiungendo in nota una specie di rimpianto accompagnato da incertezza (*L'Apocalisse*, Roma 1981, 46, n. 11).

²⁰ La difficoltà di una scelta chiara è evidenziata da K. A. STRAND, *Another Look at 'Lord's Day' in the Early Church and in Rev. 1,10*, in NTS 13 (1966-67) 174-181. Infatti, l'ambiente d'origine dell'Apocalisse è lo stesso in cui è attestata la pratica "quartodecimana" che voleva celebrare l'annuale festa cristiana di Pasqua ancora secondo il calendario ebraico e cioè il 14 di Nisan, non necessariamente di domenica; questo fatto complica l'interpretazione, perché non abbiamo informazioni sufficienti in merito ai reali usi locali.

²¹ «È importante notare che il termine "Signore" qui non designa Dio, ma Cristo: è il giorno di Cristo, cioè il giorno della sua risurrezione» (O. CULLMANN, *La fede e il culto della Chiesa primitiva*, Roma 1974, 151).

nicale dell'Apocalisse non può essere altro che la festa di Pasqua, cioè la risurrezione del Signore Gesù. «Cristo, proprio come risorto, è presente nell'assemblea-chiesa riunita nel giorno del Signore. E la qualifica κυριακή, riferita nell'Apocalisse direttamente a lui e linguisticamente sempre viva, sottolinea proprio la risurrezione. Il giorno del Signore è il giorno del Signore risorto»²².

Un altro riferimento è ancora possibile. L'espressione in esame, infatti, è stata avvicinata talvolta al concetto biblico dello יוֹם יְהוָה (*yôm YHWH*) che i LXX rendono sempre in greco con ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, cioè *il giorno del Signore*; ma gli studiosi sono in genere dell'avviso che tale interpretazione non sia sostenibile²³. Concordo nel ritenere che l'intento primario dell'autore non sia quello di evocare la fine del mondo e il giorno del giudizio, ma l'espressione profetica *giorno del Signore*, pur avendo un forte senso escatologico, non indica automaticamente la fine della storia, bensì l'intervento definitivo di Dio nella storia per cambiare decisamente la situazione corrotta del mondo.

Altrove l'Apocalisse parla del "grande giorno di Dio", ma che cosa intenda con ciò l'autore non è così chiaro: un preconconcetto escatologista induce a interpretarlo come annuncio della catastrofe finale, ma non è affatto dimostrato che questo sia il pensiero di Giovanni. Infatti un teologo cristiano che rifletta profondamente sulla persona del Cristo e sul senso della sua comparsa non può non riconoscere che in lui si è realizzato l'intervento decisivo e definitivo di Dio: proprio il mistero della sua morte e risurrezione costituisce per la predicazione cristiana primitiva il centro essenziale e il significato escatologico dell'opera messianica. «Per l'uomo terreno, l'escatologia è una realtà lontana. Ma lo sguardo profetico del cristiano attraversa la storia fino al suo punto più profondo, fino al Signore che, nella sua risurrezione, è la profondità escatologica del mondo»²⁴. In questo senso si può intendere che il giorno del Signore per eccellenza sia proprio il giorno di Pasqua, giorno della risurrezione di Cristo in cui l'intervento di Dio ha reso palese il suo giudizio: ha così posto fine ad "un" mondo dominato dal male e dalla morte ed ha dato inizio a una nuova possibilità di vita. Un ulteriore indizio ci viene dalla tradizione patristica che ado-

²² U. VANNI, *Il "giorno del Signore" in Apoc. 1,10, giorno di purificazione e di discernimento*, in RivB 26 (1978) 187-199, 198.

²³ Un sostenitore è stato F. J. A. HORT, *The Apocalypse of St. John I-III*, London 1908, 15.

²⁴ F. X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*, Roma 1993, 100.

pera il linguaggio della *domenica* per indicare il compimento definitivo della storia umana²⁵.

Pertanto, senza dover scegliere un'interpretazione, scartando le altre, è possibile comprendere nell'indicazione apocalittica una ricchezza di significato che contiene le varie sfumature e colloca l'intera Apocalisse in una pregnante concezione del tempo: il giorno storico della risurrezione di Cristo ha dato compimento allo *yôm YHWH* atteso dagli antichi profeti, inaugurando il tempo nuovo di cui la domenica è il memoriale settimanale. Superando l'osservanza giudaica del sabato, la comunità cristiana «vive secondo la domenica», dice sant'Ignazio di Antiochia, e si riunisce in assemblea ogni primo giorno della settimana, moltiplicando nel tempo la dimensione festiva della Pasqua, per celebrare il Cristo risorto e proclamarlo «Signore» nell'attesa del compimento definitivo. Proprio dal riconoscimento liturgico-pasquale di Gesù Cristo come Κύριος deriva con ogni probabilità l'uso del raro aggettivo κυριακός, per indicare il giorno festivo cristiano: «Questo è il giorno che ha fatto il Signore» (Sal 117[118],24).

5. Il “tempo” apocalittico

Alla luce di tutto questo, è possibile riconoscere il senso del tempo nell'Apocalisse, anche se in questo libro, come nel Nuovo Testamento in genere, manca un'esplicita trattazione sul tempo e solo raramente compaiono i termini greci che ne richiamano l'idea²⁶.

Un modo per presentare Dio, esclusivo dell'Apocalisse, è la formula tripartita costruita su tre verbi diversi con interessanti sfumature temporali: «Colui che è, che era e che viene». La formula ritorna cinque volte nel corso dell'opera (1,4.8; 4,8; 11,17; 16,5) e, nonostante alcune differenze, si può considerare unica. Così pure la formula di autopresentazione («Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine») mette in stretto collegamento il Cristo con Dio stesso (cfr. 1,8.17; 2,8; 21,6; 22,13): tramite il linguaggio degli antichi profeti che presentavano YHWH come il creatore

²⁵ Origene parla della risurrezione futura come dell'evento che caratterizzerà la *grande domenica*; il giorno della risurrezione di Cristo è inteso come l'anticipo e l'annuncio di quello che sarà la sorte dei fedeli: «quando queste ossa nella *grande domenica* risorgeranno» (In Joh. X, 35). Girolamo testimonia l'attesa della chiesa antica, documentata anche in diversi altri testi, per la venuta del Cristo glorioso alla mezzanotte della domenica di Pasqua (In Matth. XXV,6).

²⁶ Cfr. C. DOGLIO, *Il tempo è vicino*, in Parola Spirito e Vita 36 (1997) 239-254.

e il signore dell'universo, unica origine di tutte le cose e sovrano assoluto della storia umana, il profeta Giovanni attribuisce al Cristo di Dio la qualifica di Signore del tempo capace di abbracciarlo e dominarlo in tutta la sua interezza. All'Apocalisse, infatti, interessa tutto il tempo, non solo quello finale!

In tale prospettiva, possiamo considerare i termini specifici con cui nella lingua greca si indica il tempo: χρόνος e καιρός. Quattro sono nell'Apocalisse le ricorrenze di χρόνος (2,21; 6,11; 10,6; 20,3), mentre sette volte compare καιρός (1,3; 11,18; 12,12.14 [tre volte]; 22,10). Dallo studio di questi testi possiamo ricavare indicazioni utili per la comprensione del concetto di tempo nell'opera di Giovanni²⁷.

Il termine χρόνος, che indica un periodo di tempo generico, viene adoperato nell'Apocalisse per evocare un momento breve, inteso come dilazione o proroga, con la sfumatura dell'indugio o del ritardo che viene sicuramente superato²⁸. La profetessa di Tiatira che, come Gezabele, inganna i fedeli, non usa per convertirsi il *tempo* che le è stato dato (2,21); le anime degli uccisi sotto l'altare vengono esortate a pazientare «ancora per un *tempo* piccolo» (6,11) in attesa del giudizio divino; con la stessa espressione («per un piccolo *tempo*») è quantificata la durata dello scioglimento di Satana prima del giudizio (20,3). Ma nel settenario delle trombe viene solennemente annunciato che «nei giorni del settimo angelo non ci sarà più *tempo*» (10,6): l'espressione non intende dire che scomparirà la realtà temporale o la dimensione del tempo, ma più semplicemente afferma che verrà tolto ogni indugio e si avrà il compimento atteso.

L'impiego della parola καιρός, invece, non è omogeneo nelle sette ricorrenze dell'Apocalisse. Nel cap. 12, infatti, indica in senso generico un periodo di tempo (come χρόνος), presentato come il «poco *tempo*» a disposizione del diavolo caduto sulla terra (12,12), oppure è adoperato come enigmatica misura che, col simbolo numerico del tre e mezzo, allude a brevità e imperfezione: «per un *tempo* e *tempi* e metà di un *tempo*» (12,14)²⁹. Negli altri passi, invece, καιρός conserva il significato specifico che ha nella lingua greca e nella tradizione biblica, cioè quello di momento preciso, occasione particolare, tempo decisivo sotto l'aspetto religioso³⁰. Al suono

²⁷ Ha il significato di *tempo* anche il termine αἰών, ma nell'Apocalisse compare solo nella formula enfatica raddoppiata («nei secoli dei secoli» - εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) per evocare l'idea di durata illimitata ed eterna (1,6.18; 4,9.10; 5,13; 7,12; 10,6; 11,15; 14,11; 15,3.7; 19,3; 20,10; 22,5). Cfr. H. SASSE, αἰών, in *GLNT* I, 537.

²⁸ G. DELLING, χρόνος, in *GLNT* XV, 1120-1122.

²⁹ La formula simbolica deriva da Daniele (Dn 7,25; 12,7), i cui termini originali in aramaico ed ebraico sono stati tradotti in greco con καιρός; essa si radica nel fatto storico della profanazione del tempio da parte di Antioco IV Epifane: la stessa durata simbolica è indicata anche da 42 mesi e 1260 giorni.

della settima tromba i ventiquattro anziani celebrano il compimento del mistero di Dio con un canto di ringraziamento in cui si annuncia che «è giunta la tua ira e il momento di giudicare i morti, di dare la ricompensa ai tuoi servi... e di distruggere coloro che distruggono la terra» (11,18).

Lo stesso annuncio della vicinanza del momento decisivo incornicia l'intera opera con l'espressione «il καιρός è vicino» (1,3; 22,10). A questa formula bisogna riservare particolare attenzione.

6. «Il tempo è vicino»

In entrambi i casi la formula è collegata con la frase precedente da un «infatti» (γάρ) che svolge un'evidente funzione causale: la vicinanza del καιρός, cioè, è la causa che fonda e giustifica l'affermazione precedente.

All'inizio dell'Apocalisse compare la prima delle sette beatitudini che, con carattere tipicamente liturgico, celebra la felicità di chi nella comunità proclama e custodisce il messaggio della profezia apocalittica: fondamento di tale beatitudine è il fatto che il momento sia vicino. La stessa espressione ricompare al termine dell'opera, per giustificare l'ordine dell'angelo interprete che comanda a Giovanni di non mettere sotto sigillo la rivelazione, ma di divulgarla. Se è chiaro il suo compito di conferma e garanzia, non è altrettanto chiaro il significato di questa formula: qual è il momento a cui si accenna? e che cosa significa l'esser vicino?

Le risposte nascono più dai pregiudizi sull'Apocalisse che dall'analisi dei dati testuali. Infatti, partendo dall'idea che l'opera di Giovanni è protesa solo al futuro, si arriva ad affermare che la parola καιρός diviene «un termine tecnico escatologico indicante l'*ultimo giudizio* o la *fine* in senso assoluto»³¹. L'espressione apocalittica significherebbe, dunque: «è imminente la fine (del mondo)»; ma questa non è l'unica interpretazione possibile. Nel suo commentario all'Apocalisse Andrea di Cesarea (VI sec.) spiega che il termine καιρός può essere interpretato in due modi: in quanto *tempo presente*, è vicino perché viene offerto a tutti come occasione per l'impegno delle buone opere; inoltre come *tempo della distribuzione dei premi* è detto vicino «per l'esiguità della vita presente in confronto a quella futura»³². Su

³⁰ G. DELLING, καιρός, in *GLNT* IV, 1363-1383.

³¹ G. DELLING, *GLNT* IV, 1381; cfr. O. CULLMANN: «Anche l'Apocalisse di Giovanni designa il momento decisivo della *fine del mondo* con il termine καιρός» (*Cristo e il tempo*, Bologna 1965, 62).

³² *Hermeneia eis ten Apokalypsin* I, 1 (PG 106, 221).

questa linea si muovono molti esegeti antichi e moderni, notando che la formula ha soprattutto un intento retorico di incoraggiamento, senza la pretesa di determinare il tempo della fine³³.

Ma nell'ottica del Nuovo Testamento si può dire ancora di più. Se il termine *καιρός* indica un momento preciso e decisivo, un'occasione propizia per un evento, la predicazione cristiana primitiva ha adoperato tale termine per designare l'inaugurazione del Regno di Dio nella vicenda storica di Gesù di Nazaret con particolare riferimento alla sua Pasqua di morte e risurrezione³⁴. La buona occasione rappresentata dall'evento di Gesù Cristo è vicina, cioè "a portata di mano", accessibile e incontrabile da tutti³⁵. La formula apocalittica, dunque, non riguarda solo il futuro escatologico, ma, inserita nella dimensione liturgica e sacramentale, fa memoria anche dell'evento passato per viverlo nell'attualità presente³⁶. Su questo fatto si fonda la beatitudine dell'ascolto; da tale disponibilità deriva l'ordine a non sigillare la profezia.

7. L'interesse dell'Apocalisse per la storia

L'interesse fondamentale dell'Apocalisse, come si è detto, concerne la storia: l'autore invita la sua comunità a reagire di fronte alla situazione contingente e, con quest'opera, espone una valutazione cristiana delle vicende storiche. Ma proprio a tale riguardo le opinioni degli esegeti, fin dall'antichità, non sono state concordi. Eppure tutta l'esegesi del libro dipende da questa idea di fondo, che, spesso purtroppo, è frutto solo di precomprensione. Proprio per individuare le varie prospet-

³³ BEATUS: «Perficiuntibus enim non longum tempus remunerationis facit, sed vicinum dicit esse divini muneris donum» (*Tractatus de Apocalypsi* I, 2); H. B. SWETE: «The season for the fulfilment of the vision is at hand» (*The Apocalypse of St. John*, London 1909, 3); R. H. CHARLES: «The season of their deliverance is at hand» (*Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, I, 8); E.-B. ALLO: «N'indiquent pas que le tout soit d'une réalisation imminente» (*L'Apocalypse de saint Jean*, Paris 1933, 4).

³⁴ Mc 1,15 («Il tempo è compiuto, il Regno di Dio si è fatto vicino»); Mt 26,18 («Il mio tempo è vicino»); Lc 12,56 («Come mai non sapete riconoscere questo tempo?»); Lc 19,44 («non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata»); Gv 7,6 («Il mio tempo non è ancora venuto»). J. MASSYNGERDE FORD sostiene con chiarezza: «The critical time referred to is the first coming of Jesus, the Lamb, and his public ministry, death and resurrection, which culminates in his hour» (*Revelation*, Garden City, NY 1975, 375).

³⁵ Un concetto strettamente analogo è espresso con lo stesso avverbio *ἐγγύς* anche in Rm 10,8 (citazione di Dt 30,14) e in Ef 2,13.

³⁶ P. PRIGENT, *Le temps et le Royaume dans l'Apocalypse*, in J. LAMBRECHT (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETL, LIII), Louvain 1980, 231-245: «Le temps de Dieu a visité les hommes, le ciel leur est ouvert, le Royaume est vraiment venu à eux» (241).

tive storiche che sono state riconosciute nell'opera è opportuno passare in veloce rassegna i grandi sistemi interpretativi dell'Apocalisse, evidenziando soprattutto il loro rapporto con il tempo e la storia³⁷.

7.1. Tutto il tempo della storia

L'interpretazione dell'opera di Giovanni come profezia futurologica e il *sistema della storia universale* trovano le proprie origini nella teoria di Gioacchino da Fiore (1130-1202), riformatore religioso «di spirito profetico dotato», che diffuse soprattutto nell'ambiente dei fraticelli spirituali l'idea dell'Apocalisse come previsione del futuro³⁸. Secondo l'abate calabrese la storia del mondo è divisa in tre epoche, segnate dalle tre persone divine: l'epoca del Figlio doveva terminare (secondo i suoi calcoli) nel 1260 con l'inizio dell'epoca dello Spirito Santo³⁹; secondo lui, pertanto, l'Apocalisse prevede la storia della Chiesa, dividendola in sette periodi. Gioacchino pensava di trovarsi nel quinto periodo, segnato dal contrasto fra la Chiesa e l'Impero degenerato e attendeva come imminente il sesto periodo dominato dalla venuta dell'Anticristo, sconfitto il quale sarebbe iniziato il millennio, ultimo periodo della storia, prima del definitivo giudizio. I suoi discepoli considerarono l'interpretazione dell'abate come il «vangelo eterno» annunziato dalla stessa Apocalisse (14,6-7) e tale lettura assunse quindi per molti spiriti religiosi una grande importanza.

Con questo principio ermeneutico la fantasia di molti esegeti si sbizzarrì, trovando nell'Apocalisse le previsioni di tutti i fatti storici accaduti fino a quel tempo; il movimento degenerò presto nella polemica anti-papale e il testo di Giovanni fu usato come strumento contro la Chiesa, identificata con Babilonia, e contro il papa, riconosciuto come l'Anticristo⁴⁰. Il metodo continuò per molto tempo ad essere usato, soprattutto dai riformatori in chiave anti-cattolica.

³⁷ Cfr. C. DOGLIO, *L'Apocalisse di Giovanni: linee di interpretazione*, in S. DIANICH (ed.), *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Casale Monferrato (AL) 1998, 39-83.

³⁸ *Expositio in Apocalypsim*, edito a stampa per la prima volta a Venezia nel 1527. In italiano è stata pubblicata la sintesi elaborata dallo stesso autore: *Gioacchino da Fiore. Sull'Apocalisse*. Traduzione e cura di A. Tagliapietra, testo originale a fronte, Milano 1994; K.-V. SELGE (ed.), *Introduzione all'Apocalisse*, tr. di G. L. Potestà (Opere di Gioacchino da Fiore; testi e strumenti 6), Roma 1995.

³⁹ Questa data la ricavava dal simbolico numero dei giorni equivalenti a tre anni e mezzo (Ap 11,3; 12,6), corrispondenti ai 42 mesi che per Gioacchino diventano 42 generazioni per epoca, secondo la genealogia di Mt 1,1-17.

⁴⁰ Appartengono a questo filone interpretativo la *Postilla super Apocalypsim* di Pietro di Giovanni Olivi, morto nel 1297, e l'*Arbor vitae crucifixae* di Ubertino da Casale, composta verso la metà del '300. A questa interpretazione dell'Apocalisse si associa anche Dante Alighieri in diversi passi della *Divina Commedia*: cfr. *Inferno* XIX,106-111; *Purgatorio* XXIX,64-105; XXXII,109-160.

Il grande commentario biblico del francescano Nicolò di Lyra (1270-1340), professore di teologia a Parigi, purificò questo sistema interpretativo dagli eccessi polemici e lo consacrò come legittimo⁴¹: da quel momento l'Apocalisse venne letta abitualmente come profezia completa della storia universale, esposizione continuata degli avvenimenti futuri, in ordine cronologico e senza ripetizioni.

Ancora oggi questo tipo di lettura è seguito da sette e movimenti tendenti al fanatismo: infatti, è quanto di più soggettivo si possa immaginare, strumento valido per dir quel che si vuole contro chiunque. Un tale metodo, facendo forza sull'idea di rivelazione trascendente, non tiene in nessun conto l'apporto dell'autore e dei destinatari umani, cioè l'ambiente d'origine, l'uso dell'Antico Testamento e il senso del genere apocalittico. Si può con certezza dire che questo approccio è scorretto e falsifica il senso dell'opera; mancando i punti sicuri di riferimento fra il testo e la storia, ogni spiegazione risulta inevitabilmente infondata.

7.2. Al di là del tempo storico

Proprio in reazione alle eccessive fantasie esegetiche del metodo precedente si sviluppò alla fine del XVI secolo il sistema interpretativo detto *escatologico*, secondo cui l'Apocalisse tratta degli eventi finali della storia, senza nulla dire della fase intermedia, ma profetizzando la futura fine del mondo. Iniziatore di questo metodo esegetico fu il gesuita spagnolo Ribeira⁴², seguito da molti commentatori scolastici, fra cui il famoso Cornelius a Lapide⁴³; fra i moderni si riallaccia a questo filone lo studio di E. Lohmeyer⁴⁴, per il quale tutte le figure simboliche dell'Apocalisse sono fuori del tempo e non riferibili a nessuna epoca determinata, piuttosto vicine a immagini mitiche e astrali.

Nonostante innumerevoli sfumature, molti commentari moderni sostengono come idea fondamentale che l'Apocalisse è innanzi tutto l'annuncio della fine dei tempi e della venuta escatologica del Cristo. L'opinione corrente su questo libro è influenzata da tale interpretazione e, con l'accentuazione dell'elemento catastrofico, "apocalisse" è divenuto nel linguaggio comune sinonimo di "fine del mondo". Anche questo sistema ermeneutico, però, non tiene conto dell'ambiente originale e non dà valore al linguaggio apocalittico ricolmo di allusioni veterotestamentarie.

⁴¹ *Postillae perpetuae, sive paevia Commentaria in universa Biblia*, composte nel 1329.

⁴² *Commentarius in sacram beati Joannis Apocalypsim*, Salamanca 1591.

⁴³ *Commentaria in Apocalypsim*, Anversa-Lione 1625.

7.3. Il tempo storico contemporaneo all'autore

Sempre come reazione al metodo di storia universale sostenuto da Nicolò di Lyra, si sviluppò il sistema interpretativo secondo cui l'Apocalisse fa riferimento alla *storia contemporanea al suo autore*, cioè alle difficoltà incontrate nel I secolo dalla giovane Chiesa cristiana nei confronti del giudaismo e dell'impero romano.

Iniziatore di questa lettura fu il dotto esegeta gesuita Alcazar⁴⁵, che con sobrietà trovò nell'opera giovannea i riferimenti ai grandi fatti della storia contemporanea; molti studiosi lo seguirono nel metodo, ma non nella sobrietà, esagerando enormemente e in modo arbitrario gli accenni a fatti di cronaca. La corrente tedesca dei "critici letterari", a partire dalla fine dell'800, proprio basandosi su questo presupposto ermeneutico, tentò di ricostruire le fasi di composizione dell'opera a seconda dei riferimenti storici che vi si potevano intravedere; e alcuni studiosi⁴⁶, rivalutando il metodo tipico delle apocalissi, hanno attribuito anche all'Apocalisse di Giovanni la finzione di descrivere avvenimenti contemporanei come se fossero futuri ed hanno, con grande fantasia, ritrovato in molti particolari simbolici allusioni a fatti di cronaca del I secolo. Proprio sulla base di tali presunti riferimenti a situazioni storiche anteriori, viene anche ipotizzata da parte di alcuni studiosi un'altra data di composizione dell'Apocalisse⁴⁷: il periodo, che con questo metodo viene più frequentemente indicato come originale per lo scritto di Giovanni, è il momento della crisi neroniana⁴⁸.

⁴⁴ *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1926, riedita in forma accresciuta nel 1953.

⁴⁵ *Vestigatio sensus Apocalypsis*, Anversa 1614 e 1619.

⁴⁶ P. TOUILLEUX, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybele*, Paris 1935; A. GELIN, *Apocalypse*, in *La Sainte Bible*, publiée sous la direction de L. Pirot, t. 12, Paris 1938; S. GIET, *L'Apocalypse et l'histoire. Etude historique sur l'Apocalypse johannique*, Paris 1957.

⁴⁷ B. NEWMAN, *The Fallacy of the Domitian Hypothesis. Critique of the Irenaeus Source as a Witness for the Contemporary-Historical Approach to the Interpretation of the Apocalypse*, in NTS 10 (1962) 133-139; A. A. BELL, *The Date of the Apocalypse. The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered*, in NTS 25 (1979) 93-102; A. YARBRO COLLINS, *Dating the Apocalypse of John*, in BR 26 (1981) 33-45; H. ULRICHSEN, *Die Sieben Häupter und die zehn Hörner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes*, in ST 39 (1985) 1-20; R. B. MOBERLY, *When Was Revelation Conceived?*, in Bib 73 (1992) 376-393; J. C. WILSON, *The Problem of the Domitianic Date of Revelation*, in NTS 39 (1993) 587-605; L. G. KENNETH, *Before Jerusalem Fell. Dating the Book of Revelation. An Exegetical and Historical Argument for a Pre-A.D. 70 Composition*, San Francisco-London-Bethesda 1997.

⁴⁸ Questo periodo è caratterizzato dalla prima violenta persecuzione anti-cristiana nell'anno 64, a cui ha fatto seguito la caduta di Nerone nel 68 e la crisi dell'anno 69 con il rapido succedersi di quattro imperatori. «To my mind Rev was conceived at Patmos during the autumn of AD 69, and wholly or largely written during that winter» (H. J. MOBERLY, *When Was*, 376). In quest'anno, sostiene l'autore, un cristiano, minacciato di persecuzione, in base alle notizie che giungevano, poteva facilmente immaginare e sperare che l'impero romano stesse proprio per finire.

Questo metodo interpretativo ha il pregio di rispettare il genere letterario e il contesto umano originale, ma nei suoi eccessi è altrettanto arbitrario e ipotetico. L'idea di fondo è comunque valida e degna di considerazione: l'Apocalisse, nata nel I secolo, rispecchia quell'epoca e quelle vicende; inevitabilmente vi fa accenno e mira a formare la mentalità di cristiani che stanno vivendo quegli avvenimenti storici. Tuttavia, questo metodo non spiega il valore profondo dell'opera, che non può ridursi a un riassunto enigmatico di fatti contemporanei.

7.4. Il senso del tempo come storia di salvezza

L'ambiente liturgico, il continuo riferimento all'Antico Testamento e il simbolismo apocalittico inducono ad attribuire all'autore dell'Apocalisse un interesse storico più generale e, soprattutto, più teologico: ciò che gli sta particolarmente a cuore è il mistero di Gesù Cristo, evento fondamentale che permette di comprendere il senso di tutto il progetto divino, vale a dire *la storia della salvezza*, preparata nella storia di Israele, attuata dal Messia e in via di compimento nella storia della Chiesa.

Questo metodo esegetico, pur nella molteplicità delle sfumature, è stato seguito dalla maggior parte dei commentatori patristici e medievali fino al XII secolo⁴⁹; oggi è comunemente riconosciuto il suo valore, anche se molti esegeti che lo seguono propongono interpretazioni diverse, sottolineando aspetti differenti⁵⁰.

Il passato, il presente e il futuro, nell'ambito della liturgia, si rafforzano e si integrano a vicenda: nella celebrazione, infatti, la comunità cristiana ricorda il passato salvifico degli interventi di Dio (nell'economia dell'Antico Testamento, nel mistero pasquale di Cristo, nella propria esperienza comunitaria), vive al presente il suo dono di grazia e rinnova l'attesa e il desiderio del compimento finale. Nella liturgia, dunque, il gruppo di ascolto si impegna a leggere e interpretare la propria storia nella luce del Cristo risorto e della sua venuta, celebrata e invocata, ricordata e attesa: il Signore, infatti, "è venuto" negli eventi fondamentali della sua Pasqua, "viene" nella vita della Chiesa lungo la storia, "verrà" per il compimento finale. Egli è, per definizione, ὁ ἐρχόμενος (*Colui che viene*)⁵¹.

⁴⁹ G. KRETSCHMAR, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*, Stuttgart 1985.

⁵⁰ H. M. FERET, *L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Paris 1946; P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, Lausanne-Paris 1981 (tr. it. Roma 1985); E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999; E. CORSINI, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002.

⁵¹ Con insistenza il Cristo risorto afferma: «Vengo presto – ἔρχομαι ταχύ» (2,16; 3,11; 22,7.12.20), anche se i traduttori, spesso, spinti dai loro preconcetti futurologici, traducono scorrettamente con: *Verrò*. Il desiderio della venuta di Cristo è espresso nell'epilogo dallo Spirito e dalla Chiesa-sposa con l'invocazio-

Le forme simboliche, inoltre, scelte dall'autore come strumento principale di comunicazione del messaggio, non hanno la semplice funzione di mascherare in modo enigmatico fatti storici contemporanei o futuri, ma conservano il loro valore comunicativo per ogni comunità cristiana ed evocano "le cose che devono accadere", cioè il senso degli eventi storici guidati dal progetto divino e orientati al compimento definitivo. Proprio in quanto segni del Cristo, i simboli apocalittici hanno una valenza "sacramentale" e ciò che san Tommaso dice del sacramento può contribuire notevolmente a chiarire l'impostazione complessiva dell'Apocalisse di Giovanni, che comprende nella propria visione, non una sola, ma tutte e tre le dimensioni del tempo: il passato, il presente e il futuro⁵².

L'Apocalisse, dunque, è primariamente celebrazione della Pasqua, inno liturgico e annuncio della risurrezione avvenuta: evento centrale della storia di salvezza, anello di congiunzione fra l'inizio e la fine, passaggio necessario dalla maledizione del peccato alla benedizione della vita con Dio. In questo senso Gesù Cristo è celebrato come l'*alfa* della salvezza, essendo egli all'origine della nuova situazione di vita sperimentata dalla comunità cristiana, ed è anche visto come l'*omega* della salvezza, perché tutta la vita cristiana tende al pieno e futuro incontro con il Cristo glorioso nella gloria del Padre.

La Chiesa, infatti, gode già pienamente della salvezza, ma non è esonerata dai pericoli, dalle sofferenze, dai difficili rapporti con il mondo che non accetta l'azione del Cristo. Di fronte al dramma della storia, dunque, l'autore dell'Apocalisse mette bene a fuoco l'annuncio cristiano fondamentale e, proprio in virtù di questa fede nel Cristo Risorto, propone un cammino coerente e coraggioso, perché la Chiesa sia davvero una comunità "nuova" e abbia così la forza per rinnovare tutto il mondo: «Qui appare la costanza dei santi, che conservano le proposte di Dio e la fede di Gesù» (14,12).

L'Apocalisse si può così qualificare come la divina spiegazione del senso profondo della storia, nel suo presente divenire, radicata nel passato e protesa al futuro. E il senso del tempo che ne emerge è quello di una relazione sponsale, già reale eppure tesa alla perfezione, fra la comunità e l'Agnello pasquale.

ne: «Vieni!» (22,17.20); ma proprio il contesto celebrativo orienta a privilegiare il senso di presenza sacramentale di "Colui che viene", annuncio centrale di tutta l'Apocalisse (1,4.8; 4,8).

⁵² «Sacramentum est *et signum rememorativum* eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; *et demonstrativum* eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; *et prognosticum*, idest praenuntiativum, futurae gloriae» (STh III, q. 60, art. 3).