

# Visione profetica della Chiesa, di Maria e del diavolo nel contesto liturgico dell'Apocalisse

Franco Manzi\*

## 1. Suoni e visioni proclamati nella liturgia

Tenendo conto della situazione storica dei destinatari dell'Apocalisse e del *Sitz im Leben* liturgico – anzi, molto probabilmente eucaristico – del libro, il presente articolo intende offrire un'interpretazione cristologica ed ecclesiologica della celebre visione del capitolo XII, mostrando come questo brano resti comunque aperto alla sua pur tradizionale lettura mariologica. In effetti, a riguardo dell'esegesi di questo capitolo, un'accurata storia della ricerca mostra che le posizioni sono ancora piuttosto discordanti<sup>1</sup>. «Questo capitolo, inoltre, scoraggia ogni tentativo di presentazione esaustiva: è senza dubbio, in tutto il NT, quello che suscita maggior ardore esegetico, tanto i suoi misteri sembrano sfidare ogni spiegazione»<sup>2</sup>. Affiora così l'esigenza di

---

\* Franco Manzi insegna Sacra Scrittura ed ebraico presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (nella sede centrale di Milano e nella sezione parallela di Venegono Inferiore [Varese], nella quale è docente ordinario e direttore di sezione), nonché presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano e la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: francomanzi@seminario.milano.it.

<sup>1</sup> Per prendere visione dell'attuale *status quaestionis* e di un'accurata storia della ricerca sulla figura della donna in Ap 12, si consulti la prima parte (pp. 9-171) della tesi dottorale, condotta sotto la guida del biblista gesuita Ugo Vanni, di P. FARKAS, *La «donna» di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive* (Tesi Gregoriana; Serie Teologia 25), Roma 1997. Prendendo le mosse dalla considerazione degli esiti della monografia ormai datata di P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 2), Tübingen 1959, l'autore passa in rassegna le monografie e gli articoli principali su Ap 12, collocandoli nell'orizzonte teologico-biblico della rispettiva epoca. Per completezza, si può leggere, infine, la sintesi – ben fatta, anche se ormai datata – di A. FEUILLET, *L'Apocalypse. État de la question* (Studia Neotestamentica; Subsidia 3), Paris 1963, 91-98.

<sup>2</sup> P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni* (Commenti Biblici), Roma 1985 (orig. francese: 1981), 351.

una *riconsiderazione complessiva* di quegli indizi testuali capaci di far propendere per l'interpretazione sopra enunciata.

Frutto di certo di un profeta ispirato (cfr. Ap 10,11) – l'apostolo Giovanni o chi per lui<sup>3</sup> –, l'Apocalisse era originariamente destinata alle comunità cristiane della provincia romana dell'Asia proconsolare, ossia dell'Asia Minore, corrispondente all'attuale Turchia. Nell'ultimo decennio del I secolo<sup>4</sup>, queste Chiese erano perseguitate dall'impero romano<sup>5</sup>, oltre che in alcune zone anche dalle comunità giudaiche<sup>6</sup>. Esiliato a Patmos (1,9)<sup>7</sup>, una piccola isola nel Mar Egeo, l'autore del libro neotestamentario dichiara di avere avuto nel «giorno del Signore» (*dies dominica*, v. 10), cioè di domenica, varie visioni<sup>8</sup>, che poi avrebbe messo per iscritto nel suo «libro profetico»<sup>9</sup>. Il riferimento al giorno di domenica è rilevante poiché, negli anni Novanta, già da qualche decennio le comunità cristiane si riunivano, nel giorno della risurrezione di Cristo, a celebrare la memoria della sua ultima cena<sup>10</sup>.

Sulla base di non pochi indizi storico-letterari – quali la consistente tonalità litur-

<sup>3</sup> L'autore dell'Apocalisse, che forse usa l'espedito letterario della pseudonimia (cfr., ad es., J. BECKER, *Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage*, in *Biblische Zeitschrift – Neue Folge* 13 [1969] 101-121: 101-102), tipico della letteratura apocalittica, dichiara di chiamarsi Giovanni (cfr. Ap 1,1.4.9; 22,8). Pur supponendo che questo fosse il suo vero nome (cfr., ad es., G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento* [I Libri Biblici; Nuovo Testamento 20], Milano 2011<sup>2</sup> [2005], 39), abbiamo motivi per ritenere che Giovanni di Patmos non fosse l'apostolo Giovanni, bensì un suo discepolo, che certo si rifaceva alla sua singolare esperienza credente e mistica (cfr., ad es.: U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* [Associazione Biblica Italiana; Supplementi alla Rivista Biblica 17], Bologna 1991, 76; ID., *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia* [Leggere Oggi la Bibbia 2.15], Brescia 1990<sup>6</sup> [1979], 12-13).

<sup>4</sup> Seguiamo l'ipotesi maggiormente propugnata dagli studiosi contemporanei, secondo cui l'Apocalisse sarebbe stata scritta sotto il regno di Domiziano (81-96 d.C.), piuttosto che all'epoca di Nerone (54-68 d.C.). Si vedano le argomentazioni presentate in modo esauriente da BIGUZZI, *Apocalisse*, 31-33.

<sup>5</sup> Cfr. Ap 1,9; 2,10; 2,13; 6,9-11; 7,13-14; 12,13.17; 13,7; 16,6; 18,24; 20,4.

<sup>6</sup> Cfr. Ap 2,9; 3,9.

<sup>7</sup> Cfr., ad es., BIGUZZI, *Apocalisse*, 35; E. LOHSE, *Die Offenbarung des Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 11), Göttingen 1971<sup>3</sup> (1935), 19.

<sup>8</sup> Per H. U. VON BALTHASAR, *Introduzione*, in A. VON SPEYR, *L'Apocalisse. Meditazioni sulla rivelazione nascosta. Tomo I* (Già e non ancora 101), Milano 1983 (orig. tedesco: 1950, 1976<sup>2</sup>), 11-15, in particolare 11-12, si tratterebbe di una serie di visioni vere e proprie.

<sup>9</sup> Ap 22,19; cfr. 1,3; 22,6-7.10.18.

<sup>10</sup> Cfr. At 2,42.46; 20,7.11; 1Cor 10,16-17; 11,17-33 e anche At 27,35. Conferme di epoca patristica si trovano in: *Didachè*, 14,1; IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesi*, 9,1; GIUSTINO MARTIRE, *Prima Apologia*, 67,7; *Lettera di Barnaba*, 15,9.

gica dell'Apocalisse<sup>11</sup>, le sue varie allusioni all'eucaristia<sup>12</sup>, le sue innegabili corrispondenze con l'insegnamento eucaristico della *Didachè*<sup>13</sup>, il possibile ruolo di legittimazione svolto dal *Sitz im Leben* eucaristico nei confronti di questo «libro profetico»<sup>14</sup> e, infine, alcuni cenni significativi della Lettera di Plinio il Giovane all'imperatore Traiano (X, 96,7; circa 112 d.C.) sul culto cristiano dell'inizio del II secolo<sup>15</sup> –, possiamo supporre, con numerosi esegeti, che *le varie visioni profetiche dell'Apocalisse venissero proclamate a più riprese da un lettore alle comunità cristiane raccolte per la celebrazione dell'eucaristia*<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. soprattutto i dialoghi liturgici in Ap 1,4-8 e 22,6-21. Sulla consistente dimensione liturgica del libro, numerose conferme si trovano soprattutto nell'analisi dei suoi inni, dossologie e altri elementi liturgici, offerta da A. R. NUSCA, *Heavenly Worship, Ecclesial Worship. A "Liturgical Approach" to the Hymns of the Apocalypse of St. John*, Roma 1998; cfr. anche ID., *Liturgia e Apocalisse: alcuni aspetti della questione*, in E. BOSETTI – A. COLACRAI (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni* (Commenti e Studi Biblici; Sezione Studi Biblici), Assisi 2005, 459-478. Il biblista canadese ha così supportato la tesi sostenuta, già da decenni, dal suo maestro Ugo Vanni. Ricordiamo, ad es., U. VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 74; ID., *Apocalisse. Una assemblea*, 21; ID., *Discussione*, in PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE - SEZIONE SAN LUIGI, *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni*, a cura di A. Casalegno, Cinisello Balsamo 2002, 341-385: 345.

<sup>12</sup> Tra i vari biblisti che hanno colto allusioni eucaristiche nell'Apocalisse, cfr. specialmente D. L. BARR, *The Apocalypse as Oral Enactment*, in *Interpretation - Journal of Bible and Theology* 40 (1986) 243-256: 254, secondo cui «Eucharistic themes pervade the Apocalypse: eating and drinking, wine and blood, the tree of life and the water of life, manna and images from the feast of Tabernacles, grain harvest and grape harvest, being sealed and encountering Jesus. All these are associated with the Eucharist in Christian tradition». Alla nota 25 della stessa pagina l'esegeta rintraccia temi esplicitamente eucaristici in Ap 2,7.17; 3,20; 7,16.17; 11,17; 19,9.17; 21,6; 22,1.10-20; individua poi rimandi impliciti in 5,9; 7,2.14; 12,11; 14,10.15.18.20; 16,6.19; 17,2. Si comprende perché in ID., *Tales of the End. A Narrative Commentary on the Book of Revelation* (The Storytellers Bible 1), Santa Rosa (California) 1998, 171, lo studioso giunge a definire – non senza una certa enfasi – l'Apocalisse come «an elaborate story that explains the rite of the Eucharist».

<sup>13</sup> Cfr. BARR, *Apocalypse*, 254 e ID., *Tales*, 172-173, che mette in risalto vari paralleli tra Ap 22 e *Didachè*, 9 e 10, ripresi da NUSCA, *Liturgia e Apocalisse*, 474-475.

<sup>14</sup> L'ipotesi che le profezie delle comunità cristiane delle origini esigessero di essere legittimate da un contesto vitale come poteva essere soprattutto quello della celebrazione eucaristica è sostenuta, ad es., da: O. CASEL, *Prophezie und Eucharistie*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 9 (1929) 1-19; É. COTHENET, *Prophétisme et ministère d'après le Nouveau Testament*, in *La Maison-Dieu* 107 (1971) 29-50: 49; J. PANAGOPOULOS, *Die Urchristliche Prophezie. Ihr Charakter und ihre Funktion*, in ID. (ed.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (Supplements to Novum Testamentum 45), Leiden 1977, 1-32: 21-22; O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung*, Frankfurt am Main 1958, 73.

<sup>15</sup> Coerentemente con alcuni indizi letterari dell'Apocalisse (cfr. K.-P. JÖRNS, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* [Studien zum Neuen Testament 5], Gütersloh 1971, 161), la Lettera di Plinio attesta che i cristiani si riunivano in un determinato giorno; inneggiavano responsorialmente a Cristo «come a un dio» (cfr. R. P. MARTIN, *A Hymn of Christ. Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship* [Monograph Series; Society for New Testament Studies 4], Downers Grove [Illinois] 1997, 7-8) e poi facevano un pasto comunitario.

<sup>16</sup> A questo riguardo, concordiamo con la conclusione cui perviene l'indagine di NUSCA, *Liturgia e Apo-*

Pare dunque già suggestivo che nel probabile contesto eucaristico dell'Apocalisse, la quale è stata definita suggestivamente come un'«*actio liturgica* cristiana»<sup>17</sup>, la visione del capitolo XII sia introdotta da un cenno musicale: «Il settimo angelo – racconta Giovanni immediatamente prima della visione – suonò la tromba e nel cielo echeggiarono voci potenti», che cominciarono a intonare un inno liturgico: «Il regno del mondo appartiene al Signore nostro e al suo Cristo: egli regnerà nei secoli dei secoli [...]» (11,15). E mentre proseguiva l'inno (vv. 16-18), si scatenarono tutti gli elementi dell'universo (v. 19), finché

«un segno grandioso apparve nel cielo: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e, sul capo, una corona di dodici stelle» (12,1)<sup>18</sup>.

Grazie alla potenza coinvolgente della visione, i fedeli raccolti in preghiera, che ne ascoltavano la descrizione, entravano liturgicamente in contatto con Cristo, l'Assunta, gli angeli e i santi, in comunione con i quali essi stavano celebrando l'eucaristia. D'altronde, è verosimile che quei credenti in Cristo, perseguitati e martirizzati dall'imperatore Domiziano, sentissero proprio la necessità di entrare in un'"altra dimensione". Certamente non per evadere nell'utopia del regno dei cieli! Bensì per scoprire che senso avessero tante sofferenze, che essi stavano patendo per il Signore. Non avevano fatto nulla di male a nessuno. Semplicemente si rifiutavano con coraggio di rendere culto all'imperatore e di prendere parte alle altre pratiche religiose pagane. Dunque, soprattutto in quel periodo così tormentato della storia della Chiesa, i cristiani avevano bisogno d'intravedere quale fosse la volontà salvifica di Dio sulla loro vita. Detto altrimenti:

«In un contesto liturgico [...] la comunità destinataria si impegna[va] a leggere ed interpretare

---

*calisse*, 477: «È molto probabile che la primitiva entusiastica celebrazione dell'eucaristia abbia fornito l'ambiente sociale originario della proclamazione orale dell'Apocalisse. I punti di contatto tra i versi conclusivi e la *Didaché* sono rinforzati dalla considerazione delle allusioni eucaristiche che si trovano altrove nel libro. Tale ipotesi viene confermata dall'idea che l'antica profezia cristiana non solo avesse il suo contesto naturale nella celebrazione dell'eucaristia, ma che in qualche modo esigesse tale solenne contesto per la legittimazione e ratificazione del messaggio profetico da parte della comunità a cui esso era destinato. La sequenza culturale a cui allude la Lettera di Plinio a Traiano è per lo meno coerente con tale ipotesi. Tale opinione gode giustamente di non piccolo consenso tra gli studiosi».

<sup>17</sup> C. MANUNZA, *L'Apocalisse come "actio liturgica" cristiana. Studio esegetico-teologico di Ap 1,9-16; 3,14-22; 13,9-10; 19,1-8* (Analecta Biblica 199), Roma 2012, il quale, illustrando alcune convincenti ragioni testuali dell'uso originario dell'Apocalisse in un'assemblea liturgica cristiana, preferisce non precisare se si tratti di liturgia eucaristica o meno (cfr. specialmente 51.536-539).

<sup>18</sup> Le citazioni bibliche sono prese dalla traduzione della Bibbia curata nel 2008 dalla Conferenza Episcopale Italiana, ad eccezione delle citazioni più letterali, che verranno espressamente indicate come tali.

la propria storia nella luce del Cristo risorto: l'assemblea cristiana [era] invitata ad entrare nelle visioni proposte, a comprenderne il senso e ad applicarlo concretamente alla propria realtà»<sup>19</sup>.

Sta di fatto che, quando si ha paura, non importa capire tutto. Ciò che conta è scorgere nelle «tenebre»<sup>20</sup> uno spiraglio di luce. Avviene come quando si scatena un forte temporale di notte e il bambino se ne sta tutto impaurito sotto le coperte. Basta che arrivi la madre, accenda la luce della stanza e magari reciti con lui una preghiera e il bambino torna a dormire tranquillo.

Intuiamo fin d'ora l'effetto coinvolgente e rasserenante della lettura delle prime parole di Ap 12,1 nell'assemblea eucaristica: richiamati dal cenno allo squillo di tromba del settimo angelo, i fedeli si rendevano conto di entrare in comunione con la liturgia celeste e si mettevano in silenzioso ascolto della proclamazione dell'Apocalisse e di «ciò che lo Spirito diceva alle [loro] Chiese»<sup>21</sup>. Così, nonostante le brutture della storia, il Risorto, mediante le parole profetiche di Giovanni, si rendeva realmente presente nell'assemblea eucaristica e, mediante lo Spirito santo, suscitava anche nei cuori dei fedeli più angosciati un messaggio di consolazione proveniente dal segno celeste descritto nel libro: una madre e una luce di speranza, per permettere loro di continuare a fare discernimento ecclesiale e tornare a vivere con perseveranza<sup>22</sup>, malgrado tante avversità, in modo coerente con il vangelo.

«Allora si aprì il tempio di Dio che è nel cielo [...]. Ne seguirono folgori, voci, scoppi di tuono, terremoto e una tempesta di grandine» (11,19).

Mentre negli ascoltatori si ricreava l'impressione, più volte sperimentata nella vita, che la loro storia fosse proprio come il *caos* raffigurato dalla visione – che non si capiva neppure se provenisse dal cielo o dalla terra, da Dio o dagli uomini –, sentivano la proclamazione rasserenante del segno meraviglioso della donna celeste (12,1).

Già da questi rilievi introduttivi intuimo che *le visioni dell'Apocalisse non spiegano che cosa sia la speranza cristiana. La fanno percepire in cuore*. Se poi la speranza si è assopita, le visioni ad alta tensione emotiva, tipiche della sensibilità apocalittica dell'autore del libro, sono capaci di risvegliarla.

<sup>19</sup> C. DOGLIO, *Introduzione all'Apocalisse di Giovanni*, in G. Ghiberti et al. (edd.), *Opera giovannea* (Logos 7), Leumann 2003, 133-178: 146.

<sup>20</sup> Ap 16,10; cfr. 8,12; 9,2.

<sup>21</sup> Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22.

<sup>22</sup> Cfr. Ap 1,9; 2,2.19; 3,10; 13,10. Siamo d'accordo con l'osservazione di H. U. von Balthasar, *Il libro dell'Agnello. Sulla rivelazione di Giovanni* (Già e non ancora 449), Milano 2007 (orig. tedesco: 2004), 67, secondo cui la perseveranza è «la virtù fondamentale» dell'Apocalisse.

## 2. Cornice letteraria della visione dei tre segni

Con lo squillo della settima tromba angelica (Ap 11,14) si conclude la terza sezione della seconda parte del libro, vale a dire la cosiddetta sezione delle trombe dei sette angeli (8,1-11,14). A questo punto, appaiono in cielo tre segni: anzitutto, una donna vestita di sole, poi un enorme drago rosso e, infine, sette angeli con sette coppe. Si dischiude così la sezione dei tre segni (11,15-16,16)<sup>23</sup>.

Il sostantivo greco *sēmeion*, che significa «segno», non indica – coerentemente con la concezione dei «segni» nel Vangelo secondo Giovanni<sup>24</sup> – un portento straordinario o un vero e proprio miracolo. Designa piuttosto una realtà che comunica un messaggio da interpretare. In vari testi del tardo giudaismo e del cristianesimo delle origini i segni, spesso celesti, annunciano i tempi escatologici<sup>25</sup>. Quindi le assemblee cristiane dell'Asia Minore, che, di domenica, durante la celebrazione eucaristica, stanno ascoltando la lettura del libro dell'Apocalisse (1,3), sono invitate dal veggente a decodificare questi tre segni. Anche perché i loro particolari non possono non destare nei fedeli una notevole curiosità.

In effetti, il primo segno – tiene a precisare l'autore – è un «grande segno» e, per di più, appare «nel cielo». Di per sé il profeta dell'Apocalisse *sta guardando tutto dal cielo*, dove confessa di essere stato assunto in estasi<sup>26</sup>. In virtù del carisma profetico ricevuto dallo «Spirito di profezia» (19,10), Giovanni ha ricevuto la grazia di vedere in qualche modo l'intera storia dallo stesso punto di vista di Dio. Da quel punto di osservazione privilegiato può intuire la direzione salvifica verso cui procede l'umanità. In questo senso, Giovanni può scrivere un libro «profetico» – come dichiara dall'inizio alla fine dell'opera<sup>27</sup> –, in cui comunica ai suoi interlocutori un'«apocalisse

<sup>23</sup> A supporto di questa struttura letteraria della seconda parte dell'Apocalisse (4,1-22,5), rinviamo all'analisi molto accurata di U. VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Aloisiana; Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione S. Luigi; Napoli 8a), Brescia 1980<sup>2</sup> (1970), specialmente 191-195 (terza sezione) e 195-202 (quarta sezione).

<sup>24</sup> Cfr. J. MATEOS – J. BARRETO, *Segno*, in ID., *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni* (Dizionari Tascabili CE), Assisi 1982 (orig. spagnolo: 1980), 287-291. Interessanti approfondimenti in termini sacramentali dei «segni» del Vangelo secondo Giovanni, che potrebbero essere utili per un confronto ulteriore con le allusioni sacramentali dell'Apocalisse, sono presenti in O. CULLMANN, *Les Sacraments dans l'Évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg 4), Paris 1951. Si consultino anche le indagini di taglio sia biblico che liturgico-sacramentario raccolte nel volume di P.-R. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni* (Studia Anselmiana 66; Sacramentum 3), Roma 1977.

<sup>25</sup> Cfr. Mt 24,29-30; Lc 21,25; Mc 13,24-25. Si legga PRIGENT, *Apocalisse*, 363.

<sup>26</sup> Ap 4,2: *egenómēn en Pneúmati* («divenni in Spirito»). Cfr. Ap 17,2 e 21,12, in cui l'espressione, formulata in modo più ristretto (*en Pneúmati*, «in Spirito»), ha il medesimo significato.

<sup>27</sup> Ap 1,3; 22,7.10.18.19.

(*apokálypsis*) di Gesù Cristo», cioè una sua «rivelazione» (1,1). Detto altrimenti: Giovanni riesce a togliere il «velo» (*kálymma*) «da» (*apo-*) sopra la storia. «Svelando» la storia, egli accoglie e trasmette la «rivelazione» di ciò che sta facendo lo Spirito di Dio sotto il «velo» delle apparenze. I destinatari dell'Apocalisse sono così invitati ad alzare anch'essi lo sguardo al cielo, in cui appare il «grande segno». Si tratta di una realtà celeste, trascendente, divina. Ma proprio perché proviene «da Dio», è doveroso per loro cercare di capirne il messaggio salvifico.

### 3. Il primo segno: la donna vestita di sole

Ecco ciò che gli ascoltatori (e i lettori) del libro sono invitati a cominciare a immaginare della multiforme visione di Ap 12: «Una donna vestita di sole e la luna sotto i suoi piedi e sulla sua testa una corona di dodici stelle» (v. 1)<sup>28</sup>.

#### 3.1. Pietre antiche in costruzioni nuove

S'intuisce subito che i particolari di visioni come questa non siano semplicemente esornativi. Come scoprire però il vero senso di visioni così complesse? Per farlo, bisogna tenere a mente anzitutto che le visioni dell'Apocalisse – come alcuni nostri sogni, del resto – pescano i loro elementi costitutivi dal passato. Sono come castelli costruiti riutilizzando pietre antichissime. Più esattamente: tanti particolari simbolici delle visioni di questo scritto sono presi dai testi apocalittici dell'Antico Testamento e, in specie, dal libro di Daniele, oltre che da varie visioni del profeta Ezechiele. D'altro canto, l'Apocalisse risente notevolmente dell'influsso dell'apocalittica giudaica, un ricchissimo filone letterario sviluppatosi nel II secolo a.C., le cui opere – eccezion fatta per il libro di Daniele – non sono entrate nel canone biblico né dei cristiani né degli Ebrei. In ogni caso, Giovanni, architetto della speranza cristiana, non teme di lasciar intendere ai suoi interlocutori di *aver usato, per "costruire" le sue visioni, pur ispirate dallo Spirito, numerose "pietre" di altri tempi*.

Ad esempio, dell'essere misterioso che, dalla visione di Ap 12 in poi, è denominato in modo piuttosto originale «il drago»<sup>29</sup>, il veggente precisa che si tratta del «ser-

<sup>28</sup> Cfr. specialmente l'accurato commento esegetico di VANNI, *Apocalisse. Una assemblea*, 104-109; ID., *Apocalisse. Ermeneutica*, 333-347; ID., *La decodificazione del «grande segno» in Apocalisse 12, 6*, in *Marianum* 40 (1978) 121-152.

<sup>29</sup> Il sostantivo *drákōn*, menzionato per 13 volte nell'Apocalisse, non ricorre altrove nel Nuovo Testamento, mentre compare 41 volte nella Settanta.



pente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra»<sup>30</sup>. Tutti i commentatori<sup>31</sup> colgono subito per lo meno il riferimento al «serpente antico» di Gen 3<sup>32</sup>, identificato dalla tradizione biblico-giudaica<sup>33</sup> e da Gesù stesso<sup>34</sup> con il diavolo.

Più in genere, per cristiani come quelli dell'Asia Minore della fine del I secolo d.C., che conoscevano a fondo l'Antico Testamento, visioni come quelle descritte nell'Apocalisse erano capaci di comunicare immediatamente un messaggio teologico.

### 3.2. La donna-popolo di Dio

Focalizzando la visione iniziale di Ap 12, notiamo che nell'Antico Testamento la figura della «donna» ricorre di frequente per designare la comunità di Israele, che il Signore prediligeva tra tutte le altre nazioni, come uno sposo la sua amata. Più precisamente, in alcuni testi anticotestamentari la città di Gerusalemme, immaginata come la sposa del Signore, era esortata a rivestirsi della stessa gloria divina<sup>35</sup> e «delle vesti di salvezza»<sup>36</sup>. Similmente, nella visione dell'Apocalisse, Dio stesso ha rivestito di sole questa donna-popolo. Il sole, per l'Antico Testamento, era una creatura *sui generis*, perché capace di evocare Dio stesso<sup>37</sup>. Non è casuale che anche Gesù abbia insegnato che il Padre celeste «fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni»<sup>38</sup>. Inoltre, nel segno celeste della trasfigurazione di Cristo, il suo volto «brillò come il sole»<sup>39</sup>. Allo stesso modo il veggente dell'Apocalisse dichiara che il volto del Risorto «era

<sup>30</sup> Ap 12,9; cfr. 12,14-15; 20,2.

<sup>31</sup> Cfr., in particolare, J. M. BOVER, *El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis*, in *Estudios eclesiásticos* 1 (1922) 319-336; 319, per il quale ci sarebbe qui «no sólo una alusión, sino una reproducción dramática y simbólica del cap. III del Génesis». Della stessa opinione sono, ad es.: L. CERFAUX, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protoévangile*, in *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Monseigneur Cerfaux réunies à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 71), Leuven 1985<sup>2</sup> (1962), Tome III, 237-251, specialmente 243-244; B. J. LE FROIS, *The Woman Clothed with the Sun* (Ap. 12). *Individual or Collectice? An Exegetical Study*, Roma 1954, 148.

<sup>32</sup> Inoltre, in alcuni passi anticotestamentari (Gb 7,12; Am 9,3; Is 27,1), la Settanta designa con il sostantivo *drákōn* («drago») un mostro degli abissi.

<sup>33</sup> Cfr. Sap 2,24; 2Cor 11,3 e anche 1Cr 21,1, nonché *Apocalisse di Mosè*, 7,16-17 e *Vita di Adamo ed Eva*, 33,37-39. Cfr. PRIGENT, *Apocalisse*, 359, nota 21.

<sup>34</sup> Cfr. Gv 8,44.

<sup>35</sup> Cfr. Is 52,1.

<sup>36</sup> Is 61,10.

<sup>37</sup> Cfr. Is 60,20.

<sup>38</sup> Mt 5,45.

<sup>39</sup> Mt 17,2.



come il sole quando splende in tutta la sua forza» (1,16). Quindi dalla visione di Ap 12 emerge che Dio ama a tal punto la sua donna-popolo da rivestirla con ciò che ha di più attraente, cioè con la luminosità vitale del sole<sup>40</sup>. D'altronde, non è forse vero che l'amore rende simili? Anche in questo caso l'amore assimila l'amata all'amante. La sposa – la Chiesa – è rivestita della stessa luce trascendente del suo sposo – il Signore.

Considerato ciò, la comunità cristiana, che durante l'eucaristia domenicale ascoltava la lettura dell'Apocalisse e che da tempo meditava gli scritti anticotestamentari alla luce di Cristo<sup>41</sup>, poteva già iniziare a *rispecchiarsi in questa donna, simbolo del popolo di Dio dell'antica e della nuova alleanza*.

### 3.3. “Nel” mondo, ma non “del” mondo

La donna-popolo di Dio ha poi la luna «sotto i suoi piedi» (Ap 12,1). All'epoca, i calendari erano in gran parte lunari; cioè calcolavano il passare del tempo seguendo i cicli della luna. Di per sé è il tempo che, con il suo scorrere inarrestabile, domina gli esseri umani. Nella visione celeste, invece, è la luna che, pur continuando a ritmare lo scorrere del tempo, è sovrastata dalla donna-popolo<sup>42</sup>. È quest'ultima che domina<sup>43</sup> il tempo con tutte le sue avversità; ossia lo trascende, pur proseguendo il proprio cammino nell'orizzonte della storia<sup>44</sup>. Effettivamente, a questo punto dell'Apocalisse, la luna – cioè la dimensione temporale della storia – è ancora presente. Il veggente quindi sta intuendo *il mistero attuale della Chiesa, il popolo di Dio dell'antica e della nuova alleanza, che continua a camminare nella storia, benché sia diretto verso la*

<sup>40</sup> Cfr. Sal 104,1-2.

<sup>41</sup> Non neghiamo che alcuni elementi della visione di Ap 12 siano rintracciabili anche nella mitologia greca (cfr. H. D. SAFFREY, *Relire l'Apocalypse a Patmos*, in *Revue Biblique* 82 [1975] 385-417; A. VÖGTLE, *Mithos und Botschaft in Apokalypse 12*, in G. JEREMIAS – H.W. KUHN – H. STEGEMANN [edd.], *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1971, 395-415) o in quella orientale, rimaneggiata in ambito ellenistico (cfr. A. Y. COLLINS, *The Combat Mith in the Book of Revelation* [Harvard Dissertations in Religion 9], Missoula [Montana] 1979). Per una panoramica sui contributi che hanno insistito sui paralleli egiziani, babilonesi, persiani e greci con Ap 12, si consulti G. R. BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation. Based on the Revised Standard Version* (The New Century Bible Commentary 41), London 1974, 191-197. Ciò nonostante, riteniamo più decisivo il riferimento del veggente ai testi dell'Antico Testamento, condividendo l'osservazione di PRIGENT, *Apocalisse*, 353: «Non dimentichiamo che il nostro autore si mostra di un'intransigenza feroce in tema di rapporti con il mondo idolatra. Come non restare perplessi, quando ci venga presentato come uno che attinge la sua ispirazione al tesoro maledetto della mitologia greca?».

<sup>42</sup> Cfr. Gen 1,14,16; Sir 43,7-8.

<sup>43</sup> L'atto di porre il piede su qualcosa o qualcuno in segno di dominio è menzionato anche in Mt 22,44 (// Mc 12,36 e Lc 20,43, che citano il Sal 109[110],1 [LXX]) e in Eb 2,8 (che cita il Sal 8,7 [LXX]).

<sup>44</sup> Così BIGUZZI, *Apocalisse*, 239-240; A. T. KASSING, *Das Weib und der Drache (Apk. 12:1-6, 13-17)*, in *Bibel und Kirche* 15 (1960) 114-116, in particolare 115.

*condizione risorta, nella quale anche il tempo sarà trasfigurato.* Difatti, in una visione successiva del libro, la luna si eclisserà completamente (21,3). A quel punto, il profeta contemplerà la Chiesa alla fine della storia.

Tutto sommato: la visione di Ap 12 sollecita i cristiani a riflettere sul fatto che il popolo di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento vive *nella* storia, ma i suoi passi sono diretti *al di là di essa*<sup>45</sup>. Il profeta dell'Apocalisse è, a questo riguardo, fedele all'insegnamento di Gesù, che invitò i discepoli a vivere nel *delicato equilibrio* – da cercare ogni giorno daccapo – *tra l'amare la terra*, con i beni e le persone che Dio ha donato loro per condurli a sé e, d'altra parte, *il non lasciarsi rapire il cuore dalle realtà terrene*, perché là dov'è il loro tesoro, è anche il loro cuore<sup>46</sup>. E il tesoro più prezioso dei cristiani è il Signore! «Voi siete *nel* mondo – spiegò Gesù ai discepoli –, ma non siete *del* mondo»<sup>47</sup>. Cristo, infatti, è «di lassù»<sup>48</sup> e i credenti amano primariamente lui.

«Fratelli – confessava suggestivamente l'apostolo Paolo ai fedeli di Filippi –, [...] so soltanto questo: dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte, corro verso la mèta, al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù»<sup>49</sup>.

Potremmo dire che la Chiesa è chiamata a fare quanto raccomanda un sapiente proverbio africano: «Bisogna agganciare l'aratro a una stella!». Ma – come proclama Giovanni – la «stella radiosa del mattino» non è altri che il Crocifisso risorto (22,16). In questo senso, i cristiani cercano di agganciare ogni giorno l'aratro delle occupazioni e delle preoccupazioni a Cristo risorto, che li aiuta costantemente a «cercare le cose di lassù»<sup>50</sup>, così da produrre, fin d'ora, frutti di carità che restano al di là del tempo<sup>51</sup>.

### 3.4. La corona di dodici stelle

La donna-popolo di Ap 12 non solo non è imprigionabile nell'orizzonte storico, ma appare anche con «una corona di dodici stelle» sul capo (v. 1). Neanche questo particolare è puramente decorativo. Le stelle sono un simbolo cosmico, il quale nell'A-

<sup>45</sup> Già nel Sal 89 la luna è menzionata in una promessa di eternità fatta da Dio alla discendenza del re Davide: «In eterno durerà la sua discendenza, / il suo trono davanti a me quanto il sole, / sempre saldo come la luna, / testimone fedele nel cielo».

<sup>46</sup> Mt 6,21 (// Lc 12,34).

<sup>47</sup> Gv 15,19.

<sup>48</sup> Gv 8,23.

<sup>49</sup> Fil 3,13-14.

<sup>50</sup> Col 3,1.

<sup>51</sup> Cfr. 1Cor 13,8.

pocalisse<sup>52</sup> – come già nell’Antico Testamento<sup>53</sup> – rinvia alla trascendenza di Dio<sup>54</sup>. Le stelle brillano in cielo, che, nell’immaginario dell’intera umanità, è l’“abitazione” di Dio<sup>55</sup>. Di conseguenza, *le stelle sul capo della donna-popolo di Dio ne manifestano ulteriormente la dimensione trascendente*.

Lo conferma, ad esempio, il fatto che, nelle lettere indirizzate alle sette Chiese dell’Asia Minore (2,1-3,22), Cristo s’indirizza ogni volta all’«angelo della Chiesa»<sup>56</sup>, cioè – stando all’etimologia del termine *ángelos* – alla sua guida, «inviata» da Dio per «annunciarne» la parola<sup>57</sup>. Ma fin dall’inizio dello scritto, l’autore ha identificato «gli angeli delle sette Chiese» con «sette stelle» (1,20): le guide delle comunità cristiane non sono, quindi, semplicemente i dirigenti di un’istituzione umana, ma la loro luminosa missione ecclesiale proviene dal Cielo, ossia ha un’origine divina.

Inoltre, le stelle sul capo della donna-popolo di Dio formano una «corona» (*stéphanos*). Si tratta, senza dubbio, di un segno di vittoria. Anche Cristo risorto, nella visione dei quattro cavalli e dei loro cavalieri, appare come un cavaliere su un cavallo bianco, che «aveva un arco», per combattere le forze del male; ma soprattutto – precisa Giovanni – portava «una corona». Difatti «uscì vittorioso per vincere ancora»<sup>58</sup>.

Certamente – stando alla seconda delle sette lettere alle Chiese dell’Asia Minore (2,8-11) –, una corona di stelle sarà data in premio alla donna-popolo di Dio alla fine dei tempi, quando entrerà definitivamente nella gloria di Dio<sup>59</sup>, in cui sono già contemplati, con le loro corone d’oro sul capo, il Figlio dell’uomo (cfr. 14,14) e i ventiquattro anziani (cfr. 4,4.10). Tuttavia, *fin d’ora, grazie alla vittoria sulla morte riportata da Cristo risorto, la corona è pronta per lei*:

«Non temere ciò che stai per soffrire – raccomanda Cristo alla Chiesa di Smirne –: ecco, il diavolo sta per gettare alcuni di voi in carcere, per mettervi alla prova e avrete una tribolazione per dieci giorni. Sii fedele fino alla morte e ti darò la corona della vita»<sup>60</sup>.

La «corona della vita» eterna con Dio è il premio che sarà dato *all’intero popolo di Dio sia dell’Antico che del Nuovo Testamento*, come lascia intendere il numero

<sup>52</sup> Cfr. Ap 1,16.20; 2,1.28; 3,1; 22,16 e anche 12,4.

<sup>53</sup> Cfr., ad es., Gb 22,12; Abd 1,4; Is 14,13.

<sup>54</sup> Così, ad es., B. MAGGIONI, *La donna, il drago, il Messia* (Ap 12), in GHIBERTI ET AL. (edd.), *Opera giovannea*, 401-409: 404.

<sup>55</sup> Cfr., ad es., 1Re 8,30.39; 2Cr 30,27; Tb 5,17; 2Mac 3,39; Sal 2,4; 11,4; 103,19; At 7,49; 17,24.

<sup>56</sup> Cfr. Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14.

<sup>57</sup> Cfr. specialmente F. MANNS, *L’évêque, ange de l’Église*, in *Ephemerides Liturgicae* 104 (1990) 176-181.

<sup>58</sup> Ap 6,2; cfr. 14,14.

<sup>59</sup> Cfr. Ap 4,4.10.

<sup>60</sup> Ap 2,10; cfr. anche 3,11.

simbolico delle stelle della corona: sono «dodici», come le «dodici tribù» di Israele<sup>61</sup> e i «dodici apostoli dell'agnello» di Dio<sup>62</sup>. Tant'è vero che quando, alla fine del libro, Giovanni ammirerà la «Gerusalemme celeste», cioè il popolo di Dio giunto alla fine dei tempi (vv. 12-14), noterà che la città ha dodici porte, identificate con le dodici tribù di Israele. Quelle porte saranno orientate a tre a tre verso i quattro punti cardinali, perché, quando la storia sarà giunta al compimento, all'interno del popolo di Dio saranno ormai entrate tutte le genti della terra. Infine, «le mura della città» con le dodici porte «poggiano su dodici basamenti, sopra i quali sono i dodici nomi dei dodici apostoli dell'agnello» di Dio (v. 14). In sintesi: *a entrare nella gloria di Dio sarà un unico immenso popolo di credenti, di cui faranno parte sia Israele, costituito dalle dodici tribù*<sup>63</sup>, *sia la Chiesa, fondata sulla testimonianza di fede dei dodici apostoli*. Per questo motivo, «nella fase terminale» della storia, contemplata dal veggente dell'Apocalisse, «le due categorie – tribù e apostoli – si sovrappongono senza distinguersi più, nell'unità realizzata di tutto il popolo di Dio»<sup>64</sup>. Nella situazione escatologica tutti i credenti verranno a formare un'unica corona non di ventiquattro, ma di «dodici stelle».

### 3.5. Il parto travagliato

Questo è il primo «fotogramma» della visione di Ap 12, completamente focalizzato su una figura femminile serena, gloriosa, quasi ieratica. Ma la serenità s'incrina di colpo perché Giovanni si accorge che la donna «[è] incinta e – dice letteralmente il testo – urla partorendo ed [è] tormentata nel dare alla luce» (v. 2).

Anche in certi brani dell'Antico Testamento il popolo di Dio è raffigurato come una madre<sup>65</sup>. Spesso s'inneggia anche alla sua maternità feconda<sup>66</sup>. Ciò nonostante, il passo anticotestamentario più simile a questa seconda immagine della visione dell'A-

<sup>61</sup> Ap 21,12; cfr. 7,1-8 e anche Gen 37,9-11; *Testamento di Neftali* 5,3.

<sup>62</sup> Ap 21,14. Si legga F.-M. BRAUN, *La Femme vêtue de soleil* (Apoc. XII). *État du problème*, in *Revue Thomiste* 55 (1955) 639-669: 669; É. COTHENET, *Exégèse et Liturgie* (Lectio Divina 133), Paris 1988, 312.

<sup>63</sup> Cfr. Gen 37,9-11. Si legga M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27), Roma 1960, 225.

<sup>64</sup> VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 236; cfr. 344.

<sup>65</sup> Cfr., ad es., Sal 87,4-5; Is 50,1; 66,11-13; Ger 4,31; 50,12; Zc 9,13.

<sup>66</sup> Cfr., ad es., Is 60,4; 66,7-9; Ez 23,4 e anche Os 2,1.6. Per una presentazione dei paralleli giudaici all'immagine della partoriente di Ap 12,2, si consulti specialmente I. GOLLINGER, *Das «grosse Zeichen» von Apokalypse 12* (Stuttgarter Biblische Monographien 11), Stuttgart 1971, 133-150 (con ampia bibliografia). In questo orizzonte letterario, il *Targum di Isaia* interpreta Is 66,7-9 in riferimento al parto del re messianico. Cfr. R. D. AUS, *The Relevance of Isaiah 66, 7 to Revelation 12 and 2 Thessalonians 1*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 67 (1976) 252-268.

pocalisse esprime piuttosto la sterilità di Israele. È l'oracolo di Is 26,17-18<sup>67</sup>, definito significativamente "Apocalisse di Isaia"<sup>68</sup>, che proclama:

«Come una donna incinta (*hē ōdínousa*) che sta per partorire  
si contorce e grida (*ekékraxen*) nei dolori,  
così siamo stati noi di fronte a te, Signore.  
Abbiamo concepito (*en gastrì elábomen*),  
abbiamo sentito i dolori  
quasi dovessimo partorire:  
era solo vento;  
non abbiamo portato salvezza alla terra  
e non sono nati abitanti nel mondo».

È molto amaro questo frammento profetico del libro di Isaia, che immagina l'antico Israele come una donna partoriente<sup>69</sup>, che avrebbe dovuto comunicare al mondo la salvezza, da lei stessa concepita per opera di Dio. Fino a un certo punto, pareva proprio che tutto andasse bene. La donna aveva avuto le doglie. Aspettava che venisse alla luce un bambino. E invece, vento! È stato tutto vano!

Ben diverso è ciò che si verifica nel segno celeste dell'Apocalisse, che pure riecheggia varie espressioni isaiane. Di per sé, anche qui la donna «è incinta». In greco ricorre l'espressione *en gastrì échousa* (12,2): è una donna «che ha nel ventre» un bambino<sup>70</sup>. Il participio *échousa* è al presente, per cui evoca una situazione permanente. La gravidanza si protrae nel tempo. Anzi, si potrebbe dire che *lungo la storia è in atto una gravidanza permanente*, che implica, di certo, una costante fecondità, ma anche un'attesa piena di trepidazione. D'altronde, la preoccupazione è motivata, dato che non solo la gravidanza, ma *persino il parto dura a lungo*. Anche il participio *ōdínousa*<sup>71</sup> è al presente: la donna-popolo di Dio «sta partorendo» e, naturalmente, quanto più il parto, che è già iniziato, si protrae nel tempo, tanto più perdurano le sofferenze delle doglie. Tant'è vero che la donna, che continua a essere «tormentata» (*basanizoménē*), «grida» (*krázei*)<sup>72</sup> dal dolore!

Ciò nonostante, diversamente dall'oracolo isaiano, in questa visione lo sforzo del-

<sup>67</sup> Seguiamo l'opinione di A. T. KASSING, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Düsseldorf 1958, 130.

<sup>68</sup> Cfr., ad es., A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a.C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio* (Biblioteca di Cultura Religiosa 14), Brescia 1988<sup>4</sup> (1968), 353; VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 238 e 239, nota 40. Si veda anche G. RAVASI, *I profeti* (Parola di Vita), Milano 1990, 122, che definisce Is 24-27 «l'apocalisse maggiore di Isaia».

<sup>69</sup> Cfr. Is 13,8; Os 13,13; Mi 4,10.

<sup>70</sup> Cfr. Is 26,17: *en gastrì elábomen*.

<sup>71</sup> Ap 12,2; cfr. Is 26,17: *hē ōdínousa*.

<sup>72</sup> Ap 12,2; cfr. Is 26,17: *ekékraxen*.

la donna-popolo di Dio non è vano: la partoriente riesce a mettere al mondo un bambino. Peraltro, l'immagine anticotestamentaria della donna-popolo di Dio in procinto di partorire la salvezza si era diffusa nella letteratura giudaica di taglio apocalittico, assumendo tonalità ancora più intense. Stando a vari testi apocalittici del giudaismo<sup>73</sup>, la storia, così impregnata di malvagità e ingiustizie, avrebbe dovuto dare alla luce qualcosa di nuovo, di buono ed eterno. Anzi, ben presto l'ora sarebbe giunta! A breve Dio avrebbe fatto violentemente irruzione nella storia. Perciò ci sarebbero state sofferenze tremende, paragonabili a quelle del parto. Alla fine, però, si sarebbe compiuta la salvezza. Non solo: anche la letteratura rabbinica, successiva a Gesù, ma radicata in tradizioni orali del I secolo d.C., menzionava i «dolori messianici»<sup>74</sup>: da un tribolato parto della storia sarebbe venuto alla luce il messia tanto atteso da Israele.

Analizzando le diffuse aspirazioni di salvezza del giudaismo del I secolo d.C., ci accorgiamo come dall'Apocalisse traspiri una speranza ben più vivida e realistica di tutti questi aneliti messianici indeterminati, proiettati nelle nebbie di un futuro piuttosto vago. Difatti, stando alla visione di Ap 12, *fin d'ora* è in atto il parto della donna-popolo di Dio (*ōdīnousa*). Anche perché, a differenza di numerosi testi apocalittici, qui si sottolinea anzitutto che la salvezza divina "non piove dal cielo". La donna-popolo di Dio deve fare la sua parte. Di sicuro, ciò comporta per lei dolori lancinanti, come quelli di un parto lungo e travagliato. Tuttavia, diversamente dai testi apocalittici, l'Apocalisse rassicura che la salvezza si sta già realizzando. Ormai il bambino sta nascendo. Con le parole di Gesù: «Se io scaccio i demòni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio»<sup>75</sup>. Di conseguenza, l'apostolo Paolo aggiungerebbe sul versante più prettamente ecclesiale: «Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove»<sup>76</sup>.

In ogni caso, a partire da questa salda consapevolezza di fede in Cristo, rinvigorita dal secondo "fotogramma" della visione di Ap 12, può sorgere qualche domanda esegetica sul suo contenuto teologico: alla fin fine, il bambino è già nato o sta ancora nascendo? E soprattutto: chi sarà mai questo nascituro? Subito noi cristiani, abituati

<sup>73</sup> Cfr. in particolare il rotolo qumranico degli *Inni* (1QH) III,7-12 e il *Quarto Libro di Esdra* 9,38-10,8. Addirittura alcuni biblisti (cfr., ad es., W. H. BROWNLEE, *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*, in *New Testament Studies* 3 [1956] 12-30; J. V. CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, in *Journal of Near Eastern Studies* 14 [1955] 32-41.181-182; A. DUPONT-SOMMER, *La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qoumrân*, in *Revue de l'histoire des religions* 147 [1955] 174-188) congetturano che il modello di Ap 12 sia da rintracciare nel testo frammentario di Qumran. L'ipotesi, però, è criticata da altri autori, come, ad es.: O. BETZ, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lebre*, in *New Testament Studies* 3[4] (1957) 314-326; ID., *Das Volk seiner Kraft. Zur Auslegung der Qumran-Hodayah III, 1-18*, in *New Testament Studies* 5 (1958) 67-75; MAGGIONI, *Donna*, 404, nota 7.

<sup>74</sup> I passi anticotestamentari più commentati in questo ambito letterario sono: Is 26,17; 66,8; Ger 22,23; 30,6; Os 13,13; Mi 4,9-10. Cfr. GOLLINGER, *Das «grosse Zeichen»*, 135-136.

<sup>75</sup> Lc 11,20.

<sup>76</sup> 2Cor 5,17.

come siamo dalla liturgia a leggere questa pagina dell'Apocalisse in riferimento alla Madonna, risponderemmo che la visione fa memoria della nascita di Gesù di Nazareth, il messia di Israele, dalla Vergine Maria. La risposta è esatta, ma soltanto in parte. La visione di Giovanni esprime una verità salvifica ancora più profonda. Certo è che i particolari di questo segno celeste sollecitano i suoi destinatari – di allora e anche di oggi – a procedere in due diverse direzioni interpretative. Da un lato, il nascituro è spontaneamente identificabile con Cristo. Dall'altro, «l'identificazione della donna [con il popolo di Dio] è oggetto di un consenso quasi generale» degli esegeti<sup>77</sup>. Di conseguenza, la donna non sembrerebbe identificabile, almeno immediatamente, con Maria, la madre di Gesù. Ma allora l'interpretazione ecclesiologica della donna – così tradizionale e notevolmente condivisa anche da una parte dei biblisti odierni<sup>78</sup> – contraddirebbe quella cristologico-mariologica, anch'essa ampiamente diffusa in un altro fronte dell'esegesi contemporanea<sup>79</sup>? *In che senso Cristo (interpretazione cristologica del bambino) è messo al mondo dalla Chiesa (interpretazione ecclesiologica della donna)?* In realtà, a nostro avviso, non ci troviamo di fronte a una contraddizione. Al contrario, l'intuizione di Giovanni, una volta compresa, è cristallina nella sua profondità. Ma per capirla appieno, occorre iniziare a decodificare anche il secondo segno del cielo: il drago.

#### 4. Il secondo segno: il drago satanico

Il testo prosegue ai vv. 3 e 4 recitando, alla lettera:

«E fu visto un altro segno nel cielo ed ecco: un drago rosso, grande, che aveva sette teste e dieci corna e, sulle sue teste, sette diademi e la sua coda trae il terzo delle stelle del cielo e le gettò verso la terra» (Ap 12,3-4).

Cosa o chi simbolizza questo drago mostruoso?

##### 4.1. La potenza sanguinaria e smisurata

Poco più avanti, Giovanni dà un nome inequivocabile al mostro: «Il grande dra-

<sup>77</sup> PRIGENT, *Apocalisse*, 365.

<sup>78</sup> Per J.-P. PRÉVOST, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaires), Paris-Outremont (Québec) 1995<sup>2</sup> (1995), 106, l'interpretazione ecclesiologica «est à la fois la plus ancienne (début du III<sup>e</sup> siècle, avec Hippolyte) et la plus attestée dans l'histoire de l'interprétation d'Apocalypse 12, et elle demeure aujourd'hui encore l'opinion majoritaire».

<sup>79</sup> Stando sempre a PRÉVOST, *Apocalypse*, 106, l'interpretazione mariologica «n'est apparue pour la première fois qu'au cours du V<sup>e</sup> siècle (vers 455), avec Quodvultdeus, évêque de Carthage, avant de connaître un succès singulier au XX<sup>e</sup> siècle, au plus fort du développement de la mariologie catholique».



go» è «il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra» (Ap 12,9). Ma, al di là dei nomi con cui lo «chiamiamo», *chi è o che cos'è il diavolo?* A dire il vero, il profeta non lo rivela. Forse, pur essendo ispirato dallo Spirito, Giovanni si rende conto che *l'identità del drago è un mistero irrazionale* e, alla fine, insondabile. Questo sì che lo comunica ai destinatari delle sue visioni, anche se lo fa a suo modo, cioè ricorrendo al simbolismo numerico, antropomorfo e soprattutto a quello teriomorfo, in grado di rendere l'«incomprensibilità opaca della potenza del male»<sup>80</sup>.

Per esempio, quando Giovanni descrive la visione della «cavalleria» di Satana, mette in scena animali assurdi, così da suscitare nell'ascoltatore (o nel lettore) un immaginario illogico, irrazionale, fantasmagorico. Scrive:

«[...] udii una voce dai lati dell'altare d'oro che si trova dinanzi a Dio. Diceva al sesto angelo, che aveva la tromba: «Libera i quattro angeli incatenati sul gran fiume Eufrate!». Furono liberati i quattro angeli, pronti per l'ora, il giorno, il mese e l'anno, al fine di sterminare un terzo dell'umanità» (9,13-15).

Ed ecco che fa irruzione sul campo di battaglia della storia l'immensa cavalleria infernale:

«Il numero delle truppe di cavalleria era duecento milioni [...]. E così vidi nella visione i cavalli e i loro cavalieri: [...] le teste dei cavalli erano come le teste dei leoni e dalla loro bocca uscivano fuoco, fumo e zolfo. Da questo triplice flagello, dal fuoco, dal fumo e dallo zolfo che uscivano dalla loro bocca, fu ucciso un terzo dell'umanità. La potenza dei cavalli infatti sta nella loro bocca e nelle loro code, perché le loro code sono simili a serpenti, hanno teste e con esse fanno del male» (9,16-19).

Come questi animali mostruosi, *il demoniaco non ha un'identità definita*. Perciò, mediante questa descrizione fantasiosa, il veggente sembra suggerire ai credenti in Cristo di non perdere tempo a cercare di comprendere chi sia questo essere in se stesso contraddittorio. Per comunicare questa sua raccomandazione, il profeta ricorre a figure simboliche di animali, che arricchiscono il già variopinto *simbolismo teriomorfo* (l'agnello, il leone, l'aquila, il cavallo, le cavallette, il cane, l'uccello, gli scorpioni, le rane ecc.). Difatti Giovanni lo utilizza sia per la cavalleria infernale sia per le due «bestie» al servizio di Satana (cfr. 13,1-18) e, più ancora, per Satana stesso, da lui immaginato come un drago. Sono tutti animali. Sempre nelle visioni dell'Apocalisse, quando entrano in scena degli animali, simbolizzano realtà intermedie tra il livello divino, ad esse superiore, e quello umano, ad esse inferiore. Quindi si tratta, da un lato, di *energie superiori all'essere umano*. In effetti, gli animali, con la loro

<sup>80</sup> VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 40. A p. 58 il biblista precisa che «[...] un'impressione stupefacente della potenza, e, addirittura, dell'illogicità del demoniaco, dell'assurdo intrinseco del male [...] si ottiene quando, mediante il simbolismo aritmetico combinato con quello teriomorfo e antropologico si dice, in 9,16: «e il numero degli eserciti di cavalleria era di miriadi di miriadi: udii il loro numero»».

forza bruta, di frequente sono più potenti di un individuo umano. Per di più, con i loro comportamenti istintivi, non sono completamente inquadrabili dalla ragione umana. Il demoniaco è così: essendo assurdo e contraddittorio in se stesso, rimane un enigma inspiegabile dal punto di vista della pura ragione. Dall'altro lato, *gli animali* dell'Apocalisse simboleggiano *energie comunque inferiori a Dio*. Perciò non riescono ad arrestare il processo salvifico, definitivamente innescato nella storia da Cristo, in virtù della sua risurrezione dai morti<sup>81</sup>.

In questo duplice senso, anche il drago è un animale. È vero: è «grande», ha proporzioni notevoli, è mastodontico; per di più, è «rosso fuoco» (*pyrrós*), ovvero sanguinario<sup>82</sup> e omicida<sup>83</sup>. Di conseguenza – sembra suggerire Giovanni –, *non va per nulla sottovalutato*, come invece capita spesso ai nostri giorni, in cui, dimenticata da parte di molti la verità di fede delle tentazioni demoniache<sup>84</sup>, si riconduce il peccato ai condizionamenti sociali esterni o agli impulsi psicologici interni. D'altra parte, il drago *non* è nemmeno da *sopravalutare*: in ogni caso, il suo potere sanguinario soggiace alla forza del cavaliere sul cavallo bianco, cioè di Cristo risorto, il quale «è uscito» già «vittorioso, per vincere ancora» (6,2).

Sta di fatto che il drago ha così tanta astuzia ed energia distruttiva da incutere paura. Anzitutto, perché ha «sette teste». Se il numero «sette» dice pienezza, le «teste» rimandano alle facoltà intellettuali. Quindi, coerentemente con quanto già precisava il libro della Genesi sul serpente tentatore, «il più astuto<sup>85</sup> di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto» (3,1), il profeta dell'Apocalisse insegna che il drago opera il male con il massimo dell'astuzia<sup>86</sup>. Sarà pure paragonabile a un animale, ma intanto la sua ferocia è tutt'altro che stupida. Ciò nonostante, ha soltanto «dieci corna»<sup>87</sup>. Già la sproporzione numerica tra le sette teste del drago e le sue dieci corna conferma che il demoniaco è una realtà disordinata, che disorienta la ragione<sup>88</sup>. D'altro canto, come in altri testi biblici<sup>89</sup>, le corna sono simbolo di forza. Il drago ne ha «dieci»<sup>90</sup>, non

<sup>81</sup> Sul simbolismo teriomorfo dell'Apocalisse, cfr. VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 38-40.

<sup>82</sup> Cfr. Ap 6,4; 9,16-17.

<sup>83</sup> Cfr. Gv 8,44.

<sup>84</sup> Una sintesi puntuale della concezione cristiana della tentazione è stata offerta di recente dallo studio di M. HAUKE, *L'esistenza del diavolo e l'influsso "ordinario" del maligno*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2017) 25-48, specialmente 35-48. Cfr. anche F. MANZI, *Prove di Dio o tentazioni del diavolo? Itinerario biblico per non perdere la fede* (Le Ancore), Milano 2015.

<sup>85</sup> Gen 3,1: 'ārām (Testo masoretico); *phronimōtatos* (Settanta).

<sup>86</sup> Cfr. Ap 13,1; 17,3.

<sup>87</sup> Cfr. Dn 7,7.8.11.20.21; 8,3.5.7-9; 8,21; Mi 4,13; Zc 2,1.4.

<sup>88</sup> Cfr. BIGUZZI, *Apocalisse*, 244.

<sup>89</sup> Cfr. Sal 22,22 e anche Nm 23,22; Dt 33,17.

<sup>90</sup> Quanto a forza, il drago è simile alla bestia marina (Ap 13,1), a quella terrestre (13,11) e all'altra bestia scarlatta del deserto (17,3).

ne ha sette o quattordici, ovvero sette per due. S'intuisce, allora, che, al di là delle apparenze, il drago non sia onnipotente. L'onnipotente è l'agnello di Dio, cioè Cristo crocifisso e risorto, che, difatti, ha «sette corna» (5,6), ossia il massimo della forza. Da un lato, quindi, l'energia distruttiva del drago, per quanto elevata possa essere, è comunque limitata<sup>91</sup>. Dall'altro, «il dominio di Satana sull'umanità decaduta» è «un potere usurpato» a Dio onnipotente<sup>92</sup>: Satana approfitta del fatto che il Signore, che ha creato gli uomini liberi, ha deciso di non violare mai la loro libertà. Perciò proprio perché l'opera mortifera del diavolo si attua attraverso l'agire dei peccatori che da lui si lasciano liberamente schiavizzare, il *Deus patiens* sopporta con compassione i loro sbandamenti nel peccato. Lo s'intuisce emblematicamente dal «passivo divino» di Ap 13,5, secondo cui «alla bestia», che simbolizza lo stato dittatoriale, incarnazione concreta del demoniaco nella storia<sup>93</sup>, «fu data (*edóthe*) una bocca per proferire parole d'orgoglio e bestemmie, con il potere di» continuare a perseguitare i cristiani, anche se soltanto per un periodo delimitato («per quarantadue mesi»). Del resto, lo stesso agnello di Dio, Cristo risorto, è stato «immolato»<sup>94</sup> da uomini ultimamente tentati dal drago, che ancora continuano a trafiggerlo lungo i secoli (cfr. 1,7), immolando i cristiani<sup>95</sup>. Tutto sommato, «sebbene Satana agisca nel mondo per odio contro Dio e il suo regno in Cristo Gesù, e sebbene la sua azione causi gravi danni – di natura spirituale e indirettamente anche di natura fisica – per ogni uomo e per la società», è Dio – assicura la Chiesa, dando ascolto all'oracolo di speranza del veggente dell'Apocalisse – che «guida la storia dell'uomo e del mondo con forza e dolcezza. La permissione divina dell'attività diabolica è un grande mistero, ma “noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio”<sup>96</sup>». In questo senso, «la potenza di Satana non è infinita [...]: non può impedire l'edificazione del regno di Dio»<sup>97</sup>.

## 4.2. I sette diademi del potere

Pur essendo depotenziato da Cristo, attraverso la liberazione dei credenti dall'angoscia della morte<sup>98</sup> e «dal potere delle tenebre»<sup>99</sup>, il drago cerca ugualmente di eser-

<sup>91</sup> Cfr. GOLLINGER, *Das «grosse Zeichen»*, 87.

<sup>92</sup> HAUKE, *L'esistenza del diavolo*, 33, che cita Bernardo, *Epistola* 190,5, 14: «[...] ius non iure acquisitum, sed nequiter usurpatum, iuste tamen permissum».

<sup>93</sup> Cfr. VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 67.224.298.

<sup>94</sup> Ap 5,6.9.12; cfr. 13,8.

<sup>95</sup> Cfr. Ap 6,9. Emblematico il caso di Saulo, rimproverato dal Risorto con le parole: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?» (9,4; 22,7; 26,14).

<sup>96</sup> Rm 8,28.

<sup>97</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 395.

<sup>98</sup> Cfr. Eb 2,14-15.

<sup>99</sup> Col 1,13; cfr. 2,15.

citare il suo dominio di «principe»<sup>100</sup> o di «dio di questo mondo»<sup>101</sup> «malvagio»<sup>102</sup> e di portare avanti il suo piano distruttore. A questo scopo, agisce utilizzando, in primo luogo, *i governanti «ribelli» a Dio*<sup>103</sup> e, *più incisivamente ancora, le strutture di potere*. Lo lasciano intuire i «*diademi*» sulle sette teste del drago. Quasi mai – sembra suggerire Giovanni – Satana interviene direttamente nella vita degli uomini (ossia mediante la possessione e altre attività del genere). Più spesso esercita il suo potere in modo molto astuto, con le sue sette «teste», strumentalizzando per i suoi scopi perversi soprattutto i *centri di potere*: coloro che portano «diademi», vale a dire imperatori, re, principi e governanti<sup>104</sup>, possono diventare nelle sue mani mezzi micidiali, capaci di provocare un incremento del male all'ennesima potenza, incanalando le forze negative delle persone loro sottomesse. Immaginando l'enorme potenziale distruttivo del grande drago sanguinario, i cristiani di allora avranno pensato subito agli imperatori Nerone e Domiziano e all'oppressiva struttura di governo dell'impero, che li stavano perseguitando da decenni.

A questo riguardo, si potrebbe ricordare che già il libro di Daniele, da cui attinge il profeta dell'Apocalisse anche nel capitolo XII, si era scagliato contro la dittatura del re siriano Antioco IV l'Epifane (175-164 a.C.). In effetti, il tentativo di costui era di ellenizzare il popolo ebraico, allontanandolo dalla legge mosaica e dai relativi usi e costumi. In preda ai suoi deliri di onnipotenza, aveva osato addirittura divinizzarsi. Sono state scoperte monete da lui coniate, che portano la scritta con il titolo divino: «Antioco Dio Epifane vincitore» («ANTIOXOY ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ»)<sup>105</sup>. Reagendo al suo potere idolatrico, il libro di Daniele aveva raffigurato un capro con quattro corna – da cui proviene qualche particolare del drago nell'Apocalisse – e aggiunge, riferendosi proprio al re Antioco IV:

«Da uno di quelli [= corni] uscì un piccolo corno, che crebbe molto verso il mezzogiorno, l'oriente e verso la magnifica terra [= Israele]: s'innalzò fin contro l'esercito celeste e gettò a terra una parte di quella schiera e una parte delle stelle e le calpestò»<sup>106</sup>.

Antioco IV, Nerone, Domiziano... Ma la Chiesa può ricordare tutte le altre dittature succedutesi lungo i suoi duemila anni di storia, con i relativi massacri e ingiu-

<sup>100</sup> Gv 12,31; 14,30; 16,11; cfr. Lc 4,5-6 (// Mt 4,8-9); Ef 2,2.

<sup>101</sup> 2Cor 4,4.

<sup>102</sup> Gal 1,4.

<sup>103</sup> Ef 2,2.

<sup>104</sup> Cfr. Ap 13,1. Si legga BIGUZZI, *Apocalisse*, 244.

<sup>105</sup> Cfr. M. DELCOR, *Le livre de Daniel* (Sources Bibliques), Paris 1971, 173, che ricorda che su quelle monete coniate tra il 166 e il 163 a.C. «outre la représentation du Zeus de Phidias, le roi n'hésite pas à porter le titre propre au dieu: Nicéphore, c'est-à-dire qui remporte la victoire».

<sup>106</sup> Dn 8,9-10.

stizie, che il drago sanguinario ha provocato per mezzo di uomini e donne di potere, i quali si sono lasciati liberamente schiavizzare da lui. Sono i colpi di coda con cui il drago scaglia le stelle sulla terra. Sembra che il profeta dell'Apocalisse intraveda il piano terrificante che il diavolo sta portando avanti con cocciuta determinazione, malgrado la sconfitta già infertagli da Cristo, il cavaliere sul cavallo bianco, che ha vinto e continua a vincere ancora. Ciò nonostante, il piano mortifero di Satana consiste nel plasmare una nuova creazione, anzi una caotica "anti-creazione"<sup>107</sup>; il drago distrugge la creazione salvifica di Dio, anch'essa *in fieri*, la quale, per questo, «geme e soffre»<sup>108</sup>. Purtroppo il diavolo sta riuscendo a realizzare il suo progetto, benché solo in parte: un terzo delle stelle sono scagliate da lui sulla faccia della terra (Ap 12,4)... È così che il drago opera con crudele efficacia nella storia: soprattutto attraverso la libertà di uomini e donne di governo («sette diademi»), che nei loro centri di potere, si adoperano con il massimo dell'astuzia («sette teste») e con forte determinazione («dieci corna»), *per costruire un sistema di vita disumano, all'insegna dell'ateismo pratico*. Da qui le persecuzioni scatenate dal drago, mediante i persecutori, contro la donna-popolo di Dio. Pur avendo la testa schiacciata da Cristo risorto<sup>109</sup>, il «serpente antico», con i suoi ultimi terribili colpi di coda, continua a colpire i cristiani, oltre che le stelle del cielo<sup>110</sup> e l'intera creazione. Ciò nonostante, la donna-popolo di Dio cerca di rimanere fedele a Cristo, riconosciuto nei capitoli conclusivi del libro come il suo promesso sposo<sup>111</sup>.

### 4.3. Lo scontro tra la donna e il drago

«[...] Il drago si pose davanti alla donna, che stava per partorire, in modo da divorare il bambino appena lo avesse partorito» (Ap 12,4).

Possiamo immaginare questo nuovo "fotogramma" della visione del profeta: da una parte, un drago sanguinario di dimensioni imponenti, così potente da scaraventare sulla terra un terzo delle stelle del cielo; dall'altra, una donna, in quelle condizioni. È la fine – verrebbe da concludere – sia per lei che per il bimbo! I due non hanno scampo: il mostro famelico «sta davanti» alla donna, che non può nemmeno tentare di fuggire, perché sta partorendo. In fondo, è *la sensazione di sproporzione di forze e d'impossibilità a difendersi che dovevano provare le piccole comunità cristiane dell'Asia Minore*, ogni volta che venivano martoriate dalle invincibili truppe romane.

<sup>107</sup> Cfr. MAGGIONI, *Donna*, 405.

<sup>108</sup> Rm 8,22.

<sup>109</sup> Cfr. Gen 3,15.

<sup>110</sup> Cfr. Ap 12,4 con Dn 8,10.24. Si legga PRIGENT, *Apocalisse*, 372.

<sup>111</sup> Cfr. Ap 19,7; 21,2.9; 22,17.

Eppure, nonostante le previsioni più realistiche, il parto riesce bene: la donna – at-testa Giovanni – «partorì un figlio, un maschio – letteralmente, «un essere maschile» (*ārsen*)<sup>112</sup> –, il quale pascerà tutte le genti con verga di ferro» (v. 5). Il profeta Giovanni pare insistere sulla forza del neonato: è un maschio, dunque presumibilmente è forte. Non solo. Subito il profeta intravede la missione futura di governo universale che attende il nascituro e cerca di renderne la potente efficacia salvifica mediante la citazione dell'oracolo del Sal 2,9: «Pascerà le genti con una verga di ferro».

Questo salmo regale, che probabilmente fu scritto per essere rivolto al re di Gerusalemme nel giorno dell'intronizzazione, era già stato riletto nel giudaismo, specialmente dopo la decadenza della monarchia di Giuda nell'esilio babilonese (586-538 a.C.), in riferimento al futuro re messianico. Nell'alveo di questa rilettura messianica, favorita dalla menzione al v. 2 del sostantivo *māšīah*, tradotto dalla Settanta *christós*, la Chiesa delle origini proclamò che il messia preannunciato in questo Salmo era Gesù di Nazareth, Figlio di Dio risuscitato dai morti<sup>113</sup>. Questa rilettura cristologica del Salmo è attuata anche dal profeta dell'Apocalisse, che ama lasciare riecheggiare contemporaneamente varie profezie dell'Antico Testamento, come quella molto celebre di Is 7,14:

«Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele»<sup>114</sup>.

Cogliendo tali allusioni messianiche, i cristiani dell'Asia Minore non potevano avere dubbi: il neonato della visione rappresentava Cristo. Per di più, Giovanni ricorrerà in seguito alla stessa citazione del Sal 2,9, rivelando ai suoi interlocutori che il Risorto, come un cavaliere su un cavallo bianco, sta continuando a combattere senza posa contro gli eserciti del male e li sta sconfiggendo con la parola di Dio, così da diffondere la signoria divina sull'intera umanità:

«[...] il suo nome è: il Verbo di Dio. [...] Dalla bocca gli esce una spada affilata, per colpire con essa le nazioni. Egli le governerà con scettro di ferro [...]» (Ap 19,13-15).

Un altro indizio per comprendere meglio il segno celeste del bambino partorito

<sup>112</sup> Cfr. Is 66,7 (LXX). Cfr. MAGGIONI, *Donna*, 406, che ritiene probabile che il genere neutro del sostantivo *ārsen* suggerisca un allargamento universale, lasciando intendere che «il Messia è al tempo stesso una persona singola e una collettività».

<sup>113</sup> In At 13,33-34 l'apostolo Paolo cita il Sal 2,7, proclamando che il preannuncio dell'oracolo salmico sulla nascita del Figlio di Dio si è compiuto nella risurrezione di Cristo. Cfr. anche At 9,20.

<sup>114</sup> Is 7,14 (citata da Mt 1,23); cfr. anche Is 66,7. Inoltre, nella visione di Ap 12 si possono rintracciare allusioni anche a: Gen 3,15; Dn 7,7; 10,13 e, infine, all'«Esodo, che con i suoi molteplici elementi sembra costituire quasi la tela di fondo di tutto il capitolo» (A. LANCELLOTTI, *Apocalisse. Introduzione, versione e note* [Nuovissima Versione della Bibbia 46], Cinisello Balsamo 1996<sup>9</sup> [1986], 114).

dalla donna di Ap 12 si può rinvenire nella lettera alla Chiesa di Tiàtira (2,18-29), inviata da Cristo attraverso il profeta Giovanni. Ai fedeli della comunità che avranno perseverato nella carità il Risorto promette di associarli, alla fine della storia, alla sua stessa signoria salvifica: «Al vincitore che custodisce sino alla fine le mie opere», assicura il Crocifisso risorto, citando di nuovo il Sal 2,9, «darò autorità sopra le nazioni; le governerà con scettro di ferro, come vasi di argilla si frantumeranno» (Ap 2,26-27). Dunque, mediante l'immagine violenta del Salmo, il profeta rassicura in nome di Cristo i fedeli: avendo preso parte al combattimento storico del cavaliere bianco contro le forze del male, essi parteciperanno anche alla sua vittoria piena e definitiva<sup>115</sup> e saranno per sempre al suo fianco nell'universo redento.

Ma se questo avverrà alla fine dei tempi, *cosa capiterà prima di quel momento?* Lungo la storia – rivela Giovanni –, la donna-popolo di Dio deve portare a termine una *missione generativa* (cfr. 12,2,5). Il popolo di Dio dell'Antico Testamento, che confluisce nella comunità cristiana del Nuovo, deve dare alla luce un bambino, il quale realizzerà la signoria salvifica di Dio nella storia. Più esattamente: *questo bambino è sì Gesù di Nazareth, ma è anche l'insieme dei cristiani*, che entreranno a far parte del suo corpo ecclesiale. Questa intuizione dell'autore dell'Apocalisse rinvia alla teologia dell'evangelista Giovanni, quando ricorda la morte di Cristo in croce: «Gesù allora, vedendo la madre e accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: “Donna (gýnai)”», stesso titolo usato in Ap 12 e in Gv 2,4, «“ecco il tuo figlio!”. Poi, disse al discepolo: “Ecco la tua madre!” [...]»<sup>116</sup>. In questa scena cruciale del quarto Vangelo emerge lo stesso legame profondo tra Cristo, i cristiani – rappresentati dal discepolo amato – e la «*donna*», *la quale, da madre di Gesù, diventa madre dei cristiani*. Dunque, già sotto la croce la madre di Gesù, significativamente denominata «donna», rappresenta la Chiesa, che genera sempre nuovi cristiani. In quest'ordine d'idee – che solo la potenza dei simboli riesce mantenere insieme –, resta confermato che il bambino partorito dalla donna di Ap 12 è sì il *Gesù terreno*, ma è anche “di più” del Gesù terreno; ossia è *anche il corpo di Cristo, costituito dai cristiani*. Commenta con acutezza Hans Urs von Balthasar:

«In questo oltrepassamento e compimento [di tutta l'epoca dell'attesa] anche le doglie assumono un senso nuovo, che l'Apocalisse accenna a malapena. Infatti, fin da subito non saranno le doglie in vista del Messia, bensì le doglie del Messia stesso, alle quali sua madre, la donna, dovrà partecipare. Sulla croce si compie l'incarnazione di Gesù; e presso la croce si compie anche il doloroso parto di Maria»<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> Cfr. D. J. UNGER, *Did Saint John See the Virgin Mary in Glory?*, in *Catholic Biblical Quarterly* 11-12 (1949-1950) 75-83.155-161.249-262.292-300.392-405.405-415, in particolare 254.

<sup>116</sup> Gv 19,26-27.

<sup>117</sup> BALTHASAR, *Libro dell'Agnello*, 86.



Più che la nascita di Gesù a Betlemme, il veggente dell'Apocalisse sta meditando sul *mistero salvifico universale della sua morte sul Golgota*<sup>118</sup>, in virtù della quale egli sarebbe rinato nella condizione risorta (cfr. Ap 12,5) e avrebbe dato vita, mediante lo Spirito, al suo corpo ecclesiale. Del resto, Gesù stesso nei "discorsi d'addio" del Vangelo secondo Giovanni aveva spiegato ai discepoli, ricorrendo allo stesso sostantivo «donna» e alla stessa immagine del parto doloroso raffigurato in Ap 12:

«La donna (*gynē*), quando partorisce (*tiktē[i]*) è afflitta, perché è giunta la sua ora. Ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è venuto al mondo un uomo. Così anche voi, ora, siete nella tristezza. Ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà»<sup>119</sup>.

Questa medesima verità di fede è approfondita anche nella teologia paolina. Nella Lettera ai Galati, Paolo si rivolge ai suoi figli spirituali, che stanno rischiando di sbandare verso l'eresia, e scrive loro: «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco (*ōdínō*) nel dolore, finché non sia formato Cristo in voi!»<sup>120</sup>. Con quest'immagine materna<sup>121</sup>, l'apostolo mostra di attendere, con una sofferenza piena di ansia, simile a quella di una partoriente, che i Galati, da poco convertitisi al cristianesimo, pervengano alla maturità della fede. Come nel grembo materno il bambino riceve dalla madre la *forma di uomo*, così i cristiani della Galazia, evangelizzati e battezzati dall'apostolo, hanno ricevuto da lui la *forma di Cristo*<sup>122</sup>. Grazie a Paolo, essi sono rinati «in Cristo»<sup>123</sup>, ossia nel suo corpo ecclesiale. Ora, però, l'apostolo si strugge al solo pensiero che i suoi figli spirituali siano infedeli all'evangelo della giustificazione «per la fede in Cristo e non per le opere della legge» mosaica<sup>124</sup>. Ciò nonostante, continua a sperare di vedere che Cristo – cioè la vita da figli di Dio – giunga in loro a una fisionomia matura e stabile.

Successivamente anche la Lettera agli Efesini ha ripreso in modo simile l'intuizione della progressiva crescita storica di Cristo nella Chiesa. È giunta così a parlare di «edificazione del corpo di Cristo», nel senso che tutti i cristiani sono chiamati «all'u-

<sup>118</sup> Lo sostengono, ad es.: A. FEUILLET, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, in ID., *Études johanniques* (Museum Lessianum; Section biblique 4), Bruges 1962, 272-310, in particolare 375; MAGGIONI, *La donna*, 405; PRÉVOST, *Apocalypse*, 107; PRIGENT, *Apocalisse*, 375.

<sup>119</sup> Gv 16,21-22.

<sup>120</sup> Gal 4,19.

<sup>121</sup> Cfr. anche 1Ts 2,7-8.

<sup>122</sup> P. GUTIÉRREZ, *La paternité spirituelle selon Saint Paul* (Études Bibliques), Paris 1968, 217, nota 4.

<sup>123</sup> Gal 3,26.

<sup>124</sup> Gal 2,16. Cfr. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9), Freiburg im Breisgau 1974, 312-313; A. VANHOYE, *Lettera ai Galati* (I Libri Biblici; Nuovo Testamento 8), Milano 2000, 116.

nità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo»<sup>125</sup>.

In sintesi: la visione di Ap 12, ma anche altri testi del Nuovo Testamento, rivelano che, lungo i secoli, *la Chiesa porta avanti la missione di favorire la nascita e la maturazione di un "Cristo totale"*, costituito originariamente da Cristo crocifisso e risorto e conseguentemente *dal suo corpo ecclesiale*, cioè dai cristiani<sup>126</sup>. Questa missione della donna-popolo di Dio comporta patimenti atroci, simili a quelli di un parto lungo e travagliato. Per di più, il timore che affligge la Chiesa è che sia tutto inutile perché il drago riuscirà a divorare il frutto del parto.

Eppure nella visione di Ap 12 si verifica un colpo di scena. Scrive letteralmente il veggente che «il prodotto del parto» (*tò téknon*) della donna «fu rapito verso Dio e verso il suo trono» (v. 5). Come a dire: al di là di ogni previsione umana, tutto ciò che di bello, di buono e di vero la Chiesa riuscirà a dare alla luce lungo i secoli, non sarà per nulla inutile; non verrà affatto annientato dal demonio. Al contrario, sarà il modo della donna-popolo di Dio di continuare a generare il mistero di Cristo nella storia<sup>127</sup>. Perciò il Signore stesso, già prima della battaglia della fine dei tempi, conserverà tutto questo «ben di Dio» presso di sé.

Si tratta di una verità di fede per certi aspetti corrispondente all'intuizione suggestiva espressa dallo scrittore ebreo polacco Isaac B. Singer, premio Nobel nel 1978 per la letteratura. In un suo racconto sulla vita di un pover'uomo di nome Heinsherik, scrisse:

«Credo che, da qualche parte nell'universo, debba esserci un archivio nel quale sono conservati tutti i patimenti e gli atti di sacrificio umani. Non ci sarebbe giustizia divina se la storia di Heinsherik non abbellisse per l'eternità l'infinita biblioteca di Dio»<sup>128</sup>.

Lo conferma l'autore del Sal 56, dicendo al Signore:

«I passi del mio vagare tu li hai contati,  
nel tuo otre raccogli le mie lacrime;  
non sono forse scritte nel tuo libro?» (v. 9).

<sup>125</sup> Ef 4,12-13.

<sup>126</sup> VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 246-247.

<sup>127</sup> Concordiamo con l'interpretazione di VANNI, *Apocalisse. Una assemblea*, 108, secondo cui la comunità cristiana «dovrà esprimere faticosamente, giorno per giorno, il suo Cristo. Ciò si verificherà in tutto quello che la chiesa-assemblea riuscirà a realizzare di bene: nel bene che si vede come nel bene nascosto [...]». Cfr. ID., *Apocalisse. Ermeneutica*, 248.345.

<sup>128</sup> I. B. SINGER, *Why Heinsherik was Born*, in ID., *The Image and Other Stories*, New York 1986, 80-90: 90 [traduzione nostra].

Anche l'Apocalisse menziona «un libro scritto sul lato interno e su quello esterno, sigillato con sette sigilli» (Ap 5,1), che contiene il misterioso piano storico-salvifico di Dio, il quale può essere rivelato ed eseguito soltanto da Cristo crocifisso e risorto<sup>129</sup>. Ed è alla realizzazione del piano divino che contribuiscono tutti i gesti di bontà realizzati dai cristiani e da ogni altra persona di buona volontà. Quest'immensa quantità di bontà – ci rassicura l'Apocalisse – non è destinata a finire nell'estuario del nulla, perché è «rapita» fin d'ora presso Dio.

«Nella fase pre-escatologica in cui si trova, il gruppo [dei cristiani in ascolto dell'Apocalisse] sa che tutto quello che esprime di positivo è come assunto e fatto proprio dalla trascendenza divina, fin d'ora»<sup>130</sup>.

Là rimarrà fin quando, varcata la soglia della casa del Padre<sup>131</sup>, i fedeli incontreranno Cristo glorioso, anch'egli – l'*hyiós* («figlio») – asceso «verso Dio e verso il suo trono» (v. 5), per il suo amore fino alla morte (cfr. v. 11). Sarà lui a invitarli presso di sé, dicendo: «Venite, benedetti del Padre mio, [...] perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare [...]»<sup>132</sup>. Soltanto allora, il drago, già precipitato dal cielo<sup>133</sup> mentre il Risorto vi è asceso, sarà finalmente sconfitto in modo definitivo e completo. «Il Signore [...] ucciderà il drago»: aveva preannunciato un oracolo isaiano<sup>134</sup>, rinvigorendo la speranza degli antichi Israeliti di essere liberati da tutti i «draghi» della storia: il faraone d'Egitto dei tempi dell'esodo<sup>135</sup>; Nabucodonosor di Babilonia, all'epoca della deportazione<sup>136</sup>; Domiziano, ai tempi delle persecuzioni coeve e tanti altri ancora. Questa liberazione promessa da secoli sarà precisata e rilanciata alla fine dei tempi dal profeta dell'Apocalisse, narrando una delle sue ultime visioni: sui peccatori

<sup>129</sup> Cfr. Ap 5,5,9; 6,1,3,5,7,9,12. Che questo «libro» custodisca il piano storico-salvifico di Dio è sostenuto da numerosi biblisti, tra cui, ad es.: LANCELOTTI, *Apocalisse*, 80; VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 166.190.191.367. Si registrano, però, anche altre ipotesi interpretative, secondo cui il libro s'identificherebbe con l'Antico Testamento (così E. BIANCHI, *L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale*, Magnano 2000 [1988], 83; PRIGENT, *Apocalisse*, 187-188) o con l'intera sacra Scrittura, oppure conterrebbe le decisioni sterminatrici contro i popoli peccatori, o la lista dei debiti degli uomini nei confronti di Dio o ancora il piano divino sulla fine del mondo (così LOHSE, *Offenbarung*, 41). Sintetiche panoramiche di posizioni si trovano in: C. BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966<sup>5</sup> (1940), 106-107; PRIGENT, *Apocalisse*, 187-188.

<sup>130</sup> VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 248-249.

<sup>131</sup> Cfr. Gv 14,2-3.

<sup>132</sup> Mt 25,34-35.

<sup>133</sup> Cfr. Ap 12,9.10.13.

<sup>134</sup> Is 27,1; cfr. 2Bar 29,4.

<sup>135</sup> Cfr. Sal 73(74),13-14 (LXX); Ez 29,3; 32,2 (LXX).

<sup>136</sup> Cfr. Ap 12,4 (*hina kataphágē[i]*, «per divorare») con Ger 28(51),34 (LXX): «Egli mi ha divorata (*katēphagēn me*), Nabucodonosor [...] come un drago (*drakōn*) [...]».

schiaivizzati dal drago «un fuoco scese dal cielo e li divorò. E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo [...]» (20,9-10). Da quel momento in poi – come già Giovanni aveva lasciato intravedere mediante la citazione del Sal 2,9 –, Cristo «pascerà» finalmente «tutte le genti» (Ap 12,5).

#### 4.4. La fuga della donna

Così, nella visione celeste, il neonato è salvo. E la donna?

«La donna invece fuggì nel deserto, dove ha un luogo approntato da Dio, in modo che là la nutrano per milleduecentosessanta giorni» (Ap 12,6, traduzione letterale).

In diversi passi dell'Antico Testamento, il deserto è per il popolo di Israele il luogo del suo “primo amore” per il Signore Dio; il contesto esistenziale della “luna di miele” tra la donna-Israele e il Signore, suo sposo<sup>137</sup>. Soprattutto il profeta Osea ha descritto in questi termini il deserto in un canto molto suggestivo a motivo della plasticità erotica delle immagini:

«[...] ecco, io la sedurrò – aveva promesso il Signore a riguardo della sposa Israele –,  
la condurrò nel deserto  
e parlerò al suo cuore [...].  
Là [la sposa] mi risponderà  
come nei giorni della sua giovinezza,  
come quando uscì dal paese d'Egitto.  
E avverrà, in quel giorno  
– oracolo del Signore –  
mi chiamerai: “Marito mio”,  
e non mi chiamerai più: “Baal, mio padrone”»<sup>138</sup>.

D'altro canto, in varie pagine anticotestamentarie il deserto diventa per la sposa-Israele anche l'ambito delle prove, delle tentazioni<sup>139</sup>, dell'incredulità e dell'infedeltà a Dio<sup>140</sup>, suo sposo.

Sta di fatto che nella visione dell'Apocalisse è proprio nel deserto che fugge la donna. Dio l'ha predisposto per lei come rifugio<sup>141</sup>, anche se temporaneo, contro le insidie del drago. Nel deserto Dio si prenderà cura di lei, come già fece con gli antichi

---

<sup>137</sup> Cfr. Ger 2,2

<sup>138</sup> Os 2,16-18.

<sup>139</sup> Cfr. specialmente Es 14,12; Nm 20,3-5.

<sup>140</sup> Cfr., ad es., Es 16,2-3; Nm 21,5; Sal 78,17-19.40; 95,8-9; Os 9,10.

<sup>141</sup> Ap 12,6.14; cfr. 1Mac 2,29; 5,24; 9,23; 2Mac 5,27; Sal 55,7-9; Ger 9,1; Eb 11,38 e anche 1Sam 23,14.

Israeliti, durante il loro esodo verso la terra promessa<sup>142</sup>, dissetandoli<sup>143</sup> e nutrendoli<sup>144</sup> persino con il «pane del cielo», la manna<sup>145</sup>. O, più ancora, come nutrì nel deserto il profeta Elia<sup>146</sup>, anch'egli braccato dal re Acab e dalla regina idolatra Gezabele, proprio come i cristiani dell'Asia Minore, perseguitati da Roma idolatra. Nel caso di Elia, «i corvi gli portavano pane e carne al mattino, e pane e carne alla sera»<sup>147</sup>. Anche i cristiani dell'Asia Minore dovranno avere fede per *riconoscere con riconoscenza la provvidenza quotidiana di Dio nella loro vita e persino nelle persecuzioni*. Ed è proprio per sollecitare i fedeli a fare discernimento, così da giungere a questo atteggiamento evangelico, che Giovanni non esplicita *chi* nutrirà la donna-popolo di Dio. Più esattamente: in 12,6 il profeta non dice espressamente: «perché Dio la nutrisse». Preferisce scrivere: «perché là la nutrano» (*hina ekei tréphōsin*). Chi nutrirà la donna? Non è detto, anche se s'intuisce che lo farà Dio. In modo analogo, al v. 14 il veggente ricorre alla forma passiva del verbo – «per esservi nutrita» (*bōpou tréphetai ekei*) –, sottintendendo il complemento d'agente divino<sup>148</sup>. D'altronde, al v. 6 l'espressione verbale è al plurale («là la *nutrano*») per lasciare intendere che saranno diversi i modi utilizzati da Dio per nutrire la donna-popolo. A ogni buon conto, però, starà a lei avere almeno un «granellino di senape» di fede in lui<sup>149</sup>, così da riconoscere nel cibo e, più in genere, nella vita il suo «dito»<sup>150</sup>, ossia l'azione provvidente del suo Spirito<sup>151</sup>.

#### 4.5. I «milleduecentosessanta giorni» di persecuzioni

A rendere durissima la prova di fede è il drago. In effetti, Giovanni rivela che dal cielo il drago fu precipitato dall'arcangelo Michele e dai suoi angeli sulla faccia della terra. Perciò il drago «si avventò contro la donna che aveva partorito il figlio maschio» (Ap 12,13). Ciò nonostante, la donna riuscì, ancora una volta, a sfuggirgli, sempre aiutata *indirettamente* da Dio, grazie alle «due ali della grande aquila» – già

<sup>142</sup> Cfr. specialmente Es 13,18; Dt 2,7; 8,15-16; Sal 68,8; 78,14; 107,4-9; 136,16; Sap 18,3; Ger 2,6; Ez 20,10.

<sup>143</sup> Cfr. Es 15,22-25; Nm 20,7-11; Dt 8,15; Sal 68,10; 78,15-16.20.

<sup>144</sup> Cfr. Sal 78,26-29; Sal 105,40; Sap 16,2.

<sup>145</sup> Es 16,4-36; Sal 78,24; cfr. Nm 11,7-9; Dt 8,16; Dt 8,3; Gs 5,12; Ne 9,20; Sal 78,24; 105,40; Sap 16,20; Gv 6,31-32.49 e anche Ap 2,17.

<sup>146</sup> Cfr. 1Re 17,4; 19,5-8.

<sup>147</sup> 1Re 17,6.

<sup>148</sup> Cfr. BIGUZZI, *Apocalisse*, 248.

<sup>149</sup> Mt 17,20 (// Lc 17,5).

<sup>150</sup> Cfr. Es 8,15 e specialmente Lc 11,20.

<sup>151</sup> Cfr. Mt 12,28 (// Lc 11,20).

donate all'antico Israele durante l'esodo<sup>152</sup> –, con cui essa volò via nel suo rifugio nel deserto (v. 14). Conclude Giovanni:

«Allora il drago si infuriò contro la donna e se ne andò a fare guerra contro il resto della sua discendenza, contro quelli che custodiscono i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù» (v. 17; cfr. 14,2).

All'udire ciò, i cristiani, che stavano ascoltando in preghiera la proclamazione dell'Apocalisse, ripiombavano *dalla visione celeste nella dura realtà che stavano vivendo*. Ormai da anni le Chiese dell'Asia Minore erano martoriate dall'impero di Roma solo perché volevano dare testimonianza a Cristo, senza rendere culto all'imperatore. Nonostante il ritorno traumatico alla ruvida esperienza quotidiana, il veggente dell'Apocalisse è riuscito però a irrobustire la fede di quei cristiani, svelando che non erano soli nel combattimento contro il drago. Come in passato il Signore si era preso cura della donna-popolo di Dio (cfr. 12,6.14-16), così anche in futuro sarebbe intervenuto misteriosamente a favore del «resto della discendenza» di lei (v. 17), sostenendo i cristiani nelle battaglie contro «il serpente antico» e i suoi seguaci<sup>153</sup>. Comunque, ogni gesto caritatevole dei cristiani, espressione del loro «rimanere in» Cristo<sup>154</sup> per fare un tutt'uno con lui<sup>155</sup>, già veniva «rapito» dal Signore e salvaguardato presso di lui in cielo (v. 5c). Ma soprattutto Giovanni ricorda ai fedeli che *Gesù di Nazareth, nato dalla donna-popolo di Dio, cioè da Israele (v. 5a), era già riuscito a innescare con la sua glorificazione un inarrestabile processo di signoria salvifica su «tutte le nazioni»* (v. 5b; cfr. 10). Infatti aveva ormai ridotto «all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo»<sup>156</sup>. Conseguentemente, dopo che Michele e i suoi angeli avevano scacciato dal cielo il drago e i suoi alleati<sup>157</sup>, anche i martiri «lo avevano vinto grazie al sangue dell'agnello» di Dio (v. 11). Perciò era vero che Satana avrebbe continuato a combattere sulla terra «pieno di grande furore, sapendo che gli sarebbe restato poco tempo» (v. 12). Ma era altrettanto vero che «il furore del drago» sarebbe stato «solo il segno della sua impotenza»<sup>158</sup>. Di sicuro, il diavolo avrebbe ancor più inasprito la sua azione rabbiosa contro l'umanità, proprio perché conscio

<sup>152</sup> Cfr. Es 19,4; Dt 32,11.

<sup>153</sup> Cfr. Gen 3,15. PRIGENT, *Apocalisse*, 360 giunge a sostenere che si possa «interpretare Ap 12 come una parafrasi messianica cristiana di Gen 3,15, ma a condizione di attribuire al nostro autore la paternità di quest'esegesi [...]».

<sup>154</sup> Cfr. Gv 6,56; 15,4-6; 1Gv 2,3-6.

<sup>155</sup> Cfr. Gv 17,23.

<sup>156</sup> Eb 2,14; cfr. Lc 10,18 e Gv 12,31.

<sup>157</sup> Cfr. Ap 12,7-8.10. Per gli angeli del diavolo, cfr. Mt 25,41.

<sup>158</sup> LOHSE, *Offenbarung*, 75 [traduzione nostra].

del carattere effimero di ogni suo tentativo distruttivo. Tuttavia aveva ormai perso la guerra «come in cielo, così in terra»<sup>159</sup>. Tant'è che in cielo già da tempo si continua a cantare:

«[...] Ora si è compiuta  
la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio  
e la potenza del suo Cristo [...]» (12,10).

In ogni caso, poi, alla fine della storia, Dio stesso avrebbe sconfitto in modo completo e definitivo Satana e i suoi alleati (cfr. 20,9-10).

«Sì, ma noi siamo perseguitati ora!»: avrebbero potuto obiettare i cristiani. «È vero! – sembra rispondere Giovanni –. Anch'io! Ma *soltanto per milleduecentosessanta giorni!*». Stando agli indizi testuali dell'Apocalisse, possiamo intuire il significato di questo numero simbolico, che, senza dubbio, designa un periodo successivo alla risurrezione di Cristo, ma precedente al suo ritorno glorioso: milleduecentosessanta giorni corrispondono a quarantadue mesi, cioè a tre anni e mezzo<sup>160</sup>. Indubbiamente, milleduecentosessanta giorni sembrano un'«eternità»! In effetti, quando si affronta qualcosa di difficoltoso o faticoso, doloroso o insopportabile, si ha l'amara impressione che il tempo non passi mai. Ma rassicura Giovanni: «Non è un'eternità! Il drago ha ormai i giorni contati!». Se fossero stati «sette anni», allora sì che sarebbe stata un'eternità! Invece, *sono soltanto «tre anni e mezzo»: le persecuzioni romane finiranno*. Difatti, morto Domiziano, così avvenne!

Quanto poi all'azione tentatrice del «grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata» (12,9), un passo attribuito ad Agostino d'Ippona commenterebbe così:

«è vero [...]: egli fa tanto male. Ma domina soltanto i tiepidi, i negligenti e coloro che in verità non hanno timore di Dio. Di fatto egli è incatenato come un cane legato a una catena; non può mordere nessuno, se non chi gli si avvicina con una tranquillità effettivamente mortifera. [...] Può abbaiare, può sollecitare, ma non può mordere se non chi lo vuole»<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> Cfr. K. F. AWAD HANNA, *La passione di Cristo nell'Apocalisse* (Tesi Gregoriana; Serie Teologica 77), Roma 2001, 307-308: «La vittoria sulla bestia [...] è stata praticata realmente tre volte, è quindi definitiva: la prima, assoluta è quella di Cristo-Agnello crocifisso e risorto, la seconda è quella di Michele che, con i suoi angeli, ha fatto precipitare la bestia in terra, la terza, che si attua continuamente sulla terra, è quella dei santi che vincono la bestia attraverso il sangue dell'Agnello e grazie alla parola della loro testimonianza e del loro martirio». Cfr. anche MAGGIONI, *Donna*, 407.

<sup>160</sup> Cfr. Ap 11,2-3; 12,14; 13,5, che probabilmente s'ispira a Dn 7,25, a 12,7 e forse anche a 12,11 («milleduecentonovanta giorni»). Cfr. H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament 16a), Tübingen 1974, 166.

<sup>161</sup> [PSEUDO-]AUGUSTINUS, *Sermones Supposititios. Classis prima. De Veteri et Novo Testamento*, 37, 6, in *Patrologia Latina* 39, 1820 [traduzione nostra].



## 5. Maria, madre di Cristo e dei cristiani

Alla luce dell'analisi esegetica di Ap 12, possiamo concludere facendo memoria di Maria, Madre di Cristo e dei cristiani. Dallo studio del brano è emerso con chiarezza che di per sé nella «donna» di Ap 12 *non può essere riconosciuta* sic et simpliciter *la Madonna*. Soprattutto il secondo «fotogramma» della visione, che ritrae la partorientente nelle doglie lancinanti del parto (v. 2), contrasta «con la credenza tradizionale del parto indolore» della Vergine Maria<sup>162</sup>. Ciò nonostante, – come registra il biblista e mariologo Aristide Serra – «in elevata maggioranza, gli esegeti», pur identificando la donna *direttamente* con il popolo della nuova e dell'antica alleanza, proprio su questo sfondo storico-salvifico, *intravedono* Maria<sup>163</sup>. Effettivamente, alla fine del I secolo – proprio come oggi –, la dinamica visione di Giovanni, con la potenza evocativa dei suoi simboli, non poteva non suscitare negli ascoltatori (e nei lettori) dell'Apocalisse il ricordo di Maria di Nazareth<sup>164</sup>, che, trovatasi «incinta (*en gastrì échousa*) per opera dello Spirito Santo»<sup>165</sup>, aveva dato alla luce Cristo.

«È difficile ammettere – osserva il biblista André Feuillet – che un cristiano, tanto più se questo cristiano è l'apostolo Giovanni, l'autore del quarto Vangelo, abbia potuto evocare la madre del Messia dimenticando Maria, la Madre di Gesù»<sup>166</sup>.

Le comunità cristiane giovannee, che molto probabilmente conoscevano il Vangelo secondo Luca<sup>167</sup> – per lo meno nelle sue tradizioni orali –, già veneravano in modo del tutto particolare Maria come la vergine madre di Cristo. Inoltre, il terzo Vangelo, per mezzo di fini allusioni all'Antico Testamento, spinge i lettori a identificare in *Maria, Madre del «Figlio dell'Altissimo»*<sup>168</sup> e del *Messia di Israele*<sup>169</sup>, *la nuova arca dell'alleanza*. In effetti, in modo eccedente rispetto a tutte le attese e prefigurazioni anticotestamentarie, Maria ha custodito in grembo la presenza stessa del Signore<sup>170</sup>. Anzi, con una gioia simile a quella della «figlia di Sion», dovuta alla presenza in lei del Signore<sup>171</sup>, Maria incinta l'ha portato a Elisabetta, come, ai tempi del re Davide, l'arca

<sup>162</sup> VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 241.251.

<sup>163</sup> A. SERRA, *La Madre di Gesù*, in GHIBERTI ET AL. (edd.), *Opera giovannea*, 505-521: 519.

<sup>164</sup> Così MAGGIONI, *Donna*, 405.

<sup>165</sup> Mt 1,18, cfr. Ap 12,2 (*en gastrì échousa*).

<sup>166</sup> FEUILLET, *Le Messie et sa Mère*, 302 [traduzione nostra].

<sup>167</sup> Così ritiene, ad es., VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 346.

<sup>168</sup> Lc 1,32.35. Cfr. il v. 35 con Es 40,35.

<sup>169</sup> Cfr. Lc 2,11.26.

<sup>170</sup> Cfr. BIANCHI, *Apocalisse*, 137-138.

<sup>171</sup> Cfr. Lc 1,28 con Sof 3,14-18a.

dell'alleanza aveva introdotto la presenza di Dio in Gerusalemme<sup>172</sup>.

È significativo allora che la visione della donna in Ap 12 sia introdotta dalla comparsa in cielo dell'arca dell'alleanza, di fronte alla quale l'intera creazione sussulta come nella teofania sul monte Sinai<sup>173</sup>:

«Allora si aprì il tempio di Dio che è nel cielo e apparve nel tempio l'arca della sua alleanza. Ne seguirono folgori, voci, scoppi di tuono, terremoto e una tempesta di grandine» (11,19).

Nell'istante della morte di Gesù in croce, il velo del tempio di Gerusalemme, che salvaguardava la presenza divina, concentrata secoli addietro nell'arca dell'alleanza<sup>174</sup>, si era squarciato «in due, da cima a fondo»<sup>175</sup>. In quel gesto supremo d'amore incondizionato per l'umanità peccatrice si era rivelato in modo nitido e insuperabile il mistero di Dio: «Dio è *agápē*»<sup>176</sup>.

Ebbene, il profeta dell'Apocalisse vede schiudersi i cieli e, nell'atmosfera tipica delle grandi teofanie bibliche<sup>177</sup>, ha la visione dell'arca dell'alleanza definitiva,

«[...] la migliore introduzione alla visione della donna incinta che grida per le doglie del parto (Ap 12,2), donna in cui si deve certamente scorgere la figlia di Sion, la rappresentante d'*Israele*, e poi anche, ma solo a partire dal v. 17, la madre dei credenti in Cristo, la figura della *chiesa*, ma che conserva anche la valenza del riferimento alla persona di *Maria*, sia in quanto figura storica – la madre di Gesù – sia in quanto figura teologica che compone in sé la rappresentatività dell'*Israele* benedetto da cui è uscito il Messia e l'immagine della chiesa, della comunità dei credenti in Gesù il Messia»<sup>178</sup>.

Tenuto conto di questi rilievi sui simboli di Ap 12, che molto probabilmente suscitavano già nei primi ascoltatori (e nei lettori) il ricordo della Madonna, si può considerarla, alla luce di questa visione, come il vertice del popolo di Dio dell'antica e della nuova alleanza; popolo che ha già dato alla luce il “Cristo terreno” e metterà

<sup>172</sup> Cfr. Lc 1,39-45 con 2Sam 6. Per approfondire questa concezione tipologica e mariologica del Vangelo secondo Luca, si consulti l'analisi esegetica molto raffinata e completa condotta sull'«uso della Scrittura in Luca 1-2» e sul tema di «Maria Figlia di Sion e Tabernacolo Escatologico» nel volume di R. LAURÉNTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Études Bibliques), Paris 1964<sup>5</sup> (1957), 64-92.148-161.

<sup>173</sup> Cfr. Es 19,16.18; Dt 4,11-12 e anche Dt 9,10; 5,4-5.24-26; Eb 12,18-21.

<sup>174</sup> Quasi certamente l'arca dell'alleanza fu distrutta dall'esercito babilonese di Nabucodonosor nel 586 a.C. Sta di fatto che, da quel momento in poi, l'arca dell'alleanza non fu più ritrovata né rimpiazzata (cfr. Ger 3,16).

<sup>175</sup> Mt 27,51 (// Mc 15,38).

<sup>176</sup> 1Gv 4,8.16.

<sup>177</sup> Oltre ai passi sulla teofania sinaitica, cfr. specialmente 1Re 8,10-11; Sal 18,8-10; Sir 16,18; Is 29,6; Ez 1,4; Dn 7,9-10.

<sup>178</sup> BIANCHI, *Apocalisse*, 138.

al mondo – gradualmente e non senza intenso dolore – il “Cristo totale”. *Questa prospettiva interpretativa, che è a un tempo cristologica, ecclesiologica e anche mariologica*<sup>179</sup>, è perfettamente coerente con la consapevolezza della Chiesa contemporanea, sintetizzata nella *Lumen gentium*. Difatti, al n. 53, la costituzione dogmatica conciliare considera Maria all'interno del mistero di Cristo e della Chiesa, mettendo in evidenza l'aiuto efficace da lei continuamente offerto ai fratelli e alle sorelle di suo Figlio:

«[La Vergine Maria] è unita, nella stirpe di Adamo, con tutti gli uomini bisognosi di salvezza, anzi, è “veramente madre delle membra (di Cristo)... perché... ha cooperato con la sua carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa, i quali di quel capo sono le membra”<sup>180</sup>. Per questo è anche riconosciuta quale sovremenente e del tutto singolare membro della Chiesa e sua immagine ed eccellentissimo modello nella fede e nella carità; e la Chiesa cattolica, edotta dallo Spirito santo, con affetto di pietà filiale la venera come madre amatissima»<sup>181</sup>.

A questa «Madre amatissima», che, ora più che mai, da risorta<sup>182</sup>, può agire a nostro favore, possiamo affidare con fiducia le nostre lotte – interiori ed esterne –, ma anche tutte le nostre speranze, convinti che

«nella sua materna carità [ella] si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata»<sup>183</sup>.

<sup>179</sup> Condividiamo totalmente il parere di A. VALENTINI, *Il «grande segno» di Apocalisse 12. Una chiesa ad immagine della Madre di Gesù*, in *Marianum* 59 (1997) 31-63; 55: «Il senso ecclesiale e quello mariologico non sono affatto alternativi – come spesso si pensa – ma complementari; addirittura si postulano a vicenda: la Chiesa senza Maria mancherebbe di un punto di riferimento concreto e di una dimensione qualificante; Maria senza la Chiesa sarebbe una meteora improvvisa e inspiegabile nel cielo dell'Apocalisse, una presenza estranea e difficilmente giustificabile».

<sup>180</sup> AUGUSTINUS, *De S. Virginitate*, 6, in *Patrologia Latina* 40, 399.

<sup>181</sup> *Lumen gentium*, 53, in E. LORA (ed.), *Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna 1985<sup>13</sup> (1981) [EV 1], §§ 284-456, pp. 120-263; § 436, p. 247.

<sup>182</sup> Sulla base del dogma dell'assunzione, vari teologi sostengono in modo esplicito che l'Assunta, «perfezionata» in tutta la sua persona (cfr. Eb 12,23), sia pienamente conformata al Figlio, per cui vive con un «corpo spirituale» come il suo (1Cor 15,44.46). Si leggano, ad es.: R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma 1984<sup>6</sup> (1970; orig. francese: 1968), 243; G. OGGIONI, *Maria presenza viva e segno di comunione nella Chiesa*, in La Madonna 26:3-4 (1978) 17-30: 27-28; A. PIZZARELLI, *Presenza*, in S. DE FIORES – S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1986, 1161-1169: 1167-1168; T. TURI, *Presenza*, in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S.M. PERRELLA (edd.), *Mariologia* (I Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 1002-1012: 1006.1008.1011. Ma soprattutto si tenga conto dei pronunciamenti di PAOLO VI, *Messaggio pasquale a Roma e al mondo. La certezza cristiana della risurrezione finale è la sola garanzia di un progresso umano autentico* [Domenica, 18 aprile 1976: solennità della Risurrezione], in *Insegnamenti di Paolo VI*, XIV. 1976, Città del Vaticano 1977, 275-279: 277; ID., *Il mistero umano e divino dell'Assunzione di Maria* [Martedì, 15 agosto: solennità dell'Assunta], in *Insegnamenti di Paolo VI*, X. 1972, Città del Vaticano 1973, 810-814: 812-813; BENEDETTO XVI, *Lourdes - La concelebrazione eucaristica per i malati sul sagrato della Basilica di Notre-Dame du Rosaire. La forza per i malati e i sofferenti* [Lunedì, 15 settembre 2008], in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV, 2. 2008 (luglio-dicembre), Città del Vaticano 2009, 333-338 (orig. francese): 338.

<sup>183</sup> *Lumen gentium*, 62, in EV 1, § 436, p. 247.

Anche mediante la «funzione salvifica» della Madonna, sempre subordinata e finalizzata all'efficace attrazione redentrice di «Cristo, unico Mediatore»<sup>184</sup>, i cristiani si rendono conto che la perseveranza nella fede e nella lotta contro le forze del male, prima che essere un compito (*Aufgabe*), è un dono (*Gabe*) dello Spirito del Risorto. Aiutati perciò dal Consolatore<sup>185</sup>, i fedeli, anche quando la paura li assale, possono fare memoria del fatto che – proprio come fu per la «donna» Maria del Vangelo di Giovanni (19,26-27) e per la donna-popolo di Dio dell'Apocalisse (12,2,5) – la sofferenza nella lotta per il bene è parte essenziale dell'esperienza delle doglie (cfr. Gv 16,21). Grazie ad esse, però, è già in atto la nascita gioiosa del “Cristo totale”. Anzi, a questo processo di nuova creazione *in fieri*<sup>186</sup> ciascun cristiano può dare il proprio contributo, rinvigorito dalla promessa di Gesù, il cavaliere vittorioso sul cavallo bianco<sup>187</sup>:

«Vi ho detto questo perché abbiate pace in me. Nel mondo avete tribolazioni, ma abbiate coraggio: io ho vinto il mondo!»<sup>188</sup>.

---

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> Cfr. Gv 14,16-17; 16,7-15.

<sup>186</sup> Cfr. Ap 3,12; 21,1-2,5 e anche Rm 8,19-23; 2Cor 5,17; Gal 6,15; 2Pt 3,13.

<sup>187</sup> Ap 6,2; cfr. 19,11-16.

<sup>188</sup> Gv 16,33.

### **Riassunto**

In Ap 12 sembrerebbe che il bambino e sua madre siano identificabili rispettivamente con Cristo e con la Madonna (interpretazione cristologica e mariologica). L'esegesi del brano mostra, invece, che la donna vi rappresenta il popolo di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, dal quale proviene Cristo (interpretazione cristologica ed ecclesiologica). L'intento del presente studio è mostrare che non vi è contraddizione tra le due interpretazioni. In effetti, benché la donna non possa essere identificata direttamente con la Madonna, tuttavia, a quei tempi – come oggi –, Ap 12 ne suscitava il ricordo. Quindi, si faceva memoria della Madonna come della “punta di diamante” del popolo di Dio, il quale, come una madre, ha già dato alla luce il “Cristo terreno” e, lungo la storia, darà alla luce il “Cristo totale”, cioè Gesù Cristo e i cristiani, membra del suo corpo.

### **Abstract**

Though it might seem that in Rev 12 the child and his mother could be identified respectively with Christ and with the Blessed Virgin (Christological and mariological interpretation), exegesis of the passage shows that the woman represents the people of God of the Old and the New Testament, from whom comes the Christ (Christological and ecclesiological interpretation). The aim of the present study is to show that there is no contradiction between the two interpretations. In fact, although the woman cannot be directly identified with the Virgin, nevertheless then – as now – the passage reminded of her. The Blessed Virgin was therefore remembered as the “spearhead” of the people of God, a people which, like a mother, has already given birth to the “earthly Christ” and is destined throughout history to give birth to the “total Christ”, that is Jesus Christ and the Christians who are members of his Body.