

**Claudio Doglio**

# Gli angeli nella Bibbia

## XIII Settimana Biblica

Questo corso è stato tenuto nel mese di agosto 2011  
presso la Casa “Regina Montis Regalis” , a Vicoforte di Mondovì.  
Riccardo Becchi ha trascritto con diligenza e integrato il seguente testo dalla registrazione

### 14.

#### **Gli angeli nell’Apocalisse di Giovanni**

L’Apocalisse pone anzitutto problemi di interpretazione globale.....	1
Una cristologia angelica?.....	4
Il ruolo importante dell’angelo interprete.....	8
Altri accenni angelici.....	10
Alcune figure ambigue per l’interpretazione.....	11
Significativi gruppi di angeli.....	13
Un esempio di conflitto cosmico: la donna e il drago (Ap 12).....	13

Ricerca un chiarimento alla questione degli angeli nell’Apocalisse è impresa ardua, per il semplice motivo che l’Apocalisse ha bisogno di interpretazione e pone enormi problemi interpretativi. L’ultimo libro del canone biblico neotestamentario è nato in un contesto cristiano difficile e si pone a supporto di una comunità in crisi. Infatti il genere letterario apocalittico ha anzitutto una funzione di consolazione e di incoraggiamento: intende rivelare il senso profondo della storia per aiutare i destinatari ad agire all’interno della storia in cui si trovano.

#### **L’Apocalisse pone anzitutto problemi di interpretazione globale**

Concretamente l’opera di Giovanni adopera un linguaggio che appartiene vagamente al genere letterario apocalittico, anche se esiste sulla questione un dibattito aperto e non risolto; tuttavia l’autore cristiano non condivide la mentalità teologica dell’apocalittica

giudaica. Assomiglia in parte per via letteraria, assomiglia in parte per via teologica, ma è una realtà nuova: la novità sta proprio nel rapporto con la figura di Gesù che è riconosciuto come il Messia e – in quanto tale – viene considerato il pieno rivelatore delle antiche parole contenute nelle Scritture.

L'opera si presenta come *Apocalisse di Gesù Cristo*, cioè rivelazione di Gesù Cristo. Questo genitivo iniziale contiene l'ambiguità di senso soggettivo od oggettivo: infatti Gesù è il soggetto che rivela, ma contemporaneamente è pure l'oggetto rivelato. Pertanto possiamo dire che, mentre l'apocalittico giudaico annunciava l'imminente venuta di una soluzione ed era quindi proiettato in avanti verso il futuro, l'atteggiamento di Giovanni sembra piuttosto legato fondamentalmente al passato, cioè all'evento storico della figura di Gesù che "è già venuto". Bisogna quindi precisare che il suo lavoro interpretativo e consolatorio non riguarda tanto la previsione del futuro, quanto piuttosto l'ancoraggio all'evento storico passato della morte e risurrezione di Gesù.

Per poter leggere fruttuosamente l'Apocalisse di Giovanni è inevitabile scegliere in partenza un metodo interpretativo, dal momento che nella storia della interpretazione di questo libro possiamo schematicamente riconoscere almeno quattro modelli principali.

L'interpretazione dell'opera di Giovanni come profezia futurologica e il *sistema della storia universale* trovano le proprie origini nella teoria di Gioacchino da Fiore (1130-1202), riformatore religioso "di spirito profetico dotato", che diffuse soprattutto nell'ambiente dei fraticelli spirituali l'idea dell'Apocalisse come previsione del futuro. Secondo l'abate calabrese la storia del mondo è divisa in tre epoche, segnate dalle tre persone divine: l'epoca del Figlio doveva terminare (secondo i suoi calcoli) nel 1260 con l'inizio dell'epoca dello Spirito Santo; secondo lui pertanto l'Apocalisse prevede la storia della Chiesa, dividendola in sette periodi. Gioacchino pensava di trovarsi nel quinto periodo, segnato dal contrasto fra la Chiesa e l'Impero degenerato e attendeva come imminente il sesto periodo dominato dalla venuta dell'Anticristo, sconfitto il quale sarebbe iniziato il millennio, ultimo periodo della storia, prima del definitivo giudizio. Con questo principio ermeneutico la fantasia di molti esegeti si sbizzarì, trovando nell'Apocalisse le previsioni di tutti i fatti storici accaduti fino a quel tempo; il movimento degenerò presto nella polemica anti-papale e il testo di Giovanni fu usato come strumento contro la Chiesa, identificata con Babilonia, e contro il papa, riconosciuto come l'Anticristo. Il metodo continuò per molto tempo ad essere usato, soprattutto dai riformatori in chiave anti-cattolica. Il grande commentario biblico del francescano Nicolò di Lyra (1270-1340), professore di teologia a Parigi, purificò questo sistema interpretativo dagli eccessi polemici e lo consacrò come legittimo: da quel momento l'Apocalisse venne letta abitualmente come profezia completa della storia universale, esposizione continuata degli avvenimenti futuri, in ordine cronologico e senza ripetizioni. Ancora oggi questo tipo di lettura è seguito da sette e movimenti tendenti al fanatismo: infatti, è quanto di più soggettivo si possa immaginare, strumento valido per dir quel che si vuole contro chiunque. Un tale metodo, facendo forza sull'idea di rivelazione trascendente, non tiene in nessun conto l'apporto dell'autore e dei destinatari umani, cioè l'ambiente d'origine, l'uso dell'Antico Testamento e il senso del genere apocalittico. Si può con certezza dire che questo approccio è scorretto e falsifica il senso dell'opera; mancando i punti sicuri di riferimento fra il testo e la storia, ogni spiegazione risulta inevitabilmente infondata.

Proprio in reazione alle eccessive fantasie esegetiche del metodo precedente si sviluppò alla fine del XVI secolo il *sistema interpretativo detto escatologico*, secondo cui l'Apocalisse tratta degli eventi finali della storia, senza nulla dire della fase intermedia, ma profetizzando la futura fine del mondo. Iniziatore di questo metodo esegetico fu il gesuita spagnolo Ribeira, seguito da molti commentatori scolastici, fra cui il famoso Cornelius a

Lapide; fra i moderni si riallaccia a questo filone lo studio di E. Lohmeyer, per il quale tutte le figure simboliche dell'Apocalisse sono fuori del tempo e non riferibili a nessuna epoca determinata, piuttosto vicine ad immagini mitiche e astrali. Nonostante innumerevoli sfumature, molti commentari moderni sostengono come idea fondamentale che l'Apocalisse è innanzi tutto l'annuncio della fine dei tempi e della venuta escatologica del Cristo. L'opinione corrente su questo libro è influenzata da tale interpretazione e, con l'accentuazione dell'elemento catastrofico, "apocalisse" è divenuto nel linguaggio comune sinonimo di "fine del mondo". Anche questo sistema ermeneutico però non tiene conto dell'ambiente originale e non dà valore al linguaggio apocalittico ricolmo di allusioni veterotestamentarie.

Un altro tipo di reazione al metodo di storia universale sviluppò il *sistema interpretativo* secondo cui l'Apocalisse fa riferimento alla *storia contemporanea* al suo autore, cioè alle difficoltà incontrate nel I secolo dalla giovane Chiesa cristiana nei confronti del giudaismo e dell'impero romano. Iniziatore di questa lettura fu il dotto esegeta gesuita Alcazar, che con sobrietà trovò nell'opera giovannea i riferimenti ai grandi fatti della storia contemporanea; molti studiosi lo seguirono nel metodo, ma non nella sobrietà, esagerando enormemente e in modo arbitrario gli accenni a fatti di cronaca. Questo metodo interpretativo ha il pregio di rispettare il genere letterario e il contesto umano originale, ma nei suoi eccessi è altrettanto arbitrario e ipotetico. L'idea di fondo è comunque valida e degna di considerazione: l'Apocalisse, nata nel I secolo, rispecchia quell'epoca e quelle vicende; inevitabilmente vi allude e mira a formare la mentalità di cristiani che stanno vivendo quegli avvenimenti storici. Così il voluminoso commentario di David E. Aune tiene in grande considerazione gli apporti della cultura greco-romana e degli eventi storici contemporanei all'Apocalisse, per trarne chiarimenti che illuminino l'enigmatico testo cristiano. Tuttavia, questo metodo non spiega il valore profondo dell'opera, che non può ridursi ad un criptico riassunto di fatti contemporanei, raccolta di enigmi da decifrare per storici e archeologi.

Sembra quindi necessario recuperare i primi mille anni della tradizione interpretativa nei quali la grande maggioranza degli autori ha visto nell'Apocalisse una riflessione di *storia della salvezza*, cioè una simbolizzazione dei criteri che guidano la storia, non un racconto storico, ma una rassegna per simboli delle dinamiche storiche. Infatti l'ambiente liturgico, il continuo riferimento all'Antico Testamento e il simbolismo apocalittico inducono ad attribuire all'autore dell'Apocalisse un interesse storico più generale e, soprattutto, più teologico: ciò che gli sta particolarmente a cuore è il mistero di Gesù Cristo, evento fondamentale che permette di comprendere il senso di tutto il progetto divino, preparato nella storia di Israele, attuato dal Messia e in via di compimento nella storia della Chiesa. Possiamo così affermare che l'Apocalisse di Giovanni vuole offrire una sapienza universale, proponendo i criteri interpretativi della realtà. Il passato, il presente e il futuro, nell'ambito della liturgia, si rafforzano e si integrano a vicenda: il Signore "è venuto" negli eventi fondamentali della sua Pasqua, "viene" nella vita della Chiesa lungo la storia, "verrà" per il compimento finale. Questo metodo esegetico, pur nella molteplicità delle sfumature, è stato seguito dalla maggior parte dei commentatori patristici e medievali fino al XII secolo; oggi è comunemente riconosciuto il suo valore, anche se molti esegeti che lo seguono propongono interpretazioni diverse, sottolineando aspetti differenti.

Seguendo questo metodo possiamo recuperare anche le altre interpretazioni perché sicuramente è presente nel testo una polemica contro l'impero romano, cioè contro la mentalità dominante tirannica, ed è pure presente la polemica contro il giudaismo che ha fatto alleanza con il potere romano; c'è, ma non è solo questo. Non manca la tensione verso il compimento escatologico, soluzione finale ai conflitti storici, ma non è l'elemento

determinante. Inoltre si possono – anzi, si devono – fare applicazioni all’attualità dei lettori, senza però pretendere che questa fosse l’originale intenzione dell’autore. L’intento giovanneo dunque mi sembra relativo all’autentica adesione alla rivelazione di Dio che si contrappone alla corruzione, all’adattamento e alla ricerca del proprio comodo. Il sincretismo è il problema che interessa particolarmente Giovanni: cioè la situazione della sua comunità cristiana che tende ad adattarsi al mondo, andando dietro a ciò che acccontenta e garantisce benessere. Al contrario l’autore scrive per chiedere una coerenza fino al martirio. In tale prospettiva ermeneutica diviene accettabile anche l’applicazione che ne fa Dante, quando rimprovera i papi simoniaci del suo tempo dicendo:

«Di voi pastor s’accorse il Vangelista,  
quando colei che siede sopra l’acque  
puttaneggiar coi regi a lui fu vista» (*Inferno* XIX,106-108).

Effettivamente Giovanni critica la mentalità corrotta di chi – per guadagnarci – si vende al mondo: senza prevedere i papi simoniaci, l’Apocalisse propone una sapienza universale che offre il criterio per poter valutare la situazioni storiche e i comportamenti degli uomini nelle varie epoche.

In tale schema interpretativo collochiamo le figure angeliche che popolano il libro dell’Apocalisse. Ho intitolato il mio intervento «L’angelo interprete» per ribadire che nella lettura del libro è continuamente necessaria l’interpretazione e l’angelo è, in gran parte delle ricorrenze nell’Apocalisse, il richiamo alla necessità di interpretare il simbolo, di non prendere alla lettera l’immagine, il richiamo alla necessità di capire ogni figura per poterla adattare alla propria vita. Dunque è un’idea molto vicino a quella dell’*angelo necessario*. Naturalmente Giovanni adopera il linguaggio tradizionale biblico-giudaico, quindi non inventa figure particolari, ma crea scene nuove: impiega infatti le figure degli angeli come ha ereditato dalla sua tradizione e le propone a persone che ben conoscevano tale linguaggio. Tuttavia inserisce spesso gli angeli come elementi schematici per creare delle strutture mentali con cui comunicare una rivelazione “nuova”.

La parola “angelo” (in greco: *ánghelos*) ricorre ben 67 volte nel libro dell’Apocalisse su 175 ricorrenze in tutto il Nuovo Testamento. Notiamo quindi che è il libro neotestamentario con la massima concentrazione del vocabolo. Pensate, semplicemente per un confronto, che il Vangelo secondo Giovanni usa il termine solo quattro volte compreso un versetto criticamente incerto (Gv 1,51; [5,4]; 12,29; 20,12). L’Apocalisse dunque usa un linguaggio angelico molto sviluppato. Tentiamo di organizzarlo. Vi propongo semplicemente di passare in rassegna le varie ricorrenze, organizzandole con un certo criterio.

### **Una cristologia angelica?**

Anzitutto partiamo da una questione che è molto dibattuta negli ultimi anni e che possiamo definire come “cristologia angelomorfica”. In alcuni passi dell’Apocalisse infatti viene riconosciuto un modo di presentare il Cristo in forma angelica, cioè con le caratteristiche che nella letteratura giudaica venivano attribuite agli angeli. Dunque l’immaginario del Cristo glorioso assomiglia in alcuni testi di Giovanni alle raffigurazioni angeliche.

Partiamo dalla prima “cristofania” (Ap 1,9-20) che costituisce il motivo scatenante dell’opera. Giovanni racconta di essersi trovato nell’isola di Patmos e in quella occasione, nel giorno del Signore, dice che «divenne in spirito» (*eghenómēn en pnéumati*): usa una espressione complessa per indicare una esperienza profonda, non di uscita da sé – come potrebbe dire la parola “estasi” – ma di entrata in una dimensione diversa. Per rispettare la

formulazione originaria dovremmo tradurre: “*Venni a trovarmi in spirito*”. Proprio in questa condizione sentì dietro di sé una voce. Si voltò per vedere la voce ed, essendosi voltato, vide «uno simile a un Figlio d’uomo» (Ap 1,12). Per due volte adopera il verbo “voltarsi” (*epistréphō*) con un valore simbolico, per indicare non semplicemente uno spostamento fisico, ma un capovolgimento spirituale, un cambiamento di prospettiva interpretativa. Ha sentito alle spalle una voce ed, essendosi girato, ha visto una figura di faccia. Oltre all’episodio giovanneo della Maddalena nel giardino (cf Gv 20,14-16), mi sembra di riconoscere in questo modo di raccontare la confessione finale di Giobbe, con cui il protagonista ammette: «Ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto» (Gb 42,5). È avvenuto un cambiamento, perché c’è stato un incontro trasformante.

Tale esperienza di Giovanni che si volta e vede, potremmo prenderla come chiave di lettura della sua interpretazione biblica: egli infatti compie un’opera di interpretazione dell’Antico Testamento in prospettiva cristologica. Avendo riconosciuto il Cristo risorto, comprende appieno e in modo nuovo la voce che prima sentiva alle spalle, cioè l’antica rivelazione biblica. Tuttavia non dice “chi” ha visto; non dice di aver visto Gesù Cristo; bensì afferma: «Vidi *uno* simile a un Figlio d’uomo». Non dice neanche: “Vidi *il* Figlio dell’uomo”. Sappiamo che il riferimento è al testo di Daniele 7; inoltre tutti i particolari adoperati per descrivere questo personaggio sono tratti da Daniele e da Ezechiele. Però non c’è alcun elemento che possa dire con certezza chi sia questo personaggio, il quale dunque resta misterioso:

«<sup>12</sup> Io mi voltai per vedere la voce che mi parlava e, quando mi fui voltato, vidi sette lucernieri d’oro <sup>13</sup> e in mezzo ai lucernieri uno simile a figlio d’uomo, vestito con un abito lungo e cinto al petto con una fascia d’oro. <sup>14</sup> La sua testa e i capelli: bianchi, come lana bianca, come neve; i suoi occhi come fiamma di fuoco; <sup>15</sup> i suoi piedi simili al bronzo incandescente nel crogiolo; la sua voce come voce di molte acque; <sup>16</sup> nella sua mano destra aveva sette stelle; dalla sua bocca usciva un’affilata spada a doppio taglio; il suo volto splendeva come il sole in tutta la sua potenza» (Ap 1,12-16).

Questi particolari possono richiamare Dio stesso oppure una figura angelica, come capita appunto in Daniele, in Ezechiele e in altri testi apocrifi. Quando parla, questo misterioso personaggio adopera un linguaggio divino: «Non avere paura! Io sono il Primo e l’Ultimo e il Vivente» (Ap 1,17b-18a). Si tratta di citazioni da Isaia (cf. Is 44,6; 48,12) e con tali formule può parlare solo Dio. Chi è dunque il personaggio che si è mostrato a Giovanni? Finora l’ambiguità non è risolta.

C’è un unico particolare che caratterizza in modo esclusivo il personaggio e lo fa riconoscere come Gesù Cristo: «Io divenni morto (*eghenómēn nekros*) ed ecco: sono vivente nei secoli dei secoli e ho le chiavi della Morte e del Mondo-dei-morti» (Ap 1,18b). Si potrebbe addirittura tradurre: “divenni cadavere”. Ripete inoltre l’importante forma verbale «*eghenómēn*», che era già stata adoperata dall’autore per dire che si era venuto a trovare «nell’isola di Patmos», si era venuto a trovare «nel giorno del Signore», si era venuto a trovare «in spirito» (*en pnéumati*). Chi può dire: “Divenni cadavere, ma sono il Vivente per i secoli”? Nella prospettiva cristiana è solo Gesù, morto e risorto! L’originale formula “*divenni morto*” costituisce la sintesi del mistero di incarnazione con cui il Cristo ha partecipato storicamente alla mortalità umana; ma al momento storico della morte viene contrapposta l’eternità della vita divina, che culmina con la qualifica di “signore della vita”. Colui che ha la vita in sé divenne cadavere, ma non rimase prigioniero della morte, anzi come Signore della vita ha il potere di aprire quella porta tremenda del mondo infero, che tiene i morti lontani da Dio. In quanto morto regna vivo, come canta la Sequenza di Pasqua (“*mortuus regnat vivus*”). Riconosciamo allora una descrizione del Cristo, che

allude sì alle figure angeliche dei profeti, si avvicina pure alla figura stessa di Dio, ma lo caratterizza in modo inequivocabile come «Colui che è morto». Infatti al centro della cristologia apocalittica c'è il simbolo dell'Agnello: sgozzato, ma in piedi; vivo, proprio perché immolato. Da questo incontro scaturisce la missione di Giovanni: egli deve scrivere proprio per comunicare il mistero decisivo della risurrezione di Gesù Cristo, quello che egli ha sperimentato, la realtà in sé e tutte le implicazioni e le conseguenze che si riflettono sulla storia dell'uomo. In questa prima e decisiva scena dunque il Cristo è evocato con caratteristiche angeliche, ma proprio con l'intento di mostrarne la fondamentale superiorità.

In tre passi dell'Apocalisse (1,1; 22,6.16) poi si dice che Gesù ha mandato il suo angelo a Giovanni. Nel modo più esplicito troviamo tale indicazione proprio nel finale dove prende la parola il Cristo stesso dicendo:

«Io, Gesù, ho mandato il *mio* angelo per testimoniare a voi queste cose riguardo alle Chiese» (Ap 22,16).

Dobbiamo allora immaginare «un angelo di Gesù» che ha un ruolo di rappresentanza, un po' come in At 12,15 si parla dell'angelo di Pietro: è essenzialmente un *ánghelos*, cioè un messaggero, un porta-voce. In fondo il messaggero di Gesù, mandato per spiegare alle chiese l'opera di Cristo e il senso della storia, è proprio Giovanni. L'angelo dunque sembra la figura dell'interpretazione biblica che illumina Giovanni perché possa capire le Scritture e applicarle così a Gesù. Avrebbe potuto dire: «Gesù ha illuminato il suo servo Giovanni, ha mandato la sua luce perché capisse in pienezza e potesse poi illuminare anche gli altri». Avrebbe potuto dire così; invece ha detto: «Ha mandato il suo angelo»! Rientra quindi nella impostazione cristologica dell'Apocalisse tale importante sottolineatura angelica.

Ci sono nell'Apocalisse due sezioni molto difficili da strutturare, che potremmo chiamare «cripto-settenari». Sappiamo che l'Apocalisse è strutturata su tre settenari: solo tre infatti sono esplicitamente nominati dall'autore con un preciso e completo elenco (primo, secondo, terzo, quarto, quinto, sesto, settimo). Si tratta dei settenari caratterizzati da sigilli, trombe e coppe. Si possono riconoscere però delle altre strutture in cui, pur mancando esplicitamente l'elenco di sette elementi, ci sono degli elementi letterari che indicano la presenza di sette elementi. Ecco che cosa intendo per «cripto-settenario»: un settenario nascosto e formulato diversamente dagli altri. Uno si trova nel capitolo 14 e l'altro – molto più ampio – abbraccia i capitoli 17–21. L'interesse sta nel fatto che queste scene rappresentano un personaggio enigmatico preceduto da tre angeli e seguito da altri tre angeli. Al centro di questi gruppi di sei angeli compare una figura cristologica, caratterizzata dal colore bianco.

La struttura della pericope 14,6-20 è ricostruibile come forma settenaria; gli indizi testuali mostrano al centro uno simile a Figlio d'uomo (Ap 14,14), che, seduto su una nuvola bianca, determina la mietitura e la vendemmia della terra; egli è preceduto da tre angeli (Ap 14,6.8.9) e seguito da altri tre (Ap 14,15.17.18.19). L'enigma interpretativo può essere così formulato: chi è questo personaggio sulla nube bianca? Un angelo come gli altri sei oppure il Cristo? Secondo me, si tratta del Cristo risorto, presentato in modo angelomorfo e inserito al centro di una dinamica angelica. Perciò nell'insieme il messaggio risulta che lo stesso Figlio di Dio subentra alla legge di Dio data per mezzo degli angeli: segnando la pienezza dei tempi, egli dà inizio con la sua vita alla mietitura escatologica e compie nella sua morte il mistero dell'intervento divino.

Una struttura simile si ritrova nell'ultima parte dell'Apocalisse (cc. 17–21) ed è determinabile, partendo da un vistoso fenomeno di inclusione: infatti il versetto 17,1 è ripetuto in modo quasi identico in 21,9 («E venne *uno dei sette angeli* che hanno le sette coppe e parlò con me dicendo...»), introducendo solennemente un angelo interprete. Essi

mostrano a Giovanni due realtà simboliche particolarmente importanti e contrapposte: la prostituta-Babilonia (Ap 17,1-18) e la sposa-Gerusalemme (Ap 21,9–22,5). Fra questi due estremi compaiono quattro unità tematiche (18,1-20; 18,21-24; 19,17-21; 20,1-21,8) introdotte ciascuna dalla visione di un angelo diverso: un altro discendente (18,1); *un* angelo (18,21) *un* angelo (19,17); uno discendente (20,1). Al centro domina la figura del «Logos di Dio» che, seduto su un cavallo bianco, scende dal cielo per il grande scontro (Ap 19,11-16). Si ripropone una questione simile alla precedente: chi è questo personaggio, un angelo o il Cristo? Anche in questo caso non esito a scegliere l'interpretazione cristologica, sebbene il Cristo a cavallo non sia immagine comune.

Si tratta di una creazione di fantasia, come l'immagine del Figlio d'uomo seduto sulla nuvola bianca, perché Giovanni è un vivace creatore di immagini: prendendo elementi dall'antica tradizione biblica, elabora qualcosa di decisamente nuovo. Così la figura angelica, seduta sulla nuvola bianca, diventa il simbolo della mietitura e della vendemmia messianica, cioè dell'intervento cristologico che distrugge e schiaccia, ma per produrre pane e vino. La mietitura e la vendemmia sono immagini di giudizio, ma rilette in chiave salvifica trasmettono il messaggio dell'opera redentrice del Cristo morto e risorto, celebrato dalla comunità cristiana proprio coi segni eucaristici del pane e del vino. L'insegnamento è chiaro, pur rimanendo ambiguo. Analogamente il Cristo cavaliere riprende un'immagine del libro della Sapienza (18,14-16), in cui la Parola di Dio, come un guerriero divino e implacabile, scende dal cielo per compiere l'intervento salvifico dell'esodo dalla schiavitù egiziana. Se la serie dei sei angeli che circondano il Figlio d'uomo, precedendo il versamento delle coppe, ne rappresenta la preparazione, questa invece, che ripete in modo speculare lo stesso schema di composizione, costituisce il complemento delle sette coppe. Infatti attraverso il ruolo centrale del «Re dei re, Signore dei signori», la complessa struttura esprime un movimento di passaggio da una città all'altra, cioè da Babilonia a Gerusalemme, dalla prostituta alla sposa, dal vecchio al nuovo. Il profeta apocalittico celebra dunque l'operato del Cristo risorto che ha reso possibile una nuova vita di relazione con Dio e con l'umanità: ha segnato la fine di Babilonia la prostituta (il potere del male) e ha dato vita a Gerusalemme la sposa (la comunione con Dio).

Pertanto mi sembra di poter leggere in questi due grandi “cripto-settenari” un ruolo importante del Cristo, presentato in forma angelica: Giovanni infatti utilizza le varie immagini angeliche in funzione cristologica, per dire che il Cristo è al centro ed è il perno di tutta la storia. Ecco perché chiamo l'angelo “elemento interpretativo”: perché serve all'autore come uno strumento funzionale all'interpretazione cristologica.

Inoltre che Giovanni voglia distinguere nettamente il Cristo dagli angeli e sottolinearne la superiorità, lo si nota in due passi didascalici o, meglio, in un episodio ripetuto due volte (Ap 19,10; 22,8-9) dove Giovanni stesso narra un proprio sbaglio. Dice di essersi inginocchiato davanti all'angelo interprete, il quale lo ha rimproverato:

«Io mi prostrai davanti ai suoi piedi per adorarlo, ma egli mi dice: “Bada di non farlo! *Io sono un servo come te* e come i tuoi fratelli, che hanno la testimonianza di Gesù. A Dio rivolgi l'adorazione”» (Ap 19,10)

«E io, Giovanni, sono colui che ascolta e vede queste cose. Quando le ebbi ascoltate e viste, mi prostrai in adorazione ai piedi dell'angelo che me le aveva mostrate. E mi dice: “Guarda di non farlo! *Io sono un servo come te* e i tuoi fratelli, i profeti, e come coloro che conservano le parole di questo libro. A Dio rivolgi l'adorazione!”» (Ap 22,8-9).

L'angelo definisce se stesso in rapporto a Giovanni e ai suoi colleghi profeti; si presenta

infatti come *sýn-doulos*, letteralmente un “con-servo”, uno cioè che condivide la funzione ministeriale dei profeti, ovvero dei messaggeri porta-voce di Dio. Quindi Giovanni insegna che l’angelo è un collega dei profeti, interprete del pensiero e del messaggio divino, mediatore di una interpretazione. Con forza inoltre ribadisce che l’angelo non è da adorare come essere divino, bensì deve essere riconosciuto come strumento ministeriale che orienta a Dio.

### **Il ruolo importante dell’angelo interprete**

Ecco perché in alcuni passi importanti dell’Apocalisse un angelo ha esplicitamente un significativo compito di interprete. Propongo i casi di maggior rilievo.

Nella visione inaugurale del trono, del libro e dell’Agnello, dopo la descrizione dell’ambiente costituito dalla sala del trono con tutta la corte celeste, l’azione è messa in moto da un angelo che pone una domanda decisiva: «Chi è degno – o meglio – chi è capace di aprire il libro?» (Ap 5,2). Infatti l’aggettivo *áxios* non si riferisce tanto a una “degnità” morale, quanto piuttosto a una “capacità”. La questione riguarda chi possa, ovvero chi sia in grado di aprire i sigilli e quindi di rendere noto quello che è scritto nel libro, tenuto nella mano destra di colui che siede sul trono. La risposta è decisa e tragica: nessuno! Né in cielo, né in terra, né sottoterra. Il cielo è l’ambiente degli angeli: quindi viene affermato che il mondo angelico non è in grado di aprire il libro e di offrire la rivelazione. Tanto meno lo sono gli uomini, che abitano sulla terra, né i morti che sono sottoterra. È importante notare che è stato proprio un angelo forte a porre tale domanda; ma egli non dà la risposta. La risposta viene da un “presbitero”, cioè un anziano, uno dei ventiquattro che siedono intorno al trono divino. Mentre Giovanni piange molto, perché non c’è nessuno in grado di aprire il libro, uno dei ventiquattro anziani lo consola con stile tipicamente apocalittico:

«Non continuare a piangere; ecco: ha vinto il leone della tribù di Giuda, il germoglio di Davide, in modo da aprire il libro e i suoi sette sigilli» (Ap 5,5).

Ma c’è un colpo di scena: dopo essere stato annunciato un leone compare un agnello! Entra finalmente in scena il personaggio principale, il leone che ha vinto, ma è un agnello sgozzato. Sembra evidente una polemica contro idee di messianismo politico e violento: il leone di Giuda infatti è la cifra del messianismo militare e potente che, come un leone, sogna di sbranare i nemici. Contro tale mentalità si pone l’Agnello sgozzato dell’Apocalisse.

Dunque in questa scena così importante la funzione dell’angelo interprete è stata quella di far riflettere la comunità destinataria su chi possa rivelare il progetto di Dio. Fatta la domanda, la comunità è in grado di dare la risposta: l’unico capace (*áxios*) è l’Agnello immolato, cioè il Cristo morto e risorto. Egli quindi comincia ad aprire i sigilli e a ogni sigillo corrisponde una scena che offre un quadro di storia della salvezza. Il sesto sigillo, molto più ampio degli altri, comprende una serie di catastrofi, cioè capovolgimenti della situazione, e poi la scena di un angelo che ha l’incarico di mettere sulla fronte dei servi il sigillo del Dio vivente (Ap 7,2).

Ecco il famoso “angelo del sesto sigillo”. Nel quadro definito “sesto sigillo” (Ap 6,12–7,17) compare un angelo che ha l’incarico da Dio di segnare un “*tau*” sulla fronte degli eletti. La scena è presa da un modello anticotestamentario presente nella grandiosa visione di Ezechiele sulla Gloria divina che abbandona il tempio di Gerusalemme (Ez 8-10). Dio annuncia la punizione del popolo di Israele peccatore, ma risparmia gli innocenti: quelli che non sono stati idolatri vengono segnati sulla fronte con un “*tau*” (Ez 9,4), l’ultima lettera dell’alfabeto ebraico che, nell’antica grafia, aveva la forma di una croce. Chi ha il segno è il resto fedele di Israele; chi non ha il segno sarà distrutto. Rielaborando la scena di



Ezechiele, Giovanni la utilizza come simbolo dell'intervento di Dio nella storia di Israele, caratterizzato da giudizio e da salvezza: i segnati col sigillo del Dio vivente sembrano quindi il resto di Israele, cioè i salvati dell'antico popolo eletto.

Il "tau" francescano prende le origini da qui, cioè dal fatto che i seguaci di Francesco l'abbiano riconosciuto in questo simbolo apocalittico, cioè come «l'angelo» che ha ricevuto da Dio l'incarico di mettere un segno sulla fronte dei servi di Dio, cioè di coloro che riconoscono Dio e non si sono asserviti al mondo. Cerchiamo di chiarire il procedimento: Giovanni non intendeva prevedere san Francesco; presentava col testo di Ezechiele la figura di un servo di Dio, un angelo, che ha il compito di segnare, di in-segnare, di de-signare quelli che sono veri servi di Dio, senza cedere alla idolatria del mondo. Quell'angelo dunque è un simbolo di interpretazione della storia; e Francesco al suo tempo è stato un interprete del senso – un profeta, potremmo dire noi – uno che ha saputo comprendere il pensiero di Dio e applicarlo alla realtà; un *angelo* – dissero i teologi suoi contemporanei – che pone il segno della appartenenza a Dio.

Il secondo settenario, quello delle trombe, è caratterizzato proprio da figure angeliche che creano il collegamento tra il cielo e la terra. Il settenario comincia con l'immagine di un angelo liturgo che compie un'offerta: fa salire le preghiere dei santi, immagine comune del giudaismo. Poi prende i carboni dell'altare e li riversa sulla terra. C'è una immagine di salita e di discesa, una benefica e una punitiva (Ap 8,3.4.5). L'angelo è mediatore dei due aspetti e difatti il settenario delle trombe fa ripercorrere alla comunità l'itinerario della rivelazione antica, riprendendo lo schema simbolico della tromba, cioè lo *shofar* che richiama la voce di Dio secondo la liturgia giudaica. Tipico di questo settenario è inoltre lo stretto rapporto fra il cielo e la terra, sottolineato dai movimenti opposti di "cadere" e di "salire": perciò la dinamica delle vicende, dominata da angeli buoni e cattivi, rappresenta il tema dell'intervento salvifico di Dio nell'antica alleanza. Seguendo uno schema teologico di tipo "enochico" Giovanni parte dalla caduta degli angeli come disgrazia iniziale, presenta quindi l'angelo dell'abisso che fa uscire figure infernali dal pozzo, le quali devastano il mondo e affliggono l'umanità.

Per porre rimedio a questa situazione corrotta è assolutamente necessario che Dio intervenga: la rivelazione di Dio nell'economia veterotestamentaria è proposta come anticipo del rimedio e tale tematica è sviluppata anzitutto dalla figura di un angelo forte che offre a Giovanni un libretto da mangiare (Ap 10,1-11). Questa nuova visione presenta un angelo diverso dai precedenti, inserito in un grandioso quadro che evoca una scena marina dopo un temporale, quando le nubi si squarciano e il sole lancia attraverso di esse due potenti raggi, mentre si intravedono i colori dell'arcobaleno. L'angelo compare sulla scena dotato di forza e caratterizzato da simboli tipici delle teofanie: nella sua mano sta un piccolo libro (in greco: *biblarídon*), intorno al quale si concentra tutta la visione. Un nuovo ordine impartito dalla voce celeste ripropone lo stesso gesto simbolico narrato da Ezechiele, al momento della sua vocazione (cf. Ez 2,8-3,3): mangiare il rotolo scritto significa, da parte del profeta, assimilare il messaggio divino ed essere in grado di trasmetterlo ad altri. Ma fra il modello e la versione apocalittica c'è un'importante differenza: mentre Ezechiele menzionava solo la dolcezza del libro, Giovanni presenta una contrapposizione, aggiungendo anche l'impressione di amarezza. Il contrasto è fra la bocca e il ventre; quindi in una successione cronologica: dapprima sembra dolce, ma poi si rivela amaro.

Come interpretare questo angelo cosmico che segna il passaggio dal temporale al sereno e consegna un libro da mangiare? Mi sembra di poterlo intendere come un simbolo della rivelazione veterotestamentaria: il libretto contiene il messaggio divino affidato ai profeti e la simbolica acidità di stomaco è un altro indizio che connota la rivelazione antica in

tensione verso il compimento, quindi limitata e imperfetta. Pertanto l'intervento divino è rappresentato in forma angelica; ancora una volta dunque l'angelo – proprio perché simbolicamente consegna il libro – risulta un mediatore di interpretazione.

Come già detto, altre due figure importantissime le troviamo nella cornice dei capitoli 17–21. All'inizio del capitolo 17 uno dei sette angeli che hanno versato le coppe – probabilmente mimando in modo celeste il rito del *kippur* che avveniva sulla terra – prende Giovanni, lo trasporta nel deserto e gli mostra Babilonia, la prostituta e gli spiega i dettagli di questa figura negativa. Alcuni capitoli dopo, con perfetta inclusione, in 21,9 troviamo un altro dei sette angeli che hanno versato le coppe, il quale prende Giovanni e lo porta su un monte e gli mostra Gerusalemme, la sposa, la figura positiva di donna. Un angelo gli mostra Babilonia, un angelo gli mostra Gerusalemme; un angelo gli spiega le caratteristiche di Babilonia, un angelo gli spiega le caratteristiche di Gerusalemme. Che cosa rappresenta Babilonia? Dire Roma – come fanno in molti – mi sembra appiattare il testo. Chiaramente Giovanni non pensa all'impero sovietico, allude piuttosto all'impero romano. Però non si ferma lì; non si accontenta di scrivere una polemica politica per criticare l'impero romano; ma, partendo da allusioni concrete alla Roma imperiale del I secolo d.C., vuole tratteggiare i problemi dell'intera umanità corrotta. Non è quindi tanto una questione di governo, quanto piuttosto di umanità. Babilonia è nome di città, ma il termine “prostituta” allude piuttosto a una persona; ugualmente Gerusalemme è una città, ma “sposa” è una persona. Ci sono quindi entrambe le dimensioni: sociale e personale. Potrei dire – come angelo interprete – che dietro a Babilonia c'è l'umanità corrotta, mentre dietro a Gerusalemme c'è l'umanità redenta: in fondo sono la stessa figura. Paolo parla di uomo vecchio e di uomo nuovo (cf. Ef 4,22.24); Giovanni invece preferisce la figura della donna: non contrappone vecchia a giovane, ma prostituta a sposa. Infatti utilizzando l'immagine femminile intende parlare dell'umanità; con le figure profetiche della prostituzione e della nuzialità vuole mostrare le contrapposte relazioni con Dio, quella cattiva e quella buona. In tutto questo a noi ora interessa notare che è sempre un angelo a guidare Giovanni prima nel deserto e poi sul monte, per fargli capire gli elementi profondi della rivelazione.

### **Altri accenni angelici**

Dobbiamo considerare ancora altri particolari, in cui compare l'elemento angelico con significati interessanti.

Nella descrizione della Gerusalemme nuova troviamo una strana equivalenza, laddove l'autore, dicendo che le mura misurano centoquarantaquattro braccia, precisa: «Misura d'uomo, cioè di angelo» (Ap 21,17). L'espressione è strana e difficile, decisamente enigmatica: serve per richiamare il valore simbolico dei numeri. Un “braccio” o “cubito” (*pēchys*) corrisponde a circa 45 centimetri; perciò la misura è di 65 metri. Non indica il perimetro, ma piuttosto l'altezza o lo spessore delle mura, che è comunque enorme. Il numero è simbolico, non realistico: 144 è uguale a 12 x 12, cioè la cifra delle tribù e degli apostoli, il numero della storia della salvezza (cf. Ap 7,4; 14,1). Quindi quel “cioè” legato all'uomo lascia intendere che ci sia proprio una voluta correlazione fra il metro dell'uomo e quello dell'angelo; non si tratta però di misure, ma è una questione di criteri interpretativi. Quello che usa l'angelo – vuol dire Giovanni – è il criterio che deve adoperare l'uomo, per poter intendere questa simbologia: sembra dire che tali misurazioni vengono proposte secondo i criteri umani e tuttavia corrispondono ad una realtà “angelica”, cioè sovrumana, perché indicano qualcosa di più profondo e significativo.

Nel corso dell'opera poi troviamo molti altri elementi minori che non hanno un ruolo particolarmente significativo e tuttavia notiamo l'insistente presenza di speciali figure

angeliche: incontriamo così l'angelo che ha potere sul fuoco (Ap 14,18). l'angelo delle acque (Ap 16,5), i quattro angeli che trattengono i venti cosmici (Ap 7,1), i quattro angeli legati sull'Eufrate e poi sciolti per permettere l'invasione della terra (Ap 9,14-15). Inoltre viene annunciato che gli idolatri saranno puniti «davanti agli angeli santi» (Ap 14,10). Tutte queste immagini compaiono nell'Apocalisse, perché appartengono a quel tipo di linguaggio, legato al mondo biblico-giudaico.

Un capitolo a sé potrebbe essere dedicato a «l'angelo dell'abisso» (Ap 9,11) e a «gli angeli del satana» (Ap 12,7.9) che combattono contro «gli angeli di Michele» (Ap 12,7): ma apriremmo un immenso capitolo dedicato alla demonologia, che non possiamo in questa sede affrontare. Quindi ne accenno solo l'esistenza e non l'affronto.

### **Alcune figure ambigue per l'interpretazione**

Concludo questa carrellata con altre figure simboliche che risultano ambigue per l'interpretazione: infatti alcuni studiosi ritengono che indichino esseri angelici, ma probabilmente la spiegazione migliore è un'altra.

La formula «i sette spiriti» compare quattro volte (Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6): indica “gli angeli della presenza” oppure lo Spirito Santo? Il saluto iniziale è portato dai sette spiriti e poi si ripete che davanti al trono ci sono sette spiriti: chi sono? Qualche esegeta pensa che l'espressione designi gli angeli che stanno al cospetto di Dio, secondo la tradizione del libro di Tobia (cf. Tb 12,15), ovvero gli arcangeli. A me sembra preferibile l'interpretazione pneumatologica e ritengo che i sette spiriti siano figura dello Spirito “septiformis”. Come per la cristologia, anche in questo caso, si apre il tema della presentazione dello Spirito *angelomorficamente*, questione interessante e dibattuta nel mondo cristiano di stampo gnostico.

Altra formula ambigua è quella che presenta i «ventiquattro anziani» (Ap 4,4 ecc.) come la corte divina: chi sono? Cominciamo dal numero: infatti la spiegazione del numero 24 è problematica, poiché tale simbolo non è comune nell'apocalittica. Si può sdoppiare in 12+12 e vedervi evocate le tribù d'Israele e gli apostoli; ma sembra più corretto rispettarlo come tale. Infatti se l'autore avesse voluto distinguere due gruppi di dodici, l'avrebbe detto, come avviene nella descrizione della Gerusalemme nuova, sopra le cui porte ci sono dodici angeli e i nomi delle dodici tribù dei figli d'Israele (Ap 21,12), mentre sui dodici fondamenti ci sono i dodici nomi dei dodici apostoli dell'Agnello (Ap 21,14). Per la corte celeste invece Giovanni adopera sempre il numero 24 e come tale conviene spiegarlo. Vittorino di Poetovium ha pensato agli autori dell'AT, che secondo la tradizione giudaica (cf. 4Esd 14,44) sono appunto 24; altri vi vedono un'allusione alle 24 classi sacerdotali del tempio (cf. 1Cr 24,7). Inoltre il termine tecnico *presbyteroi*, che nell'antico Israele indicava i capi delle tribù (cf. Es 24,1-12), intesi come “capifamiglia”, nella comunità cristiana è stato scelto per designare i responsabili delle chiese e da esso deriva il termine “prete”. Indica dunque una funzione sociale, piuttosto che l'età: non significa che sono vecchi, ma che hanno autorità. Tali personaggi dunque sono vistosamente associati a Colui che siede sul trono. Il vestito è sempre simbolo di relazione e il colore bianco è legato al mistero della risurrezione di Cristo; inoltre la corona dice riconoscimento per un'impresa compiuta e l'oro è il classico metallo legato alla divinità. Si tratta quindi di personaggi autorevoli e storici, associati a Dio nel governo del mondo e partecipi della sua vita; ma la loro identificazione non è facile. Le moltissime interpretazioni proposte si possono ridurre sinteticamente a tre modelli: sono esseri celesti (angeli o stelle); sono uomini glorificati; sono autentici simboli, ovvero schemi da colmare. È preferibile quest'ultima modalità interpretativa: non sembrano rinviare a persone precise, ma piuttosto evocare coloro che collaborano al piano di Dio e hanno un ruolo attivo nella storia della salvezza. Sono quelli

che hanno fatto la storia: con un concetto moderno potremmo dire che sono il simbolo della “storia”.

Un analogo discorso riguarda l'altro gruppo simbolico che è ripetutamente presentato intorno al trono divino: «i quattro esseri viventi» (Ap 4,6 ecc.). Il numero 4 costituisce il tipico simbolo cosmico-geografico, per indicare la totalità nello spazio (cf. 4 venti, 4 punti cardinali, 4 angoli del mondo). Il vocabolo *zōon* (al plurale: *zōa*) potrebbe essere tradotto semplicemente con “animale”; ma, dato il collegamento con l'idea della “vita” (*zoē*), si preferisce rendere con “essere vivente”. Il modello ispiratore di tali figure si trova nella visione di Ez 1,5-10; tuttavia Giovanni ha rielaborato liberamente le immagini, creando una descrizione simbolica complessa e discontinua. I sei tratti descrittivi sono posti in modo concentrico, per dire che sono al centro dell'azione di Dio e riconoscono la sua trascendenza (*santo*) insieme al suo intervento storico (*colui che viene*); sono totalmente segnati dallo Spirito di Dio, simboleggiato dagli occhi (cf. Ap 5,6); hanno le forme tipiche del mondo umano (cf. Ez 1,10), ma sono anche dotati di ali (cf. Is 6,2) che caratterizzano invece il cielo, mondo di Dio. Come per gli anziani, la loro identificazione non è facile. Le diverse opinioni si possono così riassumere: potrebbero essere figure angeliche (i cherubini di Ezechiele e/o i serafini di Isaia); secondo Ireneo di Lione sono i simboli degli Evangelisti; meglio però è considerarli autentici simboli o schemi da riempire. Seguendo questo terzo modo, ritengo che siano rappresentanti della creazione, del dinamismo cosmico, dell'universo creato e retto da Dio nella sua molteplice varietà e nella sua diversità rispetto all'uomo. Utilizzando un altro concetto moderno potremmo dire che sono il simbolo della “natura”.

Ancora: «gli eserciti nel cielo» (Ap 19,14) che seguono il Logos a cavallo sono schiere di angeli? Anche qui direi di no; ma è stato detto e si può dire. Mi sembra piuttosto che l'immagine originale del Cristo glorioso sul cavallo bianco porti con sé l'immagine dei discepoli, cioè dei cristiani che formano la cavalleria di questo strano generale. La figura è paradossale, perché il generale a cavallo si identifica con l'Agnello immolato e vince proprio perché muore. Perciò gli eserciti che lo seguono non sono quelli che si organizzano per la guerra, bensì i discepoli del Cristo che accettano di essere fedeli a lui fino a farsi uccidere, conservando così la fedeltà all'autentica rivelazione dell'Agnello.

Un'ultima, grande questione riguarda «gli angeli delle sette chiese», identificati con «le sette stelle» (Ap 1,20); sono nominati dapprima tutti insieme come gruppo e poi ripresi uno per uno (Ap 2,1.8.12.18; 3,1.5.7.14). Chi sono? Il versetto 1,20 ha l'aspetto di una parentesi allo scopo di chiarire il senso di due precedenti simboli non chiari: lucernieri e stelle rinviano dunque alla totalità della Chiesa, realtà storica della salvezza operata da Dio, strettamente connessa con l'autorità del Cristo risorto. Questa spiegazione tuttavia non è affatto chiara: non si capisce chi siano o che cosa rappresentino. Ognuna delle sette lettere è indirizzata proprio a un angelo della chiesa; l'espressione è tipica dell'Apocalisse e, proprio perché oscura, ne sono state proposte molte spiegazioni. Sostanzialmente si possono ridurre a tre: «l'angelo della Chiesa» potrebbe rappresentare un individuo celeste, autentico angelo custode o protettore della comunità, secondo un comune modo di pensare giudaico; oppure potrebbe essere un individuo terrestre, ovvero un capo della comunità, quindi probabilmente il vescovo che presiede alla vita cristiana; infine vi si potrebbe vedere l'evocazione della stessa collettività (l'angelo *che è la chiesa*), chiamata così per sottolineare l'aspetto trascendente della sua natura ed evocare la sua missione di annuncio. Tali interpretazioni non si escludono a vicenda, anzi ognuna di esse presenta un aspetto importante che non può essere accantonato; una giusta fusione di tali significati ci può forse avvicinare alla complessa idea teologica che Giovanni voleva esprimere.

## **Significativi gruppi di angeli**

Alla fine del nostro percorso non ci resta che osservare il decisivo ruolo strutturante che spesso gli angeli giocano nell'Apocalisse di Giovanni. I principali sono «i sette angeli con le trombe» (Ap 8,2.6; uno per uno: 8,7.8.10.12; 9,1.13-14; 10,7 e 11,15) e «i sette angeli con le sette coppe» (Ap 15,1.6.7.8; 16,1; poi uno per uno: c. 16). Sono strumenti di schematizzazione teologica e servono per aiutare a comprendere il senso dell'intera storia della salvezza, prima nella rivelazione anticotestamentaria (settenario delle trombe) e poi nel compimento operato dal versamento del sangue di Cristo (settenario delle coppe). Analogo significato l'hanno i dodici angeli presenti sulle porte della nuova Gerusalemme (Ap 21,12): indicano il collegamento teologico fra le dodici tribù dell'antico Israele e i dodici apostoli del nuovo popolo che segue l'Agnello.

Chi legge l'Apocalisse non può non restare colpito dalle immagini di folle angeliche che Giovanni mostra nell'atto di lodare e adorare Colui che siede sul trono e l'Agnello. Essi sono il simbolo comunitario della lode (Ap 5,11) e dell'adorazione (Ap 7,11): insieme agli anziani (cioè la storia) e agli esseri viventi (cioè la natura) riconoscono colui che operato la storia della salvezza e lo celebrano con totale dedizione.

In conclusione dunque, laddove si può dire qualche cosa degli angeli nell'Apocalisse, è evidente che essi hanno un compito di interpretazione e di illuminazione per guidare la comunità a comprendere il senso della propria esistenza. Pongono ai lettori le domande più significative, perché abbiano il coraggio di dare le risposte e in modo consequenziale di vivere coraggiosamente la situazione in cui si trovano. L'Apocalisse è opera di consolazione e di incoraggiamento e gli angeli, interpreti della rivelazione divina, mirano proprio a suscitare la corretta comprensione del piano, eterno e storico, per animare una vita coraggiosa in mezzo a una brutta situazione. L'autore non intende affatto offrire una dottrina sugli angeli, ma adopera figure angeliche come mezzi esplicativi per sottolineare la sua dottrina cristologica ed enfatizzare l'intento consolatorio. I primi destinatari a cui si rivolgeva Giovanni si trovavano in un contesto dominato da Babilonia, ma erano ardentemente invitati a diventare Gerusalemme. Facilmente comprendiamo come tale messaggio sia di grande attualità: ci siamo dentro anche noi, lettori di oggi, chiamati ad essere interpreti di un progetto già realizzato, ma che deve ancora compiersi in pienezza e ha bisogno pure della nostra collaborazione.

## **Un esempio di conflitto cosmico: la donna e il drago (Ap 12)**

Fondamentale nell'Apocalisse è la visione del mondo retto dagli angeli e della corruzione del mondo causata dagli angeli. Gli angeli ribelli sono la rovina del mondo e continua ad esserci uno scontro forte tra le varie realtà angeliche. Il male nel mondo è prodotto dagli angeli ribelli con la complicità degli uomini. Le soluzioni sono mediate dagli angeli fedeli con la collaborazione degli uomini. Non c'è solo l'umanità in ballo in questo mondo, ma l'umanità ha una sua seria responsabilità.

Ogni persona è responsabile delle proprie scelte e libera di collaborare con le forze ribelli o con le forze fedeli. È una specie di guerra in corso, ci sono due eserciti, due partiti. Tu devi schierarti, o stai con gli uni o stai con gli altri e partecipi ad uno scontro epico.

È uno schema che anche i grandi autori di fantasy con tutta la fantasia che possono avere finiscono poi per riprodurre. C'è sempre il responsabile dell'esercito cattivo, il grande negativo che vuole rovinare il mondo con tutti i suoi alleati e dall'altra parte c'è la forza buona che si impegna per combattere. La fantasia sta nel variare gli scontri, descrivere i personaggi e cambiare l'ordine delle prove, ma sostanzialmente lo schema rimane quello. Nell'Apocalisse noi abbiamo quindi la descrizione di una battaglia cosmica.

Per avere un esempio di questo grande conflitto possiamo prendere il capitolo 12, testo

abbastanza noto che presenta la contrapposizione tra una donna e un serpente. La donna rievoca l'umanità, ci riporta alla fase primordiale della storia. Non diciamo il nome proprio Eva, usiamo la formula simbolica astratta "umanità", è femminile e va bene.

**Ap12,<sup>1</sup>...** La donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e, sul capo, una corona di dodici stelle"

È l'umanità secondo il progetto di Dio, è la bellezza del progetto di Dio sull'uomo.

<sup>2</sup>Era incinta, e gridava per le doglie e il travaglio del parto.

È l'immagine di una umanità che deve portare vita, è la madre, la grande madre; c'è il travaglio originale del parto per dare la vita all'umanità nuova. Un altro segno importante è...

<sup>3</sup>Allora apparve un altro segno nel cielo: un enorme drago rosso,

In greco "*drákon*" vuol dire "grosso serpente", potrebbe essere un boa, un anaconda, un pitone. Non traducendo e prendendo la parola greca è diventato un termine tecnico: drago. Di fatto non è un serpente qualsiasi, non è un serpente realistico, è una figura mitica di colore rosso come il sangue, che evoca violenza. Questa figura di animale ha...

sette teste e dieci corna e sulle teste sette diademi;

Sono numeri e immagini che l'autore riprende da Daniele, la grande visione delle bestie del capitolo 7. Si tratta del serpente delle origini, lo dice poco dopo quando intende spiegare:

<sup>9</sup>Il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata,

C'è quindi una interpretazione ben chiara: è il grande seduttore; diavolo-satana, stessa parola in greco e in ebraico: ostacolatore. Coincide con il serpente antico, antico nel senso di evocato all'inizio del racconto biblico a proposito della origine dell'umanità, quindi l'enorme drago è immagine demoniaca.

<sup>4</sup>la sua coda trascinava un terzo delle stelle del cielo e le precipitava sulla terra.

Le stelle sono un tipico simbolo angelico; le stelle rappresentano angeli, ma nella mentalità antica le stelle sono angeli, a cominciare dai pianeti. Loro chiamano stelle quelle che non chiamiamo satelliti o pianeti, anche perché a occhio nudo è difficile distinguere Venere che è un pianeta da una stella vera. La luna e il sole hanno dimensioni differenti, ma solo il sole è veramente una stella, però per il linguaggio antico sono chiamati tutti nello stesso modo.

I giorni della settimana riprendono i sette pianeti del sistema solare, considerando anche il sole e la luna. Nel tempo antico, quando si sono formati questi nomi, erano conosciuti solo questi sette; cominciando nell'ordine di grandezza percepita dalla terra abbiamo: Sole, Luna, Marte, Mercurio, Giove, Venere, Saturno; abbiamo l'ordine dei sette cominciando dal sole che è il primo e la luna è il secondo per grandezza. Queste sono le sette stelle, mentre le dodici stelle sono i segni zodiacali.

Ora, i nomi che noi diamo a questi pianeti o astri in genere, sono nomi di divinità: Marte, Giove, ecc. Perché li chiamiamo così? Perché i greci li chiamavano così e i romani pure, ma non avevano dato un nome onorifico, infatti li identificavano effettivamente con la divinità. Il mondo giudaico, però, non accetta l'esistenza di questi dèi, non li nega, ma li angelizza, li abbassa di livello, li fa diventare creature, ma li considera sempre realtà

sovrumane. Quindi i sette astri del sistema solare sono angeli.

Noi ormai abbiamo una visione scientifica anche dell'universo, abbiamo visto le fotografie della luna, sappiamo che è un pietrone, ma per gli antichi la luna è una realtà celeste ed è una realtà viva che era effettivamente divinizzata dagli antichi popoli e angelizzata dai giudei, per cui la luna è sentita come una personalità. Non che rappresenta un angelo, ma è un angelo.

Noi ormai queste cose non le condividiamo, quindi sarà importante imparare a distinguere una figura angelica da un'altra.

La coda del drago trascina un terzo delle stelle del cielo e le precipita sulla terra. Se le stelle sono angeli, la coda del drago fa cadere un terzo degli angeli e questo è un principio teologico. Quanti sono gli angeli ribelli? Un terzo. È importante come dato, perché dice che sono meno della metà; quelli fedeli sono il doppio, quindi anche se la visione è bipartita – buoni e cattivi – con questo particolare numerico si sottolinea che la forza dell'esercito buono è doppia rispetto alla forza dell'esercito cattivo. La prospettiva pertanto è positiva. C'è un combattimento in corso, ma il bene è forte il doppio del male.

Il drago si pose davanti alla donna, che stava per partorire, in modo da divorare il bambino appena lo avesse partorito. <sup>5</sup>Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro, e suo figlio fu rapito verso Dio e verso il suo trono. <sup>6</sup>La donna invece fuggì nel deserto, dove Dio le aveva preparato un rifugio perché vi fosse nutrita per milleduecentosessanta giorni.

Quarantadue mesi, tre anni e mezzo, metà di sette: un tempo, due tempi e la metà di un tempo. “Tre e mezzo”, l'abbiamo già trovato in Daniele ed era proprio il tempo della occupazione del tempio da parte di Antioco IV Epífane.

Qui viene descritta simbolicamente la situazione originale dell'umanità che partorisce il figlio destinato a essere Messia, ma il figlio è rapito presso il trono di Dio. L'umanità non ha a disposizione il Messia, non si trova più nel cielo, ma fugge nel deserto e tuttavia Dio le prepara un rifugio e la nutre per un tempo limitato che è il tempo in cui domina il male.

Non è semplicemente la storia di Israele, è la storia dell'umanità; il deserto richiama la condizione umana precaria.

Il parto è frustrato, non produce un risultato perché il figlio non c'è, ma non è perso, non è mangiato dal drago, il drago voleva mangiarlo, ma non ci riesce. Inizia quindi un'altra vicenda: il figlio arriverà in un altro modo.

<sup>7</sup>Scoppiò quindi una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago. Il drago combatteva insieme ai suoi angeli, <sup>8</sup>ma non prevalse e non vi fu più posto per loro in cielo.

Il serpente antico fu precipitato sulla terra e con lui anche i suoi angeli. Qui abbiamo una scena tipica della mentalità apocalittica: c'è una guerra in cielo. Qui viene raccontata la ribellione degli angeli e lo scontro con il capo dell'esercito celeste che è Michele.

Quando popoli bellicosi come i longobardi diventeranno cristiani, piacerà di più la figura dell'arcangelo Michele, generale dell'esercito celeste, piuttosto che il buon pastore, il Cristo mite e umile di cuore, per cui sarà naturale che i longobardi diventino cristiani all'insegna dell'arcangelo Michele e nei loro territori costruiscano grandi santuari all'arcangelo Michele. Interessante è la linea ideale che da Monte sant'Angelo in Puglia arriva fino a Mont-saint-Michael in Normandia, passando attraverso la Sacra di san Michele all'imbocco della val Susa: una linea che caratterizza il cristianesimo gotico barbarico, con forte dimensione militare.

Non era facile trovare nei vangeli questa dimensione militare, ma in questi testi si poteva recuperare e quindi è logico che l'arcangelo Michele, comandante militare, assume un culto

privilegiato. Bisognerebbe vedere se un culto del genere corrisponde ancora allo spirito del vangelo cristiano o è un adattamento. Questo spiega come in epoche diverse ci siano stati interessi culturali differenti e certi culti siano legati a popolazioni che hanno una certa mentalità.

A questo punto viene inserito un canto liturgico:

<sup>10</sup>Allora udii una voce potente nel cielo che diceva:

«Ora si è compiuta  
la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio  
e la potenza del suo Cristo,  
perché è stato precipitato  
l'accusatore dei nostri fratelli,

“L'accusatore” è un'altra traduzione di *satàn*, pubblico ministero. L'accusatore dei nostri fratelli è stato precipitato, non è più in cielo.

colui che li accusava davanti al nostro Dio  
giorno e notte.

<sup>11</sup>Ma essi lo hanno vinto  
grazie al sangue dell'Agnello  
e alla parola della loro testimonianza,  
e non hanno amato la loro vita  
fino a morire.

<sup>12</sup>Esultate, dunque, o cieli  
e voi che abitate in essi.  
Ma guai a voi, terra e mare,  
perché il diavolo è disceso sopra di voi  
pieno di grande furore,  
sapendo che gli resta poco tempo».

Nella liturgia questo ultimo versetto è omissso, però resta nel testo e c'è l'invito ai cieli ad esultare perché l'accusatore è stato allontanato, ma è finito in terra. Il serpente non è più in cielo, ma adesso lo abbiamo noi. Quindi attenzione, perché il serpente gira, lo avete in camera sotto il letto. Non dormite sonni troppo tranquilli sapendo che circola.

“Guai a voi” è una commiserazione perché il diavolo è pieno di furore, lo avete fatto arrabbiare, è arrabbiato perché si sente sconfitto e sta dando gli ultimi colpi di coda. Riconosciamo quindi la voce di Giovanni che dice ai suoi destinatari: fate attenzione allo spirito del male, perché si insinua nella vostra realtà ed è pericoloso.

<sup>13</sup>Quando il drago si vide precipitato sulla terra, si mise a perseguitare la donna che aveva partorito il figlio maschio. <sup>14</sup>Ma furono date alla donna le due ali della grande aquila,

Immagine divina, Dio porta il popolo verso di sé come un'aquila, su ali d'aquila,

perché volasse nel deserto verso il proprio rifugio, dove viene nutrita per un tempo, due tempi e la metà di un tempo, lontano dal serpente. <sup>15</sup>Allora il serpente vomitò dalla sua bocca come un fiume d'acqua dietro alla donna, per farla travolgere dalle sue acque. <sup>16</sup>Ma la terra venne in soccorso alla donna: aprì la sua bocca e inghiottì il fiume che il drago aveva vomitato dalla propria bocca.

Evocazione dell'esodo, del passaggio del mare: il tentativo di fare annegare il popolo fallisce.

<sup>17</sup>Allora il drago si infuriò contro la donna e se ne andò a fare guerra contro



il resto della sua discendenza,

La storia continua, c'è una guerra in corso. Allora, qual è l'annuncio fondamentale dell'Apocalisse? Cristo ha vinto questa guerra, lo scontro decisivo è avvenuto nel momento della croce, con la sua morte e risurrezione Cristo ha vinto la guerra. È stata una battaglia decisiva, però gli scontri non sono ancora finiti; la buona battaglia è ancora in corso e noi dobbiamo schierarci.

Il messaggio finale che vogliamo ricavare dall'Apocalisse è l'insegnamento che gli angeli sono nostri confratelli, come noi servitori di Dio, ministri della sua volontà, e condividono con noi questa esperienza. Noi collaboriamo con loro per realizzare il progetto di Dio, stiamo dalla loro parte nel senso che – come loro – adoriamo Dio. L'idea dell'Apocalisse di presentare la storia come uno scontro fra potenze è un modo per sottolineare la necessità, da parte delle persone, di schierarsi con l'invito a schierarsi dalla parte giusta, dalla parte di coloro che adorano Dio e collaborano con lui.