

SPIRITO E PROFEZIA NELL'APOCALISSE DI GIOVANNI

GIANCARLO BIGUZZI
PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA
ROMA

“Il culmine della profezia - *The climax of Prophecy*” è il titolo che R. Bauckham ha dato a una raccolta di studi sull'Apocalisse, perché Giovanni di Patmos si sentirebbe non soltanto in continuità ma al punto d'arrivo di tutto il profetismo biblico, sapendosi profeta di Colui che ha compiuto ogni vaticinio e ogni attesa¹. Come fa tutta la tradizione biblica, lo stesso Giovanni poi collega la parola divina e la profezia con lo 'Spirito' o con lo 'spirito' perché parla per esempio del “Dio degli spiriti dei profeti” (22,6) o dello “spirito della profezia” (19,10) o del Cristo che invita a saper ascoltare “ciò che lo Spirito dice alle chiese” (2,7)². In tal modo, i temi dello Spirito e della profezia sono prevedibilmente rilevanti per ricostruire l'atmosfera spirituale in cui vivevano le chiese d'Asia alle quali l'apocalisse giovannea è rivolta.

Il primo e il secondo dei tre paragrafi che seguono passeranno in rassegna le formule in cui ricorre il termine pneu/ma (I) e, rispettivamente, le menzioni della profezia e dei profeti in Ap (II). L'ultimo cercherà di ricostruire le circostanze in cui Giovanni e le chiese d'Asia sperimentavano e vivevano pneumatismo e profetismo (III).

¹ R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh 1993). In effetti, per parlare di sé stesso nelle pagine fondamentali del suo libro, Giovanni di Patmos attinge alle esperienze profetiche di Daniele (cf. Ap 1,13ss.), Isaia (cf. Ap 4), Ezechiele (cf. Ap 10. 17. 21,9ss.).

² Anche per E. SCHWEIZER, pneu/ma, in: *TWNT* VI, 447, lo spirito/Spirito in Ap è quello profetico (“Dominierend ist die Vorstellung vom pneu/ma th/j profhetei,aj”).

I. LO SPIRITO E GLI SPIRITI

In Ap il termine “spirito - pneu/ma” ricorre 24 volte. In 4 ricorrenze pneu/ma certamente non designa lo Spirito di Dio, perché indica invece, al plurale, spiriti di demoni (16,13.14), spiriti immondi (18,2), oppure, al singolare, lo spirito che anima la statua della Bestia per ingannare e indurre all'idolatria (13,15). Lo spirito di cui poi parla il v. 11,11 proviene bensì da Dio, ma è lo spirito di vita che rianima i corpi dei Due Testimoni, lasciati insepolti per 3 giorni e mezzo nella piazza della Grande Città (11,8-9): dal momento che rianima due cadaveri, ha una funzione escatologica, e non storico-ecclesiale. Le restanti 20 ricorrenze di pneu/ma parlano invece dello spirito come energia divina, o dello Spirito stesso di Dio: l'uno e l'altro in relazione con la sposa, la Chiesa, nel suo cammino attraverso la storia³.

I 20 testi si possono agevolmente raggruppare attorno a cinque formule o temi: 1) la formula che parla, al plurale, dei “7 spiriti di Dio”; 2) la formula e i testi secondo cui lo spirito è “spirito di profezia”; 3) le formule gemelle “...fui in spirito / ...mi portò in spirito”, con la quale Giovanni introduce le quattro visioni più importanti del suo libro; 4) la formula “Chi ha orecchio ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese” che i tedeschi chiamano “del risveglio” (“Weckformel”)⁴, e 5) il testo dello Spirito e della sposa che invocano la venuta del Cristo (22,17), cui si può abbinare l'oracolo profetico di 14,13.

Queste formule, in particolare per esempio quelle dei “sette spiriti di Dio” o del “fui in spirito” –non proprio del tutto trasparenti–, vengono interpretate in modo contrastante dai commentatori di Ap. Comunque sia, se i cinque gruppi di testi si studiano insieme, le loro singole difficoltà non si assommano come ci si potrebbe aspettare ma in qualche misura, invece, si illuminano a vicenda.

1. I sette spiriti di Dio

Nella grande visione di Ap 4-5, dopo l'imperativo rivoltogli di salire in cielo, Giovanni descrive la corte divina o tempio celeste, e tra l'altro annota: “...davanti al trono ardono sette lampade di fuoco, che sono i sette spiriti di Dio” (4,5b). Poiché la visione del trono si prolungherà e si completerà nella

³ Per i diversi risvolti del tema dello Spirito in Ap cf. K. DE SMIDT, “Hermeneutical Perspectives on the Spirit in the Book of Revelation”: *JournPentTheol* 14 (1999) 27-47.

⁴ M. DIBELIUS, “Wer Ohren hat zu hören, der höre”: *ThStKrit* 83 (1910) 461-471; *Id.*, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen ³1966) 248.

visione dell'Agnello, si può parlare di un testo triadico anche se non propriamente trinitario, e la Triade divina è costituita da Colui che siede sul trono (4,3), dai sette spiriti di Dio (4,5), e dall'Agnello (5,6). L'impressione di essere davanti a una Triade si fa certezza di fonte ad Ap 1,4-5. Nell'augurio iniziale, infatti, Giovanni invoca sulle chiese d'Asia la grazia e la pace non solo di Dio (v. 4b) e del Cristo (v. 5), ma anche dei "sette spiriti che sono davanti al trono di lui [= di Dio]" (1,4c).

I sette spiriti sono menzionati anche in Ap 3,1 e sono ancora "di Dio" anche se fanno parte dell'equipaggiamento del Cristo che si sta presentando alla chiesa di Sardi: "Così dice Colui che ha i sette spiriti di Dio ecc.". I sette spiriti sono equipaggiamento del Cristo-Agnello anche in Ap 5,6 dove, in aggiunta, di essi è detto che sono i sette occhi dell'Agnello e –più importante per noi– che sono "inviati (εἰς τὰ ἄνω) a tutta la terra". Poiché l'occhio è presumibilmente simbolo di visione e di conoscenza e poiché poi la visione di sette occhi significa conoscenza totale e completa, l'invio degli spiriti a tutta la terra è la risposta divina ai bisogni del mondo umano ed ecclesiale così come l'Agnello che ha i sette occhi li conosce.

La domanda cui è più difficile rispondere è quella che riguarda la precisa identificazione dei sette spiriti. Va esclusa probabilmente l'interpretazione che vede in essi i sette angeli di grado più elevato⁵ dal momento che "i sette angeli che stanno alla Presenza di Dio" figurano già in 8,2 con diversa caratterizzazione⁶. L'alternativa più invitante è quella di considerare la formula "i sette spiriti" come perifrasi per dire la pienezza dello Spirito di Dio e, in definitiva,

⁵ Come paralleli si citano Tob 12,15; Zc 4,10; 1QM 12,8-9 e dal NT, Eb 1,7 (dove gli angeli sono chiamati "πνεύματα"). Così fanno R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John* (Edinburgh 1920) I, 13 ("The seven πνεύματα are angelic beings"); SCHWEIZER, o. c., 448, 449 ("[I sette spiriti] ... sind nichts anderes als die sieben Erzengel", "Daß die Geister als Engel gedacht sind, ist längst keine Schwierigkeit mehr. Beides wechselt häufig"); CH. H. GIBLIN, *The Book of Revelation* (Collegeville MN 1991) 55; D. AUNE, *Revelation 1-5* (Dallas TX 1997) 34 ("the seven principals angels of God", con rimando a molti altri testi della letteratura inter-testamentaria e proto-cristiana).

⁶ Mentre i sette spiriti sono sorgente di grazia e pace per le chiese d'Asia, i sette angeli sono invece ministri dei flagelli divini contro gli adoratori di demoni e simulacri. Mentre i sette spiriti sono in dotazione al Cristo-Agnello, i sette angeli stanno invece "al cospetto di Dio" e sono al servizio della sua ira. Con le stesse parole si schierano contro l'interpretazione "angelica" sia J. SALGUERO, "Apocalipsis", in: *Biblia Comentada VII* (Madrid 1965) 330 ("La gracia y la paz que Juan desea a sus lectores son un don divino que en el NT es concedido por Dios y nunca por los ángeles"), sia S. BARTINA, "Apocalipsis de San Juan", in: *La Sagrada Escritura*, NT III (Madrid 1967) 617 ("La gracia y la paz que se desean en ese saludo epistolar son un don divino. En el NT las conceden siempre una o varias personas de la Santísima Trinidad, nunca los ángeles").

per designare quello che altri testi neotestamentari chiamano in termini ipostatizzati "lo Spirito Santo"⁷. Quando però parla dello Spirito, al singolare, Giovanni non gli attribuisce mai alcuna delle immagini che collega con i sette spiriti: non l'immagine della lampada che brucia, non quella degli occhi dell'Agnello, né quella dello stare davanti al trono di Dio, ecc. E, d'altra parte, ognuna di queste immagini non ha la forza di ipostatizzare i sette spiriti, né di equipararli in dignità divina a Dio e al Cristo-Agnello.

I sette spiriti sono dunque più probabilmente il simbolo della potenza e dell'azione di Dio e dell'Agnello che agiscono "in tutta la terra" (5,6), e cioè la potenza divinamente efficace che da un lato non è intercambiabile con l'ipostasi dello Spirito di Dio, e dall'altro costituisce lo sfondo dal quale emerge la molteplice azione del pneu/ma delle rimanenti ricorrenze del termine⁸.

2. Lo Spirito parla alle chiese d'Asia

Giovanni dice di sé che a Patmos, nel giorno del Signore, è stato destinatario di una cristofania nella quale ha veduto "Uno simile a figlio d'uomo" (1,13), "il Primo e l'Ultimo" (1,17), colui che fu morto ma ora vive per i secoli dei secoli e ha le chiavi di Morte e di Ade (1,18). Da lui dice di aver avuto il comando di scrivere alle sette chiese d'Asia (1,11.19).

I sette messaggi sono composti sul medesimo schema tripartito, fatto di: (i) indicazione dei destinatari e auto-presentazione del mittente; (ii) diagnosi delle opere positive e negative della chiesa destinataria, e relativi inviti alla conversione o alla perseveranza; (iii) conclusione in cui si alternano quella che si potrebbe chiamare "promessa al vincitore", e l'invito all'ascolto. Quest'invito, che si ripete senza variazioni in tutti e sette i messaggi, è un invito ad ascoltare lo Spirito: "Chi ha orecchio ascolti ciò che lo Spirito dice

⁷ Così interpretano A. ŠKRINIAR, "Les sept Esprits (Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6)": *Bib* 16 (1935) 1-24; 113-140; J. GIBLET, "De visione templi coelestis in Apoc. IV,1-11": *CollMech* 43 (1958) 595; BARTINA, o. c., 617 ("Por esta expresión ha de entenderse el único Espíritu Santo septiforme"); G. K. BEALE, *The Book of Revelation* (Grand Rapids MI 1999) 189, e soprattutto G. H. DIX, "The Seven Archangels and the Seven Spirits": *JTS* 28 (1927) 250, che per esempio scrive: "The Seven Spirits of God are seven only in operation: they are One Spirit in essential Being. The Seven are extrinsically what the One Spirit is intrinsically, the Spirit of God and of Christ".

⁸ Cf. R. BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge 1993) 112: "While God himself, the One who sits on the throne, dwells in heaven, not yet on earth, and while the Lamb, victorious through his death on earth, now shares his Father's throne in heaven, the seven Spirits are the presence and power of God on earth, bringing about God's kingdom by implementing the Lamb's victory throughout the world".

alle chiese" (2,7.11.17 ecc.), ed è questo settoplice invito che dev'essere ora compreso e illustrato.

Secondo la formula ripetuta 7 volte lo Spirito "parla" e, poiché in Ap 2-3 di lui non viene riferita una sola parola, è inevitabile concludere che le parole dello Spirito siano le stesse che nei 7 messaggi sono pronunciate dal Cristo⁹. Sembra ripetersi qui ciò che è detto nel quarto vangelo dove lo Spirito "non parlerà da se stesso ma (...) prenderà da quel che è mio [= di Gesù] e ve lo annunzierà" (Gv 16,13.14). In altre parole, come per il quarto evangelista, anche per l'autore di Ap la distanza tra il Risorto e le chiese, che si trovano ancora nella tribolazione e nella battaglia, viene colmata attraverso la voce e la testimonianza dello Spirito. Manifestandosi a lui nel suo proprio giorno, il Risorto affida a Giovanni le parole convenienti e appropriate per la comunità efesina o smirniota o pergamena ecc. che si trovano a un giorno di navigazione da Patmos, dove, a rendere vive e attuali quelle parole nella lettura pubblica di qualche giorno più tardi, sarebbe stato lo Spirito.

La prima delle 7 beatitudini di Ap, proprio in apertura del libro, ci permette di immaginare le modalità di quella lettura in ognuna delle chiese, e di ricostruire la comprensione teologica che di essa aveva Giovanni di Patmos. Nell'assemblea ecclesiale un lettore avrebbe letto il rotolo scritto da Giovanni e gli ascoltatori avrebbero accolto –o avrebbero dovuto accogliere– quelle parole non come parole di uomo¹⁰ ma come parola profetica, detta dal Cristo a un mediatore umano e ora resa viva dallo Spirito che parla alle chiese: "Beato colui che legge e coloro che ascoltano le parole della profezia" (1,3), "Chi ha orecchio ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese" (2,7 ecc.). L'uso del plurale nell'espressione: "...alle chiese - tai/j evkklhsi,aij" permette di dire di più. Ciò che il Cristo a Patmos aveva espressamente destinato a Efeso o a Pergamo o a Tiatira, con quel plurale viene esteso a tutte le chiese, e nell'attualizzazione pneumatica acquista una destinazione universale. Lo conferma il v. 2,23b dove –nel corpo del messaggio alla chiesa di Tiatira e non nel finale invito all'ascolto–, si dice che le parole indirizzate dal Cristo ai Tiatiresi renderanno più consapevoli "tutte le chiese / pa/sai ai` evkklhsi,ai".

⁹ Cf. per esempio ciò che scrive D. AUNE, *Revelation 17-22* (Nashville TN 1998) 1227: "Since these proclamations are dictated by the exalted Christ, there is a close connection between the revelatory messages of the exalted Christ and the Spirit".

¹⁰ Così Paolo in 1Ts 2,13; 2Cor 5,20.

In tal modo, la potenza di Dio e dell'Agnello, detta altrove da Giovanni con l'espressione "i 7 spiriti", si dispiega soprattutto nell'esperienza pneumatologica domenicale¹¹ delle chiese.

3. "Lo Spirito della profezia" e "gli spiriti dei profeti"

Nello schema pneumatologico-apocalittico di Ap 2-3 ha un ruolo non indifferente anche Giovanni. Benché egli parli di sé come di semplice scriba del Cristo, in realtà egli è mediatore di rivelazione. A ragione dunque almeno 5 volte egli definisce il suo libro come libro profetico, anche se "la profezia" indeterminata di 1,3 diventerà "il libro di questa profezia" (22,19) o "la profezia di questo libro" (cf. 22,7.10.18) soltanto nell'epilogo del libro. Nei due episodi gemelli di 19,10 e 22,8-9, poi, Giovanni si definisce profeta, anche se indirettamente, quando dice di essersi buttato ai piedi prima dell'angelo che gli ha mostrato il giudizio di Babilonia e poi di quello che gli ha mostrato la catabasi della nuova Gerusalemme, per adorarli. Nelle parole con cui l'uno e l'altro rifiutano l'adorazione, dicendo di essere con-servi di Giovanni e dei suoi fratelli, il primo parla enigmaticamente di "fratelli che hanno la testimonianza di Gesù ... e lo spirito della profezia" (19,10b), mentre il secondo precisa che quei fratelli sono profeti: "Io sono con-servo tuo e dei tuoi fratelli, i profeti - *tw/n profhtw/n*" (22,9). In tal modo, i due testi contengono tre informazioni preziose per noi. La prima è che Giovanni appunto in qualche modo si dice profeta¹². La seconda è che nelle chiese d'Asia era attivo un numero imprecisato di profeti. La

¹¹ L'espressione *kuriakh. h`me,ra* di Ap 1,10 può significare anche "giorno di Pasqua" (meno probabilmente "giorno del giudizio"), ma in Ap, accanto ai molti riferimenti alla venuta escatologica (per Ap 2-3 cf. per esempio 1,7; 2,25; e 3,11), ci sono riferimenti a venute non-escatologiche e non da ambientare nel giorno di Pasqua. Infatti in 2,5 il Cristo minaccia di venire per rimuovere il candelabro di Efeso; in 2,16 per combattere i Nicolaiti di Pergamo; in 3,20 per bussare e autoinvitarsi a Laodicea. Sulle diverse tipologie di "venute" in Ap cf. E. COTHENET, "La venue ou les venues du Christ dans l'Apocalypse": *EspVie* 107 (1997) 481-486.

¹² Giovanni di Patmos è dunque uno dei protagonisti del profetismo proto-cristiano di cui altrimenti parlano per esempio il libro degli Atti (11,27-28; 13,1-3; 15,32; 21,9.10-11) e l'epistolario paolino (1Cor 11,4-5; 1Cor 12-14; Ef 4,11, ecc.). D. HILL, "The Book of Revelation as Christian Prophecy", in: *New Testament Prophecy* (London-Atlanta GA 1979) 70, e R. TREVIJANO, "El discurso profético de este libro' (Apoc 22,7.10.18-19)": *Salm* 29 (1982) 283, nota 4, richiamano l'attenzione sul fatto che quello di Giovanni è l'unico documento del NT che pretenda di essere interamente profetico, così da essere imprescindibile per ogni discorso che si voglia fare sulla profezia proto-cristiana. Sulla profezia proto-cristiana cf. M.E. BORING, "Early Christian Prophecy": *ABD* 5, 495-502 ("The Apocalypse is our most obvious, and most extensive, example of Christian prophecy among our earliest documents, being rivaled only by the later Hermas" [500]).

terza, infine, è che nelle chiese agivano “gli spiriti dei profeti”, al plurale (22,6) e lo “spirito della profezia”, al singolare (19,10d).

Il v. 19,10d è di difficile interpretazione dal punto di vista grammaticale perché non è agevole dire che cosa sia soggetto grammaticale e che cosa invece nome del predicato, nella frase: “La testimonianza di Gesù infatti è lo spirito della profezia”. Pare tuttavia che “la testimonianza di Gesù” sia da intendere come testimonianza *resa a Gesù*¹³, e poiché, come dice ancora il quarto evangelista, è lo Spirito a rendere testimonianza al Cristo (Gv 15,26), allora sembra che soggetto grammaticale sia “lo spirito della profezia”, da interpretare al maiuscolo come “Spirito”: “lo Spirito della profezia”. Lo Spirito muove dunque i profeti i quali, animati dalla sua testimonianza interiore, parlano del Cristo e testimoniano di lui così come dice ancora il quarto evangelista: “Lo Spirito della verità ... testimonierà a mio riguardo, e anche voi testimonierete” (Gv 15,26-27). Nell'episodio di Ap 22,6ss., poi, Giovanni complica ulteriormente il suo modo di esprimersi perché parla del “Dio degli spiriti [al plurale] dei profeti” il quale “manda il suo angelo” (22,6). Con quel plurale Giovanni mira forse a trasmettere l'idea di una particolare ricchezza e abbondanza pneumatica e, in secondo luogo, a evitare la subordinazione a Dio dello Spirito. In effetti Ap 22,6 (“il Dio degli spiriti dei profeti”) non sembra dica qualcosa di molto diverso da quello che dice Ap 5,6 (“i sette spiriti di Dio inviati in tutta la terra”), anche se in aggiunta il primo testo fa riferimento esplicito alla profezia.

L'itinerario dello Spirito è sempre lo stesso perché sempre tutto parte da Dio e dal Cristo e, attraverso la mediazione dell'angelo, di Giovanni e dei profeti suoi fratelli, giunge alle chiese. Per la sua ricchezza e per la sua misteriosità, la sua azione è detta con formule diverse: a volte è chiamata dello “spirito”, a volte degli “spiriti” o dei “sette spiriti di Dio”, e a volte ipostaticamente dello “Spirito”.

4. *Le quattro esperienze pneumatiche di Giovanni*

¹³ Contro D. HILL, “Prophecy and Prophets in the Revelation of St John”: *NTS* 18 (1971-1972) 412, che parla di “Jesus' attestation or confirmation (of God's declared plan or purpose)”. Cf. invece G. W. H. LAMPE, “The Testimony of Jesus is the Spirit of Prophecy (Rev 19,10)”, in: W. C. WEINRICH (a cura di), *The New Testament Age. Fs B. Reicke* (Macon GA 1984) I, 253, che fornisce un ampio *status quaestionis* da Ecumenio e Primasio (sec. VI) in poi, e scrive (“Jesus is the archetypal martyr, but the prophetic Spirit is surely inspiring confessors to bear their testimony to him”).

Con l'espressione *evgeno,mhn evn pneu,mati* Giovanni introduce la cristofania iniziale (Ap 1,10) e la visione del trono di Dio (4,2) le quali aprono e governano rispettivamente la prima e la seconda parte del libro. Con una formula leggermente variata (*avph,negke,n me evn pneu,mati*), in 17,3 e 21,10 Giovanni introduce poi le visioni di Babilonia e della Gerusalemme escatologica. Per essere messa in relazione con le quattro più importanti visioni del libro, la formula è certamente di grande rilevanza, ma è di difficile interpretazione potendo essere tradotta e intesa almeno in tre modi diversi.

(i) La formula può essere intesa in senso antropologico, se si intende *pneu/ma* come "spirito dell'uomo" in contrapposizione al suo corpo. Giovanni parlerebbe allora di una esperienza psicologica, di una meditazione condotta nella punta più profonda del suo essere e messa poi per iscritto con il rivestimento letterario di racconti e di immagini¹⁴. (ii) È molto frequente poi la versione: "rapito in estasi"¹⁵, la quale di per sé non è una versione dal momento che non riprende alcuna parola del testo, ma è un'interpretazione espressa con parole tratte dal linguaggio della mistica moderna. Giovanni parlerebbe in questo caso di un'esperienza simile a quella di cui parlano gli Atti per Pietro a Giaffa (11,5: *evn evksta,sei*; cf. 10,10) e Paolo in 2Cor 12,1-4 per se stesso. (iii) Il *pneu/ma* potrebbe essere infine lo spirito profetico, quello che in 19,10 è chiamato "Spirito della profezia", e in 22,6, al plurale, "spiriti dei profeti".

Lo spirito di cui parla la formula non sembra doversi intendere antropologicamente come spirito di Giovanni contrapposto al suo corpo perché il dualismo tra corpo e spirito è estraneo all'antropologia di Ap, e perché la traduzione "spiritualmente" toglierebbe forza alla testimonianza di Giovanni presentandola come soggettiva e non-vincolante. Si deve escludere anche l'estasi come modo, per Giovanni, di essere "in spirito": non c'è nulla nei riferimenti autobiografici di Giovanni in Ap che possa essere avvicinato al rapi-

¹⁴ Cf. il dizionario di Cremer-Kögel (alla voce: *pneu/ma* II, lb: "autocosciente interiorità [dell'uomo]"), citato da SCHWEIZER, o. c., 448, nota 817.

¹⁵ Così W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis* (Göttingen ²1906) 192 ("*evn pneu,mati ist gleich evn evksta,sei*"); R. H. CHARLES, *Revelation of St John*, I, 22 ("the ecstatic condition into which the Seer has fallen"); TH. ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes* (Leipzig 1924) I, 40ss. ("Sofort geriet ich in Ekstase"); E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes* (Tübingen 1926) 13 ("speziell die ekstatische Entrückung"); BARTINA, o. c. 624 ("*caí en éxtasis*"); G. B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (London ²1984) 19 ("I fell into a trance"); AUNE, *Revelation 17-22*, o. c., 82 ("*evn pneu,mati indicates an ecstatic state and is thus analogous to phrases such as evn evksta,sei...*"). Nettamente contrario a questa interpretazione è R. L. JESKE, "Spirit and Community in the Johannine Apocalypse": *NTS* 31 (1985) 452-466.

mento mistico di cui Paolo tenta di parlare in 2Cor 12 con le espressioni “nel corpo - fuori del corpo - senza il corpo - rapimento fino al terzo cielo - rapimento in paradiso - parole indicibili...” La formula “in spirito” allora va probabilmente messa in relazione con “lo spirito della profezia” che, venendo da Dio, suscita sia la comprensione pneumatica della vita e della storia, sia la testimonianza a Gesù¹⁶.

Poiché Giovanni aveva bisogno di accreditare le sue visioni e i suoi messaggi come rivelazione divina agli occhi di persone e chiese che in buona parte gli erano ostili, quello di dire che riferiva esperienze vissute “in spirito” era un ulteriore modo con cui egli qualificava se stesso come profeta e il suo libro come profezia da cui non si poteva prescindere. R. Bauckham applica la sua teoria del “climax” della profezia anche a questa formula, scrivendo: “[Con questi quattro riferimenti] Giovanni equipara la propria opera a quella dei profeti canonici, o addirittura attribuisce ad essa una posizione più elevata, come rivelazione profetica definitiva in cui culmina l'intera tradizione della profezia biblica”¹⁷.

5. *Dal microcosmo al macrocosmo: lo Spirito e la sposa*

In tutti i testi precedenti Giovanni ha sempre collegato tanto l'influsso dello spirito profetico quanto l'intervento dello Spirito di Dio con la propria persona: in Ap 2-3 mettendosi nel ruolo di scriba non solo del Cristo ma in definitiva anche dello Spirito, in 19,10 e 22,6 dicendosi fratello di profeti dotati di spirito profetico, in 1,10, 4,2, 17,3 e 21,10 presentandosi come protagonista di esperienze pneumatiche e destinatario di visioni “celesti”. Nei due testi che restano (14,13b; 22,17), invece, lo Spirito non è legato alla sua persona, e l'azione dello Spirito si allarga dal microcosmo delle chiese d'Asia al macrocosmo della storia universale: più precisamente alla sua conclusione escatologica.

Il primo testo è quello in cui una voce dal cielo grida la seconda beatitudine di Ap. Essa appunto non riguarda soltanto il lettore e le comunità di poche decine di persone, di Efeso o di Smirne o di Tiatira ecc. come faceva la prima beatitudine (1,3), ma riguarda “i morti che muoiono nel Signore” (14,13a).

¹⁶ D. HILL, *New Testament Prophecy* (Atlanta GA 1979) 73; *Id.*, *The Book of Revelation*, o. c., 90 (“not ... ecstatic rapture, but action in the sphere of and under the power of the Spirit”); JESKE, a. c., 463 (“evn pneu,mati is a symbol of prophetic responsibility”); J. A. DU RAND, “*En pneu,mati* in a Prophetic Visionary Framework according to the Apocalypse of John”: *Ekklesiastikos Pharos* 78 (1996) 58-63.

¹⁷ BAUCKHAM, *The Theology*, o. c., 117.

L'espressione è analoga, se non proprio equivalente, a quella che in 6,9 parla delle "anime degli uccisi a motivo della parola di Dio ecc". In tutti e due i testi Giovanni sembra volere dare risposta allo stesso problema, quello del riposo dei morti. Infatti, mentre in 6,11 è chiesto ai martiri "di riposare (i[na avnapau,sontai) ancora un piccolo tempo"¹⁸, qui, dopo la beatitudine proclamata dalla voce dal cielo, lo Spirito prende la parola per dire: "Si: [coloro che muoiono nel Signore] riposino (i[na avnapah,sontai)¹⁹ dalle loro fatiche, perché lo loro opere li accompagnano" (14,13). Tra l'altro, l'angelo che poco prima (14,11) aveva annunciato la caduta di Babilonia aveva detto a proposito degli adoratori della Bestia: "...giorno e notte non hanno riposo (ouvκ e;cousin avna,pausin)".

Nelle chiese d'Asia dunque ci si interrogava sulla sorte dei morti "nel Signore", e in particolare dei martiri, soprattutto di fronte all'impunità degli "abitanti della terra". La risposta che Giovanni dava è che nell'escatologia le opere seguono coloro che sono fedeli a Dio magari fino al sangue, e che c'è ricompensa per loro, una ricompensa di pace e di riposo, mentre per quelli del campo avverso c'è tormento per i secoli eterni, e non riposo. Lo Spirito dunque dà risposta ai dubbi del credente e consolazione alle sue angustie, mentre nella storia infuria lo scontro tra bene e male.

Il secondo testo "universale" è quello dell'espressione in cui Giovanni chiede, a chi ha allentato la propria tensione escatologica, di far propria l'invocazione dello Spirito e della sposa che dicono: "Vieni!" (22,17). L'espressione "Spirito e sposa"²⁰ è da sempre interpretata come endiadi con

¹⁸ Il verbo avnapau,ein viene tradotto di solito con "pazientare" (cf. per esempio la traduzione della cosiddetta *Bible de Jérusalem*: "...en leur disant de patienter encore un peu"). Tuttavia A. FEUILLET, "Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorgés en Ap 6,9-11": *NRT* 99 (1977) 200, facendo presente che il verbo avnapau,ein non ha mai quel significato, ha sostenuto che anche qui gli si deve riconoscere il significato di "riposare". Citando Sap 4,7 e Ap 14,13 (a cui bisognerebbe aggiungere i molti testi cui rimanda AUNE, *Revelation 6-16*, o. c., 410-411, oltre che 4Esdra 7,75-101 e la preghiera liturgica del *Requiem aeternam*), a ragione lo stesso autore definisce poi il verbo avnapau,ein come "designazione tecnica della condizione del giusto dopo la morte" (199-200).

¹⁹ Per la traduzione con un imperativo, dell'espressione retta da i[na, cf. H. G. MEECHAM, "The Imperative Use of i[na in the New Testament": *ExpTim* 43 (1942) 180; A. R. GEORGE, "The Imperative Use of i[na in the New Testament": *JTS* 53 (1944) 56-60.

²⁰ Senza che le edizioni critiche ne diano notizia, alcuni manoscritti medioevali hanno "lo Sposo e la sposa" invece che "lo Spirito e la sposa". Cf. BEDA (†735; PL 93,206.B, con il commento: *Caput et corpus Ecclesiae, singula membra cohortantur ad fidem*); ANSELMO DI LAON (†1117; PL 162,1586.A); BRUNO DI SEGNI (†1123; PL 165,734.D, con il commento: *Christus et Ecclesia quotidie dicunt: Veni*); RICCARDO DI SAN VITTORE (†1173; PL 196,882.D, con il commen-

cui si allude alla chiesa “che invoca il suo Signore nella forza dello spirito”²¹. Così intendevano già gli antichi. Tra i greci Andrea di Cesarea scrive: “La Chiesa e lo Spirito che abita in essa gridano nei nostri cuori: ‘Abba, Padre’ e invocano la venuta del Figlio unigenito di Dio”. Tra i latini, Ruperto di Deutz scrive: “Fuori, all’orecchio del corpo, lo dice la sposa e cioè la Chiesa, mentre dentro, all’orecchio del cuore, lo dice lo Spirito”, e Martino di León scrive: “Lo Spirito e la sposa sono la Chiesa, ma ‘lo Spirito’ significa ogni ispirazione segreta, mentre ‘la Chiesa’ è la predicazione aperta a ognuno che è fuori di essa al quale viene detto: ‘Avvicinati alla notizia data da questo libro’”²².

Fare propria quell’invocazione significa avvicinarsi all’acqua del fiume di vita e attingere, e significa passare dallo stato di chiesa che ha abbandonato l’amore iniziale (2,4), o che è prossima a morire (3,2), o che non è né calda né fredda ma tiepida (3,16) ecc., allo stato di Chiesa pneumatica la quale crede, attende e prega secondo la voce dello Spirito.

II. PROFEZIA E PROFETI

Giovanni di Patmos parla di profeti e di profezie 21 volte, essendo superato nel NT quantitativamente solo da Matteo (45 menzioni) e da Luca (33 menzioni nel vangelo, 35 negli Atti). Cinque volte il vocabolario della profezia è usato da Giovanni per il proprio libro, come s’è visto, o per l’incarico profetico da lui ricevuto nel rito della manducazione del rotolo (10,11). Se si prescinde dalle tre menzioni della Bestia-dalla-terra quale falso-Profeta (16,13;

to: *Sponsus quippe, id est Christus etc.*); BERENGAUDO (secolo IX o, meglio, XII; PL 17,1055.B, con il commento: *Christus et Ecclesia omnes homines per Scripturas et per praedicatorum ad percipienda praemia sempiterna quotidie invitant*). Ma cf. soprattutto RUPERTO DI DEUTZ (†1129), che rimanda esplicitamente alla discordanza dei codici: *Audiat unusquisque hunc spiritum sive sponsum, ut nonnulli codices habent* (PL 169,1213.A). In tal modo il Cristo (insieme con la chiesa) inviterebbe il credente genericamente alla fede o al desiderio dei beni escatologici, non all’attesa della *parousia*.

²¹ SCHWEIZER, o. c., 448 (“die Gemeinde in der Kraft des Geistes”). Ma cf. poi per esempio P. PRIGENT, *L’Apocalypse de Saint Jean* (Genève 2000) 499 (“Chaque foi que des hommes attendent véritablement le Christ en manifestant par leur vie que c’est là le pôle unique de leur existence, on doit discerner l’action de l’Esprit qui leur fait dire: Viens!”).

²² ANDREA DI CESAREA (fine secolo VI, inizio secolo VII), PG 106,452.A; RUPERTO DI DEUTZ, PL 169,1212-1213; MARTINO DI LEÓN (secolo XIII), PL 209,415.D; ma cf. anche AIMONE DI HALBERSTADT († 835), PL 117,1219.A-B: *Spiritus dicit hoc per occultam inspirationem cordibus fidelium. Sponsa autem, id est sancta Ecclesia, per apertam praedicationem auditores suos invitat ad patriam coelestem*.

19,20; 20,10), tutte le altre volte il vocabolario della profezia parla poi della profezia proto-cristiana.

Parla infatti della profetessa di Tiatira (2,20), dei profeti che sono detti conservi e fratelli di Giovanni (22,9), e dei due testimoni o profeti (11,3.10) che certamente sono profeti cristiani perché hanno il crocifisso come loro Signore (11,8). Più in generale, parla poi dei profeti che hanno versato il sangue per Dio o per il Cristo (16,6; 18,24) ai quali Dio fa giustizia (18,20) e dà la ricompensa (11,18), e parla della profezia come testimonianza di Gesù (19,10). Infine, nei due testi in cui Dio è il Dio degli spiriti dei profeti (22,6) che preannuncia ai profeti suoi servi i suoi piani salvifici (10,7), potrebbero essere inclusi anche i profeti anticotestamentari, ma sembra che in ogni modo lo siano i profeti cristiani.

Il profetismo proto-cristiano è dunque massicciamente presente nel breve libro dell'Apocalisse –l'unico del NT che tra l'altro si presenta come interamente profetico²³– perché vi è in media menzionato quasi una volta ad ogni capitolo.

1. La profezia nelle chiese d'Asia

Alcuni testi di Ap ambientano il fenomeno profetico nelle chiese d'Asia, altri nella chiesa a più vasto raggio.

Come s'è già intravisto più volte, i profeti asiatici sono lo stesso Giovanni che indirizza il suo libro profetico alle 7 chiese d'Asia (1,4)²⁴, i "fratelli profeti" di cui si parla in 22,9, e Gezabele, attiva a Tiatira (2,20): Giovanni stesso non arriva a negarle il titolo di profetessa in termini così espliciti come fa per la "sinagoga di Satana" con il titolo di "giudei". Mentre infatti scrive: "...coloro che si dicono giudei e non lo sono, ma (sono invece) sinagoga di Satana" (2,9), "...della sinagoga di Satana, di coloro cioè che dicono di essere giudei e non lo sono, ma mentiscono" (3,9), per Gezabele egli scrive invece semplicemente: "...Gezabele, che si dice profetessa" (2,20)²⁵.

²³ Cf. HILL, "The Book of Revelation", o. c., 70, citato nella nota 12.

²⁴ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Revelation. Vision of a Just World* (Minneapolis MN) 137, giustamente fa notare che nel suo libro Giovanni non rivendica un'autorità apostolica, ma profetica.

²⁵ Su Gezabele cf. E. NORELLI, "Une prophétesse contestée: Jezabel (Ap 2,20-23)": *BullCent-ProtEtud* 50 (1998) 29-40; E. TROCMÉ, "La Jézabel de Thyatire (Apoc 2,20-24)": *RHPR* 79 (1999) 51-55; N. WALTER, "Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon": *ZNW* 93 (2002) 200-226 (in particolare 213-220).

Si potrebbe fare l'ipotesi che fosse profeta anche l'Antipa di cui si parla in 2,13²⁶, dal momento che è chiamato "il mio [= di Gesù] testimone fedele", così come sono detti "testimoni" (11,3.7) i due chiamati "profeti" in 11,3.6.10, e perché, tra l'altro, anche il profeta Giovanni "testimoniò ... la testimonianza" (1,2), e infine perché in 19,10 "profezia" è intercambiabile con "testimonianza". Per D. Aune e L. Thomas, infine, la menzione dell'insegnamento del "profeta" Balaam in congiunzione con i Nicolaiti (2,14-15) fa pensare che anche tra essi ci fossero profeti²⁷.

2. La profezia oltre le chiese d'Asia

I profeti che si collocano al livello di chiesa universale sono anzitutto i due profeti o testimoni di Ap 11. Nonostante che si sia tentato di identificarli con personaggi storici o comunque con due individui singoli²⁸, probabilmente essi hanno invece valore di puro simbolo e di simbolo collettivo, essendo significativamente caratterizzati con tratti paradigmatici sia dell'AT che del NT. Anzitutto, nella loro missione profetica essi saranno protetti e sostenuti da Dio che farà di essi dei novelli Elia e Mosè (vv. 5-6). Come il primo potranno chiudere il cielo perché non piova (1Re 17,1ss), e come il secondo potranno cambiare l'acqua in sangue (Es 7,17.19-20) e colpire la terra con ogni sorta di piaghe (Es 7,14ss.; 1Sam 4,8). Profeti e testimoni del Cristo che è il loro Signore²⁹, essi imiteranno la sua morte, resurrezione e ascensione al cielo (vv. 7-8.11-12).

I due profeti di Ap 11 sembrano rappresentare la profezia rivolta *ad extra*: al mondo di quei popoli (v. 9, "popoli, tribù, lingue ed etnie") o abitanti della

²⁶ Così R. TREVIJANO, "La misión en las Iglesias de Asia (Ap 2-3)": *Salm* 26 (1979) 219, e *Id.*, "El discurso profético de este libro", o. c., 305.

²⁷ D. AUNE, "The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22,16": *JSNT* 37 (1989) 218; R. L. THOMAS, "The Spiritual Gift of Prophecy in Rev 22,18": *JETS* 32 (1989) 209.

²⁸ Per esempio AUNE, *Revelation 6-16*, o. c., 603, dopo avere passato in rassegna le interpretazioni dei Due Testimoni come personaggi biblici dell'AT (Enoc-Elia, Mosè-Elia, Elia-Geremia) o del NT (Pietro-Paolo, Stefano-Giacomo, i 2 figli di Zebedeo, Giacomo il giusto e Giacomo di Zebedeo, il Battista-Gesù), scrive: "It is relatively clear that they represent the witness of the people of God in a godless world".

²⁹ In 11,3 ("Darò ai *miei* due testimoni ecc.") i Due potrebbero essere profeti e testimoni di Dio, ma in 11,8 è chiaramente il Cristo a essere "il *loro* Signore", e in Ap la testimonianza non è mai "testimonianza di Dio", mentre ben 6 volte è "testimonianza *di Gesù*" (cf. 1,2.9; 12,17; 19,10 bis; 20,4), abbinata - e quindi distinta - da "parola/comandamenti di Dio" (1,2.9; 20,4).

terra (v. 10 bis) che prima si sentono disturbati dalla loro azione, e poi si rallegrano della loro morte. Come in un grande tribunale, i Due renderanno dunque la loro testimonianza nel mondo pagano: nei luoghi della corruzione (Sodoma), dell'oppressione (Egitto), dell'ostilità anti-cristiana ("...là dove anche il loro Signore fu crocefisso", v. 8).

Profeti della chiesa ad ampio raggio, sono anche quelli di cui si fa parola, insieme con santi, apostoli ecc., sia in 16,6 e 18,24 secondo cui essi hanno versato il sangue nel martirio, sia in 11,18 e 18,20 secondo cui riceveranno la ricompensa e potranno rallegrarsi per la fine di Babilonia, la città corruttrice e persecutrice. Si potrebbe pensare che in questi testi il termine "profeti" sia intercambiabile con "credenti", ma forse con "profeti" si intendono veri e propri profeti perché in 3 di quei 4 testi si ha una elencazione di 3 categorie in ordine gerarchico crescente: "... [rallegratevi] o santi, apostoli e profeti" (18,20), o decrescente: "... è giunto il tempo di dare la ricompensa ai profeti suoi servi, ai santi, e a quelli che temono il suo nome" (11,18), "...e in essa [= Babilonia] fu trovato il sangue di profeti, e di santi, e di tutti gli uccisi sulla terra" (18,24). Il fatto che nelle 3 elencazioni i profeti siano sempre all'estremità opposta a quella delle categorie più comuni ("quelli che temono il suo nome", "tutti gli uccisi ecc."), suggerisce appunto di vedere nei profeti una classe particolare di credenti, che ha un ruolo più importante tanto di quello dei santi (11,18; 18,20.24) che di quello degli apostoli (18,20)³⁰.

Anche Giovanni ha un compito profetico che va oltre quello da lui esercitato nelle chiese d'Asia. Egli, infatti, dice come per lui si ripeta il rito d'investitura profetica di cui in terra d'esilio fu destinatario Ezechiele: anche lui, come l'antico profeta al canale Kebar (Ez 1,3), deve infatti prendere il rotolo che gli si porge e deve divorarlo sentendone dolcezza al palato e amarezza nel ventre (10,9-10; cf. Ez 3,3), perché la parola di Dio è gioia e delizia per il cuore (Ger 15,16), ma spesso è poi anche annuncio di lamenti, pianti e guai (Ez 2,9). Poi, dopo il rito, viene il comando interpretativo e applicativo di quel rito: "...mi dicono: 'Tu dovrai profetare contro popoli, etnie, lingue e re numerosi'" (10,11). È ben vero che molte versioni traducono: "...a riguardo di molti popoli ecc."³¹. Ma in realtà poi Giovanni metterà in scena la Bestia che

³⁰ Gli "apostoli" qui non sono i Dodici posti a fondamento della Gerusalemme escatologica (21,14), ma per esempio quelli che potevano essere attivi a Efeso (2,2). Essendo messi alla prova e giudicati dalla chiesa efesina, e quindi ad essa sottomessi, dovevano essere missionari itineranti con un ruolo di secondo piano.

³¹ Cf. BARTINA, o. c., 711 ("Es necesario que de nuevo profetices sobre pueblos y naciones etc."), e le versioni CEI, sia quella del 1971 sia quella del 1977 ("Devi profetizzare ancora su molti popoli, nazioni ecc.").

sale dal mare, la quale si fa adorare da tutti i popoli e coalizzerà popoli e re per dar battaglia al cavaliere che è il *Logos* di Dio (19,11ss.), e *contro*³² quel mondo dell'idolatria della Bestia, più che *a riguardo di* essa, Giovanni sarà profeta: per questo E.-B. Allo parla di profezie "politiche"³³.

3. *Giovanni, profeta sul fronte interno*

In qualità di profeta per le chiese d'Asia, Giovanni interviene con forza contro la profetessa Gezabele di Tiatira accusandola di insegnare la liceità sia della *porneia* che della manducazione delle carni immolate agli idoli (2,20). Probabilmente tutti e due gli addebiti equivalgono all'accusa di compromesso con la duplice idolatria ellenistico-romana di cui era saturo l'ambiente asiatico, sia quella tradizionale sia quella del culto del sovrano³⁴. Probabilmente, per non essere tagliati fuori dal commercio e per inseguire la propria carriera professionale o politica, Gezabele e i suoi, ma anche i Nicolaiti attivi a Efeso (2,6) e a Pergamo (2,14-15), minimizzavano circa la partecipazione ai riti cittadini o delle corporazioni, quasi fossero una formalità³⁵. Dopo un primo inefficace richiamo ("Le ho già dato tempo per convertirsi dalla sua *porneia*, ma essa non vuole saperne", 2,21), Giovanni mette in bocca al Cristo un altro oracolo con cui minaccia di gettare lei, Gezabele, in un letto di dolore, e di dare tribolazione e morte ai suoi conniventi e seguaci (2,22-23).

Quanto ai profeti-fratelli di cui parla Ap 22,9, essi non sono biasimati, e questo fa pensare che Giovanni fosse ancora in qualche misura fiducioso di potere trovare con loro intesa e collaborazione. Ma non sono però neanche elogiati e, dunque, non sembra che fossero schierati al fianco di Giovanni.

³² Così dice per esempio HRE KIO, "The Exodus Symbol of Liberation in the Apocalypse and its Relevance for some Aspects of Translation": *BibTr* 40 (1989) 134-135, e così traduce la *Sainte Bible*: "Il te faut de nouveau prophétiser contre une foule de peuples, de nations etc".

³³ E.-B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse* (Paris 1921) 125; cf. anche PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean, o. c.*, 259: "L'énumération du v. 11 insiste sur le contexte particulier qui formera le cadre dans lequel la prophétie annoncée va devoir s'affirmer: le pouvoir politique y jouera un grande rôle, d'où la mention des rois".

³⁴ Per le due idolatrie cf. G. BIGUZZI, "Ephesus, its Artemision, its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation": *NovT* 40 (1998) 276-290.

³⁵ Così E. SCHÜSSLER FIORENZA, "Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and in Paul": *JBL* 92 (1973) 570; *EAD.*, *The Book of Revelation. Justice and Judgment* (Philadelphia PA 1989) 195 ("Honoring the image of the emperor did not demand credal adherence but was a civil-political gesture"); CAIRD, *Revelation, o. c.*, 40 ("What the Romans really wanted was a gesture of political loyalty").

Forse Giovanni avrebbe potuto prima o poi rompere gli indugi e dire loro sdegnosamente quello che dice all'angelo della chiesa di Laodicea: "Non sei né freddo, né caldo ecc." (3,15-16).

4. *Giovanni, profeta sul fronte esterno*

Sul fronte esterno, Giovanni si contrappone al profetismo dell'"altra Bestia" di 13,11 che, dopo la prima presentazione, sarà chiamata sempre e significativamente "falso-profeta". Il vocabolario della profezia è qui ovviamente usato solo in senso analogico e polemico: la Bestia terrestre ha di profetico il fatto che usa la parola e che ricorre a prodigi dal cielo per propagandare l'idolatria della Bestia-dal-mare (vv. 12-13), soprattutto facendosi promotrice del culto alla sua immagine (vv. 14-15). Ma poi –dice Giovanni–, ciò che davvero uscirà da quella bocca pseudo-profetica e da quella dei due di cui è complice (16,13) saranno spiriti impuri, come rane o rospi, che se ne andranno a coinvolgere i re di tutta l'ecumène nella battaglia del gran giorno di Dio onnipotente (16,14). Destino finale del pseudo-profeta sarà lo sprofondamento, insieme con i due complici, nello stagno di fuoco e zolfo (19,20; 20,10), che è la seconda morte (20,14).

Tema della profezia giovannea su tutti e due i fronti, interno (Gezabele e i Nicolaiti che approvano la manducazione delle carni immolate agli idoli) ed esterno (il mondo che adora la Bestia e promuove il culto della sua statua), è dunque l'idolatria, e cioè, in termini nostri, l'accomodamento di bassa lega e di corto respiro con la mentalità dominante nell'ambiente, non solo in materia di riti e di culto.

III. LO SCONTRO FRA PROFETI E LA LEGITTIMAZIONE DELLA PROFEZIA

1. *Giovanni e la concezione pneumatica delle chiese*

Da tutto questo è evidente che, delle chiese cui indirizza il suo libro Giovanni ha una comprensione pneumatica e profetica. Esse non sono corporazioni che si organizzano attorno ad interessi professionali, commerciali, né sono tribù (fulai,) o fratriche (fratri,ai) basate su legami di parentela³⁶. Sono

³⁶ La città greco-romana non era un indifferenziato ammasso di cittadini come le nostre città occidentali, bensì era articolata in diversi gruppi etnico-religiosi. Le famiglie (in greco *gennh/taì*) erano collegate in un clan (in greco *ge,nòj*, in latino *gens*), e i clan erano organizzati in fratrie (in greco *fratri,ai*, in latino *curiae*). Alla fratria il bambino veniva iscritto alla prima

invece opera di Dio, suscitate dall'azione dello Spirito che vi dispiega il suo influsso attraverso il ministero dei profeti e delle profetesse, e di quello del lettore, detto beato insieme con l'assemblea che da lui accoglie le parole profetiche.

Attraverso molteplici mediazioni, dunque, lo Spirito rende attuale la parola del Cristo nelle chiese soprattutto nel giorno del Signore (Ap 1,10; Ap 2-3), in esse suscita la testimonianza a lui (19,10) fino al martirio (20,4), dà risposta ai dubbi su Dio e sulla sua giustizia nel governare la storia soprattutto riguardo alla ricompensa di chi è fedele e di chi muore "nel Signore" (6,9-11; 14,13), e in tutti alimenta l'aspirazione alla Venuta Gloriosa (22,17).

2. *Lo scontro tra due pneumatismi*

Resta da spiegare perché mai Giovanni da un lato evochi così frequentemente la profezia e lo Spirito che la suscita e, dall'altro, abbia tanta circospezione a definirsi come profeta e a definire il suo libro come profetico.

Tutto probabilmente dipende dalla situazione ecclesiale che lo ha indotto a scrivere: dal fatto cioè che in Asia si stavano scontrando due pneumatismi o profetismi. Da una parte egli chiedeva una testimonianza al Cristo a tutto campo, e del Cristo invitava ad attendere, preparare, e affrettare la Venuta. Dall'altra parte c'era forse il pneumatismo dei profeti-fratelli, ma certamente c'era quello di Gezabele e dei suoi adepti, fatto di acquiescenza all'ambiente e di accomodamenti³⁷. In Asia si viveva dunque l'eterna alternativa tra fedeltà e compromesso, tra resistenza e resa, o –in termini più sfumati– tra radicalità delle esigenze evangeliche e dialogo con la sensibilità ambientale.

3. *Rivelazioni, visioni, e investitura profetica*

Contro quell'accomodamento che per lui minaccia il Vangelo alla radice, il profeta Giovanni interviene con una determinazione che non lascia trasparire il minimo tentennamento.

assemblea pubblica che si teneva dopo la sua nascita. Infine le fratrie erano organizzate in tribù (in greco *fulai*, in latino *tribus*) che erano unite nel culto degli stessi dèi: ad esse ci si iscriveva ai 18 anni. Cf. L. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, alla voce *γεννη,θη*; e A. ROLLA, "La cittadinanza greco-romana e la cittadinanza celeste di Filippesi 3,20", in: *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961 II* (Analecta Biblica 18; Romae 1963) 75-80.

³⁷ Sul rapporto tra Giovanni e i fratelli-profeti d'Asia cf. G. BIGUZZI, "The Chaos of Rev 22,6-21 and Prophecy in Asia": *Bib* 83 (2002) 206-210.

A questo riguardo, i molti testi autobiografici, quelli cioè nei quali Giovanni dice di essere stato destinatario di visioni, di rivelazioni o di investiture profetiche, dicono come sia tetragona la sua persuasione di trasmettere la parola e la volontà di Dio. Senza essere attraversato dalla minima incertezza, fin dalle prime parole dice di trasmettere una rivelazione che ha la sua sorgente in Dio, e dice che il suo libro dev'essere letto nelle assemblee delle chiese in piede di parità con i libri degli antichi profeti. Poi mette i messaggi alle chiese sulla labbra stesse del Cristo, e dice di riferire cose vedute e udite in cielo, essendo stato ammesso alla presenza stessa di Dio. Poi dice di avere avuto una solenne investitura profetica come quella di Ezechiele, e dice di essere stato equiparato a due angeli con una equiparazione che non abbassa gli angeli al suo piano ma eleva lui a quello degli angeli mediatori di rivelazione³⁸, così che, ancora una volta, il suo messaggio e il suo libro profetico ne risultano accreditati. E non meraviglia che, dopo tutto questo, egli stesso canonizzi il suo proprio libro con la regola del "Né aggiungere, né togliere": "Se qualcuno aggiungerà qualcosa alle parole profetiche di questo libro, su di lui Dio farà cadere i flagelli in esso descritti, e se qualcuno toglierà qualche parola dal libro di questa profezia, a lui Dio toglierà la partecipazione all'albero della vita e alla città santa che in esso sono descritti" (22,18-19)³⁹.

4. *Il problema della legittimazione profetica*

Quello che impressiona il lettore di tutti questi testi è dunque il convincimento di Giovanni sull'assoluta giustezza delle sue prese di posizione. Egli individua problemi, intravede pericoli, dà comandi e assicura: "Questo è quanto lo Spirito dice alle chiese". Ma a Tiatira, probabilmente, Gezabele faceva la stessa cosa, sentendosi legittimata anche se noi non sappiamo a quale titolo. Oltre a Gezabele e al suo seguito, è possibile che anche importanti settori di questa o quella chiesa non riconoscessero l'autorità profetica di Giovanni. Il problema che si poneva era un problema antico come il mondo: era cioè l'eterno problema di come riconoscere il vero profeta e di come la sua parola venga legittimata.

³⁸ Cf. L. T. STUCKENBRUCK, "An Angelic Refusal of Worship: The Tradition and its Function in the Apocalypse of John", in: *SBLAM 1994 SP* (Atlanta GA) 692, il quale definisce quel rifiuto "a way of legitimating his [= John] prophetic office and placing him (...) on an equal footing with the prominent angel through whom the vision is mediated".

³⁹ Sulla formula del «Non aggiungere e non togliere» e sulla sua diffusione, cf. W. C. VAN UNNIK, "De la règle Mh,te prosqei/nai mh,te avfelei/n dans l'histoire du Canon": *VigChr* 3 (1949) 1-36.

Nell'AT si dà come criterio quello del compiersi in tempi brevi della parola del profeta (Dt 18,21-22; Ger 28,9; Ez 33,33), ma lo stesso libro del Deuteronomio mostra di ben sapere che a volte possono realizzarsi le profezie anche dei falsi profeti (Dt 13,1-6). Altre volte il segno che accredita il vero profeta sono i prodigi, come quello di cambiare il proprio bastone in un serpente, o come quello di rendere lebbrosa una mano e poi di farla tornare sana, o quello di cambiare l'acqua in sangue (Es 4,1-9), o quello di far scendere fuoco dal cielo (1Re 18,20-40). Ma anche i maghi di Egitto cambiarono i loro bastoni in serpenti (Es 7,11-12) e l'acqua in sangue (Es 7,22), e lo stesso Giovanni di Patmos sa che i falsi profeti fanno scendere fuoco dal cielo (Ap 13,13; cf. anche Mt 24,24) e fanno emettere oracoli da statue idolatriche (13,15)⁴⁰. Nei vangeli sinottici il criterio del vero profeta è quello dei frutti: "Guardatevi dai falsi profeti... Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi?... Dai loro frutti dunque li potrete riconoscere" (Mt 7,15-20). Ma, se non ci si vuole chiudere in un circolo vizioso, la retta fede o il retto agire non possono essere presi come criterio di autenticità del profeta, dal momento che il messaggio profetico è in cerca di una legittimazione esattamente insieme con il profeta che l'annuncia. Quanto a Giovanni, sembra che il criterio da lui seguito fosse quello della somiglianza. Se i profeti somigliavano al Cristo come i Due Testimoni (11,7-12), allora erano da accogliere e da ascoltare. Erano invece da combattere, se somigliavano a Balaam e a Babilonia⁴¹, facendosi come essi maestri di *porneia* e di idolatria⁴². Ma la somiglianza poteva essere contraffatta: lo dice il caso del pseudo-Profeta che ha due corni come un agnello, anche se poi tradisce la sua vera identità parlando come un drago (13,11).

Il fatto è che il problema della legittimazione del profeta non ha soluzione, e non deve averne, se non nella fede. Il profeta è bensì mandato, ma non dispone di prove.

⁴⁰ Sulla falsa profezia e i criteri per giudicarla cf. A. GONZÁLEZ, "Verdaderos y falsos profetas", in: A. GONZÁLEZ-N. LOHFINK-G. VON RAD, *Profetas verdaderos, profetas falsos* (Salamanca 1976) 13-76; L. ALONSO SCHÖKEL-J. SICRE DÍAZ, *Profetas I* (Madrid 1980) 49-56; P. BOVATI, "Il profeta fratello (Dt 18,9-22)": *Parola, Spirito e Vita* 41 (2000) 35-36.

⁴¹ "Balaam...insegnava...a mangiare le carni immolate agli idoli e a praticare la *porneia*" (2,20), "Babilonia ha abbeverato tutte le nazioni con il vino del furore della sua *porneia*" (14,8 ecc.).

⁴² "Gezabele insegna...a praticare la *porneia* e a mangiare le carni immolate agli idoli" (2,20).

5. Profeti senza prova, ieri e oggi

È così che Giovanni di Patmos deve essersi trovato nella medesima situazione di Paolo il quale per fondare la sua apostolicità, non potendo richiamarsi alla sequela del Gesù pre-pasquale, si richiamava alla cristofania di Damasco. In 1Cor 9,1 per esempio Paolo scrive: "Non sono forse apostolo, io? Non ho forse veduto Gesù, Signore nostro?". In 1Cor 15,8 egli accetta addirittura la definizione di "feto abortivo" pur di essere messo nella lista di coloro che hanno visto il Risorto e di essere messo, quindi, nella lista degli apostoli. E questo probabilmente perché contro di lui si insinuava che quella di Damasco poteva essere niente altro che un'illusione ottica o un'allucinazione.

Nonostante la sua debolezza di profeta senza "la prova", Giovanni di Patmos, grida, cerca di scuotere, e chiede una fedeltà senza sconti al Vangelo in un mondo a dominanza ideologica contraria. Che è anche l'attuale nostra situazione.

Resumen.- El Apocalipsis habla poco de la leadership ministerial de las 7 comunidades de Asia a las cuales se dirige, y contiene sin embargo muchas referencias a la profecía, a los profetas, y al espíritu profético: el vocabulario de la profecía y el del pneu/ma se repiten en el libro de Juan de Patmos 21 y 25 veces respectivamente. Junto con la Corinto de Pablo, las 7 Iglesias del Apocalipsis son importantes para quien quiere hacerse una idea de la profecía proto-cristiana. Entre otras cosas el libro de Juan es el único del Nuevo Testamento enteramente profético. Pero mientras Pablo tenía que combatir con los que él llama "super-apóstoles", Juan de Patmos tenía relaciones difíciles con los hermanos-profetas (22,9) y sobretodo con la profetisa Jezabel, activa en la Iglesia de Tiatira (2,20). Por todo esto se le presentaba el problema de la legitimación del verdadero profeta. Problema sin respuesta: el profeta es ciertamente mandado, pero no dispone de la prueba decisiva. Así se explica cómo Juan insiste tanto sobre el origen divino de sus visiones y no llama atención que él mismo canoniche su libro con la regla del "No añadir ni quitar" (22,18-19).

Summary.- *The Apocalypse says very little about the ministerial leadership of the 7 churches of Asia to which it is directed, and it contains instead numerous references to prophecy, prophets and prophetic spirit: the terminology of the prophecy and that of the pneu/ma recur 21 and 25 times, respectively, in the book of John of Patmos. Along with the Corinthian community of 1Cor 12-14, the seven Asian churches are therefore important for everyone who wants to have an idea of early Christian prophecy. After all, the book of John is the only one of the NT that is entirely prophetic. But, while Paul had to oppose those whom he calls "super-apostles", John of Patmos had difficult relationships with the brother-prophets (22,9) and especially with the prophetess Jezebel, active in the church of Thyatira (2,20). For all this, he is confronted with the problem of legitimation. A problem that has no answer: the prophet is certainly sent, but he does not dispose of any decisive proof. Thus, it becomes clear why John insists so much on the divine origin of his visions and it is not surprising that he himself canonizes his own book with the rule of "Not to add nor to take away" (22,18-19).*