

“Un segno grandioso fu visto nel cielo: una Donna vestita di sole” (Ap 12,1)

*Tracce per la lectio divina – Assunzione della B.V. Maria
(14-15 agosto 2021)*

I. Apocalisse. Questioni introduttive

Genere letterario

Nell’*Epistula ad Paulinum* (I,6), San Girolamo scrive che l’Apocalisse “*tot habet sacramenta quot verba* - ha tanti misteri e simboli quante sono le sue parole” e poco più avanti aggiunge “*in verbis singulis multiplices latent intelligentiae* – in ogni singola sua parola si nascondono molteplici significati”

Ap 1,1: Rivelazione (apokálypsis) di Gesù Cristo, al quale Dio la consegnò ...

Dalla prima parola, *apokálypsis* - rivelazione, prende il nome non solo il libro ma un genere, il genere letterario apocalittico, che consiste, secondo l’etimologia della parola (*apó*, da *e kalyptō*, che deriva dalla radice indoeuropea *cel-, da cui anche il latino *celo*) nel “togliere il velo che copre, avvolge, nasconde” qualcosa. Nella concezione biblica di apocalisse / rivelazione artefice di questo operazione di svelamento è Dio stesso che rivelandosi personalmente offre le rivelazioni (*intelligentiae*) sui tempi, sul senso e significato della storia umana.

Già queste semplici considerazioni ci consentono di misurare una netta differenza rispetto all’uso comune dei termini *apocalisse*, *apocalittico*, come sinonimi di sciagure, disgrazie, catastrofi. Per una corretta interpretazione dell’Apocalisse si è dimostrato di grande utilità l’applicazione del metodo comparativo, ossia il confronto dell’Apocalisse di Giovanni con altri testi appartenenti allo stesso genere letterario.

Questi testi si incontrano nell’Antico Testamento:

- Isaia 24- 27 (l’apocalisse maggiore isaiana);
- Isaia 34-35 (l’apocalisse minore isaiana), che è di epoca post-esilica;

- i capitoli 7, 8, 10 e 12 di Daniele (di epoca maccabaica: 165-63 a.C.) e Zaccaria 9-14 (IV sec. a.C.).

Il genere apocalittico caratterizza testi degli apocrifi di epoca anticotestamentaria (meno precisamente spesso chiamati *apocrifi dell'Antico Testamento*):

- 1Enoch (I sec. a.C.) o Enoch etiopico, attribuito all'Enoc antediluviano di Gn 5,24, una sorta di pentateuco apocalittico:

a) Libro dei vigilanti (400 a.C.) – 1Enoch 6-36

b) Libro dei giganti, poi sostituito dal Libro delle parabole (I sec. d.C.) – 1 Enoch 37-71

c) Libro dell'astronomia (1Enoch 72-82)

d) Libro dei sogni (1Enoch 83-90)

e) Epistola di Enoch (1Enoch 91-94)

- 4Esdra – apocalisse giudaica – dopo il 70 d.C.

- 2Baruc – dopo il 70 d.C.

- Regola della comunità di Qumran

- Rotolo della guerra di Qumran

- Ascensione di Isaia

Il genere apocalittico si trova anche in apocrifi di epoca neotestamentaria (comunemente e meno opportunamente chiamati *apocrifi del Nuovo Testamento*):

- Apocalisse di Pietro (135 d.C.)

- La *Visio Pauli*, poi detta Apocalisse di Paolo, del IV-V sec. (ben nota a Dante Alighieri: *Inf.* 2,28-30: “*Andovvi poi lo Vas d'elezione ...*”).

L'applicazione dei metodi letterari comparativi ha permesso di mettere a fuoco le peculiarità proprie dell'Apocalisse e, inversamente, di meglio cogliere le caratteristiche essenziali del genere apocalittico. Gli studi di carattere letterario e quelli di carattere storico hanno consentito di ricostruire un paradigma letterario e teologico del genere apocalittico, con i seguenti quattro tratti caratteristici:

a) Alla luce dell'*apokálypsis*-rivelazione di Dio il fermo giudizio di condanna sulla corruzione del tempo e del mondo presenti.

b) L'ardente attesa di un intervento risolutore di Dio capace di determinare un capovolgimento dell'attuale stato negativo di cose (tale capovolgimento è descritto mediante immagini catastrofiche).

c) Il capovolgimento (*bouleversement*) determinato dall'intervento escatologico di Dio si configura come sconfitta dei malvagi ed esaltazione dei giusti, dei "poveri del Signore" (gli *anawim Yhwh*).

d) La certezza dell'imminente intervento risolutore di Dio dà, da subito, agli *anawim Yhwh* la forza di resistere alle prove ed alle persecuzioni dell'ora presente ed infonde nei loro cuori consolazione e speranza.

Date queste caratteristiche del genere apocalittico di matrice biblico-giudaica, la questione che si pone è la seguente: il libro biblico dell'Apocalisse può essere annoverato all'interno di questo genere letterario?

Sì e no: da una parte, l'Apocalisse condivide temi e forme degli altri testi apocalittici; dall'altra, presenta una sua marcata originalità, che consiste nella confessione di fede cristologica di Cristo come *Kyrios*, Signore della storia.

È questo il punto centrale della teologia cristologica della storia dell'Apocalisse: l'evento centrale della storia umana si è già compiuto, il capovolgimento non è da attendere nel futuro ma da riconoscere come accaduto nella pasqua di morte e risurrezione di Gesù; esso deve essere riconosciuto e accolto come presente e operante nell'oggi della Chiesa. Pur con sfumature diverse di carattere stilistico e letterario è questo il baricentro anche di tutti gli altri testi apocalittici del Nuovo Testamento: Mt 3,7; 1Ts 4; 2Ts 2; 2Pt 3,13; Eb 12,28.

Struttura

Mettendo a frutto i contributi di parecchi esegeti, soprattutto quelli di E.B. Allo ("La structure de l'Apocalypse de S. Jean", *RB* 8 (1911) 481-501), R.H. Charles (*A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920), U. Vanni (*La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Roma 1971) e G. Biguzzi (*I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, Bologna 1996), quest'ultimo, ricordo, relatore al convegno biblico diocesano del 23-24-25 novembre 2011, dedicato proprio

all'Apocalisse, i fattori decisivi nella strutturazione dell'Apocalisse sono sostanzialmente due:

a) il valore strutturante dei «settenari», in particolare le *sette lettere alle sette chiese* (2,1 – 3,22), i *sette sigilli* (6,1 – 8,1), le *sette trombe* (8,7 – 11,19) e le *sette coppe* (16,1-21).

b) il procedimento della *recapitulatio* (Ticonio Afro), cioè a spirale ascendente, per cui l'autore ripropone a più riprese gli stessi contenuti, ogni volta ad un livello superiore e più profondo..

È sulla base di questi presupposti che si delinea la seguente struttura complessiva:

Prologo liturgico (1,1-8)

Prima parte: I messaggi del Cristo Risorto

Visione introduttiva (1,9-20)

I messaggi alle sette chiese (2,1 – 3,22)

Seconda parte: I tre settenari

Settenario dei sigilli (6,1 – 8,1)

Visione introduttiva (4,1 – 5,14)

Apertura dei sette sigilli (6,1 – 8,1)

Settenario delle trombe (8,2 – 11,19)

Visione introduttiva (8,2-6)

Suono delle sette trombe (8,7 – 11,19)

Settenario delle coppe (11,19 – 22,5)

Visioni introduttive: trittico dei segni (12,1 – 15,8)

Versamento delle sette coppe (16,1-21)

Visioni complementari al settenario (17,1 – 22,5)

Epilogo liturgico (22,6-21).

L'atmosfera in cui l'Apocalisse respira e vive è quella della Liturgia. Ciò è evidente sin dal primo prologo (teologico) di 1,1-2 e dal macarismo di 1,3 che lo collega al secondo prologo (apostolico) di 1,4-5 (“*Giovanni alle sette chiese ...*”)

Ap 1,1-3: “*1 Rivelazione di Gesù Cristo, rivelazione che Dio consegnò a lui per manifestare ai suoi servi le cose che devono accadere in fretta, rivelazione che significò (avendo inviato) per mezzo del suo angelo al suo servo Giovanni 2 il quale testimonia la parola di Dio e la testimonianza di Gesù Cristo: le cose che ha visto.*

3 Beato (makários) chi legge e coloro che ascoltano le parole della profezia e custodiscono le cose che in essa sono e rimangono scritte: il momento è vicino”.

L’Apocalisse si presenta dal suo inizio come un’opera “comunione” con cinque *dramatis personae*: 1. Dio; 2. Gesù Cristo; 3. l’angelo; 4. il servo Giovanni; 5. gli altri *doûloi*, regno e sacerdoti (Ap 1,6) che leggono e ascoltano. Sono *dramatis personae* celesti e terrestri: la comunione è tra Cielo e Terra. La prospettiva è trinitaria, cristologica, ecclesiologica, liturgica.

Quella di 1,3 è la prima delle sette beatitudini dell’Apocalisse: 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7. L’Apocalisse è un libro di beatitudini e non di catastrofi.

Questa prima beatitudine è di carattere liturgico: riguarda il lettore (o il *didáskalos*) e l’assemblea orante. La beatitudine è determinata dal *kairós*, che coincide con la presenza di Gesù nello scorrere del *chrónos* (così già in Mc 1,15: “*il tempo è compiuto [peplérotai ho kairós] e si è fatto prossimo il regno di Dio*”)

La Liturgia permette di vedere che il *chrónos* è solo un velo che non può separarci dal *kairós* della gloria di Cristo Risorto che penetra ogni cosa.

Ogni celebrazione liturgica è esperienza di rivelazione, in cui il Signore ci dona la sua Parola, che apre le nostre menti al senso della storia umana, al senso dei nostri cammini personali e comunitari.

Rivelazione: svelamento, comunicazione, apertura ermeneutica: tutto dall’interno di una comunione personale. La luce della fede permette di riconoscere che la Parola ha un volto e un corpo umani: il corpo e il volto di Cristo, Parola fatta carne; la carne e il volto della Chiesa, Corpo mistico di Cristo (cf. Ef 1,22-23; Col 1,18)

Autore

I padri e gli scrittori antichi (sin da S. Giustino, S. Policarpo e S. Ireneo) identificano l’autore dell’Apocalisse in san Giovanni apostolo ed evangelista. La prima contestazione al dato tradizionale venne da parte di Gaio, scrittore romano vissuto tra il

Il ed il III sec., che attribuì sia il quarto Vangelo che l'Apocalisse non a Giovanni ma all'eretico Cerinto (ne parla Eusebio di Cesarea in *H.E.* III,28,1-2). Dal canto suo, Dionigi, vescovo d'Alessandria dal 248 al 265, pur accettando la canonicità dell'Apocalisse, mise in dubbio, per motivi letterari, l'attribuzione a Giovanni apostolo. È, tuttavia, in epoca moderna che l'attribuzione a San Giovanni dell'Apocalisse è stata messa severamente in questione. Secondo M. Hengel (*La questione giovannea*, Brescia 1998, 263-318) lo *Ioánnēs* che si presenta come autore dell'Apocalisse non è il figlio di Zebedeo ma quel Giovanni il Presbitero, l'Anziano, appartenente alla cerchia degli apostoli, di cui parla Eusebio di Cesarea citando S. Papiia di Gerapoli (*H.E.* III,39,4). Si tratta dello stesso personaggio che importanti autori, soprattutto tedeschi (P. Stuhlmacher, E. Ruckstuhl, P. Dschullnigg e J. Ratzinger) considerano l'«erede» spirituale dell'apostolo, il redattore finale del quarto Vangelo e l'autore delle Lettere (J. Ratzinger, *Gesù di Nazaret I*, 265-266).

Diversamente da quanto avviene nel quarto Vangelo, l'autore, nell'Apocalisse, si presenta in prima persona al lettore sia all'inizio che alla fine del testo. Infatti, si presenta con il nome di Giovanni nel prologo del libro (Ap 1,1b-2a), nell'inizio epistolare (Ap 1,4), nell'introduzione alla visione del Cristo (Ap 1,9) e poi nell'Epilogo (Ap 22,8). Altrove, il nome non viene menzionato ma si succedono ininterrottamente forme verbali alla prima persona singolare (“vidi”, “udii”, etc.) che fanno riferimento con ogni evidenza a colui che si è presentato da subito come l'autore del libro.

La questione è: può questo Giovanni essere identificato con l'autore del quarto Vangelo? Dal confronto tra il quarto Vangelo e l'Apocalisse emergono sia fattori di divergenza che di convergenza, mai però di assoluta incompatibilità. Anzi, vi è chi, come lo studioso domenicano E.B. Allo (1873-1945), sulla base di uno studio linguistico comparato delle due opere, afferma l'esistenza in entrambe una comune “lingua giovannea” e di una comune “arte giovannea”, frutto della genesi nel contesto di una “scuola di pensiero giovanneo” (E.B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris 1921, 199-222.). Ad analoghe conclusioni giunge O. Böcher (nato nel 1935) quando sostiene che, se non lo stesso autore, la stessa comunità profetico-apocalittica è all'origine, in tempi e circostanze diverse, di tutte le opere giovannee (Cf. O. Böcher, “Johanneisches in der Apokalypse des Johannes” *NTS* 27 (1981) 310-321; cf. anche O. Cullmann, *The Johannine Circle*, Philadelphia 1976, tr. ingl. dal tedesco).

A favore dell'identificazione con Giovanni apostolo vi è anche la forte e riconosciuta autorità sia sul piano dell'ortodossia che dell'ortoprassi che l'autore mostra di possedere rispetto alle comunità cristiane cui si rivolge ed il fatto che non riconosca a nessun altro il diritto di aggiungere o togliere alcunché alla sua opera: *“18 A chiunque ascolta le parole della profezia di questo libro io dichiaro: se qualcuno vi aggiunge qualcosa, Dio gli farà cadere addosso i flagelli descritti in questo libro; 19 e se qualcuno toglierà qualcosa dalle parole di questo libro profetico, Dio lo priverà dell'albero della vita e della città santa, descritti in questo libro”* (Ap 22,18-19).

La stessa originalità e misteriosità del testo depone a favore della sua origine apostolica: ben difficilmente una persona priva dell'autorità apostolica sarebbe riuscita a far accettare un libro così fortemente caratterizzato e tanto singolare.

Riguardo all'obiezione in base a cui l'autore si presenta solo con il nome di *Iōánnēs* senza l'aggiunta dei titoli di *“apostolo”* o *“discepolo amato”*, va detto che essa può essere facilmente capovolta: solo una persona non confondibile con altri può permettersi di presentarsi direttamente con il nome proprio. Anche l'argomento dell'abituale ricorso alla pseudonimia negli scritti apocalittici non coglie nel segno: i *“finti”* autori delle apocalissi intertestamentarie (Baruc, Enoc, Esdra, etc.) sono figure storiche molto più antiche dell'epoca di composizione di questi libri. L'artificio serviva a convalidare le rivelazioni contenute nei libri loro attribuiti e presentate come profezie finora nascoste e finalmente rivelate. Nel caso di Giovanni, si tratterebbe di una pseudonimia riferita ad un personaggio o coevo o morto da pochissimo: la comunità giovannea avrebbe accettato così a cuor leggero un falso così evidente?

Lingua e stile

Nel descrivere la lingua dell'Apocalisse R.H. Charles (1855-1931) espresse un giudizio lapidario secondo cui il suo autore *“while he writes in Greek, he thinks in Hebrew – scrive in greco, pensa in ebraico”* (*Commentary on the Revelation*, 143.). Quella dell'Apocalisse, come mostrano anche alcuni studi di padre Angelo Lancellotti (1927-1984), spec. il suo *Uso delle forme verbali nell'Apocalisse alla luce della sintassi ebraica*, Assisi 1964, è una vera e propria *lingua sacra*, plasmata per esprimere adeguatamente i contenuti della rivelazione ricevuta dall'autore.

I contributi tra gli altri di M.D. Goulder (1927-2010), M. McNamara (nato nel 1930) e U. Vanni (1929-2018) hanno permesso di comprendere in modo sempre più chiaro che all'origine dell'Apocalisse vi è l'assemblea liturgica, in qualità di vera e propria protagonista dell'esperienza comunicata dal libro. Riconoscendo e celebrando la presenza di Cristo nell'assemblea domenicale (cf. Ap 1,10: *en tē kyriakē ēméra*), la comunità ottiene il dono della comprensione del significato cristologico e pasquale delle dure circostanze di persecuzione (da parte dell'Impero Romano e della Sinagoga) che si trova a vivere, traendo la forza per votarsi alla testimonianza del martirio. La lingua e lo stile sono intrisi di quest'esperienza e si caratterizzano perciò come una lingua teologica e uno stile sacro.

L'Apocalisse nella storia

L'Apocalisse permette in modo peculiare di apprezzare il valore e l'utilità della *Wirkungsgeschichte*, cioè della "storia degli effetti".

Ciò che colpisce maggiormente è constatare che moltissimi, nel corso della storia della Chiesa, hanno trovato nell'Apocalisse il testo di riferimento per la critica al potere e per alimentare l'attesa inquieta e spesso turbolenta e a volte anche violenta di carattere millenaristica o postmillenarista di un imminente capovolgimento dello *status quo*. Passando rapidamente in rassegna la storia del cristianesimo nella sua vastità si possono ricordare montanisti, ebioniti e donatisti, patarini, arnaldisti, gioachimiti, fraticelli, catari, manichei, dolciniani, ciompi, lollardi, hussiti, taboriti, fratelli boemi, anabattisti, puritani, pietisti, mormoni, testimoni di Geova, giansenisti e giacobini, fino a frange di comunisti ed ecologisti (cf. C. Doglio, «Introduzione all'Apocalisse di Giovanni», *Logos* VI, 162).

Le numerose e molteplici interpretazioni dell'Apocalisse possono essere con buona approssimazione riferite a tre grandi sistemi interpretativi che, pur avendo avuto varia fortuna nel corso della storia del Cristianesimo, rimangono presenti trasversalmente in tutte le epoche. Si tratta del sistema della storia universale (che legge l'Apocalisse come un libro su tutta la storia), il sistema escatologico (orientato sul futuro ultimo) e quello interpretativo (orientato sostanzialmente sul passato).

1) *Sistema della storia universale.*

Il principale alfiere di questo sistema è Gioacchino da Fiore (1130-1202) che lesse sistematicamente l'Apocalisse come profezia sul futuro, come una pre-visione di tutta la storia della Chiesa successiva, ripartita in sette periodi. L'epoca dell'Abate calabrese corrispondeva al quinto periodo, caratterizzato dallo scontro tra Chiesa e Impero. Il periodo successivo, il sesto, sarebbe stato quello dell'Anticristo. Dopo la sua sconfitta, avrebbe avuto inizio il millennio, cioè l'ultimo periodo della storia umana prima del giudizio. Il sistema della storia universale fece sbizzarrire gli interpreti che si misero a scrutare l'Apocalisse alla ricerca di corrispondenze con la cronaca del loro tempo. Per questa via, alcuni (già prima di Lutero) arrivarono ad identificare la Chiesa con Babilonia ed il Papa con l'Anticristo. A questa lettura contestatrice pose un argine il fondamentale commento del francescano Nicolò di Lyra (1270-1340), il quale, pur riaffermando il sistema della storia universale, lo purificò dalla sua virulenza anti-ecclesiastica.

2) *sistema "escatologico"*

Il più importante esponente di questo sistema interpretativo che si affermò nell'epoca della riforma cattolica post-tridentina, fu il gesuita spagnolo Francisco de Ribera (1537-1591), il cui *Comento* all'Apocalisse fu pubblicato a Salamanca nel 1591. Rimane la categoria di previsione propria del sistema precedente ma limitata agli eventi finali della storia, alle ultimissime vicende della storia della Chiesa e del mondo, in cui le forze diaboliche lanceranno contro la Chiesa di Cristo l'ultimo tremendo assalto alla Chiesa, uscendone definitivamente sconfitte. Per poter trionfare contro l'anticristo e i suoi sodali bisogna dunque rafforzare da subito i legami con la santa Chiesa cattolica.

3) *sistema interpretativo*

Il terzo sistema è quello detto interpretativo, presentato in forma strutturata dal geronimita belga J. Henten (+1545), seguito dai commentatori gesuiti spagnoli Alfonso Salmeron (+1604) e Luis de Alcazar (+1614), da J.B. Bossuet (+1704) e, in precedenza, dall'olandese riformato Hugo Grotius (+1645) e dall'anglicano Henry Hammond (+1653). In base a questo sistema, l'Apocalisse è direttamente riferita alla comunità

giovannea del I sec. e allo scontro con il potere di Roma da una parte e con il giudaismo dall'altra. Quest'ermeneutica fu sobria e misurata in de Alcázar, non così in molti dei suoi seguaci. Particolarmente attratti da questo tipo di lettura si rivelarono gli esegeti tedeschi della *Literarkritik*. Essi, infatti, dalla fine dell'Ottocento si applicarono a cercare di ricostruire le fasi di composizione dell'Apocalisse alla luce dei riferimenti storici coevi al testo.

Ai nostri giorni tra gli studiosi prevale la tendenza a proporre un'interpretazione complessiva dell'Apocalisse che abbracci le diverse prospettive (letteraria, liturgica, scritturistica) e i diversi assi temporali (passato, presente, futuro).

Il baricentro di questa lettura trasversale è l'evento liturgico.

Infatti, proprio la liturgia, in quanto riaccadere salvifico del mistero pasquale di Cristo, costituisce il contesto che consente di unificare le tre dimensioni temporali e gli assi cristologico, ecclesiologico ed escatologico.

Infatti, nella liturgia la Chiesa celebra la presenza di Cristo, il testimone fedele e veritiero del Padre, lui che è presente (come veniente) perché venuto e venturo. Emblematico il dialogo finale dell'Apocalisse tra il Signore Gesù e la comunità liturgica: “Dice colui che attesta queste cose: “Sì, vengo presto”. “Amen, vieni, Signore Gesù. La grazia del Signore Gesù sia con tutti” (Ap 22,20-21).

Passiamo ora al testo di *Apocalisse 11,19 – 12,17*, che costituisce la prima lettura della S. Messa della solennità dell'Assunzione della B.V. Maria, non senza una breve premessa di carattere storico-liturgico.

La festa della *Dormitio* fu fissata nel calendario romano papale nella data del 15 di agosto solo nel IX secolo (prima veniva celebrata a gennaio), e dunque non per cristianizzare le pagane *Feriae Augusti* (risalenti al 18 a.C.).

Infatti, come riporta Niceforo Callisto (*Storia eccl.*, XVII, 28), la data del 15 agosto corrisponde alla tradizione dei monaci di Palestina del sec. V e fu stabilita per tutto l'Impero bizantino già dall'imperatore Maurizio (582-602).

La data del 15 agosto si trova anche nei sacramentari gregoriano e gelasiano. Che la data del 15 agosto sia quella più antica è confermato dal fatto che anche le antiche chiese orientali non bizantine (armena, etiopica) celebrano la *Dormitio* in questo

giorno. Considerando la dipendenza politica di Roma da Costantinopoli, non è difficile ipotizzare che la data festiva stabilita dall'imperatore Maurizio sulla base della tradizione e delle ricerche storiche eseguite dalla scuola bizantina, fu imposta anche a Roma e da Roma si diffuse nel resto dell'Occidente, eliminando la data del gennaio.

Il testo di Ap 11,19 – 12,17 si trova tra il settenario delle trombe e quello delle coppe (12,1 – 22,5). Nel settenario delle coppe si trova un trittico di segni. I primi due sono presentati proprio in 11,19 – 12,17, il terzo da 15,1 in poi.

I tre segni sono:

1) la donna vestita di sole, presentata in 12,1 in questi termini: *e un grande segno apparve nel cielo;*

2) il dragone rosso, introdotto in 12,3 con queste parole: *ed apparve un altro segno nel cielo;*

3) i sette angeli con i sette flagelli che, in Ap 15,1, sono presentati così: *e vidi nel cielo un altro segno, grande e meraviglioso.*

Il capitolo dodicesimo introduce dunque il settenario delle coppe ma è legato in maniera stretta anche a quanto precede, riprendendo le tematiche del trionfo degli eletti (cf. Ap 7) e del ritorno in vita dei due testimoni (cf. Ap 11) con l'affermazione della regalità di Dio e di Cristo sulla storia umana (cf. Ap 11,14-18).

Il testo è percorso da un duplice movimento, uno di carattere spaziale, l'altro di carattere temporale.

Sul piano dello "spazio", si nota un continuo passaggio dall'alto al basso, dal cielo alla terra: «La donna è in alto (in cielo), ma sfugge al dragone rifugiandosi nel deserto (dunque in terra, in basso). Il bambino è rapito in alto, verso il trono di Dio: dunque, sembrerebbe partorito in terra. In cielo scoppia una guerra tra Michele e il dragone, che viene scaraventato in terra (in basso). In cielo si innalza un canto che termina rivolgendosi a un "voi" che è sulla terra. La storia continua, poi, sulla terra fra il drago, la donna e i suoi discendenti» (cf. B. Maggioni, *Logos* VI, 402).

Dal versante del "tempo", si evidenzia un vertiginoso succedersi di forme verbali al presente, al passato ed al futuro, con la sensazione di entrare in una dimensione atemporale, quasi onirica, di fatto sovra-temporale, in quanto trascende ogni tempo pur essendo immanente ad esso (è questa la quintessenza dell'eternità teologica

non nominalistica: Dio è immanente a tutto il tempo e a tutto lo spazio perché è trascendente): «Il tempo è come appiattito e gli eventi della storia della salvezza si srotolano più volte di fronte agli occhi del veggente, senza che l'ordine della visione indichi necessariamente l'ordine di realizzazione di eventi umani che sono conseguenza parallela di quelli celesti» (Lupieri, *Commento all'Apocalisse*, 1999, 191s).

I personaggi principali del racconto sono la donna ed il dragone. Questi due protagonisti, in quanto *seméia*, rappresentano ed impersonano il mondo del bene e quello del male. Pur essendo i personaggi principali, è evidente che la loro azione è orientata (in senso positivo da parte della regina madre, in senso ostile da parte del dragone) al bambino. Il bambino è, dunque, il vero protagonista del racconto, in quanto non solo determina le azioni della donna e del dragone ma polarizza anche le azioni degli angeli in cielo e degli uomini sulla terra.

Da questi presupposti emerge la seguente struttura del c. 12:

Ap 11,19 : introduzione al segno grandioso

Ap 12,1-2: la Regina in travaglio per il parto

Ap 12,3-4: l'altro segno, il dragone rosso minaccia il nascituro

Ap 12,5-6: la nascita del Messia e la fuga della regina madre

Ap 12,7-9: la guerra in cielo e la sconfitta di Satana

Ap 12, 10-12: il canto di vittoria in cielo

Ap 12,13-17: sulla terra la guerra contro il dragone continua

II. Lectio di Ap 11,19 – 12,17

11,19 E fu aperto il santuario (*naós*) di Dio che è nel cielo e apparve l'arca della sua alleanza nel suo santuario (*naós*; viene annunciato il compimento di quanto tramandato in 2Mac 2,1-8: Geremia fa nascondere l'arca dell'alleanza in un luogo ignoto del monte Nebo, dove l'arca rimarrà celata fino all'avvento dei tempi ultimi). E vi furono folgori e voci e tuoni e terremoto e una grande tempesta di grandine.

12,1 Un segno grandioso (*semeîon méga*) fu visto nel cielo: una Donna vestita di sole, la luna era sotto i suoi piedi e sul suo capo vi era una corona di dodici stelle,

2 e aveva un bambino in grembo, e gridava per il dolore e il travaglio per partorire.

3 E fu visto un altro segno (*állo semeïon*) nel cielo, ed ecco un grande drago rosso fuoco, con sette teste e dieci corna e sulle sue teste sette diademi; 4 e la sua coda trascina la terza parte degli astri del cielo e li precipitò giù sulla terra. Il drago si pose davanti alla donna, che sta per partorire, così da divorare il bambino appena lo avesse dato alla luce.

5 E (la Regina) partorì un figlio maschio (il complemento oggetto maschile *huiòn* ha un'apposizione al neutro *ársen*, ad alludere forse al fatto che questo bambino vittorioso sul dragone rappresenta singolarmente il Messia [maschile] e, comunitariamente, il popolo messianico [neutro], cioè la Chiesa, destinata a riportare vittoria sul dragone: cf. Ap 12,10-11), che pascerà tutte le nazioni con scettro di ferro. E il suo figlio fu rapito verso Dio e verso il suo trono. 6 E la donna fuggì nel deserto, dove ha (per lei) un luogo preparato da Dio, perché lì le diano nutrimento per 1260 giorni (= tempo, tempi, e la metà di un tempo; è la misura del tempo della prova ; è la metà di sette, la prova, temporanea, è iscritta nella definitività del progetto di Dio).

7 E vi fu battaglia in cielo, Michele e i suoi angeli si schierarono a battaglia contro il drago. E Il drago diede battaglia e i suoi angeli (con lui), 8 ma non fu lui il più forte e non si trovò più posto per loro in cielo. 9 E fu precipitato il grande drago, il serpente antico, chiamato Diavolo e il Satana, colui che travia tutto il mondo, fu precipitato sulla terra e i suoi angeli con lui furono precipitati.

10 E intesi una voce potente nel cielo che diceva:

“Ora si è compiuta la salvezza e la forza / e il regno del nostro Dio / e l'autorità del suo Cristo, / perché è stato precipitato l'accusatore dei nostri fratelli, / colui che li accusava davanti al nostro Dio di giorno e di notte. 11 Ed essi lo hanno vinto per (= a causa di) il sangue dell'Agnello e per (= a causa di) la parola del loro martirio e non hanno amato la loro vita fino alla morte. / 12 Per questo, rallegratevi, o cieli, e voi che dimorate in essi. / Guai a voi, terra e mare, poiché è stato precipitato il diavolo su di voi / e ha un furore grande / sapendo che ha poco tempo”.

13 E quando il drago vide che era stato precipitato sulla terra, si mise a perseguitare la donna che aveva partorito il (figlio) maschio. 14 E furono date alla Donna le due ali della grande aquila, perché volasse verso il deserto, verso il suo (= di lei) luogo, dove viene nutrita per un tempo, tempi e la metà di un tempo, lontano dalla faccia del serpente. 15 Ed eruttò il serpente dalla sua bocca dietro alla Donna acqua come un fiume, affinché fosse spazzata via dal fiume. 16 Allora la terra venne in aiuto alla donna e aprì la sua bocca e inghiottì il fiume che il drago vomitò dalla sua bocca. 17 Allora il drago s'infuriò contro la donna e se ne andò a far guerra contro il resto della sua discendenza di coloro che custodiscono i precetti di Dio e possiedono la testimonianza di Gesù (il genitivo *di Gesù* va inteso sia come genitivo oggettivo, cioè "la testimonianza resa a Gesù", sia come genitivo soggettivo: "di Gesù al Padre davanti al mondo").

III. Meditatio

Il sole (Ap 12,1) rappresenta lo splendore glorioso di Dio, la luna il tempo della storia umana con le sue scansioni in mesi (lunari) e anni (ogni anno composto da dodici lune). La donna *vestita di sole* appartiene totalmente al mondo di Dio ed esercita la sua autorità regale sulla storia umana.

La corona di dodici stelle: il numero dodici fa riferimento sia alle dodici tribù d'Israele che ai dodici apostoli ed esprime la comunione in Cristo (la Regina madre partorirà tra breve il Messia), nella Chiesa ed in Maria (entrambe, come vedremo, simboleggiate dalla donna coronata di dodici stelle) del popolo d'Israele e delle genti, chiamati a formare l'unico popolo di Dio.

Al v. 2, con un passaggio piuttosto brusco, la gloriosa e luminosa regina viene improvvisamente presentata nel mezzo dei travagli e delle grida del parto. Il contesto non è il parto di Betlemme ma quello del Gulgota. Poiché al v. 5 si dice che il figlio appena nato è rapito verso Dio e il suo trono, il parto avviene sulla terra.

Anche il dragone, come la donna, si trova in cielo (12,3: *en tô ouranô*), non però perché appartiene alla sfera di Dio ma perché il dragone rappresenta non semplicemente una delle tante manifestazioni del male ma il male nella sua radice, nella sua "sorgività"

genesiacca, il Maligno. L'aspetto del drago è terrificante e orribilmente minaccioso: ha sette teste e dieci corna, con la coda trascina un terzo delle stelle giù dal cielo precipitandole sulla terra e si pone davanti alla regina in travaglio per divorare il bambino che sta per dare alla luce. Il colore del drago è *pyrrós*, cioè rosso fuoco, ad esprimere un'aggressività feroce. Il drago si fregia di insegne regali ma la sua è una regalità frantumata e mostruosa (sette diademi sulle sette teste) rispetto a quella unitaria e armonica della Donna simboleggiata dalla *corona di dodici stelle*. Le dieci corna del drago fanno riferimento a una potenza di carattere idolatrico (cf. Dn 8,10 dove il piccolo corno rappresenta Antioco IV Epifane, che si era auto-proclamato dio), ma il numero dieci, rispetto alle dodici stelle, esprime anche la limitatezza della forza del drago rispetto a quella di Dio. L'interpretazione del secondo segno nel cielo è facilitata dall'indicazione fornita da Ap 12,9, in cui si descrive l'esito della battaglia in cielo: il drago è il serpente genesiaco (cf. Gen 3), colui è chiamato diavolo (cioè il divisore) e il Satana (cioè l'accusatore) e che seduce tutta la terra.

Il drago contrapposto alla donna vuole divorare il bambino che sta per nascere e questo perché quel bambino è il suo grande avversario. Il riferimento del v. 5 al Salmo 2 («destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro») toglie ogni dubbio sul fatto che quel bambino è il Messia, è Cristo, il Re-Pastore di tutte le genti (Ap 12,5: *pascerà tutte le nazioni*).

Apparentemente, il drago è molto più forte della donna ma in realtà il testo sin dall'inizio suggerisce che le cose non stanno così: mentre, infatti, in riferimento alla donna si è detto *sēméion méga*, in riferimento al drago si dice solo *állo seméion* (Ap 12,3). Come si vede nello sviluppo del racconto, la donna è immensamente più forte: *Iesus Christós nikâ – Christus vincit*.

Chi è la Donna, la Regina madre?

La risposta presenta tre livelli:

a) Israele, che genera il Messia;

b) la Chiesa, il popolo santo dei tempi messianici (Is 54; 60; 66,7; Mi 4,9-10), che genera gli uomini alla vita divina donando loro il Messia e che deve fronteggiare la persecuzione;

c) Maria, la figlia di Sion, la Madre del Messia, alla quale Gesù dalla croce affida la maternità spirituale di tutti i redenti (Gv 19,25-27: “dice alla madre: “Donna, ecco il tuo figlio”. Poi dice al discepolo: Ecco la tua madre”. E da quell’ora il discepolo la prese nella sua famiglia; cf. Gv 1,11).

In 12,5, la vicenda del Messia viene riletta brachilogicamente attraverso la narrazione della sua Croce (rappresentata dalla nascita) e glorificazione (il rapimento in Cielo). Il bambino è in salvo ma la donna è in pericolo ed è costretta a rifugiarsi nel deserto per 1260 giorni (12,6). Il tempo di 1260 giorni equivale a 42 mesi (tre anni e mezzo) ed all’espressione «un tempo, tempi, la metà di un tempo» di Dn 7,25 (in cui si dice che questo è il tempo in cui i santi saranno dati in mano al decimo re, cioè Antioco IV Epifane). Questa misura cronologica rappresenta la durata-tipo di ogni persecuzione (cf. Ap 11,3; 12,4) e, in quanto è la metà di sette, indica che il tempo della persecuzione è sottoposto ad un limite e questo limite è nelle mani di Dio.

Il senso letterale potrebbe essere riferito ad un luogo deserto appartato dai grandi centri dell’Asia minore ma comunque non lontano da Efeso dove infuriava la persecuzione. Sul piano del senso spirituale, il luogo in cui la donna trova rifugio è la via del nuovo esodo (Es 13,18), l’esodo cristologico pasquale che introduce nella Gerusalemme celeste.

Il luogo di riposto e di rifugio della Donna non è statico ma dinamico: consiste nel rimanere in cammino dell’Esodo pasquale del Cristo morto e risorto.

Quanto raccontato in 12,5-6, ossia la vittoria del Messia su Satana, viene riaffermato, ma questa volta in termini “proto-storici”. Emerge così la portata universale della pasqua di Gesù come significato della storia universale.

Il *casus belli* nello scontro tra Michele e i suoi angeli da una parte e il dragone ed i suoi angeli dall’altra non è indicato. Già dal III sec. con l’apologista Lattanzio (240-320) e poi in altri padri e scrittori ecclesiastici si afferma la tesi secondo cui la causa del “*Non serviam*” luciferino sia stato il rifiuto sdegnoso del mistero dell’incarnazione, preordinato da Dio e rivelato agli angeli. Gli stessi S. Agostino (“*per eamdem superbiam a Deo ad semetipsum conversus*”: *De civ. Dei* 14,11,2) e S. Gregorio Magno (*Moralium* 34,23) indicano la causa nella superbia. San Tommaso d’Aquino descrive il peccato di Satana come un climax di superbia, invidia e infine folle arroganza di

mettersi al di sopra di Dio: *“peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia ... Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in angelo peccante malum invidiae ... angelus, absque omni dubio, peccavit appetendo esse ut Deus”* (S. Th. I, q. 63, a. 2).

Dall'altra, vi sono le schiere guidate da Michele (cf. Dn 10,12-21; 12,1) colui che con il suo stesso nome (*Mi-ka-'el*: Chi come Dio?), proclama che solo Dio è Dio e che il compimento della libertà creaturale si realizza non nella ribellione contro Dio ma nell'obbedienza alla sua volontà e nella comunione con lui: *“en la sua voluntade è nostra pace”* (Par. 3,85).

Nella battaglia contro Michele ed i suoi angeli, il dragone va incontro alla sconfitta: alla sconfitta in cielo (in alto) corrisponde quella sulla terra (in basso) ed è proprio alla luce di questa corrispondenza che emergono le caratteristiche dell'escatologia giovannea. Infatti, l'apocalittica giovannea è a tutti gli effetti escatologia e cristologia della storia, perché la dimensione spaziale è assunta nel quadro di una teologia della storia che ha al centro la Pasqua di Cristo, l'avvenimento definitivo e conclusivo della storia umana.

Ai binomi evidenti alla ragione (visibile/invisibile, esterno/interno), la rivelazione offerta dal testo dell'Apocalisse aggiunge ai nostri sensi spirituali un binomio decisivo per uno sguardo di fede sul reale (in basso/in alto; già/non ancora):

- 1) visibile – invisibile
- 2) esterno - interno
- 3) in basso (*non ancora*) – in alto (*già*)

Sono questi tre binomi che vanno a delineare l'autentica escatologia giovannea, non un messianismo ideologico, intrastorico (come in quello che H. De Lubac definisce “la posterità spirituale di Gioacchino da Fiore”), umanistico a-teistico ma una teologia della storia, una cristologia della storia il cui centro si è già compiuto (nella pasqua di Cristo) e rimane presente nel Mistero della Chiesa.

La conclusione della battaglia in cielo è seguita da un inno (12,10-12) che rilegge quanto avvenuto in senso cristologico: “Ora si è compiuta la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio e l'autorità pasquale (*exousía*) del suo Cristo (*exousía tou Christou*)” (Ap 12,10). Il riferimento al fatto che la vittoria di Michele e dei suoi angeli si è compiuta in virtù dell'*exousía tou Christou* significa affermare che la battaglia

vittoriosa di Michele e dei suoi angeli è compresa, alla luce della pienezza cristologica, come prefigurazione ed annuncio profetico della battaglia vittoriosa sulle forze del male e della morte compiuta da Cristo nel suo passaggio pasquale di passione, morte e Risurrezione. Ma la battaglia non è finita e la vittoria non riguarda solo Gesù e Michele. Ciò appare con chiarezza ai vv. 11-12.

Il soggetto del verbo *enikēsan* (Ap 12,11: “*lo hanno vinto*”) sono i martiri cristiani. Tre sono le armi con cui essi conseguono la vittoria e cioè il sangue dell’Agnello, la parola della loro testimonianza (“*christianus sum*”) ed il loro stesso sangue: “*lo hanno vinto per il sangue dell’Agnello e per la parola del loro martirio e non hanno amato la loro vita fino alla morte*” (Ap 12,11):

Vi è, dunque, una duplice testimonianza di sangue: il sangue dell’Agnello che rende forti i martiri e li rende capaci di vittoria ed il sangue con cui i martiri rendono testimonianza all’Agnello. Nel sangue dei martiri si rinnova la vittoria di Cristo su Satana, si rinnova e si dilata il trionfo del Regno di verità e di vita sull’ordinamento del peccato e della morte che fa capo a Satana.

In Ap 12,13-17, il diavolo perseguita a morte la comunità giovannea e tutta la Chiesa. Per trovare salvezza la donna (la Chiesa) deve percorrere il cammino del deserto, come Israele (cf. Es 15,22), Elia (cf. 1Re 17), Giovanni Battista (Mt 2,13; 3,1 par.) e lo stesso Gesù (Mt 4,1 par.).

Per andare nel deserto alla donna vengono date le due ali della grande aquila (simbolo della forza e della protezione di Dio); nel deserto viene nutrita (riferimento alla manna dell’esodo, prefigurazione e profezia dell’Eucarestia; cf. Gv 6,31-32) e rimane per «un tempo, due tempi e la metà di un tempo», cioè tre anni e mezzo, cioè la metà di sette (che rappresenta la perfezione, il tempo di Dio), indicando che il tempo della prova è limitato ed è compreso nel 7, che rappresenta l’eternità di Dio.

Ai vv. 15-16 è descritto un altro furibondo attacco del dragone: un fiume d’acqua con cui tenta di travolgere la donna (cf. Es 14-15) ma a venire in soccorso alla donna è la terra stessa. La terra si pone a servizio della donna perché la regina madre appartiene a Dio e a Cristo, che è Signore del tempo e della storia (siamo nello stesso contesto culturale, ecclesiale e geografico dei grandi inni crisologici di Efesini e Colossesi: cf. spec. Ef 1,10 [*anakefalaiósasthai*] e Col 1,16 [*tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili*]).

e quelle invisibili]). Ma il dragone non si arrende e, furibondo, va a far guerra al resto della discendenza della donna, a coloro che custodiscono i precetti di Dio e la testimonianza di Gesù (Ap 12,17), dove il genitivo *di Gesù* va inteso sia come genitivo oggettivo (la testimonianza resa *a* Gesù) che in senso soggettivo (*di* Gesù al Padre davanti al mondo).

Il luogo di rifugio che Dio prepara per la Regina è un luogo quanto mai dinamico, uno spazio aperto, lo spazio dell'Esodo.

Anche dopo il compimento cristologico-pasquale e in una forma ancora più drammatica dovuta alla definitività della pasqua di Cristo, il cammino della fede conserva la sua struttura esodica, iniziata peraltro già con la chiamata di Abramo: “*Ciò che questa Parola dice ad Abramo consiste in una chiamata e in una promessa. È prima di tutto chiamata ad uscire dalla propria terra, invito ad aprirsi a una vita nuova, inizio di un esodo che lo incammina verso un futuro inatteso. La visione che la fede darà ad Abramo sarà sempre congiunta a questo passo in avanti da compiere: la fede “vede” nella misura in cui cammina, in cui entra nello spazio aperto dalla Parola di Dio*” (cf. Papa Francesco, *Lumen fidei*, 9).

La memoria della fede è sempre anche *memoria futuri* e sempre nuovamente rimette in cammino la Chiesa verso la celeste Gerusalemme.

Alcuni punti conclusivi su Ap 11,19 – 12,17:

1. Marcato cristocentrismo

a) L'intero capitolo 12 è marcatamente cristologico: nei vv. 1-6 viene descritta la glorificazione di Gesù; la vittoria di Michele è collegata al sangue di Gesù e così anche la vittoria dei martiri è la sua vittoria, la vittoria di Cristo.

b) La centralità del Cristo polarizza il mondo angelico, sia quello buono (Michele ed i suoi angeli sono gli angeli di Gesù) che quello demoniaco, pieno di furore ma in fin dei conti impotente, in quanto il dragone è già stato sconfitto. Il discrimine tra il bene ed il male, per tutte le creature libere (sia per gli angeli che gli uomini), è determinato dalla posizione assunta rispetto a Cristo. Chi lo accoglie accoglie il Bene, chi lo rifiuta, si colloca *ipso facto* nell'ordinamento della tenebra-peccato-morte.

c) La vita e missione della Chiesa sono totalmente all'interno del mistero cristologico. La comunità dei redenti, valendosi della potenza e dell'efficacia salvifiche del sangue dell'Agnello continua la sua battaglia nella storia contro il dragone: per chi rimane fedele a Cristo la vittoria è certa.

2. Il martirio

Il martirio è il cardine del testo, che mette vigorosamente in guardia dalle insidie di Satana (sconfitto ma ancora furiosamente attivo), con una forte e accorata (*pahos*) esortazione (*ethos*) alla fedeltà al Cristo pasquale (*logos*), basata sulla certezza assoluta della vittoria in virtù del sangue dell'Agnello e della forza della propria testimonianza di parola e di sangue (celebrazione trionfale del martirio).

Non è affatto eccessivo affermare che la funzione pragmatica di fondo del testo è quella di suscitare nei lettori / ascoltatori le attitudini spirituali del cristiano compiuto: il martire.

3. I quattro livelli di lettura della regina madre.

Nell'interpretazione della valenza simbolica della regina madre, alle tre linee principali sopra indicate (a. La donna simbolo d'Israele, che genera il Messia; b. La donna simbolo della comunità giovannea e della Chiesa, il popolo santo dei tempi messianici; c. Maria, la figlia di Sion, la Madre del Messia, alla quale Gesù dalla croce ha conferito la maternità spirituale di tutti i redenti, cf. Gv 19,25-27), si può aggiungere una quarta possibilità di appropriazione del testo, secondo cui la donna vestita di sole è letta come simbolo dell'anima credente.

È l'interpretazione presente nel *Pellegrino cherubico* (II,9) di Johannes Scheffler, poi Angelus Silesius (1624-1677): *“La donna sopra la luna nell'Apocalisse / Cosa mediti tanto a fondo? La donna nello splendore del sole, / che troneggia sopra la luna, deve essere la tua anima”*.

Il tema è molto sviluppato già nel celebre Disc. 51 di Isacco della Stella abate (*Disc. 51; PL 194*): *“Anche la singola anima fedele può essere considerata come Sposa del Verbo di Dio, madre figlia e sorella di Cristo, vergine e feconda. Viene detto dunque in generale per la Chiesa, in modo speciale per Maria, in particolare anche per l'anima fedele, dalla stessa Sapienza di Dio che è il Verbo del Padre: Fra tutti questi*

cercai un luogo di riposo e nell'eredità del Signore mi stabilii (cfr. Sir 24,12). Eredità del Signore in modo universale è la Chiesa, in modo speciale Maria, in modo particolare ogni anima fedele. Nel tabernacolo del grembo di Maria Cristo dimorò nove mesi, nel tabernacolo della fede della Chiesa sino alla fine del mondo, nella conoscenza e nell'amore dell'anima fedele per l'eternità”.

IV. Oratio – Contemplatio

L'arca dell'antica alleanza, la cui intronizzazione nella città di Davide è descritta dal primo libro delle Cronache (1Cr 15,3 – 16,2 – *I lett.* della S. Messa vigiliare) era uno scrigno di legno ricoperto d'oro fatto costruire da Mosè secondo le indicazioni del Signore. Nell'arca, posta poi nel *Qodesh Qodashim* del tempio salomonico, cioè nella parte più recondita e santa del tempio, e concepita come trono della gloriosa presenza di Dio, erano custoditi i segni dell'alleanza e cioè le tavole della Legge, il bastone di Aronne e alcuni avanzi della manna. Di quella prima arca, oggetto di tremenda venerazione da parte degli Ebrei, si sono smarrite le tracce dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme da parte dei Babilonesi nel 586 a.C.

Alla luce del Mistero di Cristo che è il compimento della Scrittura, noi riconosciamo in Maria l'arca della nuova e definitiva alleanza. Nel suo grembo il Verbo fatto carne ha dimorato dal concepimento per opera dello Spirito Santo a Nazaret alla nascita a Betlemme. Nella sua anima immacolata il Signore ha dimorato sempre, dal primo istante del concepimento immacolato di Maria: *“qui abiterò perché l'ho desiderato”* (Sal 132,14 – *Salmo della S. Messa della vigilia*).

Infatti, è proprio come l'Arca della nuova e definitiva alleanza che Elisabetta la saluta: *“Benedetta tra le tutte le donne e benedetto il frutto del tuo grembo”* (Lc 1,42 – *Vangelo della S. Messa del giorno*). L'anima prima e poi il corpo della Vergine (*“Nam et ipsa beata Maria, quem credendo peperit, credendo concepit. ... et Christum prius mente quam ventre concipiens* - La Vergine Maria partorì credendo quel che concepì credendo ... e concepì Cristo prima con la mente che con il ventre”, così S. Agostino nel *Discorso* 215, 4; su questa linea l'iconografia antica della *conceptio per aurem*, ispirata proprio al testo di S. Agostino e prima ancora a un passo del *Diatesseron* di S. Efrem *“la morte entrò attraverso l'orecchio di Eva, per questo la vita entrò attraverso*

l'orecchio di Maria" [4,15.22]) sono l'arca del Verbo fatto carne, colui che, nel suo sangue, ha sigillato la nuova e eterna alleanza tra Dio e non solo Israele ma tutte le genti chiamate alla salvezza in virtù della fede nel Figlio.

È per questo che, al termine della sua vita terra terrena, il corpo della Vergine Madre di Dio non conobbe la corruzione ma fu assunto in cielo, nella gloria di Dio. *“Entra la figlia del re: è tutta splendore, tessuto d'oro è il suo vestito”* (Sal 45,14 – *Salmo della S. Messa del giorno*).

Il corpo della Vergine Maria è, così, dopo quello di Gesù risorto e asceso alla destra del Padre, l'unico corpo umano già perfettamente glorificato, già perfettamente ed eternamente vivo nella gloria di Dio.

Questo mistero non costituisce un odioso privilegio perché l'Assunta è l'icona di ciò che la Chiesa sarà, di ciò che tutti i cristiani che perseverano nella fede, nella speranza e nella carità saranno. In lei vediamo già realizzato quanto annunciato da San Paolo: *“quando questo corpo corruttibile si sarà vestito di incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura: «La morte è stata ingoiata per la vittoria”* (1Cor 15,54-55 – *II lett. della S. Messa vigiliare*).

La Madonna assunta in Cielo è il compimento già attinto e realizzato della sorte della Chiesa e di ciascuno di noi. Questo, senza voler fuggire da una resa dei conti con la realtà, con i fatti, con la storia. Il dragone rosso c'è e minaccia la Chiesa (cf. Ap 11,19 – 12,10 – *I lett. della S. Messa del giorno*), il potere del male c'è ed è violento, è aggressivo ma non prevarrà. La morte è entrata nel mondo per il peccato delle origini e ha ancora potere su tutti gli uomini ma si tratta di un potere non definitivo perché l'umano definitivo è quello del nuovo Adamo e della nuova Eva: *“come in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno vita”* (cf. 1Cor 15,22 – *II lett. della S. Messa del giorno*).

La pasqua di Maria è il primo frutto pieno della pasqua di Gesù, primizia dei risorti: *“Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti”* (1Cor 15-20 – *II lett. della S. Messa del giorno*).

Per questo, nella definizione del dogma dell'Assunta, Pio XII pone in forte enfasi dall'inizio l'arcana unione tra il Figlio e la Madre: *“L'augusta Madre di Dio, arcanamente unita a Gesù Cristo fin da tutta l'eternità con uno stesso decreto di predestinazione, immacolata nella sua concezione, vergine illibata nella sua divina*

maternità, generosa compagna del divino Redentore, vittorioso sul peccato e sulla morte, alla fine ottenne di coronare le sue grandezze, superando la corruzione del sepolcro. Vinse la morte, come già il suo Figlio, e fu innalzata in anima e corpo alla gloria del cielo, dove risplende Regina alla destra del Figlio suo, Re immortale dei secoli ... Per l'autorità di nostro Signore Gesù Cristo, dei santi apostoli Pietro e Paolo e Nostra, pronunziamo, dichiariamo e definiamo essere dogma da Dio rivelato che l'immacolata Madre di Dio sempre vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo. Perciò, se alcuno, che Dio non voglia, osasse negare o porre in dubbio volontariamente ciò che da Noi è stato definito, sappia che è venuto meno alla fede divina e cattolica" (cost. dogm. *Munificentissimus Deus*, 1 novembre 1950).

Gesù è la primizia, la Madonna è il primo frutto della Risurrezione di Cristo. In lei assunta in cielo, in anima e corpo, contempliamo il destino di gloria meritoci da Gesù nella sua passione, morte e risurrezione.

Non solo una parte, una particella dell'umano sarà salvata ma tutta la nostra umanità: spirito, anima e corpo.

In Maria Assunta si manifesta il progetto di vita piena, totale ed eterna che Dio ha in serbo per ciascuno di noi, se ci apriamo con umiltà ad accogliere la beatitudine proclamata da Gesù in Lc 11,27-28 (*Vangelo della S. Messa vigiliare*) e che descrive prima di tutto la fede di sua Madre: "*Beati coloro che ascoltano la Parola di Dio e la osservano*" (Lc 11,28).

Il dogma dell'Assunta non porta Maria lontano da noi come se fosse una divinità appartenente a un mondo a noi irraggiungibile. Il suo destino finale ci rivela il mistero del suo cammino di gloria e di santità. Infatti, le radici della gloria di Maria sono nella sua fede: "*beata colei che ha creduto nell'adempimento di ciò che il Signore le ha detto*" (Lc 1,45 – *Vangelo della S. Messa del giorno*), così la saluta S. Elisabetta.

"*Lei è vissuta di fede come noi*", ha scritto S. Teresa di Lisieux dottore della Chiesa. Come noi, Maria è stata chiamata a credere ed è stata proprio la fede ad aprire il suo cuore ad accogliere tutti i doni di grazia di cui la vediamo risplendere. In Maria noi contempliamo il "*modello della fede e della carità per la Chiesa, la figura (typus) di tutta la comunità dei redenti*" (*Lumen gentium*, 63). Fissando i nostri occhi in lei noi

possiamo ammirare la bellezza di cui, alla fine del suo pellegrinaggio terreno, la Chiesa tutta risplenderà nella gloria del Paradiso.

“*L’anima mia magnifica il Signore*” (Lc 1,46 – Vangelo della S. Messa del giorno). Il cuore di Maria, ricolmo di fede, si apre ad esaltare la grandezza della bontà e della misericordia di Dio. La fede le permette già di vedere quanto il Signore sta realizzando nella storia dell’umanità, in attesa del compimento finale in cui tutto ciò apparirà in piena luce.

“*Ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili*” (Lc 1,52 – Vangelo della S. Messa del giorno). Dio innalza e glorifica coloro che, come Maria, si offrono a Dio in totale obbedienza alla sua santa volontà: “Mentre la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine quella perfezione, che la rende senza macchia e senza ruga (cfr. Ef 5,27), i fedeli del Cristo si sforzano ancora di crescere nella santità per la vittoria sul peccato; e per questo innalzano gli occhi a Maria, la quale rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti. ... Maria infatti, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera le esigenze supreme della fede ... chiama i credenti al Figlio suo, al suo sacrificio e all’amore del Padre. A sua volta la Chiesa, mentre ricerca la gloria di Cristo, diventa più simile al suo grande modello, progredendo continuamente nella fede, speranza e carità e in ogni cosa cercando e compiendo la divina volontà” (Conc. Vat. II, *Lumen gentium*, 65).

Un ultimo aspetto da considerare e contemplare è che la glorificazione della Vergine Maria è la glorificazione di una donna.

Anche se nella storia del cristianesimo ci sono state e ci sono delle pagine buie nella considerazione della donna (forme di maschilismo, di esclusione), esse sono dovute a condizionamenti di carattere storico e sociologico e alla fatica che l’uomo fa ad accogliere la rivelazione di Dio.

Infatti, le Scritture, dall’inizio, affermano la piena eguaglianza di dignità dell’uomo e della donna, basata non su decisioni d’origine umana ma sull’atto creatore di Dio: *E Dio creò l’uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò* (Gen 1,27).

Come ha osservato S. Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (del 1988), l’immagine di donna che emerge da un capo all’altro della

Scrittura, da Gen 3 ad Ap 12, è un'immagine di forza, di custodia dell'uomo: la donna è chiamata a generare, come *donna vestita di sole* (immagine di speciale comunione con Dio), colui che è “*destinato a governare tutte le nazioni*” (Ap 12,5) ed avrà la meglio sull'avversario dell'uomo, su colui che osteggia con odio furibondo il disegno di Dio a beneficio dell'uomo. Questa lotta contro il male è una lotta *per l'uomo*, per il suo bene, per il compimento del progetto del Creatore.

Infatti, al n. 30 della stessa *Mulieris dignitatem* S. Giovanni Paolo II pone una domanda retorica molto forte: “La Bibbia non vuole dirci che proprio nella “donna” Eva-Maria, la storia registra una drammatica lotta per ogni uomo, la lotta per il suo fondamentale «sì» o «no» a Dio e al suo eterno disegno sull'uomo?”. È evidente che la risposta è affermativa: la Bibbia vuole dirci proprio questo. Difatti S. Giovanni Paolo II continua dicendo: “La forza morale della donna, la sua forza spirituale si unisce con la consapevolezza che Dio le affida in modo speciale l'uomo, l'essere umano. Naturalmente, Dio affida ogni uomo a tutti e a ciascuno. Tuttavia, questo affidamento riguarda in modo speciale la donna – proprio a motivo della sua femminilità – ed esso decide in particolare della sua vocazione. Attingendo a questa consapevolezza e a questo affidamento, la forza morale della donna si esprime in numerosissime figure femminili dell'Antico Testamento, dei tempi di Cristo, delle epoche successive fino ai giorni nostri”.

Con quest'ultima affermazione, S. Giovanni Paolo II ci offre un itinerario ermeneutico dalle prospettive molto affascinanti perché ci invita a fissare gli occhi del cuore su quelle donne che hanno incarnato il paradigma della donna custode dell'*humanum* e in questo modo hanno compiuto pienamente la propria umanità al femminile, la propria femminilità si direbbe oggi.

A chi avesse avuto la pazienza di giungere fino a qui, viene proposto un possibile itinerario ermeneutico all'interno dei testi dell'Antico Testamento, prendendo spunto da un'opera di arte moderna che si trova nella cripta della moderna chiesa della *Dormitio* fatta realizzare dalla diocesi di Colonia negli anni 1900-1910 su disegno dell'architetto H. Renard che s'ispirò alla “*Pfalzkapelle*”, cioè la cappella palatina di Acquisgrana (VIII sec.). La chiesa della *Dormitio* fu poi affidata per l'ufficiatura ai benedettini tedeschi di Beuron. La chiesa si trova nei pressi del Cenacolo dove sorgeva la “Santa Sion” e la chiesa di Gerusalemme custodiva anche la memoria della *dormitio*

Virginis della Vergine o *kóimesis tês Panaghías*, *dormizione della Tuttasanta*, tema caro all'oriente cristiano (gli ortodossi celebrano la festa della *kóimesis* il 16 agosto).

Nella cripta della chiesa novecentesca della *Dormitio* a Gerusalemme il mistero della Dormitio / Assunzione è presentato secondo i tipici canoni orientali. Sui sei lati della volta sono rappresentati sei personaggi femminili dell'Antico Testamento: Eva (con il serpente), Myriam sorella di Mosè (con i tamburelli), Giuditta (con la testa di Oloferne), Rut (con la spiga di grano), Ester (con la corona), Giaele (con il picchetto della tenda), così da presentare Maria come nuova Eva, nuova Myriam, nuova Giuditta, nuova Rut, nuova Ester, nuova Giaele.

Ciascuna delle icone bibliche rappresentate nella Basilica della *Dormitio* esprime un aspetto peculiare di un'umanità realizzata al femminile: Eva esprime il rapporto con l'origine, Rut la sponsalità, Myriam la gioia, Giaele la lotta, Giuditta la bellezza, Ester la preghiera, l'intercessione.

Eva, nel suo nesso con l'origine, ci ricorda che la donna è chiamata a compiersi divenendo Madre. Lo è sempre, anche quando è chiamata alla verginità consacrata. Non a caso il celebre *Inno alla Vergine* di Dante Alighieri con il mirabile triplice ossimoro: "*Vergine Madre, figlia del tuo Figlio, umile e alta più che creatura*" (Par. 33,1-2). La donna è costitutivamente fatta per essere Madre: spirito, anima e corpo, tutto in lei è fatto per accogliere, trasmettere, custodire, donare la vita. Infatti, nella consacrazione verginale, la sua femminilità materna non solo non è cancellata ma elevata ed estesa: la verginità consacrata è "carisma prezioso che allarga la libertà del dono a Dio e agli altri, con la tenerezza, la misericordia, la vicinanza di Cristo ... è feconda e genera figli spirituali nella Chiesa: la consacrata deve essere madre" (Francesco PP., *Udienza generale*, Roma 7 maggio 2013). L'esperienza paradigmatica di Eva insegna che la vocazione femminile alla maternità è minacciata dal peccato e tuttavia, dopo il peccato è proprio la maternità che viene indicata alla donna come via di redenzione (Gen 3,16).

Vi è poi Rut che incarna la dimensione della *sponsalità*. Per sfuggire ad una carestia Elimèlech e Noemi, due sposi betlemite, si trasferiscono nel paese di Moab. Lì, Elimelech muore. I due figli dei betlemite sposano due donne del posto: Maclon sposa Rut e Chilion Orpa. Anche i due figli muoiono. Alla loro morte, Noemi decide di tornare nel suo paese, a Betlemme, perché ha sentito dire che Dio ha fatto cessare la carestia (sono passati dieci anni). Prima però congeda le nuore, anzi prova a congedarle,

perché mentre Orpa cede, l'altra, Rut è irremovibile nella sua determinazione a restare con Noemi. Giunte a Betlemme, per guadagnarsi il pane, Rut va a spigolare nei campi e capita nel campo di Booz, che la accoglie con benevolenza. Saputa la cosa, Noemi informa Rut che Booz è un loro parente, un loro possibile *go'el*-riscattatore (si ha qui un'applicazione molto larga della *legge del levirato* [dal lat. *levir*: cognato]: cf. Dt 25,5-10) e consiglia a Rut di indurre Booz a sposarla. Booz acconsente alla domanda di Rut, dopo che un parente più prossimo ha rinunciato al suo diritto. Così Booz e Rut si sposano e generano Obed, nonno di Davide. Se attraverso la maternità, la donna è chiamata a compiere la propria umanità soprattutto come custode dell'origine, nella linea della sponsalità, tale custodia si manifesta soprattutto come custodia della continuità tra le generazioni e come profezia dell'unità e della concordia tra popoli diversi, divisi e tra loro ostili (Moab e Israele).

Veniamo a Myriam, la sorella di Mosè, che rappresenta la dimensione della gioia esuberante per le meraviglie che Dio compie nella storia. Infatti, dopo la liberazione al Mar Rosso, è Myriam a intonare il canto di gioia del popolo d'Israele per il passaggio del mare: “Maria intonò per loro il ritornello: “Cantate al Signore, / perché ha mirabilmente trionfato: / cavallo e cavaliere / ha gettato nel mare ...” (Es 15,21 ss).

Passiamo a Giaele. Il compimento dell'*humanum* contiene un elemento bellico, di lotta, perché l'uomo è minacciato dal potere del male. Giaele, che con coraggio, astuzia e forza, conficca il piolo della tenda nelle tempie di Sisara, generale del re cananeo Iabin, rappresenta bene questa dimensione “bellica” (cf. Gdc 4,17-22). È possibile dare una lettura allegorica di questo piolo conficcato nelle tempie di Sisara, ad indicare dov'è che la lotta per *l'humanum*, la battaglia per la salvezza dell'uomo deve essere condotta con maggiore determinazione, a livello della testa, a livello del pensiero. Il mondo è sconvolto a causa della superbia di Satana e dalla disobbedienza di Adamo ed è salvato dall'umiltà e dall'obbedienza del nuovo Adamo, Gesù Cristo.

Veniamo a Giuditta, che rappresenta la dimensione della bellezza. I Giudei assediati in Betulia stanno per arrendersi alle truppe di Nabucodonosor, guidate dal generale Oloferne quando interviene Giuditta, una giovane vedova, pia, bella, intelligente e risoluta. Rimprovera i capi della città per la loro mancanza di fiducia nell'Altissimo, si raccoglie in preghiera, coprendosi di cenere e vestendosi di sacco (cf. Gdt 9), poi si leva dalla preghiera, si fa bella, esce dalla città assediata assieme ad una

sua ancella e si all'accampamento di Oloferne, nella pianura di Esdreton vicino al luogo detto di Armagheddon (cioè la montagna di Meghiddo) in cui Ap 16,16 colloca il combattimento escatologico, presentandosi come una specie di spia, di traditrice del suo popolo. I soldati di Oloferne, estasiati dalla sua bellezza, la presentano senza indugio al loro generale. La bellezza, soprattutto quella femminile, ha sempre una dimensione bellica, non a caso lo sposo del Cantico dinanzi alla sposa usa delle metafore ispirate agli "eserciti schierati in battaglia" (Ct 6,10). Infatti, Giuditta alla fine ucciderà il grande nemico Oloferne con la sua stessa scimitarra. La bellezza, non la bellezza di corpi mercificati ma la bellezza veramente umana, bellezza di spirito, anima e corpo, la bellezza salva il mondo, secondo la celebre espressione di F. Dostoevskij nell'*Idiota* (*mir spasët krasotà*, «il mondo sarà salvato dalla bellezza»). La bellezza, come splendore del vero (*pulchrum splendor veri*) si erge contro il dominio del male, per affermare il destino soprannaturale dell'uomo, il fatto che l'uomo è fatto per la comunione con colui che è la Verità e perciò fonte di ogni bontà e di ogni bellezza.

Passiamo alla regina Ester, che rappresenta la dimensione della preghiera, in particolare dell'intercessione per il popolo. Poiché Aman, il grande nemico di Mardocheo e degli ebrei, ha decretato di annientare il popolo d'Israele e di sottrargli tutti i suoi beni, la regina Ester, nipote e figlia adottiva di Mardocheo, è posta di fronte ad una scelta difficile: intercedere per il suo popolo presso il re Assuero rischiando la sua stessa vita oppure ignorare la richiesta di Mardocheo, rinnegare la fede dei padri, tradire l'alleanza con il Signore e starsene tranquilla nella sua reggia. La data designata per lo sterminio di tutti gli ebrei in tutte le province dell'impero persiano, stabilita per sorteggio, è il 13 di Adar, giorno in cui gli Ebrei oggi festeggiano *Purim*, cioè la festa delle sorti. Ester sceglie di essere fedele a Dio ed al suo popolo: digiuna, prega e si presenta al re a rischio della sua stessa vita (cf. Est 4,17k-17t: testo greco). Grazie all'intercessione di Ester, si realizza un clamoroso capovolgimento delle sorti: Israele viene salvato ed Aman, il suo acerrimo nemico, condannato a morte (cf. Est cc. 6-9).

La maternità, la sponsalità, la gioia, la lotta, la bellezza, l'intercessione (la preghiera). Ecco le modalità principali attraverso cui s'articola, nella Bibbia, il *genio femminile*. Le linee rappresentate da Eva, Rut, Myriam, Giaeale, Giuditta, Ester hanno trovato il loro compimento in Maria, Madre di Dio Immacolata e Assunta.

In lei risplende con somma bellezza la femminilità in tutta la ricchezza delle sue dimensioni.

Guardando a lei come alla forma limpida e intatta della femminilità in tutti i suoi aspetti (figlia, vergine, madre, sorella, sposa, discepola, maestra), ogni donna, in tutte le circostanze anche le più umili del suo cammino, è chiamata a generare, proteggere, custodire, celebrare la vita umana secondo la bellezza del disegno originario di Dio uno e trino realizzatosi nella pasqua del Figlio (Risorto), che ha il suo luminoso riflesso in quella della Madre (Assunta): “Sia che viva in casa come madre di famiglia, sia che occupi un posto importante nella vita pubblica o trascorra i suoi giorni tra le mura silenziose del chiostro, ovunque ogni donna deve essere una *serva del Signore*, come lo è stata la Madre di Dio in tutte le situazioni della sua vita ... Ogni donna un’immagine della madre di Dio, ognuna una *sponsa Christi*, ognuna un’apostola del Cuore divino; è così che ogni donna adempie, indipendentemente dalle condizioni in cui vive e dall’attività che svolge nella vita esteriore, la sua vocazione femminile” (E. Stein / S. Teresa Benedetta della Croce, 1891-1942, vergine e martire, patrona d’Europa).