

LA MADRE DEL MESSIA IN AP 12

E' innegabile e certamente molto positivo negli ultimi decenni un rinnovato e crescente interesse per lo studio dell'Apocalisse, libro che sta uscendo da quell'alveo di terrificante misteriosità per diventare messaggio confortante nella quotidianità della vita cristiana e nei rapporti della comunità cristiana con il mondo. All'interno di questo interesse per l'Apocalisse un'attenzione particolare è riservata al capitolo 12, sia per la sua posizione e funzione significativa all'interno della composizione letteraria del libro, sia, e soprattutto, per il fine di identificare e interpretare i protagonisti che dominano la scena del capitolo: la donna, il drago e il figlio^[1].

Negli ultimi quarant'anni varie sono state le angolature che hanno indirizzato l'analisi di questo capitolo: il genere letterario apocalittico, soprattutto dopo la scoperta degli scritti di Qumran, lo sfondo veterotestamentario, guidato dagli evidenti riferimenti a Gn 3, Sal 2 e Isaia, la dottrina cristologica, ecclesiologica e mariologica^[2]. Effettivamente, prendendo in mano questo brano dell'Apocalisse, sorgono varie domande, la cui risposta è possibile solo attraverso un'ampia serie di riferimenti, di carattere sia letterario che storico ed ermeneutico.

Una prima difficoltà è data dal fatto che le varie immagini ed espressioni ricorrenti nel capitolo non sono facilmente componibili in una visione unitaria. Elementi da chiarire sono quelli del tempo e del luogo, cioè con quale successione e dove si realizzano i singoli momenti della descrizione drammatica, se in cielo o sulla terra, e come vadano interpretati alcuni duplicati apparenti o reali, come quello della fuga e protezione della donna nel deserto (vv. 6 e 14-16)^[3].

Dalla molteplicità dei tipi di approccio deriva una molteplicità di accentuazioni nell'interpretazione del capitolo^[4]. Al di là dello sfondo mitologico e religioso, certamente presente in alcuni elementi descrittivi, l'interesse va rivolto soprattutto al messaggio teologico e al suo senso nella situazione concreta in cui vivono i destinatari dell'Apocalisse. Nel lungo arco della storia dell'interpretazione, l'attenzione degli interpreti si è concentrata in modo particolare sull'interpretazione della donna, con orientamenti diversificati, riscontrabili anche nell'esegesi attuale. Anche se ai nostri giorni possiamo registrare una significativa convergenza nell'interpretazione ecclesiologica della donna di Ap 12, non mancano posizioni più sfumate, che recuperano elementi mariologici considerati talvolta impliciti e talvolta addirittura prevalenti nell'insieme del capitolo^[5].

Certamente, l'inserimento del tema della madre del messia di Ap 12 in un volume di carattere mariologico è già significativo e quindi impegnativo, soprattutto se si considera l'attuale orientamento esegetico. Nel contesto della critica odierna bisognerà dare una convincente risposta ad alcune domande: l'inserimento del testo in un volume di carattere mariologico è giustificato solo da un'applicazione mariana susseguente e accomodatizia? la figura di Maria può essere suscitata nella mente dei fedeli solo in base alle immagini usate dall'autore per illustrare una realtà diversa, cioè la chiesa?

Solo un'analisi rispettosa del testo e del contesto sia letterario che esistenziale può offrire utili suggerimenti per un'interpretazione che sappia cogliere il messaggio concreto che l'autore dell'Apocalisse vuole trasmettere al lettore e agli ascoltatori delle parole della profezia contenuta in questo libro (Ap1,3)^[6]. Sarà utile tenere presenti fin d'ora due principi di metodo che hanno guidato la lettura di questo capitolo: l'autore parla attraverso "segni", invitandoci così a un'interpretazione più profonda del testo, senza fermarsi alla materialità delle immagini e della terminologia (cf. per esempio, l'accento alla nascita, che non necessariamente deve essere una nascita nel senso abituale del termine); inoltre, il testo va letto in un contesto ecclesiale, e non solo letterario, tenendo conto di tutte le risonanze che le immagini e le espressioni contenute nel nostro brano hanno avuto in altri scritti e contesti del NT. Praticamente, si dovrà prima di tutto cogliere il simbolo, quindi interpretarlo e coglierne le applicazioni concrete^[7].

1. La ricezione: prevale costantemente l'interpretazione ecclesiologica

Si sa quanto sia di aiuto e sempre più valorizzata, per la comprensione di un testo, la storia della sua interpretazione e della sua ricezione nei vari ambiti della vita, come la liturgia, l'arte, la letteratura, l'agiografia... Anche per la comprensione di Ap 12 la storia dell'interpretazione è molto illuminante. Per arrivare al messaggio fondamentale del brano sarà utile vedere come esso è stato colto lungo la storia, soprattutto nel periodo più prossimo all'autore, quando il linguaggio simbolico poteva essere recepito in una maniera più diretta, senza la necessità di ricorrere alla mediazione di principi ermeneutici legati a particolari ambienti culturali o a sistemi ideologici o teologici. Naturalmente, il capitolo 12 è legato alla sorte di tutto il libro dell'apocalisse, scritto probabilmente negli ultimi decenni del primo secolo, conosciuto e accolto dalla chiesa nel corso del secondo secolo, ma subito guardato con esitazione e perplessità dalle chiese d'Oriente per l'uso che ne fecero i montanisti e i millenaristi^[8]. Più facile accesso ed accoglienza ebbe l'Apocalisse nell'Occidente, che ci offre la testimonianza di preziosi commentari già a partire dal III secolo, di molti dei quali, purtroppo, conosciamo solo autore e titolo, corredato dalla citazione di qualche passo. Dall'insieme delle testimonianze si può dedurre che un cambiamento da un'interpretazione di tipo escatologico a un indirizzo di tipo allegorico e spirituale si ha con l'avvento della libertà religiosa instaurata dall'era costantiniana, quando l'impero romano assumeva ruoli diversi nei confronti della chiesa e il martirio non rappresentava più la situazione di normalità della chiesa^[9]. Il primo evidente riferimento al nostro capitolo dell'Apocalisse sembra quello attestato da Epifanio (315-403) che in forma fortemente dubitativa tenta di applicare Ap 12,13-14 a Maria, riconoscendone contemporaneamente tutte le difficoltà^[10]: "Nell'Apocalisse Giovanni scrive: 'Il dragone si affrettò a scagliarsi contro la donna che aveva generato il figlio maschio; ma a lei furono date ali di aquila con le quali volò in un luogo deserto, affinché il dragone non la raggiungesse' (Ap 12,13-14). Forse è possibile che questo si sia verificato in lei. Non lo affermo però in modo assoluto né pretendo sostenere che ella sia rimasta immortale. Però non sosteniamo neppure che ella sia morta"^[11]. Il riferimento a Maria è evidente, anche se per Epifanio sembra problematica l'applicazione del testo alla morte di Maria.

Per quanto riguarda le più antiche interpretazioni esplicite del nostro capitolo, già Ippolito, nel III secolo, vede in esso rappresentate le persecuzioni dell'anticristo contro la chiesa, che partorisce incessantemente il figlio mediante l'evangelizzazione. Per il millenarista Vittorino (III-IV secolo), del quale conserviamo il più antico commentario completo dell'Apocalisse, seguendo il metodo letterale, la donna del capitolo 12 è la chiesa dei padri, dei profeti e dei santi; il capitolo è una sintesi della storia della salvezza: le promesse ai Padri, il compimento in Cristo, il compimento finale.

Con Metodio, tra la fine del III e l'inizio del IV secolo, inizia un'interpretazione spiritualeggiante e moraleggiante: la donna è la chiesa, circondata della luce del logos, poggia sul battistero (la luna); il figlio è il Cristo generato spiritualmente nei credenti, attaccati dal diavolo dalle sette teste e dieci corna (i vizi capitali).

Un influsso determinante per l'interpretazione dell'Apocalisse l'ha esercitato Ticonio (IV secolo), sia per l'interpretazione del testo, ma soprattutto per la sua sistematizzazione dei criteri di interpretazione attraverso precise regole esegetiche. Le più conosciute sono la quarta e la sesta regola, rispettivamente sulla distinzione fra *genus* e *species* e sulla ricapitolazione. La regola della ricapitolazione ci insegna a non prendere l'Apocalisse come una sequenza logica o cronologica di fatti, ma a vedere in alcune visioni una ripresa e uno svolgimento di visioni precedenti. Importante per noi è soprattutto la regola della distinzione fra il *genus* e la *species*, la quale permetterà ad alcuni autori successivi di vedere in un'unica immagine realtà diverse. Nel caso dell'Apocalisse, la chiesa, che è il *genus*, può essere rappresentata da diverse *species*, come il cielo, il tempio, la donna vestita di sole, la luna. Purtroppo, il commentario di Ticonio sull'Apocalisse non ci è stato tramandato, ma attraverso riferimenti e citazioni di altri autori è possibile ricostruire le linee interpretative essenziali di Ap 12: la donna è la chiesa, la luna è la "congregatio maligna", le 12 stelle sono i 12 apostoli; la predicazione genera i cristiani; il drago è il diavolo nella chiesa falsa; ne nasce l'eterna ostilità fra il diavolo e Cristo.

La prima esplicita e diretta interpretazione mariologica della donna di Ap 12 è di Quodvultdeus, della metà del V secolo, il quale, seguendo la tradizione esegetica di Ticonio, unifica l'interpretazione ecclesiologica con quella mariologica: Maria è una figura della chiesa. Nasce così un filone interpretativo che, accanto a quello ecclesiologico rappresentato da Agostino, Gregorio Magno, Beda..., si ritroverà in Ecumenio (VI secolo) e altri autori. Per Autperto (metà del secolo VIII) la donna è Maria (species) figura della chiesa (genus) che ogni giorno partorisce e forma il corpo del mediatore; ciò che non si può applicare a Maria va misticamente riferito alla chiesa. E' aperta così la via all'interpretazione tipologica.

Inoltre, nell'interpretazione dell'Apocalisse entreranno anche elementi della storia passata e contemporanea. Con Berengaud, nel secolo XI, nell'Apocalisse si ricercano non solo i grandi principi, ma anche l'evolversi degli avvenimenti della storia: la donna sulla luna è la chiesa guidata dalla S. Scrittura, il figlio sono i pagani che la chiesa deve partorire, le sette teste sono sette categorie successive di reprobri. Ruperto di Deutz, nel secolo XII, vede nell'Apocalisse la storia dettagliata di Israele e dei primi quattro secoli che seguono la nascita di Cristo; in Ap 12 è rappresentata l'ostilità del diavolo contro la discendenza di Abramo; le sette teste sono sette regni successivi, dall'Egitto all'anticristo. L'interpretazione storica troverà curiose e pretestuose applicazioni soprattutto nel periodo della Riforma protestante, con individuazioni di vicende e personaggi contemporanei e suscitando decise reazioni che porteranno alla prevalenza dell'interpretazione escatologica, concentrata sulle vicende della chiesa della fine dei tempi di fronte all'anticristo.

Tracciare una linea evolutiva dell'interpretazione di Ap 12 è un'impresa estremamente interessante ma che non ha ancora trovato una sintesi condivisa da tutti gli studiosi. Possiamo solo notare che le antiche tradizioni esegetiche sono presenti nei vari commentari che circolano ai nostri giorni.

H. Gollinger, in uno studio pubblicato nel 1971^[12], schematizza le linee interpretative del "grande segno" di Ap 12 distribuendole in sei filoni che nella donna individuano rispettivamente: 1. Maria; 2. Maria e la chiesa contemporaneamente; 3. il popolo d'Israele; 4. l'unico popolo di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento; 5. la chiesa terrestre empirica; 6. la chiesa come comunità escatologica e celeste di salvezza, prototipo della chiesa terrestre.

P. Farcaš, in una tesi del 1997^[13], completa la rassegna bibliografica degli ultimi decenni tirandone un bilancio. Pur rimanendo prevalente l'interpretazione ecclesiologica, l'autore evidenzia posizioni più sfumate nell'interpretazione della donna: non più una netta alternativa fra chiesa e Maria, ma la ricerca di un rapporto fra Maria e la chiesa, soprattutto alla luce di tutto il contesto giovanneo. Una proposta di interpretazione potrà derivare solo da un'attenta analisi del testo e del contesto di Ap 12.

2. Ap 12 nel contesto del libro dell'Apocalisse

Non sono solo i particolari narrativi e i rapporti fra i protagonisti del dramma descritto nel capitolo 12 che ci possono aiutare nell'interpretazione del brano. Infatti, abbiamo a che fare con uno dei punti salienti di tutta una trama che mostra di essere concepita e trasmessa come una grande unità, all'infuori della quale le singole componenti risultano difficilmente comprensibili. La struttura di uno scritto fa parte del suo linguaggio ed è una via da percorrere per comprenderne l'intenzione e il messaggio. Essa sottolinea soprattutto la centralità o marginalità e i rapporti reciproci fra le varie parti o componenti dello scritto.

Negli ultimi anni molti studi sono stati dedicati all'individuazione della struttura dell'Apocalisse. Mentre i primi tentativi ricercavano una struttura basandosi principalmente sui contenuti narrativi, attualmente si applicano soprattutto criteri di carattere letterario che risultano meno arbitrari e più obiettivi. Alcune serie analisi di carattere letterario^[14] ci stanno portando verso un sostanziale consenso nella individuazione della struttura dell'Apocalisse. Ciò non significa, naturalmente, che il discorso sulla struttura dell'Apocalisse sia chiuso. Tutt'altro: le analisi letterarie fatte finora, completate da eventuali ulteriori analisi, forse non hanno ancora raccolto tutti i frutti dalle premesse che sono state poste e possono aiutare a scoprire ulteriori fili conduttori o a individuare rapporti

finora insospettati fra le varie sezioni del libro, invitando a letture effettuate sotto angolature diverse.

L'elemento strutturale più evidente dell'Apocalisse sono i settenari. Ma il riferimento ai settenari non è senza problemi e dà adito a diversi interrogativi. Già la loro individuazione non è così ovvia^[15]. Per restare ai quattro settenari esplicitamente nominati ed enumerati nella successione dei loro elementi (le 7 lettere alle 7 chiese: Ap 2-3; i sette sigilli: Ap 6,1.3.5.7.9.12; 8,1; i sette angeli con le trombe: Ap 8,7.8.10.12; 9,1.13.15; i sette angeli con le coppe: Ap 16,1.3.4.8.10.12.17), si può affermare che, eccettuato il primo, gli altri tre sono formalmente agganciati tra loro tramite il settimo elemento, per cui si può dire che essi coprono tutta la sezione del libro a partire dal capitolo 6. Ma, nonostante l'articolazione e l'aggancio fra i settenari, molte sezioni notevoli restano fuori dall'articolazione settenaria propriamente detta, oppure hanno un loro sviluppo pur essendo collocate all'interno dei margini del settenario, e fra queste sezioni si trova anche il capitolo 12, con un suo ampio contesto. Allora, sotto l'aspetto strutturale sorge una domanda: qual è il ruolo specifico dei settenari nella struttura dell'Apocalisse? Contengono i nuclei o punti focali del libro, o non svolgono invece la funzione di collegamento e di passaggio fra altri punti focali? Oltre al rapporto fra i settenari va studiato anche il rapporto dei settenari con le sezioni fuori settenario. Un collegamento sembra evidente. Il settenario delle lettere è introdotto dalla visione di Cristo in mezzo alla comunità; il settenario dei sigilli è legato strettamente alla scena dell'intronizzazione dell'agnello e della consegna del libro sigillato; il settenario delle trombe segue la visione dei 144.000 nel cielo; il settenario conclusivo delle coppe segue la lunga sezione che include la visione della donna vestita di sole attaccata dal drago; il libro si conclude con la visione della Gerusalemme celeste. Da tutta questa successione sembra si verifichi una sostanziale alternanza fra le visioni (*in cielo*, eccetto la prima) e gli eventi dei settenari (*in terra*). Come si può notare, le scene al di fuori dei settenari non sembrano affatto di secondaria importanza nei confronti dei settenari stessi. E' allora difficile affermare che tutta la struttura poggia sui settenari; sembra più rispondente alla realtà affermare che l'Apocalisse è articolata su un rapporto fra alcune scene basilari e sezioni settenarie ad esse collegate in maniera più evidente.

Poiché Ap 12 fa parte di una sezione collocata fuori dell'articolazione settenaria, è importante notare come un evidente dinamismo sembra collegare queste sezioni collocate agli estremi dei settenari: dalla presenza di Cristo risorto nella chiesa terrestre (Ap 1,9-20), all'interpretazione della storia alla luce della creazione e della redenzione (Ap 4-5), alla spiegazione delle radici del conflitto fra i discepoli di Cristo e le forze del male, con un'anticipazione del verdetto finale (Ap 12), fino al compimento nella Gerusalemme celeste (Ap 21-22). Le visioni, tranne la prima, hanno luogo in cielo; le sezioni che le seguono, espresse in settenari, trasportano sulla terra e danno corso storico al senso rivelato nella visione celeste; in quest'ottica, l'ultima visione assume il significato di compimento.

All'interno di questa prospettiva, Ap 12 si colloca in uno dei punti chiave per la comprensione dell'Apocalisse, soprattutto delle sezioni che seguono, e ci introduce in una prospettiva storico-salvifica. In questo contesto, Ap 11,15-16,21, di cui Ap 12 è il punto più saliente^[16], assume nei confronti della sezione seguente una funzione particolare, analoga a quella dei capitoli 4-5 nei confronti di Ap 4-22. Come tutta la parte dell'Apocalisse che va dal capitolo 6 fino alla fine descrive l'attuazione di ciò che è raffigurato nei capitoli 4-5 (Dio Padrone della creazione e della storia e Cristo morto e risorto che tiene in mano il libro sigillato che contiene il piano di Dio nella storia), così tutta la sezione 11,15-16,21, e in modo particolare il capitolo 12, introduce la sezione seguente che descrive in forma drammatica il confronto fra la comunità di Cristo e gli emissari di Satana. L'unità letteraria e tematica delineata dai tre "segni" (Ap 12,1.3; 15.1) lega strettamente la sezione dei primi due segni (la donna e il drago) con quella del terzo (le sette coppe): così, Ap 12, con la presentazione dei primi due segni, introduce a tutta la sezione seguente dell'Apocalisse, con le sette coppe che avviano il giudizio di Dio fino alla caduta di Babilonia, per lasciare spazio al compimento del giudizio finale di Dio con l'eliminazione delle tre bestie, e all'avvento della nuova

Gerusalemme, con le nozze dell'agnello con la sposa^[17]. Questo rapporto ci colloca già in una prospettiva ecclesiologica.

Molto illuminante inoltre è il confronto fra il capitolo 12 e Ap 11,1-13, dove compare la figura dei due testimoni, simbolo della missione profetica della chiesa. Sia dei due testimoni che della donna è sottolineata da una parte la protezione efficace di Dio, e dall'altra la persecuzione da parte della bestia o dei suoi emissari. Anche il periodo dell'attività profetica dei due testimoni e della dimora della donna nel deserto si corrispondono: tre tempi (= anni) e mezzo = 42 mesi = 1260 giorni (Ap 11,2.3; 12,2.14). Sia la donna che i due testimoni sono sottoposti alla persecuzione ma nel medesimo tempo protetti e preservati da Dio, e alla fine introdotti nel cielo (11,12; 12,12). Queste corrispondenze ci invitano già a interpretare la figura della donna e dei due testimoni nella medesima prospettiva ecclesiale.

Alcuni elementi descrittivi sottolineano la portata di questa sezione nella struttura generale del libro. Il suono della settima tromba dà *avvio* all'attuazione del terzo *guai* (Ap 11,14s); le grandi voci del cielo acclamano la realizzazione del regno nel mondo del Signore nostro e del suo Cristo (Ap 11,15); l'apparizione dell'arca nel tempio di Dio nel cielo (Ap 11,19) ci introduce nella pienezza dei tempi messianici (cf. 2Mac 2,4-8); i lampi, le voci, i tuoni, il terremoto e la grandine (Ap 11,19) ci fanno attendere un intervento energico di Dio nella storia.

C'è poi tutta una serie di motivi che legano il nostro capitolo al resto del libro. Il vestito di sole e le dodici stelle che incoronano la donna ci ricordano la visione introduttiva del capitolo 1, con il Cristo che ha la faccia come il sole e tiene in mano le sette stelle: le due figure celesti sembrano collegate^[18]; evidente sembra il legame di Ap 12 con alcune promesse fatte alle chiese in Ap 2-3: cf. Ap 2,10; 3,10s (corona della vita dopo la persecuzione); 2,17 (la manna, nutrimento nel deserto); 2,26 (il potere sulle genti).

Particolarmente significativo è il rapporto con le due figure femminili che emergeranno nel seguito del libro: rapporto di evidente contrapposizione con la prostituta, figura collettiva che incarna la città atea e divinizzata (cf. Ap 12,1.3 con 17,3; 12,1 con 17,4; 12,17 con 17,6; 12,15 con 17,1.15; 12,5 con 17,1.18) e rapporto di identificazione con la sposa di Ap 21-22 (cf. 12,1 con 21,12s.14.16.21 = numero dodici; 12,1 con 21,23; 22,5 = il sole concentrato in Cristo; 12,6.14 con 22,2 e 2,7 = nutrimento di Dio e albero della vita).

Per una visione globale sull'intreccio dei vari motivi non sembra da sottovalutare la ricorrenza del motivo dell'apertura e visione nel cielo presente in Ap 12,1, anticipato in Ap 11,19 e che ci rimanda ad Ap 4,1 e 19,11 (oltre che a 15,5): è un motivo che apre e introduce sezioni nuove, con visioni che si svolgono in cielo. Ma in tal maniera tali sezioni, oltre che essere introduttive, sembrano anche collegate fra loro, in un progressivo svolgimento di motivi. In modo particolare sembra evidente un filo che collega le scene dei capitoli 4-5, del capitolo 12 e dei capitoli 21-22 (questi ultimi introdotti dall'inno di Ap 19,6-8)^[19]: la prima scena presenta l'agnello, la seconda la donna e la terza e conclusiva le nozze in cui la donna fidanzata diventa definitivamente la sposa dell'agnello.

Tutti questi elementi, risultanti dalla posizione specifica del capitolo 12 nel libro dell'Apocalisse, sembrano collocare già la figura della donna in un contesto ecclesiologico.

3. Struttura e composizione di Ap 12

Un primo orientamento per una comprensione globale di Ap 12 è dato dalla struttura o articolazione del capitolo. Si riscontra un sostanziale consenso fra gli autori nell'identificare, se non una vera struttura letteraria, almeno un'articolazione narrativa del brano^[20]. Gli elementi che aiutano per una strutturazione sono vari: i due segni, la donna e il drago (vv. 1 e 3), sono posti in un reciproco rapporto di contrapposizione attraverso la disposizione chiastica; l'insistenza sui termini usati fa emergere subito i due protagonisti del confronto, la donna e il drago (nominati otto volte ciascuno), messi l'uno di fronte all'altro, anche se il vero protagonista risulterà il figlio; il vero confronto risulterà quello del drago con il figlio e della donna con il figlio; il confronto diretto del drago con la donna deriverà del confronto di entrambi con il figlio; c'è un movimento spaziale che distingue e

contrappone la terra al cielo: i vv. 1-6 si collocano nel cielo; nei vv. 7-12 abbiamo un passaggio dal cielo alla terra; i vv. 13-18 si collocano sulla terra. In base a questi elementi il capitolo può essere così articolato:

vv. 1-6: presentazione della donna e del drago, i due “segni” contrapposti; il figlio, partorito e rapito al cielo suscita la persecuzione del drago, prima verso il figlio che viene rapito in cielo, e poi verso la donna, che è salvata nel deserto;

vv. 7-12: la battaglia in cielo di Michele che sconfigge il drago gettandolo sulla terra e inno di vittoria che spiega il fondamento della vittoria dei seguaci dell’agnello;

vv. 13-18: la persecuzione del drago contro la donna, la quale è salvata nel deserto, e persistenza della persecuzione contro “gli altri del suo seme”.

Se i singoli momenti della narrazione sono relativamente comprensibili, non altrettanto semplice è individuare la logica della successione degli eventi evocati e del filo narrativo che l’autore intende proporre. Una trama potrebbe essere così enunciata: il drago è l’originario avversario di Dio e il suo primo scopo è l’eliminazione del figlio partorito dalla donna, il messia (v. 5); il tentativo di eliminare il figlio è vano perché questi è posto al sicuro nel cielo; il drago tenta un attacco nel cielo, ma viene subito estromesso da Michele e dalle schiere celesti e precipitato sulla terra (vv. 7-9); allora il drago sulla terra si lancia all’inseguimento della donna che viene messa in salvo e protetta da Dio come il popolo nel deserto (v. 6 che anticipa i vv. 13-16^[21]); ma rimane ancora un resto della discendenza della donna, non ancora messo in salvo, contro il quale il drago continua a far guerra (v. 17). L’approfondimento dei singoli elementi renderà meno problematica questa trama, tenendo conto che una sequenza logica va ricercata più nel campo dei significati che in quello delle immagini usate per esprimerli.

All’interno di questa articolazione una funzione particolare assumono i vv. 10-12, cioè, l’inno proclamato dalla “grande voce” che, svolgendo la funzione propria di tutti gli inni dell’Apocalisse, in termini innico-liturgici offre l’interpretazione teologica della sezione nella quale è inserito^[22]. Sarà utile, quindi, partire dall’analisi proprio di questi versetti per collocarsi nella prospettiva teologica di Giovanni e da qui interpretare i vari elementi simbolici e descrittivi della sezione.

4. L’interpretazione teologica del brano: la dossologia dei vv. 10-12

L’inno è strutturato in tre punti: v. 10: grido di vittoria attribuita a Dio e a Cristo; v. 11: la vittoria dei “fratelli”^[23] per il sangue dell’agnello e la parola della loro testimonianza; v. 12: invito all’esultanza per chi ha già vinto e guai a chi è ancora esposto agli assalti del drago.

L’intonazione dell’inno, al v. 10, manifesta un contatto letterario con le acclamazioni a Dio e all’agnello in Ap 5,9-13 (cf. anche Ap 7,10-12), con la differenza che, mentre nel capitolo 5 Dio e l’agnello erano dichiarati *degni di ricevere* la forza, il regno e la potenza, qui si afferma che ora queste prerogative sono diventate realtà (*arti egheneto*); l’evento era stato preannunciato in Ap 11,15 come avvento del regno. La corrispondenza letteraria con Ap 5,9-13 ci suggerisce che anche in Ap 12 abbiamo l’acclamazione alla vittoria pasquale di Cristo; infatti, l’affermazione centrale del versetto attribuisce la potenza a Cristo. E’ proprio l’evento pasquale che determina la sconfitta del drago - satana, gettato sulla terra, come era stato rappresentato in forma drammatica nei vv. 8-9. Di fatto, il v. 11 che sta al centro dell’inno, offre l’interpretazione cristologico-soteriologica dei vv. 8-9 sulla sconfitta del drago. L’inno parla di persone che hanno già vinto (tempo aoristo) il drago. Chi sono costoro che hanno vinto, e come hanno vinto? Il tema della vittoria è presente in modo accentuato nell’Apocalisse (il verbo ricorre 17 volte). Il vero vincitore è Cristo agnello (Ap 5,5.9; 6,2); ma a lui nella vittoria sono associati anche i fedeli (Ap 15,2), già in questa vita, nella fedeltà e nel martirio (2,7.11.17.26; 3,5.12.21; 21,7). Il nostro inno enuncia due cause o strumenti^[24] di vittoria per i fedeli: il sangue dell’agnello, come causa prima e principale, e la parola della loro testimonianza. Meno chiaro è il senso preciso della seconda espressione: di quale testimonianza si tratta? della testimonianza che essi danno, che verrebbe a costituire il secondo fattore di vittoria, assieme al sangue dell’agnello? Oppure si tratta della parola della testimonianza data da Cristo che

essi possiedono e che, assieme al sangue di Cristo è il secondo fattore di vittoria? L'uso dell'espressione all'interno dell'Apocalisse e il suo ritorno all'interno dello stesso inno nel v. 17 sembrano suggerire la seconda interpretazione: il sangue dell'agnello e il possesso (= fedeltà) della parola testimoniale di Gesù sono la causa della vittoria dei seguaci di Cristo^[25]. Rimane sempre Cristo l'unica causa della vittoria; però, la parola della testimonianza di Cristo è stata efficace in quanto i seguaci di Cristo se ne sono appropriati e le sono rimasti fedeli (in tal maniera si può parlare della *loro* testimonianza)^[26].

La terza parte dell'inno, al v. 12, passa dal tempo passato al presente. La cacciata di satana dal cielo alla terra e la vittoria di Cristo e dei suoi sono alla base (= *perciò*) di due conseguenze e di due reazioni opposte: esultanza e salvezza per chi è già nei cieli, guai per le persecuzioni incombenti per chi abita sulla terra e sul mare. Di fatto, nel capitolo immediatamente seguente compariranno le due bestie, una dal mare e l'altra dalla terra, strumenti attraverso i quali il drago sferrerà i suoi attacchi al resto del seme della donna. Sono proprio questi ultimi il centro d'interesse e i veri destinatari del messaggio trasmesso attraverso l'inno^[27]; essi, infatti, vengono interpellati in seconda persona: "il drago è sceso *presso di voi*", con grande ira ma con il tempo contato.

Quest'inno, praticamente, riprende i motivi della rappresentazione drammatica e ne offre l'interpretazione teologica. I protagonisti acquistano un nome e il loro ruolo è definito. Il confronto attuale è fra il drago e la donna, cioè fra satana e i discepoli di Cristo, alcuni dei quali hanno già conseguito la vittoria e altri sono ancora esposti alla persecuzione; punto chiave e fattore decisivo di questo confronto è Cristo agnello che nel mistero pasquale ha già sconfitto satana e che continua ad essere fattore di vittoria mediante il suo sangue e la sua parola.

Quest'inno, assieme a tutto il capitolo, ha una funzione prolettica, cioè preannuncia gli elementi e le fasi che verranno sviluppate nel resto dell'Apocalisse: i cc. 13-20 descriveranno le persecuzioni sulla terra per un tempo limitato, i cc. 21-22 celebreranno la glorificazione e la gioia nel cielo.

5. Il vero protagonista: il figlio maschio

Anche se la descrizione drammatica si estende più diffusamente nei vari momenti del confronto diretto fra la donna e il drago, è evidente che il vero protagonista della scena è il bambino, il figlio maschio del v. 5^[28]. La persecuzione del drago contro la donna non è altro che un proseguimento della persecuzione contro il figlio di lei. Come evidenzia l'inno dei vv. 10-12, la nascita e il rapimento al cielo del figlio costituiscono il punto centrale e cruciale della scena.

Oltre ad evidenziarne il ruolo di reale protagonista, il testo offre chiari riferimenti per l'identificazione del figlio: è colui che "pascerà tutte le genti con bastone di ferro". Il riferimento a Sal 2,9 è evidente: il salmo è messianico e opportunamente citato per sottolineare sia l'origine regale davidica che l'appartenenza alla sfera celeste del figlio^[29]. La donna, quindi, è la madre del messia. Se l'identificazione della persona sembra fuori discussione^[30], meno evidente è l'identificazione dei due momenti che segnano la comparsa del figlio: la nascita e il suo rapimento al cielo. Se il narratore cristiano parlasse della nascita storica - terrestre del messia sarebbe immediatamente individuata anche la figura della donna. Ma il riferimento alla nascita terrena non è così ovvio. I primi spunti di riflessione ci vengono dall'uso del Salmo 2 nell'Apocalisse e nel Nuovo Testamento e poi dallo stesso binomio nascita - rapimento. La citazione del medesimo versetto del salmo ricorrerà in Ap 19,13.15.16, attribuita al Cavaliere bianco, Verbo di Dio, re dei re e signore dei signori che interverrà per il giudizio definitivo e "pascerà le genti con bastone di ferro". In questo caso il salmo è chiaramente riferito al messia vittorioso e trionfante, nel pieno vigore della sua vitalità. Da ricordare che il Cavaliere bianco sarà seguito da una schiera di cavalieri in vesti bianche, che condivideranno la sua vittoria. Ciò spiega i termini della promessa fatta al cristiano vincitore in Ap 2,27: "al vincitore che persevera sino alla fine nelle mie opere darò autorità sopra le nazioni, le pascerà con bastone di ferro e le frantumerà come vasi di terracotta". Il salmo, quindi, ci richiama non tanto un momento iniziale di fragilità, come quello della nascita, quanto un momento di piena vitalità, espresso nell'esercizio del giudizio e nella vittoria sui nemici. Inoltre, è

un potere condiviso con una schiera di persone ugualmente trionfanti. Lo stesso uso del salmo noi riscontriamo negli altri due passi del Nuovo Testamento in cui esso ricorre. Paolo, nel discorso ad Antiochia di Pisidia applica la nascita messianica di cui parla il salmo alla risurrezione di Gesù: “Noi vi annunciamo che la promessa fatta da Dio ai nostri Padri Dio l’ha adempiuta a vantaggio dei loro figli, di noi, risuscitando Gesù, secondo quanto è scritto nel secondo salmo: ‘Tu sei il mio figlio, io oggi ti ho generato’” (At 13,33). Inoltre, secondo la Lettera ai romani, Gesù Cristo è “costituito figlio di Dio nella potenza secondo lo Spirito di santità dalla risurrezione dai morti” (Ro 1,4): la Pasqua è la nascita di Gesù alla vita nuova dello Spirito, quando egli entra nella pienezza della dignità messianica assumendo ogni potere, compreso quello giudiziario. E’ una dignità che egli condivide con tutti i suoi seguaci, vittoriosi come lui (cf. Ap 2,27; 19,13-16). A conclusione della lettera alla chiesa di Laodicea Cristo promette: “Il vincitore lo farò sedere presso di me, sul mio trono, come io ho vinto e mi sono assiso presso il Padre mio sul suo trono” (Ap 3,21). Questo profilo del figlio nato dalla donna corrisponde all’immagine di Cristo presente in tutta l’Apocalisse: è sempre il Cristo pasquale, l’agnello sgozzato e ritto in piedi, cioè con i segni della morte ma operante per la forza della risurrezione. Per questo egli si può definire: “Io sono il primo e l’ultimo, e il vivente. Io ero morto ma ora vivo per sempre e ho potere sopra la morte e sopra gli inferi” (Ap 1,18).

L’interpretazione messianica – pasquale della nascita del bambino trova la sua logica collocazione all’interno del binomio nascita – rapimento in cielo. Infatti, Ap 12,5 non parla solo del rapimento in cielo, ma specifica “presso il trono di Dio”. Sappiamo qual è il ruolo del trono nel libro dell’Apocalisse: è il luogo dal quale Dio manifesta ed esercita il suo potere sulla creazione e sulla storia (cf. Ap 4; 22,1)^[31], ma è anche il luogo in cui l’agnello viene intronizzato, per esercitare quel giudizio e quel potere sulla storia che Dio gli ha affidato (cf. Ap 5; 20,11-15; 22,1). In questo ampio contesto, nascita e rapimento presso il trono sintetizzano non tanto momenti diversi, quasi sintesi storica di tutta o di parte della vita di Cristo, quanto piuttosto l’aspetto cruciale che segna l’identità di Cristo, cioè la sua dignità messianica conseguita mediante il compimento del mistero pasquale nel suo insieme. Lo stesso uso del verbo rapire (= *arpazô*) conduce in questa direzione^[32].

E’ sorprendente l’affinità con l’espressione giovannea che lega la cacciata del diavolo (lo stesso verbo usato nell’Apocalisse: *ekballô*) all’ “ora” della morte – esaltazione di Gesù: “Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà *gettato fuori*. Io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me. Diceva questo per indicare di qual morte doveva morire” (Gv 12,31s). Così, sullo sfondo della pasqua, la vita si trasforma in una lotta del drago contro Dio e Cristo, che sulla terra si tradurrà in una persecuzione delle due bestie contro i seguaci di Cristo (Ap 13-18)^[33]. Tutti questi elementi ci aiuteranno a comprendere la natura della maternità della donna, la quale non partorisce solo il figlio maschio del v. 5, ma avrà pure una grande discendenza. Il figlio nato dalla donna avrà molti fratelli, che condivideranno con lui la dignità e il potere, ma che passeranno attraverso la persecuzione del drago (Ap 12,17). Abbiamo così l’enunciazione di una storia che ha il suo fondamento e la sua ragion d’essere nella nascita - intronizzazione pasquale di Gesù (Ap 12,5; cf. Ap 4-5), avrà il suo compimento nel giudizio finale con il trionfo di Gesù e dei suoi seguaci (Ap 19,13-16) e nel frattempo si estenderà alla vita della chiesa (Ap 12,10-12.17)^[34].

Tutti i riferimenti sopra riportati ci aiutano a individuare il figlio della donna e i suoi rapporti con gli altri discendenti della donna. Prima di tutto sembra indiscusso che si tratti di una nascita individuale del messia^[35]. Difficilmente si tratta della sua nascita storica, a Betlemme, bensì della sua intronizzazione messianica, avvenuta mediante il compimento del mistero pasquale. E’ questa nascita pasquale che si apre alla condivisione con una grande schiera di fratelli che con lui regneranno (cf. Ap 1,6; 5,10). Il parto della donna riguarda il figlio primogenito e tutti gli altri della discendenza.

Per quanto riguarda il parto di tutta una discendenza e in continuo svolgimento si può notare che l’immagine ricorre anche negli scritti paolini: rivolgendosi ai Galati Paolo descrive i suoi rapporti con loro nei termini di un parto continuo: “figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi” (Gal 4,19); questa immagine del continuo parto trova la sua

collocazione all'interno della categoria della chiesa come corpo in continua crescita attestata dalla Lettera agli Efesini: Cristo ha istituito i vari servizi “al fine di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo” (Ef 4,13). Così, il parto della donna, incominciato con la nascita messianica della pasqua, continua nella vita della chiesa^[36].

6. L'antagonista: il drago

Se letterariamente il confronto è fra i due segni, cioè fra la donna e il drago, di fatto il vero confronto è fra il figlio e il drago, cioè, tra Cristo messia e il diavolo. E' il figlio della donna che riporta quella vittoria sul demonio che poi diventerà la vittoria dei cristiani, come spiega l'inno che interpreta la scena: “essi lo hanno vinto per mezzo del sangue dell'agnello” (Ap 12,11). Il confronto diretto donna – drago avverrà in un periodo intermedio, fra il rapimento del figlio in Ap 12 e la comparsa del Cavaliere bianco di Ap 19,11. Ed è proprio questo periodo intermedio che vuole sottolineare l'autore, istituendo un rapporto letterario fra i due segni, cioè la donna e il drago. Infatti, mentre la donna viene introdotta come *un grande segno nel cielo*, il drago viene presentato come *un altro segno nel cielo*. In quanto segno, si tratta di una figura simbolica che va interpretata per scoprire la realtà che essa rappresenta.

Può meravigliare la disposizione dei quadri in cui compare il drago nel capitolo 12. Non è certamente una successione cronologica. Si potrebbe parlare di una focalizzazione tematica. Nei vv. 1-6 vengono presentati i protagonisti del confronto: apparentemente sono la donna e il drago, però, il vero protagonista è il bambino che deve nascere, a causa del quale il drago perseguita la donna. Dopo questa scena principale Giovanni spiega, in una visione retrospettiva, chi sia realmente il mostro che attenta il bambino (vv. 7-9). Un inno proveniente dal cielo (vv. 10-11) offre l'interpretazione della scena introduttiva, riportando l'attenzione sulla situazione attuale della comunità cristiana: “Esultate, dunque, o cieli, e voi che abitate in essi. Ma guai a voi, terra e mare, perché il diavolo è precipitato sopra di voi pieno di grande furore, sapendo che gli resta poco tempo” (v. 11). Il resto del capitolo presenta il confronto nella storia fra la donna, cioè il popolo di Dio, e la forza ostile del diavolo. Ma anche la donna non può essere preda del diavolo: “mediante il sangue dell'Agnello e la parola della testimonianza” (v. 11) essa, in una parte dei suoi figli, ha già vinto il drago, il quale allora si adira e si rivolge agli altri del suo seme, che ancora abitano sulla terra, fedeli ai precetti della testimonianza (v. 17). Ma questo attacco non sarà portato avanti direttamente da satana, bensì dai suoi emissari, cioè le due bestie descritte nel capitolo 13 e successivi alleati.

La figura del drago è rivestita di una complessa simbologia che trova la sua decodificazione attraverso riferimenti sia biblici che mitologici. Già nella Bibbia ebraica registriamo una assunzione e demitizzazione di mostri primordiali, rappresentanti le forze del caos, domati e sottomessi dall'intervento di Dio (cf. Gb 7,12; 41,1-11; Sal 74,13-14; 89,11). Il mito è stato anche storicizzato e applicato a potenze ostili a Israele, e quindi a Dio, in riferimento sia alla storia passata, come l'esodo (cf. Is 51,9-10), sia a quella contemporanea (cf. Is 30,7; Ez 29,3-5; 32,2-8; Ger 51,34). Il mito della lotta primordiale diventa anche modello della lotta escatologica (cf. Is 27,1). Nella letteratura intertestamentaria troviamo l'applicazione del mito del drago o mostro primordiale in riferimento sia alla lotta primordiale del dio creatore, sia alle potenze politiche opposte a Dio e nemiche di Israele (come in Ezechiele e Geremia)^[37]. Nell'Apocalisse di Giovanni, tuttavia, riscontriamo una maggiore distinzione di attribuzioni: il drago è una figura inizialmente collocata nel cielo e poi precipitata sulla terra, dove esercita il suo influsso attraverso due suoi emissari, le due bestie descritte nel capitolo 13.

Gli elementi descrittivi caratterizzano già la figura del drago. Il colore rosso fuoco e le sette teste ci rimandano agli antichi draghi della mitologia, le dieci corna e i sette diademi ci richiamano il potere e la dignità regale terrestre, mentre la caduta delle stelle provocata dalla sua coda ci fa pensare alla lotta escatologica (cf. Dn 8,10)^[38]. Presentato come “altro segno”, esso è contrapposto alla figura

della donna: mentre questa è rivestita della gloria celeste, il drago è contraddistinto dai segni della potenza terrestre.

L'identificazione del drago è resa possibile da vari riferimenti biblici e mitologici. Egli è "il serpente antico" (v. 9): il riferimento al serpente del paradiso terrestre è evidente^[39]. Ci troviamo così di fronte ai protagonisti del c. 3 della Genesi: la donna, il serpente e il seme della donna che diventa il centro dell'attenzione e il vero protagonista di Ap 12; ad esso viene aggiunto "il resto del seme di lei" (Ap 12.17). L'identificazione del serpente paradisiaco con il diavolo e satana è acquisita nella letteratura rabbinica e apocalittica^[40]. Egli è "colui che si chiama diavolo e satana ... il seduttore di tutta la terra", con evidente ulteriore riferimento al serpente della Genesi e alla concezione ricorrente nella letteratura intertestamentaria che gli spiriti e i demoni seducono gli uomini^[41]; questa funzione caratterizzerà l'attività della seconda bestia sulla terra (Ap 13,14). Inoltre, egli è "l'accusatore dei nostri fratelli" (v. 10): concezione testimoniata in Zac 3,1ss e Gb 1,6ss e molto diffusa nel giudaismo contemporaneo all'autore^[42]. Abbiamo elementi sufficienti per collocare il drago al di sopra di una sfera puramente umana, e tuttavia strettamente coinvolto nella storia degli uomini.

La parabola della sua comparsa è chiaramente strutturata in tutto il libro dell'Apocalisse: si apre al capitolo 12 per concludersi al capitolo 20^[43]. Infatti, finito il confronto con la donna, alla fine ritornerà il confronto diretto con il figlio. Dopo la vittoria del Cavaliere bianco – messia su tutte le forze umane del male (Ap 19,11-21), il drago – diavolo, seducendo tutte le nazioni della terra, sferrerà l'ultimo attacco contro l'accampamento dei santi e la città santa, ma verrà gettato nello stagno di fuoco e zolfo per i secoli dei secoli (Ap 20,7-10): è la sconfitta definitiva. La conclusione della storia e l'inaugurazione della Gerusalemme celeste coincidono con la riduzione all'impotenza del drago, origine del male.

Così, con la figura del drago il capitolo 12 ci offre un quadro che rende ragione dell'origine e della natura del male al quale deve far fronte la chiesa.

Le fasi dell'offensiva del drago offrono elementi per l'identificazione della donna: essa, dopo aver dato alla luce il messia e altri figli, continua ad essere attaccata dal drago; mediante il sangue e la parola di Cristo essa ha già vinto in alcuni suoi figli, mentre continua ad essere perseguitata negli altri suoi figli. Ciò avverrà fino al ritorno definitivo del Verbo di Dio (Ap 19,11).

7. La donna vestita di sole e partoriente

Dopo l'individuazione del figlio partorito e del drago, sulla linea dell'inno interpretativo dei vv. 10-12, sarà più facile riconoscere la donna che viene presentata come *grande segno nel cielo*: è un invito a non fermarsi alla descrizione fisica della donna ma a ricercare la realtà di cui essa è segno. In base alle osservazioni fatte sul rapporto fra il capitolo 12 e tutta la parte seguente dell'Apocalisse, possiamo notare che con la donna di Ap 12 è aperta una trilogia di donne che praticamente occupa le parti salienti di questa sezione del libro: la donna vestita di sole e partoriente di Ap 12, Babilonia la grande prostituta di Ap 17-18 e la sposa dell'agnello di Ap 21-22. Queste tre donne sono presentate in uno stretto rapporto tra loro: nella descrizione delle figure e nella trama narrativa alla donna vestita di sole è contrapposta la grande prostituta, mentre la sposa dell'agnello rappresenta il suo stadio di compimento.

La donna di Ap 12 è collocata nel cielo, al di sopra dell'esperienza quotidiana, in una sfera celeste e trascendente, che ci ricorda i vittoriosi che nel cielo sono invitati a gioire (v. 12). Questa donna – segno viene presentata in tre momenti: come figura celeste, come partoriente, in fuga nel deserto dove è protetta da Dio.

a. La figura celeste

Tre sono i motivi che concorrono alla presentazione e caratterizzazione della donna celeste: il sole, la luna e le stelle^[44], che ci ricordano la donna amata del Cantico dei cantici: "Chi è costei che

rifulge come l'aurora, bella come la luna, pura come il sole, incantevole come schiera di stelle?" (Cant 6,10)^[45].

La donna è *vestita di sole*.

Il vestimento di splendore e di maestà è proprio di Dio (Sal 104,1s), il quale ne fa dono ai salvati. Infatti, Gerusalemme, sposa di Jhvh è invitata a vestirsi di gloria (Is 52,1) e si riconosce rivestita da Dio delle vesti di salvezza (Is 61,10). Nella trasfigurazione Gesù rivela la sua dignità divina manifestandosi vestito di sole (Mt 17,2). La donna, perciò, in quanto vestita di sole, è presentata come una realtà assunta al mondo celeste per un'iniziativa amorosa di Dio^[46]. Infatti, essa già risplende di quella luce che emana dal volto di colui che è "simile a figlio d'uomo" (Ap 1,16) e che illuminerà la Gerusalemme celeste (cf. Ap 21,23; 22,5).

Questo motivo del rivestimento chiaro e splendente collega la figura della donna con la sposa dell'agnello alla quale "è dato di rivestirsi di lino puro splendente" (Ap 19,8), come pure con la moltitudine immensa, avvolta in vesti candide, con la palma in mano, che grida: "La salvezza appartiene al nostro Dio seduto sul trono e all'agnello" (Ap 7,9s)^[47]: è difficile non vedere la sintonia con il canto alla salvezza di Ap 12,1-10; è pure difficile non collegare la figura della donna con quella dei 24 vegliardi "avvolti in candide vesti con corone d'oro sul capo" (Ap 4,4) che sembrano rappresentare l'insieme del popolo di Dio.

La donna poggia i piedi sulla *luna*.

Non sembra si tratti di un nuovo motivo di ornamento, parallelo a quello del sole. La tradizione biblica assegna alla luna la funzione di segnare la successione dei mesi e dei tempi (cf. Gn 1,14.16; Sir 43,7-8). Avere la luna sotto i piedi significa possedere il dominio assoluto sullo svolgimento del tempo o almeno essere sottratti al suo corso fatale^[48]. La donna, quindi, mentre ancora il tempo procede nel suo svolgimento, ne è al di sopra. Nella Gerusalemme celeste, dove la donna – sposa dell'agnello usufruirà definitivamente della gloria del Signore, la luna scomparirà del tutto (Ap 21,23), perché sarà finita la successione di tempi.

Ma il contesto può suggerire un ulteriore riferimento. In Ap 11,19, che introduceva la nostra visione, era comparsa "l'arca della sua alleanza". Questo particolare può rievocare il Sal 89,37s: "In eterno durerà la sua discendenza, il suo trono davanti a me quanto il sole, sempre saldo come la luna, testimone fedele nel cielo": per il cantore del salmo l'alleanza assicurata e giurata a Davide durerà in eterno, cioè fino al perdurare del sole e della luna. L'alleanza che ora si apre con la comparsa dell'arca e la visione della donna va al di là del perdurare del tempo e avrà il suo compimento nella Gerusalemme nuova (cf. Ap 21,3)^[49].

La donna celeste è ornata da una *corona di dodici stelle*.

Anche la menzione delle stelle potrebbe apparire come un semplice motivo ornamentale, quale terza fonte di luce accanto al sole e alla luna. Però, all'interno dell'Apocalisse questo motivo sembra assumere un significato più specifico. Le stelle compaiono nella visione inaugurale del libro dove, in Ap 1,16, Cristo compare in mezzo a sette lampade con sette stelle nella mano destra. Anche queste sette stelle costituiscono un *mistero* che viene così interpretato: "le sette stelle sono gli angeli delle sette chiese, le lampade sono le sette chiese" (Ap 1,20). Qui le stelle sembrano rappresentare la chiesa che, nella sua dimensione celeste e trascendente, è già stabilmente in mano a Cristo. Alla luce di questa interpretazione, la donna coronata di dodici stelle raffigura la chiesa già glorificata, nella sua dimensione celeste.

Questa lettura viene corroborata dalla menzione della corona, motivo che ricorre a più riprese nell'Apocalisse e che indica sempre un premio raggiunto e definitivo, di carattere sovraterrare (cf. Ap 1,12; 2,10; 3,11; 4,4.10; 6,2; 14,14)^[50]. La donna è così collocata nel mondo celeste, nel godimento definitivo del premio di gloria.

Anche il numero delle stelle riveste una simbologia particolare, ripetutamente evocata nell'Apocalisse. Il numero dodici, il quale in sé potrebbe rappresentare la completezza (tre per

quattro) delle realtà celesti^[51], mostra di assumere nell'Apocalisse un significato e una funzione particolare, ricorrendo a più riprese nella sua forma semplice o in numeri che si rivelano chiaramente come suoi multipli. Prima di tutto, esso è applicato a Gerusalemme, la città – sposa, in Ap 21,12-14: “Ha dodici porte, e alle porte dodici angeli, e dei nomi sono scritti sopra, che sono i nomi delle dodici tribù dei figli d'Israele ... e le mura della città hanno dodici basamenti, e su questi i dodici nomi dei dodici apostoli dell'agnello”. Il numero dodici lega la città – sposa all'unico popolo di Dio popolo di Dio, nelle due fasi dell'unica alleanza. Ma il numero dodici è presente anche nel numero ventiquattro dei vegliardi, forse considerati ancora nella somma di due entità successive perché riferite alla storia terrena. Esso è poi innegabilmente presente nel numero 144.000 (12 X 12 X 1000) dei provenienti dalle dodici tribù dei figli d'Israele, redenti dalla terra e segnati con il sigillo di Dio e dell'agnello (Ap 7,4-8; 14,1-4). A questo punto viene spontaneo l'accostamento della donna celeste non solo alla sposa dell'agnello dei capitoli 21-22, ma anche agli abitanti del cielo ai quali si riferisce l'inno di Ap 12,10-12: la donna vestita di sole, gli abitanti del cielo, la sposa dell'agnello rappresentano la medesima realtà, cioè la chiesa nella sua dimensione celeste e trascendente, anche se con immagini e in stadi diversi.

b. *La partoriente*

Il v. 2 ci presenta una seconda immagine della donna, che sembra contrastare con la prima: essa “è incinta e grida nelle doglie del parto e nello sforzo di partorire”. Questa seconda immagine non va considerata distinta o successiva alla prima: la medesima donna è contemporaneamente rivestita di sole e sofferente per le doglie del parto.

Anche questa immagine è piena di reminiscenze bibliche. Sia l'immagine della donna partoriente e in preda ai dolori del parto che la terminologia usata sembrano offrirci una pista per l'interpretazione della ricca simbologia.

Per quanto concerne la terminologia, è da tener presente che il termine usato per descrivere le doglie del parto (*ôdinousa*) in altri passi del NT ricorre solo in riferimento ai dolori escatologici nel giorno del Signore (cf. Mc 13,8; 1 Ts 5,3); inoltre, il termine applicato alla descrizione dello sforzo di partorire nel NT e in tutto l'AT greco non è mai usato per indicare i dolori del parto in senso proprio. La terminologia, quindi, ci suggerisce una possibile e probabile interpretazione simbolica dell'immagine.

Prima di tutto, appartiene al classico messaggio profetico l'annuncio della salvezza legata a un parto. Basti pensare a Is 7,14, dove il profeta, per infondere speranza, annuncia la nascita di un bambino da una giovane donna. Michea lega la speranza della salvezza al tempo in cui “la partoriente partorisca” (Mic 5,2); l'espressione è connessa con l'immagine di Sion che geme verso la salvezza: “Contorciti, gemi, figlia di Sion, come una partoriente; poiché ora uscirai dalla città e abiterai in campagna: là ti riscatterà Jhvh tuo Dio dalla mano dei tuoi nemici” (Mic 4,10).

L'immagine della maternità sarà ripresa e applicata alla Sion escatologica, la quale vedrà i suoi figli venire da lontano e le figlie portate in braccio (Is 60,3-4) ed esclamerà: “Chi mi generò costoro, mentre io ero priva di figli e sterile? Chi ha allevato costoro?” (Is 49,21). Questa maternità di Sion sarà un grande prodigio di Dio: “Prima che avesse le doglie ha partorito, prima che la cogliessero i dolori ha generato un maschio. Chi ha udito cose simili e chi ha visto cose come queste? Nasce forse un paese in un giorno? Un popolo è forse generato in un istante? Eppure Sion, appena sentite le doglie, partorì i suoi figli. ‘Io che apro il seno materno non farei partorire?’ dice Jhvh. ‘Io che faccio generare chiuderei il seno?’ dice il tuo Dio” (Is 66,7-9).

Strettamente legato con il motivo della maternità è quello delle doglie. Nel brano di Isaia appena citato l'assenza quasi totale dei dolori del parto è legata alla salvezza futura e vuole indicare che il suo tempo viene improvviso. In ogni caso, le doglie sono simbolo di una sofferenza che prelude, o almeno dovrebbe preludere, alla gioia della salvezza.

Sempre su questa linea, per indicare l'incapacità del popolo a produrre la salvezza, Isaia paragona Israele a una donna in doglie che non giunge a partorire: "Come una donna incinta che sta per partorire si contorce e grida nelle doglie, così siamo noi di fronte a te, o Jhvh. Abbiamo concepito, abbiamo sentito le doglie, abbiamo partorito vento; non abbiamo portato salvezza al paese e non sono nati abitanti nel mondo" (Is 26,17s).

E' ricorrente, quindi, nel linguaggio profetico, l'immagine di Sion o di Israele come di una donna che partorisce i figli del popolo di Dio. La stessa immagine è usata anche da Ger 30,6; Os 13,13. Che essa fosse viva e usata anche ai tempi del NT ci è confermato da un inno della comunità di Qumran, che ha attirato l'attenzione degli esegeti per la sua affinità con l'immagine della donna partorienti dell'Apocalisse. A parte la discussa interpretazione messianica dell'inno^[52], che parla della nascita del "consigliere mirabile" (cf. Is 9,5), è chiaro il suo significato escatologico. Eccone i versetti più significativi: "Ero nell'angoscia come una donna partorienti al suo primo parto, allorché improvvisamente giungono le sue doglie e un tormento atroce (coglie) le sue increspature facendo contorcere la fornace di colei che è incinta, poiché i figli sono giunti ai flutti di morte. Colei che è incinta di un uomo era tormentata dai suoi veementi dolori poiché tra i flutti di morte partoriva un maschio e tra veementi dolori da she'ol scaturiva, dalla fornace di colei che era incinta, un mirabile consigliere con la sua potenza e un uomo usciva fuori incolume dalle increspature" (1QH III 7.10). Di particolare interesse per noi è il motivo delle doglie del parto, unite alla nascita di un figlio maschio che ne esce incolume e il conseguente annientamento delle potenze maligne.

Il motivo dei "dolori messianici" ricorre abbondantemente nella tradizione rabbinica, soprattutto a commento dei passi biblici sopra ricordati e in rispondenza al periodo cui fa riferimento Dn 12,7: "Udii l'uomo vestito di lino, che era sulle acque del fiume, il quale, alzate la destra e la sinistra al cielo, giurò per colui che vive in eterno che tutte queste cose si sarebbero compiute fra un tempo, tempi e la metà di un tempo, quando sarebbe finito colui che dissipa le forze del popolo santo" (cf. 4 Esd 5,1-12). La letteratura rabbinica chiama questo ultimo tempo cattivo: "le doglie messianiche", per esprimere il seguente concetto: come le doglie preannunciano e preparano la nascita imminente, così l'acuirsi delle ristrettezze e delle sofferenze dei fedeli introducono immancabilmente nel parto escatologico, cioè nella salvezza messianica^[53].

Anche questa ricca tradizione sulla simbologia della donna partorienti e sui dolori del parto ci riporta alla figlia di Sion che partorerà nei tempi messianici.

c. *La fuga nel deserto e la protezione di Dio*

E' noto che il motivo del deserto nell'AT, soprattutto nei profeti, ha una connotazione più simbolica che geografica: è il luogo della prova, ma anche delle relazioni amorose fra Dio e il suo popolo; è anche luogo di protezione e di rifugio per i perseguitati (Mosè, Elia ...). Il deserto avrà di nuovo un ruolo nella salvezza futura, quando si realizzerà il secondo esodo (Os 2,16; 12,10)^[54].

In Ap 12 la fuga della donna nel deserto ricorre due volte: nel v. 6 e nei vv. 13-17. Secondo l'opinione prevalente degli autori si tratta di un'unica fuga, prima preannunciata nella sezione introduttiva (vv. 1-6) e poi descritta nei particolari (vv. 13-17)^[55].

Nel deserto la donna ha un luogo preparato da Dio. Non si tratta, quindi, di un rifugio occasionale o momentaneo, bensì di una situazione normale per la sua vita. Qui essa vive la sua situazione di salvezza, protetta e nutrita da Dio (vv. 6.14), come già il popolo dell'esodo (cf. Es 16) ed Elia nel deserto (cf. 1 Re 17,1-7)^[56]. Qui, come il popolo di Israele prima di entrare nella terra promessa, essa deve vivere la sua esperienza di amore e di fedeltà a Dio prima di venire rivestita della gloria che competerà alla donna celeste e sposa dell'agnello.

Questo periodo di deserto è ben determinato perché fa parte del piano di Dio: 1.260 giorni (v. 6) o tre tempi (= anni) e mezzo (v. 14): è il periodo dell'attività profetica dei due testimoni (cf. Ap 11,2.3), simbolo della missione profetica della chiesa.

Pur esposta agli assalti del diavolo (vv. 13s), la donna è sempre protetta e salvata (vv. 14-16).

Allora il drago si adira contro la donna e si rivolge "contro *gli altri* del suo seme". Tutto il contesto

della narrazione sembra indicare che si tratta di coloro che ancora abitano sulla terra e perciò sono esposti agli assalti del diavolo. Essi sono “*gli altri* del suo seme” in rapporto alla donna già salvata e messa al sicuro, cioè agli abitanti del cielo (vv. 11-12); su di essi l’inno interpretativo aveva già attirato l’attenzione: “guai alla terra e al mare poiché è sceso il diavolo verso di voi con grande furore” (v. 12)^[57].

Essi sono definiti: “Coloro che osservano i precetti di Dio e hanno la testimonianza di Gesù” (v. 17). Come si è visto nel v. 11 gli abitanti del cielo hanno vinto il drago “a causa del sangue dell’agnello e della parola della ‘loro’ testimonianza”. Per il sangue e la testimonianza di Gesù la donna ha già vinto il drago nei suoi figli già glorificati; con la medesima testimonianza gli altri suoi discendenti che abitano ancora sulla terra sono in grado a loro volta di riportare la vittoria sul drago e sui suoi emissari, come verrà descritto nei capitoli seguenti.

Il riferimento al “serpente antico” (vv. 9.15) ci riporta al capitolo 3 della Genesi: “Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra il tuo seme e il suo seme: questo ti schiaccerà la testa e tu gli insidierai il calcagno” (Gn 3,14). In Ap 12 ricompaiono i medesimi protagonisti: la donna, il seme e il serpente antico. Il confronto fra i tre è visto nella sua risoluzione, all’ultima fase. La vittoria del seme della donna è opera già compiuta con la nascita messianica e l’intronizzazione del figlio che con il suo sangue e la sua parola ha già coinvolto nella vittoria molti altri figli della donna; però, l’attacco del serpente continua negli altri figli che ancora dimorano sulla terra. E’ una lettura della situazione della comunità cristiana alla luce di Gn 3,14^[58]: la discendenza della donna è attaccata dalla discendenza del serpente.

Sullo sfondo di tutti questi riferimenti la figura della donna sembra chiaramente delineata. I vari elementi simbolici applicati nella sua presentazione sembrano confermare la prevalente lettura collettiva che ne è stata fatta nel corso della storia: la donna di Ap 12 rappresenta il popolo messianico^[59] e una interpretazione mariana mal si adatta al testo e al contesto del capitolo. G. Biguzzi^[60] così sintetizza gli argomenti che altri autori, specialmente la Gollinger e Kassing, portano per l’interpretazione ecclesiologica: 1. tutte le immagini collegate con la donna di Ap 12 (la sposa, la città...) hanno un significato ecclesiologico; 2. alla figliolanza della donna appartengono anche coloro “che osservano i comandamenti di Dio e hanno la testimonianza di Gesù” (Ap 12,17); 3. il numero delle stelle rimanda alle dodici tribù d’Israele; 4. la fuga e la permanenza nel deserto sono difficilmente applicabili alla vicenda personale della madre di Gesù.

d. La chiesa e la madre di Gesù nell’ottica giovannea

Giunti a questa identificazione, che sembra la più convincente, viene da chiedersi: la madre storica di Gesù, il messia partorito e rapito in cielo, ha nulla a che fare con la figura e la sorte della donna di Ap 12? Il suo accostamento può essere solo il frutto di un’interpretazione allegorica o accomodatizia, dettato da motivi devozionali o per giustificare un uso liturgico?

Una rievocazione di antichi canoni interpretativi come quello di Ticonio, che induca a vedere la chiesa come *genus* e Maria come *species* della donna, non sembra convincente. Parlare di una polisemia, cioè di una pluralità di sensi nel medesimo testo, vedendo nella donna di Ap 12 l’immagine sia della chiesa che della madre di Gesù, pone una serie di problemi di carattere ermeneutico che difficilmente troverebbero una seria risposta^[61]. L’interpretazione ecclesiologica, che vede nella donna l’immagine della chiesa, è ormai unanimemente condivisa da parte degli studiosi.

Tuttavia, una netta alternativa fra l’interpretazione ecclesiologica e quella mariologica non sembra rendere completamente ragione né del linguaggio simbolico del testo né di tutto un contesto culturale, ecclesiale e spirituale in cui si colloca il testo, né dell’insieme della storia dell’interpretazione. L’insieme di questi elementi sembrano suggerire un’interpretazione non alternativa né di compromesso, ma una lettura ecclesiologica più contestualizzata.

L'ampio contesto che può illuminare la comprensione di Ap 12 è l'ambiente ecclesiale giovanneo, con la sua spiritualità e il suo linguaggio^[62]. Se già nella prima parte del Vangelo di Giovanni, e precisamente nel capitolo secondo alle nozze di Cana, dove Gesù compie quel segno che è definito "il primo" (*archè*), cioè l'apertura e quasi la sorgente dei suoi segni, secondo molti autori la madre di Gesù, da lui interpellata come "donna", rappresenta il popolo d'Israele all'ora messianica^[63], nella seconda parte del IV Vangelo confluiscono le immagini che caratterizzano la donna partoriente di Ap 12. In Gv 16,21s Gesù raffigura l'imminente mistero della sua passione – glorificazione come un parto doloroso ma con lieto risultato: "La donna, quando partorisce, soffre, perché è giunta la sua ora. Ma quando ha dato alla luce un bambino non si ricorda più dell'angoscia, per la gioia che è nato al mondo un uomo. Così anche voi ora siete nell'afflizione; ma vi vedrò di nuovo, e il vostro cuore si rallegrerà, e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia". Il dolore del parto è l'immagine della sofferenza dei discepoli nei giorni della passione di Gesù.

Ai piedi della croce la "donna" prende un nome specifico e contemporaneamente allarga l'orizzonte della sua maternità: "Gesù allora, vedendo la madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: 'Donna, ecco il tuo figlio'" (Gv 19,26): in questo preciso momento, la donna che soffre prende corpo nella madre di Gesù e, contemporaneamente, la sua maternità non è più ristretta al figlio che essa ha generato nella carne, ma si estende al discepolo prediletto, a ogni discepolo che costituisce il popolo che Gesù si è formato dalla croce^[64]. Anche la madre di Gesù è raffigurata come la madre Sion che raduna i suoi figli (Is 60,4) e come la nuova Eva, madre dei discepoli^[65]. E tutto questo coincide con il passaggio dall'espressione "madre di Gesù" del narratore Giovanni a quella di "donna" posta in bocca a Gesù^[66].

Questo contesto giovanneo toglie dall'isolamento l'immagine della donna partoriente che soffre le doglie del parto di Ap 12: nel Vangelo Giovanni raffigura con le doglie la sofferenza dei discepoli e vede nascere dalla croce una discendenza più vasta, che si estende al di là del figlio unico appeso alla croce. Le medesime immagini e i medesimi motivi dell'AT fanno da sfondo sia alla donna di Ap 12 che alla donna di Gv 19,25-27. Al Calvario questa donna è personificata nella Madre di Gesù. Questa constatazione non ci autorizza a trasferire la donna storica del Calvario al capitolo 12 dell'Apocalisse, accostando o sovrapponendo la figura di Maria a quella della chiesa. Ci aiuta solo a comprendere meglio il linguaggio simbolico utilizzato dall'autore dell'Apocalisse. Si sa che all'origine del simbolo c'è sempre una realtà concreta. Quando Amos usa l'immagine del ruggito del leone per descrivere la forza della voce del Signore che lo chiama a fare il profeta, parte certamente da un'esperienza concreta che deve avere toccato profondamente la sua vita. Anche l'immagine del parto, usata dai profeti per descrivere la maternità di Sion, parte da una delle più intense esperienze della vita di una donna, cioè, la vera maternità fisica. L'autore di Ap 12, quando applica al popolo messianico l'immagine del parto di un figlio e degli "altri della sua discendenza", non può non avere davanti agli occhi la figura di quella donna che ha dato alla luce il figlio^[67] che al Calvario è stato innalzato al trono di Dio e dal quale ha avuto in affidamento una lunga discendenza. Si potrebbe forse dire che, dopo avere attribuito una funzione simbolica ecclesiologica alla madre di Gesù al Calvario, Giovanni nell'Apocalisse applica il medesimo linguaggio simbolico alla chiesa - popolo messianico. Questo ci suggerisce che non possiamo comprendere pienamente la donna di Ap 12 senza passare attraverso la mediazione storica della madre di Gesù^[68].

8. La donna di Ap 12 fra le tre donne dell'Apocalisse

L'interpretazione della donna di Ap 12 diventa più comprensibile se considerata in rapporto con altre due donne che assumono un ruolo determinante nell'Apocalisse. Infatti, c'è un insieme simbolico che copre praticamente tutta l'estensione del libro e interpreta la realtà della chiesa nelle sue relazioni con Dio e con il mondo. Si tratta delle «tre donne» dell'Apocalisse: la donna del grande segno (Ap 12), Babilonia la prostituta (Ap 17-18), Gerusalemme la sposa (Ap 21). La struttura del libro ci induce a considerare queste tre figure strettamente connesse fra di loro.

Dopo avere individuato la donna del capitolo 12 sarà interessante vedere brevemente i suoi rapporti con le altre due donne.

a. Le tre donne: la realtà al femminile

Prima di tutto ci si può chiedere la ragione del protagonismo delle tre donne nell'Apocalisse. Praticamente, le tre donne si riducono a due: la donna vestita di sole, che diventerà la sposa dell'agnello, e la prostituta. La sottolineatura del femminile nei rapporti con Dio può essere compresa solo alla luce dell'alleanza.

E' noto che la realtà dei rapporti fra Dio e il suo popolo, espressa dalla categoria dell'alleanza, in alcuni filoni del profetismo viene rappresentata attraverso l'immagine del rapporto nuziale^[69]: cf. Os 1-3 (alleanza = matrimonio); Ger 2,2; 31,31-34 (cf. v. 32, nel contesto della nuova alleanza); Ez 16,59-63; 23; 36,22-31 (infedeltà all'alleanza = prostituzione); Is 54,1-10... Secondo un'interpretazione largamente diffusa, con questa immagine abbiamo un approfondimento e interiorizzazione della categoria dell'alleanza. Con l'immagine nuziale abbiamo un superamento della formalità del culto e della legge, con la sottolineatura di nuovi atteggiamenti fondamentali: benevolenza - misericordia (Os 2,21; 4,1; 6,6; 10,12; 12,7), amore (3,1; 9,15; 11,1; 14,5), conoscenza di Dio (4,1; 6,6). Dio solo può ristabilire i rapporti spezzati. L'iniziativa di Dio nel ristabilire i rapporti di alleanza assume il carattere di rapporto sponsale eterno (2,16-25).

Gli accenni a questo filone della letteratura profetica illustrano il rapporto fra Dio e il popolo come rapporto sponsale, in cui Dio è lo sposo e il popolo è la sposa. Così, l'amore di alleanza assume caratteristiche peculiari: è una risposta all'amore di Dio che precede; non detta leggi e non costruisce autonomamente la propria storia, ma si lascia riempire e condurre da Dio, accogliendo fiduciosamente l'iniziativa dello sposo; è siglato dalla gratuità del dono, che fuga ogni prospettiva o parvenza di contratto; la sua unica legge è l'amore di Dio, che penetra nell'interiorità e intimità, creando libertà. L'atteggiamento religioso della donna - sposa non è passività né pura subordinazione, ma vive tutta la positività creativa di una risposta dell'amore all'amore.

La donna - sposa, quindi, nella prospettiva dell'alleanza, esprime l'universale realtà nei suoi rapporti con Dio: in senso positivo, per esprimere la fedeltà e l'autenticità del rapporto; in senso negativo per esprimere l'infedeltà, l'opposizione a Dio, o ogni altro tipo di distorsione nei rapporti con lui^[70]. In questa prospettiva, le figure femminili dell'Apocalisse acquistano coerenza e prospettano un quadro unitario: esse rappresentano il rapporto dell'umanità con Cristo e con Dio, sia in senso positivo di fedeltà che in senso negativo di infedeltà.

b. L'infedeltà: Babilonia la prostituta (Ap 17-18)

L'insieme di tutta la realtà umana negativa è simboleggiato dalla figura femminile della città di Babilonia *la grande prostituta*. Letta nella prospettiva dell'alleanza, questa figura assume una sua precisa configurazione: è la realtà umana che, nei suoi rapporti con il Dio dell'alleanza, manifesta la sua infedeltà e la sua opposizione: è la negazione di ogni riconoscimento dell'iniziativa gratuita di Dio, di un rapporto inteso come amore, di una vita intesa come libertà e di una salvezza operata nella interiorità.

Intenzionalmente essa è presentata in un parallelismo di contrapposizione con la città amata, sposa dell'Agnello. Infatti, la prostituta e la sposa sono direttamente contrapposte fra di loro, antagoniste nella sezione conclusiva dell'Apocalisse^[71]: il diretto antagonismo è messo in luce dall'inno solenne di Ap 19,1-10 che svolge funzione sia retrospettiva che prospettica: in un medesimo contesto liturgico, i vv. 1-3 cantano la disfatta di Babilonia, la grande prostituta, mentre i vv. 6-8 preannunciano le nozze della sposa con l'agnello; la diretta contrapposizione è evidente^[72]. Da notare che ambedue, oltre che persone, sono anche città: non è una novità nella tradizione biblica e rabbinica. Nella caratterizzazione personale, di sposa o prostituta, l'autore vuole simboleggiare i

rapporti con Dio, mentre nell'immagine della città è evidenziato l'aspetto della convivenza umana, negativa in Babilonia e positiva nella città escatologica^[73].

Babilonia è la sintesi di ogni negatività legata al potere terreno assolutizzato: coinvolge nelle sue tresche "i re della terra" e "tutti gli abitanti della terra", con la capacità di sedurre ogni potere politico organizzato; anch'essa ha la sua veste, di porpora e di scarlatto, colore che la collega alla bestia (cf. Ap 12,3; 17,3.4; 18,16); è appoggiata sulla bestia ed è ricolma dei suoi doni (Ap 17,4); tiene in mano un calice pieno degli abomini e delle impurità della sua impudicizia; anch'essa rivendica una maternità, portando sulla fronte un nome che la qualifica come "madre delle prostitute e delle abominazioni" (Ap 17,5); è la diretta antagonista e la persecutrice dei testimoni di Gesù (Ap 17,6). All'interno dell'Apocalisse la descrizione della prostituta e della sua sorte ci rimanda a quella del drago e della prima bestia del c. 13. La stessa insistenza sul nome di *prostituta*^[74], poi, ci fa meglio capire l'intenzione dell'autore: in contrapposizione ai vergini di Ap 14,1-5^[75] e alla sposa dell'agnello, essa è l'infedele all'alleanza; è un simbolo, concretizzato in Roma, ma che supera le vicende di Roma: città chiusa nell'autosufficienza, nel lusso, nel consumismo, ricca di fascino, poggia su uno stato idolatrato e sui centri di potere.

La donna Babilonia - prostituta è il negativo delle prerogative della "donna" e della "sposa". È chiara la contrapposizione fra la chiesa, sposa fedele al suo Signore, che vive già delle realtà celesti, e la società atea e consumistica. È praticamente enunciato il contesto dei rapporti chiesa-mondo.

c. La fedeltà: la "donna", la sposa dell'agnello e la Gerusalemme celeste (Ap 12; 21,1-22,5)

La donna del c. 12 ci rimanda direttamente, come a suo compimento definitivo, alla sposa che in Ap 21,1-22 è pure la città celeste. Molti sono i motivi che legano le due sezioni: oltre all'accentuazione del numero 12 (Ap 12, 1; cf. 21,12s.14.16.21; 22,2), anche il nutrimento offerto da Dio alla donna nel deserto (Ap 12,6.14) ha un suo corrispondente nell'albero della vita che si trova nella Gerusalemme celeste (Ap 22,2). Altri motivi, però, sottolineano una novità di situazione nella fase finale: la donna e Gerusalemme sono entrambe perfuse di luce, ma nella città celeste non ci sarà più bisogno di sole né di luna, perché in essa risplende direttamente il Signore (Ap 21,23; 22,5), e tanto meno essa sarà esposta agli assalti delle persecuzioni.

Ma non si deve pensare che la sposa sia una realtà esclusivamente legata all'escatologia futura: anch'essa assume contemporaneamente dimensioni celesti e terrestri. Infatti, le sue «vesti di lino splendente puro» (Ap 19,14) sono indossate dall'esercito di martiri e testimoni che seguono Cristo, i riscattati dalla terra, vergini, cioè integri e incontaminati dalla menzogna. Il cristiano che vive su questa terra è già cittadino del cielo; chi, con l'adesione a Cristo, vive la prima risurrezione, è già entrato nell'*eschaton* (Ap 20,4-6), anche se il mondo nuovo è frutto di una nuova creazione (Ap 21,5s)^[76]. L'immagine della sposa sottolinea che la Chiesa è comunità di uomini che si aprono all'agnello in amore e donazione sponsale. Tale donazione significa una vita di comunione o relazione di alleanza, intesa come risposta all'iniziativa amorosa di Cristo (Ap 21,6s; 19,7); è vissuta nella fedeltà (Ap 19,7.9); si esprime nelle «opere giuste dei santi» (Ap 19,7.9); è animata dall'azione dello Spirito che la pone in tensione verso l'incontro con Cristo sposo (Ap 22,17).

d. La donna, la sposa, la prostituta e i quattro cavalli di Ap 6,1-8

Per capire il ruolo essenziale che occupa la relazione fra queste tre donne nel piano dell'Apocalisse, può essere illuminante metterle in relazione con la scena della comparsa dei quattro cavalli in Ap 6,1-8: il secondo, il terzo e il quarto cavallo rappresentano la somma di tutte le forze negative che agiscono nella storia e che troviamo descritte nella prostituta - città di Babilonia; la loro comparsa, però, è preceduta da quella del cavallo bianco, dal colore positivo, vincitore e destinato alla vittoria, che riapparirà subito dopo il canto sulla caduta di Babilonia (Ap 19,11ss)^[77]. Ap 17-19, quindi, riprende Ap 6,1-8, chiamando per nome le realtà raffigurate dai tre cavalli negativi, e indicando l'esito del confronto fra il cavallo bianco e gli altri tre cavalli.

Le tre donne sono una categoria fondamentale dell'Apocalisse, attraverso la quale l'autore presenta la chiesa nei suoi rapporti con Cristo e con il mondo.

e. La chiesa: una realtà al femminile

La donna di Ap 12 è la comunità dei fedeli che si lascia amare da Dio, che è fecondata da lui, partorisce e offre al mondo il Cristo risorto, pure esposta agli attacchi del diavolo che agisce attraverso i suoi rappresentanti terreni, ma sempre protetta dalle ali di Dio e nutrita nel deserto. La stessa donna diventa, in Ap 21-22, la Gerusalemme fidanzata - sposa dell'agnello, intenzionalmente contrapposta alla donna - città Babilonia, la grande prostituta. Tre momenti caratterizzano la presentazione della fidanzata - sposa: la dossologia di Ap 19,1-8 introduce il tema delle nozze della sposa, attribuendo così una nuova caratterizzazione alla donna del c. 12: i rapporti con Dio sono di amore nuziale; tale rapporto è vissuto durante il periodo dell'esperienza terrena, segnato dalla preparazione della veste nuziale (Ap 19,8), confezionata dalla donna, ma sempre dono di Dio; in Ap 21,1-8 la donna si è già preparata e resa bella per il suo uomo (Ap 21,2); è stata resa "nuova" dall'azione di Dio; custodita e conservata nel cielo, dove era stato rapito il frutto del suo parto, ora scende dal cielo come fidanzata già pronta per il matrimonio (Ap 21,2.9); in Ap 21,9-22,5 è descritta la coabitazione fra la sposa e lo sposo; la sposa è la città - dimora, con la quale Dio costituisce un rapporto immediato, senza bisogno di tempio (Ap 21,22) o di illuminazione astrale, perché possiede direttamente la gloria di Dio e l'agnello è la sua lucerna (Ap 21,23); essa è pure inondata dal "fiume di acqua della vita", che è il dono dello Spirito. E' l'apice dell'esperienza di quell'amore di alleanza che ha caratterizzato la vita della chiesa - sposa.

Da questo intreccio di immagini la donna di Ap 12 raffigura una chiesa fortemente caratterizzata al femminile che, per testimoniare la sua fedeltà a Cristo sposo, si deve rivestire di quella veste che le è stata donata e che essa stessa deve tessere con le sue mani e che la contraddistingue come comunità che si affida all'amore e all'iniziativa gratuita di Dio anziché al proprio potere, non è preoccupata di costruire autonomamente la propria storia, sa superare le difficoltà e le persecuzioni in questa vita perché il suo cuore è tutto rivolto verso Cristo suo sposo. Il suo atteggiamento costante è l'amore e la donazione. Forse questa immagine può essere un modello di ecclesiologia e un motivo di esame per la chiesa di ogni tempo.

All'inizio delle presenti riflessioni avevamo posto una duplice domanda: l'inserimento del testo in un volume di carattere mariologico è giustificato solo da un'applicazione mariana susseguente e accomodatizia? la figura di Maria può essere suscitata nella mente dei fedeli solo in base alle immagini usate dall'autore per illustrare una realtà diversa, cioè la chiesa? Un risposta ci sembra averla trovata quando abbiamo contestualizzato Ap 12 all'interno della visione giovannea: le medesime immagini e i medesimi motivi dell'AT fanno da sfondo sia alla donna di Ap 12 che alla donna di Gv 19,25-27 che è la Madre storica di Gesù. Questa constatazione ci aiuta a comprendere il linguaggio simbolico utilizzato dall'autore dell'Apocalisse. Se è vero che all'origine del simbolo c'è sempre una realtà concreta, ciò vale anche l'immagine del parto usata dai profeti per descrivere la maternità di Sion. L'autore di Ap 12, quando applica al popolo messianico l'immagine del parto di un figlio, non può non avere davanti agli occhi la figura di quella donna che ha dato alla luce il figlio che è stato innalzato al trono di Dio. Si potrebbe forse dire che Giovanni suggerisce l'immagine di un ponte fra le due scene: dopo avere attribuito una funzione simbolica ecclesiologica alla madre di Gesù al Calvario, nell'Apocalisse applica il medesimo linguaggio simbolico alla chiesa - popolo messianico; l'accostamento non sembra artificioso, poiché la maternità del popolo messianico è passata attraverso la maternità storica della madre di Gesù.

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- G. Biguzzi, *La donna, il drago e il Messia in Ap 12*, in *Theotokos* 8 (2000) 17-66 (riportato, con modifiche non sostanziali, in Id, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia, Brescia 2004, pp. 195-228).
- P. Busch, *Der gefallene Drache*, Franke, Tübingen 1996.
- F. Contreras Molina, *La mujer en Apocalipsis 12*, in *Ephemerides Mariologicae* 43 (1993) 367-392.
- P. Farkaš, *La "donna" di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, Gregoriana, Roma 1997.
- B.J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun (Ap 12). Individual or Collective? (An Exegetical Study)*, Orbis Catholicus, Roma 1954.
- H. Gollinger, *Das "Große Zeichen" von Apokalypse 12*, Echter/KBW, Würzburg/Stuttgart 1971.
- A.T. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*. Düsseldorf 1958.
- J. Pikaza, *Apocalipsis XII. El Nacimiento pascual del Salvador*, in *Salmanticensis* 23 (1976) 217-256.
- P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, Mohr, Tübingen 1959.
- H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12-13*, Franke, Tübingen 1997.
- A. Valentini, *Il "grande segno" di Apocalisse 12. Una Chiesa ad immagine della Madre di Gesù*, in *Marianum* 59 (1997) 31-63.
- U. Vanni, *La figura della donna nell'Apocalisse*, in *Studia Missionalia* 40 (1991) 57-94.
- U. Vanni, *Il "grande segno": Ap 12,1-6*, in Id, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, EDB, Bologna 1988, pp. 227-251.
- U. Vanni, *Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa. Un'ipotesi di evoluzione da Gv 2,3-4 e 19,26-27 ad Ap 12,1-6* in *Rassegna di Teologia* 26 (1985) 28-47.

^[1] G. Biguzzi, *La donna, il drago e il messia in Ap 12*, in *Theotokos* 8 (2000) 18 parla di una sopravvalutazione di Ap 12 negli studi recenti; se si considera la posizione e funzione di Ap 12 nel piano del libro e il messaggio teologico del capitolo, tale giudizio non sembra giustificato.

^[2] Per una sintesi di queste prospettive cf. P. Farkaš, *La "donna" di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, Gregoriana, Roma 1997, pp. 11-15.

^[3] Cf. G. Biguzzi, *La donna*, pp. 20-27.

^[4] Cf. P. Busch, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12*, Franke, Tübingen 1996, pp. 1-35, dove illustra le caratteristiche e la metodologia dell'esegesi basata sulla storia delle religioni e sulla storia delle tradizioni, applicate al capitolo 12 dell'Apocalisse.

^[5] Per un'accentuazione dell'elemento mariologico in studi recenti cf. F. Contreras Molina, *La mujer en Apocalipsis 12*, in *Ephemerides Mariologicae* 43 (1993) 367-392; A. Valentini, *Il "grande segno" di Apocalisse 12. Una Chiesa ad immagine della Madre di Gesù*, in *Marianum* 59 (1997) 31-63.

^[6] Secondo H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*, Franke Verlag, Tübingen 1997, pp. 178-233, in Ap 12 abbiamo una "radicalizzazione della storia" fatta attraverso il mito.

^[7] Cf. U. Vanni, *Il "grande segno": Ap 12,1-6*, in Id., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, EDB, Bologna 1988, pp. 127-130; P. Farkaš, *La "donna" di Apocalisse 12*, pp. 195-204.

^[8] Cf. Eusebio di Cesarea, *HistEccl*, 24,18; 25; 31,6; 28,2; VII, 25,16.

^[9] Cf. P. Farkaš, *La "donna" di Apocalisse 12*, pp. 30s; C. Corsato, *Ap 12,1-6: riletture patristiche*, in *Theotokos* 8 (2000) 67-84; per la storia dell'interpretazione patristica dell'Apocalisse cf. G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte Ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*, Calwer, Stuttgart 1985; G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Mohr, Tübingen 1981; R. Gryson, *Les commentaires patristiques latins de l'Apocalypse*, in *Revue Théologique de Louvain* 28 (1997) 305-307; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 23), Roma 1985, pp. 289-306; in particolare per Ap 12 cf. B.J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun*, Roma 1954; P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de*

l'exégèse, Mohr, Tübingen 1959; P. Farkaš, *La "donna" di Apocalisse 12*, pp. 16-171; P. Busch, *Der gefallene Drache*, pp. 196-243.

[10] Qualche autore adduce due testimonianze del II secolo in favore dell'interpretazione mariana di Ap 12: Ignazio, *Eph 19,1ss*, che, però, lascia molti dubbi sulla sua interpretazione; la *Historia Iosephi Fabri Lignarii*, che lascia aperti molti dubbi sulla sua datazione, anche se B. Bagatti, *L'interpretazione mariana di Ap 12,1-6 nel II secolo*, in *Marianum* 40 (1978) 153-159 la colloca nel II secolo.

[11] Epifanio, *Haer* 78,11; cf. *Testi mariani del primo millennio. I. Padri e altri autori greci*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 395s.

[12] Cf. H. Gollinger, *Das „große Zeichen“ von Apokalypse 12*, Echter/Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1971.

[13] Cf. P. Farkaš, *La "donna" di Apocalisse 12*, pp. 175-193.

[14] Fra gli studi più impegnativi e ricchi di risultati, dai quali uno studioso non può prescindere, vanno senz'altro ricordati: U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Morcelliana, Brescia 1980; G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, EDB, Bologna 1996; queste monografie contengono un'abbondante rassegna bibliografica.

[15] Alcuni autori, oltre ai classici quattro settenari, ne individuano altri, in base a criteri più o meno opinabili; c'è chi divide tutta l'Apocalisse in 7 settenari; cf. fra gli altri: F. Mondati, *La struttura generale dell'Apocalisse*, in *Rivista Biblica* 45 (1997) 289-327 struttura l'Apocalisse in 7 settenari concentrici; M.E. Boring, *Revelation*, John Knox Press, Louisville 1989, p. 191 divide il libro in tre parti settenarie; W.H. Shea, *The Chiastic Structure of Revelation 12:1-15:4. The Great Controversy Vision*, in *Andrews University Studies* 38 (2000) 2, 269-292 individua sette settenari disposti in forma chiastica attorno ad Ap 12,1-15,4 (con 11,19 che la introduce) che ne costituisce il cuore.

[16] Cf. P.A. Abir, *The Cosmic Conflict of the Church. An Exegetico-Theological Study of Revelation 12,7-12*, Lang, Frankfurt am Main 1995, p. 58; per l'autore il capitolo 12 costituisce il fulcro dell'Apocalisse.

[17] Sul significato di questa sezione, anche se con proposte strutturali diverse, cf. U. Vanni, *La struttura*, pp. 195-205; G. Biguzzi, *I settenari*, pp. 298-300; M. Marino, *Custodire la parola*, EDB, Bologna 2003, pp. 113s.

[18] Sono da notare, però, le dovute differenze che evidenziano la superiorità di Cristo: egli ha la faccia "come" il sole e le sette stelle sono nella sua mano.

[19] In questo contesto di richiami tematici possono tornare opportune le osservazioni di W.H. Shea, *The parallel literary structure of Revelation 12 and 20*, in *Andrews University Seminary Studies* 23 (1985) 1, 37-54: secondo l'autore i due capitoli presentano la stessa struttura letteraria e una chiara corrispondenza tematica, espressa anche dal ricorrere della stessa terminologia, però mettendo in luce una evoluzione degli eventi: mentre Ap 12 presenta l'avversario di Dio in fase offensiva e la chiesa in posizione difensiva, con un preannuncio della futura sconfitta di satana, in Ap 20 abbiamo la situazione inversa: all'inizio e alla conclusione sta la sconfitta del drago, mentre al centro emerge la vittoria dei seguaci dell'agnello.

[20] Per un'analisi dettagliata cf. soprattutto H. Gollinger, *Das "Große Zeichen"*, pp. 110-118; cf. inoltre G. Biguzzi, *La donna*, pp. 18s; F. Contreras Molina, *La mujer en Apocalipsis 12*, pp. 368s; A. Valentini, *"Il grande segno"*, pp. 46-50. Da tutti si stacca W.H. Shea, *The Chiastic Structure*, pp. 269-292: l'autore divide Ap 12,1-15,4 in tre sezioni disposte in forma chiastica: la prima descrive la guerra del drago e i santi perseguitati (Ap 12), la terza presenta la vittoria dell'agnello e la salvezza dei santi (Ap 14,1-15,4), e al centro sta la situazione di pazienza e di fede richiesta ai santi nel periodo intermedio (Ap 13); a loro volta le singole sezioni sono articolate in forma chiastica: al centro di Ap 12 stanno i vv. 10-11 che proclamano la salvezza operata dal sangue dell'agnello. Secondo P.A. Abir, *The Cosmic Conflict*, pp. 49-67, la sezione dei tre segni (Ap 11,15-15,18) è disposta in forma chiastica attorno ad Ap 12,7-12a; a sua volta, Ap 12 è articolato in forma chiastica attorno ai vv. 10-11a.

[21] Che la fuga nel deserto del v. 6 sia un'anticipazione di quella più ampiamente descritta nei vv. 13-16, in quanto collocata nella sezione introduttiva, è l'opinione più diffusa fra gli studiosi; non così però per E. Corsini, *La donna e il dragone nel capitolo 12 dell'Apocalisse*, in *Ricerche Storico Bibliche* 6 (1994) 261; H. Gollinger, *Das "große Zeichen"*, pp. 100.117.178-179.

[22] Cf. K.P. Jörns, *Das hymnische Evangelium*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1971; M. Marino, *Custodire la Parola*, p. 118.

[23] La menzione dei "nostri fratelli" indica a chi va attribuita la "grande voce" che intona e canta l'inno: sono coloro che già hanno riportato la loro vittoria e condividono la vita gloriosa dell'agnello, ormai sottratti alla persecuzione del drago; cf. H. Ulland, *Die Vision*, p. 212.

[24] *Dia* con l'accusativo indica più propriamente la causa, anche se si deve tener conto dell'uso meno rigoroso delle preposizioni nella lingua *koinè*.

[25] Praticamente si tratta di determinare se *autôn* è un genitivo oggettivo (= testimonianza *che essi avevano*) o un genitivo soggettivo (= testimonianza *che hanno dato*); nell'Apocalisse la *martyria* è normalmente di Cristo; cf. Ap 1,2,9, in parallelismo con *logon tou theou*; in 6,9 abbiamo il medesimo parallelismo, e la *martyria* è oggetto del verbo *echô*; in 20,4 la testimonianza è di Gesù, con il medesimo parallelismo; in 19,10 è in parallelismo con i *logoi tou theou* del v. 9; in 12,17 è sempre la testimonianza di Gesù e con il medesimo parallelismo; diversa è l'interpretazione di P.A. Abir, *The Cosmic Conflict*, pp. 200-210 e di M. Marino, *Custodire la parola*, pp. 118-121, con altri autori.

[26] Ci sembra strano che M. Marino, *Custodire la Parola*, p. 119 possa trovare "adeguata" la nuova traduzione della CEI: "... testimonianza del loro martirio".

[27] Cf. P. Busch, *Der gefallene Drache*, pp. 160-163.

- [28] Cf. J. Pikaza, *Apocalipsis XII. El nacimiento pascual del Salvador*, in *Salmanticensis* 23 (1976) 225; P. Farkaš, *La "donna" di Apocalisse 12*, pp. 217s.
- [29] Cf. P. Farkaš, *La "donna" di Apocalisse 12*, pp. 218s.
- [30] Per un'elencazione di interpretazioni alternative, alcune delle quali definite bizzarre, cf. G. Biguzzi, *La donna*, p. 50, specialmente nota 75; P. Busch, *Der gefallene Drache*, pp. 68-113.
- [31] Sul trono come motivo strutturante e filo conduttore che percorre tutta l'Apocalisse cf. U. Vanni, *La struttura*, pp. 213-218.
- [32] Cf. P. Farkaš, *La "donna" di Apocalisse 12*, pp. 220-223.
- [33] Cf. J. Pikaza, *Apocalipsis XII*, p. 221.
- [34] Cf. J. Pikaza, *Apocalipsis XII*, pp. 249.
- [35] Cf. G. Biguzzi, *La donna*, pp. 50-53.
- [36] Cf. U. Vanni, *Il "grande segno"*, pp. 245-248.
- [37] Cf. R. Bauckham, *The climax of Prophecy*, Clark, Edinburgh 1993, pp. 185-198.
- [38] Cf. P. Busch, *Der gefallene Drache*, pp. 61-66.
- [39] Cf. P. S. Minear, *Far as the Curse is found: the Point of Revelation 12:15-16*, in *Novum Testamentum* 33 (1991) 71-77; sulle definizioni e caratteristiche del drago cf. P.A. Abir, *The Cosmic Conflict*, pp. 100-116; G. Biguzzi, *La donna*, pp. 36-48.
- [40] Cf. P. Busch, *Der gefallene Drache*, pp. 118-121.
- [41] Cf. P. Busch, *Der gefallene Drache*, p. 122.
- [42] Cf. P. Busch, *Der gefallene Drache*, pp. 122-125.
- [43] Sul rapporto fra Ap 12 e Ap 20 cf. W.H. Shea, *The Parallel Literary Structure*, pp. 37-54.
- [44] Sulla varietà di interpretazioni di questi elementi astrali cf. P. Busch, *Der gefallene Drache*, pp. 45-56; H. Ulland, *Die Vision*, pp. 179-187; P. Farkaš, *La "donna" di Apocalisse 12*, pp. 183-186.
- [45] Sul riferimento al Cantico dei cantici cf. H. Gollinger, *Das "große Zeichen"*, p. 80; ma specialmente A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse. Etude de deux réminiscences du Cantique dans l'Apocalypse johannique*, in *Recherches de Science Religieuse* 49 (1961) 321-353; F. Contreras Molina, *La Mujer en Apocalipsis 12*, p. 372.
- [46] F. Contreras Molina, *La Mujer en Apocalipsis 12*, p. 372.
- [47] Sul motivo delle vesti che collega le varie scene dell'Apocalisse cf. T. Vetrari, *L'amore della Chiesa per il suo sposo nell'Apocalisse*, in *Parola Spirito e Vita*, n. 11, 1985, pp. 222-227.
- [48] Cf. G. Biguzzi, *La donna*, pp. 29-32.
- [49] Cf. U. Vanni, *Il "grande segno"*, p. 234.
- [50] Per altri riferimenti del NT cf. F. Contreras Molina, *La Mujer en Apocalipsis 12*, pp. 373s.
- [51] Cf. H. Gollinger, *Das "große Zeichen"*, pp. 85s.
- [52] Sulle prime interpretazioni dell'inno, soprattutto in rapporto ad Ap 12, cf. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, 1, Mohr, Tübingen 1966, pp. 313-319.
- [53] Cf. H. Gollinger, *Das "große Zeichen"*, p. 135-136.
- [54] Secondo P. Busch, *Der gefallene Drache*, pp. 166-168 la fuga nel deserto era diventata un cliché fisso nella descrizione degli ultimi tempi.
- [55] Cf. G. Biguzzi, *La donna*, pp. 24s.
- [56] Lo sfondo dell'Esodo è sottolineato e sviluppato da A. Valentini, *Il "grande segno"*, pp. 52-54; G. Biguzzi, *La donna*, pp. 59s.
- [57] Diversa è l'interpretazione di G. Biguzzi, *La donna*, pp. 51-53, il quale pone "gli altri" in rapporto al figlio partorito e rapito presso il trono di Dio; anche P. A. Abir, *The Cosmic Conflict*, pp. 143-145 è della medesima opinione (cf. però pp. 197s, dove egli stesso distingue tre gruppi); l'attacco del diavolo, quindi, si svolgerebbe in due momenti: prima verso il figlio e poi verso "gli altri" del seme della donna; l'insieme del brano, invece, sembra raffigurare tre momenti: l'attacco al figlio con il rapimento al cielo, l'attacco alla donna con una vittoria già conseguita da parte di coloro che già abitano il cielo (vv. 11.12a.13-16) e l'attacco agli "altri" seguaci che abitano sulla terra (vv. 12b.17s); su questa linea interpretativa sembrano porsi P. Busch, *Der gefallene Drache*, pp. 164-166.186s; J.W. Taeger, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis*, Walter de Gruyter, Berlin 1989, pp.100-103.
- [58] Cf. G. Biguzzi, *La donna*, pp. 42s.
- [59] Sembra più appropriato identificare nella donna il popolo messianico che la chiesa; ciò rende comprensibile l'articolazione del capitolo che distingue tra il figlio – messia e "gli altri della sua discendenza"; il limitare l'azione di partorire alla funzione della comunità ecclesiale che continuamente genera il Cristo potrebbe offuscare la centralità della persona e della funzione unica del figlio rapito presso il trono di Dio e che certamente non è generato dalla comunità cristiana; d'altra parte, tutta l'ecclesiologia dell'Apocalisse è marcata dall'unicità del popolo di Dio; cf. anche P.A. Abir, *The Cosmic Conflict*, pp. 119s; sull'accentuazione della comunità ecclesiale che genera Cristo cf. U. Vanni, *Il "grande segno"*, pp. 246-249.
- [60] Cf. G. Biguzzi, *La donna*, pp. 61-64.
- [61] Decisamente su questa linea della polisemia è F. Contreras Molina, *La Mujer en Apocalipsis 12*, pp. 384-391; del medesimo parere, anche se con accentuazioni diverse, è A. Valentini, *Il "grande segno"*, pp. 54-63.

[62] E' sempre più condivisa dagli autori l'opinione di una continuità teologica fra l'Apocalisse e il IV Vangelo; cf. fra gli altri O. Böcher, *Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes*, in J. Lambrecht (a c.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Duculot, Leuven 1980, pp. 289-301; P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Borla, Roma 1985, pp. 739s; J.W. Taeger, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis*, spec. pp. 204-212; P.A. Abir, *The Cosmic Conflict*, pp. 4-7.

[63] Cf. I. de la Potterie, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1992, pp. 177-225; A. Serra, *Maria a Cana e sotto la croce (Gv 2,1-12 e 19,25-27)*, Centro di cultura mariana "Mater Ecclesiae", Roma 1978; G. Ferraro, *Gesù e la madre alle nozze di Cana. Studio esegetico di Gv 2,1-11*, in *Theotokos* 7 (1999) 9-40; U. Vanni, *Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa. Un'ipotesi di evoluzione da Gv 2,3-4 e 19,26-27 ad Ap 12,1-6*, in *Rassegna di Teologia* 26 (1985) 1, 28-47; F. Contreras Molina, *La Mujer en Apocalipsis 12*, pp. 386-388; A. Valentini, *Il "grande segno"*, pp. 57-59.

[64] Cf. I. de la Potterie, *Et à partir de cette heure, le disciple l'accueillit dans son intimité (Jn 19,27b)*, in *Marianum* 42 (1980) 84-125.

[65] Cf. I. de la Potterie, *Maria nel mistero dell'alleanza*, pp. 229-251; U. Vanni, *Dalla maternità di Maria*, pp. 34-40.

[66] Cf. U. Vanni, *Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa. Un'ipotesi di evoluzione da Gv 2,3-4 e 19,26-27 ad Ap 12,1-6* in *Rassegna di Teologia* 26 (1985) 28-47, qui p. 36; A. Valentini, *Il "grande segno"*, p. 59s.

[67] Cf. F. Montagnini, *Il segno di Apoc 12 sullo sfondo della cristologia nell'Apocalisse*, in *L'Apocalisse (Studi Biblici Pastorali 2)*, Paideia, Brescia 1967, pp. 69-92.

[68] Cf. A. Valentini, *Il "grande segno"*, pp. 62s; U. Vanni, *Dalla maternità di Maria*, p. 46; U. Vanni, *Il "grande segno"*, p. 251; anche G. Biguzzi, *La donna*, pp. 65s, dà il dovuto peso al fatto che la madre reale del messia era ben conosciuta nelle tradizioni protocristiane, compresa quella giovannea.

[69] Sul tema cf. S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1965, pp. 105-118; L. Perliitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1969, pp.129-155.

[70] Sul tema del femminile in rapporto all'alleanza cf. fra l'altra bibliografia in notevole espansione: L. Alonso Schökel, *Simboli matrimoniali nell'Antico Testamento*, in G. De Gennaro, *L'antropologia biblica*, Ed. Dehoniane, Napoli 1981, pp. 365-387; Id., *Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento*, in *Ibid*, 549-570; M. La Posta Bertalot, *Il femminile nella Bibbia come espressione del mistero di Dio*, in *Parole di vita* 30 (1985) 345-351; I. de la Potterie, *L'identità della donna e il mistero dell'alleanza*, in *Studia Missionalia* 40 (1991) 1-26; T. Pippin, *The Heroine and the Whore: Fantasy and the Female in the Apocalypse of John*, in *Semeia* 59 (1992) 67-82; T. Pippin, *Eros and the End: Reading for Gender in the Apocalypse of John*, in *Semeia* 59 (1992) 193-210; H.-H. Schrey, *Ist Gott ein Mann? Zur Forderung einer feministischen Theologie*, in *Theologische Rundschau* 44 (1979) 227-238; M. J. Selvidge, *Powerful and Powerless Women in the Apocalypse*, in *Neotestamentica* 26 (1992) 157-167; A. Yarbro Collins, *Women's History and the Book of Revelation*, in Richards Kent H. (a cura), *Society of Biblical Literature Seminar Papers 26*, Scholars, Atlanta 1987, pp. 80-91; A. Yarbro Collins, *Feminine Symbolism in the Book of Revelation*, in *Biblical Interpretation* 1 (1993) 20-33; U. Vanni, *La figura della donna nell'Apocalisse*, in *Studia Missionalia* 40 (1991) 57-94; G. Wagner und I. Wieser, *Das Bild der Frau in der biblischen Tradition*, in *Una Sancta* 32 (1980) 296-316.

[71] Ci si riferisce alla strutturazione proposta da Vanni, il quale vede in Ap 16,17-22,5 una unità letteraria che costituisce la quinta sezione della seconda parte dell'Apocalisse; cf. U. Vanni, *La struttura*, pp. 202-205.

[72] Da tener presente che anche la disfatta di Babilonia viene interpretata come un dramma liturgico distinto in 6 scene: cf. U. Vanni, *Apocalisse (LoB 2.15)*, Queriniana, Brescia 1979, p. 53.

[73] Cf. U. Vanni, *La figura della donna*, pp. 92-94.

[74] Nell'Apocalisse si insiste sulla terminologia che identifica l'infedeltà con la prostituzione: *prostituzione (=porneia)*: Ap 2,21; 14,8; 17,2.4; 18,3; 19,2), *prostituirsi (=porneusai)*: Ap 2,14.20; 17,2; 18,3.9), *prostituta (=pornè)*: Ap 17,1.5.15.16;19,2).

[75] È evidente la contrapposizione diretta di Ap 14,1-5 sia con il c. 13, sia con i vv. 8-11 del medesimo c. 14.

[76] Cf. T. Vetrari, *L'amore della Chiesa per il suo sposo*, p. 222.

[77] Cf. U. Vanni, *Il terzo "sigillo" dell'Apocalisse (Ap 6,5-6): simbolo dell'ingiustizia sociale?*, in *Gregorianum* 59 (1978) 691-719.