

BIBLIOTECA DEL
COMMENTARIO PAIDEIA

6

del BIBLIOTECA
COMMENTARIO PAIDEIA

6

Gregory K. Beale - Donald A. Carson
L'Antico Testamento nel Nuovo

3

PAIDEIA EDITRICE

L'ANTICO TESTAMENTO
NEL NUOVO

Commento ai testi

3

Gregory K. Beale
& Donald A. Carson

Edizione italiana a cura di
Riccardo Larini

PAIDEIA EDITRICE

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Beale, Gregory K.

L'Antico Testamento nel Nuovo : Commento ai testi / Gregory K. Beale,
Donald A. Carson

Torino : Paideia, 2017-

3 volumi ; 22 cm – (Biblioteca del Commentario Paideia ; 6)

3. – 1433-2156 p. – 22 cm

ISBN 978-88-394-0902-7

I. Carson, Donald A.

1. Bibbia. Nuovo Testamento – Citazioni [dall']Antico Testamento

225.7 (ed. 22) – Bibbia. Nuovo Testamento. Commenti

ISBN 978 88 394 0902 7

Titolo originale dell'opera:

*Commentary on the New Testament Use
of the Old Testament*

Edited by G.K. Beale - D.A. Carson

Baker Academic, Grand Rapids, Mich. - Apollos, Nottingham 2007, rist. 2008

Traduzione italiana di Angelo Fracchia, Riccardo Larini e Giorgio Scrofani

Revisione generale a cura di Riccardo Larini

© G.K. Beale e D.A. Carson 2007, 2008

© Claudiana srl, Torino 2017

Sommario dell'opera

| | |
|---------------|--|
| 7 | Premessa <i>Gregory K. Beale e Donald A. Carson</i> |
| 11 | Elenco dei contributori |
| 13 | Abbreviazioni e sigle |
| 27 | Introduzione <i>Gregory K. Beale e Donald A. Carson</i> |
| 35 | Matteo <i>Craig L. Blomberg</i> |
| 219 | Marco <i>Rikk E. Watts</i> |
| 451 | Luca <i>David W. Pao ed Eckhard J. Schnabel</i> |
| tomo 2 | |
| 721 | Giovanni <i>Andreas J. Köstenberger</i> |
| 889 | Atti <i>I. Howard Marshall</i> |
| 1049 | Romani <i>Mark A. Seifrid</i> |
| 1197 | 1 Corinti <i>Roy E. Ciampa e Brian S. Rosner</i> |
| 1295 | 2 Corinti <i>Peter Balla</i> |
| 1345 | Galati <i>Moisés Silva</i> |
| 1391 | Efesini <i>Frank S. Thielman</i> |

1440 SOMMARIO DELL'OPERA

| | |
|--------|---|
| tomo 3 | Filippesi |
| 1441 | <i>Moisés Silva</i> |
| 1449 | Colossesi <i>Gregory K. Beale</i> |
| 1499 | 1 e 2 Tessalonicesi <i>Jeffrey A.D. Weima</i> |
| 1531 | 1 e 2 Timoteo e Tito <i>Philip H. Towner</i> |
| 1577 | Filemone |
| 1579 | Ebrei <i>George H. Guthrie</i> |
| 1705 | Giacomo <i>Donald A. Carson</i> |
| 1733 | 1 Pietro <i>Donald A. Carson</i> |
| 1785 | 2 Pietro <i>Donald A. Carson</i> |
| 1811 | 1-3 Giovanni <i>Donald A. Carson</i> |
| 1819 | Giuda <i>Donald A. Carson</i> |
| 1837 | Apocalisse <i>Gregory K. Beale e Sean M. McDonough</i> |
| 1971 | Indici dei passi citati |
| 2143 | Errata corrige |

Il modo migliore di accostarsi a tali solecismi grammaticali è probabilmente cogliere come molti di essi fungano da segnali della presenza di allusioni at. (più esaurientemente Beale 1999b, 318-355). Un numero significativo di queste irregolarità, apparentemente in larga parte non riconosciute in precedenza, figurano nel mezzo di allusioni all'A.T. Di conseguenza un certo numero di espressioni sembra irregolare perché Giovanni sta riportando la forma grammaticale pressoché precisa della formulazione at. oppure riproduce intenzionalmente un septuagintismo onde dar luogo a una dissonanza sintattica. Una simile dissonanza pare essere tra i modi con cui Giovanni attira l'attenzione dei lettori, facendoli fermare e concentrare sulla formula affinché riconoscano più agevolmente la presenza di un'allusione all'A.T.

Uno dei motivi della pesante influenza dell'A.T. nell'Apocalisse è forse che Giovanni non poteva pensare a un modo migliore per presentare alcune delle sue visioni, difficili da spiegare, se non con il linguaggio già utilizzato dai profeti at. per descrivere visioni analoghe.

Una questione ermeneutica fondamentale:

l'Antico alla luce del Nuovo o il Nuovo alla luce dell'Antico?

Le posizioni fondamentali riguardo all'uso dell'A.T. nell'Apocalisse sono tre. Per la prima Giovanni semplicemente riprenderebbe qualsiasi cosa a portata di mano nell'A.T. per la formulazione dei propri asserti teologici, ma ciò mal si adatta al contesto giudaico del primo secolo, dove la proibità di un movimento come il primo cristianesimo sarebbe stata valutata sulla base della sua coerenza con il dettato at. Le due opzioni più praticabili riconoscono che Giovanni si serve dell'A.T. con la massima cura e attenzione. Su questo terreno comune, le due concezioni possono essere distinte come segue: l'Apocalisse andrebbe interpretata alla luce dell'A.T., o l'A.T. dovrebbe essere interpretato alla luce dell'Apocalisse? In termini più espliciti, a quale corpo di materiali spetta la precedenza nell'interpretazione?

Una versione evangelica classica del primo scenario prevede che l'Apocalisse fornisca informazioni aggiuntive circa gli eventi (in particolare eventi che coinvolgono Israele) predetti nei profeti, interpretati peraltro in modo più o meno «proprio». Così, per esempio, quando l'interprete giunge ad *Apoc.* 20, nel testo dell'Apocalisse si dovrebbero leggere le promesse di benedizioni fisiche a Israele nella terra santa, sebbene Giovanni non ne parli esplicitamente. Se si adotta la seconda prospettiva, Giovanni interpreta le promesse all'Israele (etnico) e lo fa come se avessero iniziato a compiersi nell'esperienza delle chiese giudaica e gentile della nuova alleanza, vero popolo escatologico di Dio. Ovviamente anche in questo secondo caso l'A.T. re-

sta il fondamento della proclamazione di Giovanni, e si presume che egli rispetti pienamente il profilo teologico dei testi at. quando li elabora reinterpretandoli. Per il lettore che non abbia familiarità con l'A.T., dare un senso all'Apocalisse è certo difficile. Sotto questo aspetto nulla vieta certo di leggere l'Apocalisse alla luce dell'A.T., ma non in modo pedantemente «letterale». Come che sia, se l'antico interpreta il nuovo, anche il nuovo interpreta l'antico: la Scrittura interpreta la Scrittura. Per quanto attiene al «valore effettivo» di una determinata profezia, se ci si pone in un'ottica del genere dovrebbe essere Giovanni ad avere l'ultima parola, dal momento che egli interpreta da una prospettiva storica redentiva di una rivelazione che sempre più progredisce e «dischiude» la rivelazione precedente. Ciò equivale semplicemente ad affermare che il principio della «rivelazione progressiva» è cruciale per comprendere l'A.T. e il libro di Giovanni, nonché l'intero N.T. D'altra parte, va da sé, un simile «progresso della rivelazione» non va disgiunto dalla rivelazione precedente, poiché si edifica su di essa e la sviluppa con la massima integrità ermeneutica.

Conclusion

Il modo in cui Giovanni si serve di determinati testi at. è da esaminare caso per caso, con grande attenzione ai contesti del libro dell'Apocalisse e degli stessi testi at. (i punti trattati in questa sezione introduttiva sono sviluppati in Beale 1999a, 76-99 e 1999b, 60-128, utili anche per i numerosi rinvii ad altre fonti secondarie).

Il commento che segue cerca di approfondire nel migliore dei modi possibili, e nei limiti del progetto generale di cui partecipa, i richiami all'A.T. che s'incontrano nell'Apocalisse, prestando attenzione ai contesti dei passi at. e dell'Apocalisse (per un ampliamento delle indagini puntuali del commento che segue, nonché per molti passi at. che non si potevano in alcun modo affrontare a motivo dei limiti di spazio, cf. Beale 1999a).

Il prologo: Apoc. 1,1-20

Il cap. 1 introduce il libro definendolo «rivelazione di Gesù Cristo», mentre il saluto di Giovanni alle chiese lo presenta come lettera. Si conclude con Giovanni sull'isola di Patmos, dove riceve la visione inaugurale del Cristo risorto glorioso.

◆ 1,1. La parola ἀποκάλυψις («apocalisse») è parte di un'allusione a *Dan.* 2, dal momento che l'intero 1,1 è composto sul modello della struttura generale di *Dan.* 2,28-30.45-47 (cf. Θ), dove ἀποκαλύπτω («rivelo») compare cinque volte (cf. anche 2,19.22), ἃ δεῖ γένησθαι («ciò che deve accadere»)

tre volte e σημαίνω («significare») due (cf. anche 2,23 LXX). Le parole ἐν ταχέι («rapidamente») sono una sostituzione consapevole del «negli ultimi giorni» di Daniele (ad es. *Dan.* 2,28) e alludono al tempo definitivo e imminente del compimento. Ma mentre Daniele si attendeva che il compimento si verificasse nel futuro remoto, negli «ultimi giorni», Giovanni ritiene che inizi nella sua stessa generazione. Anzi, ha già iniziato ad accadere, come confermano i cenni all'inizio del compimento della profezia at. nel cap. 1 (cf. 1,5.7.13.16).

L'uso di σημαίνω in *Dan.* 2,45 LXX lascia intendere la natura simbolica del sogno del re babilonense (una statua che simboleggia quattro imperi universali, sorta di disegno animato di tipo politico). Il fatto che nel titolo e nell'affermazione programmatica del libro in generale si richiami questo passo di Daniele, mostra che la visione simbolica è elemento integrante degli strumenti di comunicazione in tutta l'Apocalisse. Questo versetto esclude perciò l'aspettativa che la maggior parte del libro sia di natura «letterale», e afferma invece che ci si deve attendere che la maggior parte del materiale vada inteso simbolicamente (cf. Beale 1999b, 295-299). Questo è uno dei motivi per cui i capp. 4-21 in particolare andrebbero letti principalmente come espressione simbolica (specialmente le visioni dei sigilli, delle trombe e delle coppe; cf. Beale 1999a, 50-69).

◆ 1,4a. Il numero «sette» è il numero preferito di Apocalisse. Nell'A.T. era utilizzato per indicare «pienezza» (ad es. *Lev.* 4-16; 26,18-28). L'idea di completezza nasce dal racconto della creazione di *Gen.* 1, dove sei giorni di creazione sono seguiti dal suo compimento. È quindi probabile che le sette chiese d'Asia rappresentino l'intera chiesa.

La presentazione di Dio come «colui che è ed era e deve venire» è un'interpretazione del nome «Jhwh» sulla base della meditazione di *Es.* 3,14 insieme alle presentazioni di Dio in due e in tre tempi in Isaia (cf. *Is.* 41,4; 43, 10; 44,6; 48,12), che a loro volta sono probabilmente meditazioni sul nome divino di *Es.* 3,14. Il nome di *Es.* 3,14 venne anche ampliato in forma ternaria dalla tradizione giudaica posteriore, soprattutto *Tg. Ps.-J. Deut.* 32, 39: «Io sono colui che è e che era e sono colui che sarà». Il primo elemento, «colui che è» (ὁ ὢν) proviene da *Es.* 3,14 LXX (ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν), e sebbene la preposizione ἀπό richieda il genitivo, Giovanni mantiene ὁ ὢν al nominativo per evidenziare come si tratti di un'allusione a Esodo (disamina esaustiva dell'espressione in McDonough 1999). È possibile che Giovanni si serva di tali tipi di costruzioni qui e altrove come ebraismi (in ebraico il nome nei casi indiretti non è declinato; cf. Charles 1920 I, 13) per suscitare nel lettore un effetto «biblico» e mostrare in tal modo la coerenza della sua opera con quella della rivelazione di Dio nell'A.T. (per altri esempi di soleci-

smi intenzionali di questo genere v. ad *Apoc.* 1,5; 2,20; 3,12; 9,14 in Beale 1999a e cf. Beale 1997b).

◆ **1,4b.** Questa epistola profetica è altresì dai «sette spiriti che sono davanti al trono». La formula è probabilmente una definizione metaforica dello Spirito Santo che esprime la varietà dell'opera di Dio nella chiesa e nel mondo. L'espressione «sette spiriti» rientra in un'allusione parafrastica a *Zacc.* 4,2-7 (come è evidente a partire da 4,5; 5,6), che identificava i «sette candelabri» con l'unico Spirito di Dio, il cui compito era suscitare la grazia di Dio (cf. *Zacc.* 4,7: «Grazia, grazia su di lei») in Israele tramite il riuscito completamento della ricostruzione del tempio (v. sotto, a 1,12; 4,5; 5,6). È possibile che nello sfondo dei «sette spiriti» oltre a Zaccaria si debba includere *Is.* 11,2-10 LXX, dal momento che si allude a questo testo in 5,5-6 («radice» di *Is.* 11,1 in 5,5 e citazione dei «sette spiriti di Dio» in 5,6; cf. Farrer 1964, 61; interessante è anche l'uso di *Is.* 11,4 in 1,16; sulla presenza di entrambe le influenze at. conviene ad es. Skrinjar 1935, 114-136).

◆ **1,5.** Fondamento dell'affermazione che Cristo è «testimone fedele», «primogenito» e «sovrano dei re della terra» è *Sal.* 88,28-38 LXX (89,28-38 T.M.), dal momento che i tre elementi della formula ricorrono insieme soltanto qui (cf. *Is.* 55,4). Il contesto immediato del salmo parla di David come re «unto» che regnerà sopra tutti i suoi avversari e il cui seme sarà stabilito sul suo trono per sempre (*Sal.* 88,20-38 LXX [89,20-38 T.M.]; il giudaismo interpretava *Sal.* 89,29 in senso messianico; cf. *Midr. r. Es.* 19,7; forse *Pesiq. r.* 34,2). Benché il «testimone fedele» di *Sal.* 88,38 LXX parli della testimonianza senza fine della luna, ciò avviene tramite un paragone con il regno senza fine del seme di David sul suo trono, che di conseguenza viene qui applicato a Cristo (sul «testimone fedele» v. anche *Is.* 43,10-13). Giovanni vede quindi in Gesù il re davidico ideale, la cui morte e risurrezione hanno portato alla sua regalità eterna e alla regalità dei suoi figli «prediletti» (cf. 5,5b). «Il primogenito» indica la posizione privilegiata di Cristo in conseguenza della risurrezione dai morti (*Sal.* 89,28-38, che elabora questa idea a partire da 2 *Sam.* 7,13-16; *Sal.* 2,7-8).

In 1,5 figura inoltre un'allusione alla funzione sacerdotale di Cristo («Ci ha sciolto dai nostri peccati con il suo sangue»), dal momento che i sacerdoti at. compivano la santificazione ed espiazione di Israele aspergendo il sangue di animali sacrificali (cf. *Es.* 24,8; *Lev.* 16,14-19; Loenertz 1947, 43). Si può trattare di un compimento tipologico della redenzione d'Israele dall'Egitto per mezzo del sangue dell'agnello pasquale, come è chiaro dall'evidente allusione a *Es.* 19,6 in 1,6. Qui, come in Ebrei, Cristo è presentato al tempo stesso quale sacerdote e sacrificio.

◆ 1,6. La formula «un regno, sacerdoti» si basa sulla formula simile di *Es.* 19,6 (βασιλειον ιεράτευμα; cf. T.M.). È in qualche modo ambiguo se tale formula dell'Esodo vada intesa come «sacerdozio regale» o «regno sacerdotale», ma la differenza non è significativa, dal momento che entrambi possono richiamare elementi regali e sacerdotali (per i possibili significati alternativi in *Es.* 19,6 e *Apoc.* 1,6 cf. Gelston 1959; Dumbrell 1985, 124-126. 159 s.).

L'espressione dell'Esodo è un riepilogo della volontà di Dio per Israele. Ciò significava in primo luogo che gli israeliti dovevano essere una nazione regale e sacerdotale che mediava la luce della rivelazione salvifica di Jhwh testimoniandola ai gentili (ad es. *Is.* 43,10-13), obiettivo che i profeti at. ripetutamente reputarono non essere stato raggiunto da Israele (ad es. *Is.* 40-55). La natura sacerdotale dell'intera nazione d'Israele era mostrata inoltre dal fatto che Mosè la consacra esattamente allo stesso modo di Aronne e figli, con l'aspersione del sangue sacrificale (cf. *Es.* 29,10-21 con *Es.* 24,4-8). La nomina a sacerdoti di tutti i santi in 1,6 attinge probabilmente a tale retroterra (così Düsterdieck 1980, 124). Come i sacerdoti at., ora è l'intero popolo di Dio a godere di un accesso senza mediazioni alla presenza di Dio (I.T. Beckwith 1919, 430), perché Cristo ha rimosso l'ostacolo del peccato con il suo sangue vicario (Vanhoye 1986, 289). Un simile accesso immediato riceve alcune precisazioni altrove nel N.T., in particolare nel senso che è Cristo il mediatore sommosacerdotale nel tempio celeste per l'intero popolo di Dio (cf. ad es. *Ebr.* 8-10 e per ulteriori precisazioni su un simile «accesso senza mediazioni» Beale 2004, in particolare i capitoli dedicati al tempio nel N.T.).

◆ 1,7. Questo versetto è composto da due citazioni at. La prima viene da *Dan.* 7,13, che nel suo contesto at. parla dell'intronizzazione del «figlio dell'uomo» su tutte le nazioni (cf. *Dan.* 7,14), dopo che Dio avrà giudicato gli imperi malvagi (*Dan.* 7,9-12). La citazione successiva è tratta da *Zacc.* 12, 10, che nel suo contesto riguarda il periodo di tempo della fine, quando Dio sconfiggerà le nazioni nemiche che attorniano Israele e Israele sarà redento dopo essersi pentito di aver peccaminosamente rifiutato Dio e il suo messaggero (ossia «colui che hanno trafitto»).

L'identica combinazione di *Dan.* 7 e *Zacc.* 12 in *Mt.* 24,30 può avere spinto Giovanni a fare qui lo stesso (la combinazione figura anche in *Iust. Dial.* 14,8; *Mt.* 24,30 parla altresì del pentimento, alla luce di 24,31). Che colui che si «piange» sia paragonato in *Zacc.* 12,10 a un «figlio primogenito» non è a sua volta una coincidenza, dal momento che si utilizza la medesima parola (πρωτότοκος) per presentare il re in *Sal.* 88,28 LXX (89,28 T.M.) e Gesù in *Apoc.* 1,5.

Il testo di Zaccaria è stato modificato in due modi significativi. Si sono ag-

giunte le formule «ogni occhio» e «della terra» (cf. *Zacc.* 14,17) per universalizzarne il significato originario. Si allude probabilmente non a ogni persona senza eccezione, ma piuttosto a tutti coloro che si trovano tra le nazioni che credono, come è chiaramente attestato da 5,9; 7,9 (cf. il plurale «tribù» come riferimento universale agli increduli in 11,9; 13,7; 14,6). La parola γῆ («terra, territorio») non può alludere esclusivamente alla terra di Israele, ma è piuttosto un'indicazione universale, dal momento che è questo l'unico significato che possiede la formula πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς («tutte le tribù della terra») nell'A.T. (LXX: *Gen.* 12,3; 28,14; *Sal.* 71,17; *Zacc.* 14,17). La formula «tutte le tribù d'Israele» ricorre ripetutamente nell'A.T. (circa venticinque volte), il che fa risaltare la formulazione diversa di *Apoc.* 1,7b. Ciò comporta un ampliamento dell'idea at. di Israele, dal momento che quanto in *Zacc.* 12 era applicato a quella nazione viene ora trasferito ai popoli della terra, che assumono il ruolo dell'Israele penitente. C'è chi crede che la citazione di Zaccaria sia utilizzata in forma contraria all'intenzione originaria, a indicare il dolore delle nazioni per il giudizio imminente. Ma Giovanni solitamente concorda con le idee contestuali dei passi at. a cui si richiama, elaborandole in modo coerente, e le eccezioni avanzate circa questa funzione sono da provare. Le nazioni in 1,7b non si danno a lamentazioni su di sé ma su Gesù, e ciò risponde meglio a un'idea di pentimento che di giudizio.

Che si utilizzi per Gesù due volte in soli sette versetti (1,7.13) la figura del «figlio dell'uomo» è del tutto opportuno, dal momento che il «figlio dell'uomo» di *Dan.* 7 rappresentava comunitariamente i santi sia per quanto riguarda la prova del sofferente sia per il suo dominio, e il titolo è utilizzato da Gesù nei vangeli per indicare la sua regalità dissimulata già inaugurata in mezzo a sofferenze. In *Midr. Sal.* 2,9 si interpreta *Dan.* 7,13-14 come riferimento collettivo alla nazione d'Israele, benché altri settori del giudaismo applicassero i versetti a una figura messianica individuale (ad es. *4 Esd.* 13,1-39; *Hen. aeth.* 37-71; *Apoc. Bar. syr.* 36-40). Il riconoscimento di Gesù come «figlio dell'uomo» (1,13) e la natura progressiva del tempo presente di 1,7a («sta venendo») fanno pensare che qui si intenda che la profezia di *Dan.* 7,13 abbia iniziato a compiersi nel I secolo, che il suo compimento sia proseguito per tutto il tempo della chiesa e che culminerà alla fine vera e propria del mondo.

◆ 1,8. È certo possibile che al merismo «alfa e omega» si sia giunti riflettendo sulle locuzioni analoghe di *Is.* 41-48, dal momento che «il primo e l'ultimo» di 1,17b si basa sull'identica formulazione isaiana (cf. *Is.* 41,4; 44,6; 48,12) e che anche l'espressione trimembre di 1,8b non manca d'essere connessa con Isaia (v. sopra, a 1,4a, «colui che è e colui che era e colui che sta venendo»). Dio, che trascende il tempo, guida l'intero percorso della storia

perché sta come sovrano al suo inizio e alla sua fine. Così anche l'espressione «dice il Signore Dio onnipotente» (παντοκράτωρ), che è ripetutamente utilizzata dai profeti (ad es. Aggeo, Zaccaria, Malachia), esprime qui la sovranità di Dio.

◆ 1,10-11. L'introduzione dell'investitura di Giovanni è coniata con il linguaggio delle ripetute estasi del profeta Ezechiele nello Spirito, identificando così la rivelazione di Giovanni con quella dei profeti at. (cf. Ez. 2,2; 3,12.14.24; 11,1; 43,5). La sua autorità profetica è corroborata dalla presentazione della voce che ha udito quale «grande voce come di tromba», che evoca la medesima voce udita da Mosè quando Jhwh gli si era rivelato sul Monte Sinai (Es. 19,16.19-20). L'idea è ulteriormente avvalorata dall'ordine di «scrivere in un libro», che rispecchia il mandato affidato da Jhwh ai suoi servi profetici di comunicare a Israele la rivelazione che avevano ricevuto (LXX: Es. 17,14; Is. 30,8; Ger. 37,2; 39,44; Tob. 12,20). Va notato che tutte le investiture di questo tipo nei profeti erano ordini di scrivere testamenti di giudizio contro Israele (LXX: Is. 30,8; Ger. 37,2; 39,44; cf. anche nei LXX: Es. 34,27; Is. 8,1; Ger. 43,2; Ab. 2,2).

◆ 1,12. La prima immagine che Giovanni vede nella sua visione inaugurale è quella di «sette candelabri d'oro» (1,12b), il cui retroterra è costituito in generale in Es. 25; 37 e Num. 8, ma che più in particolare è attinta a Zacc. 4,2.10, come è avvalorato da tre osservazioni: 1. la menzione di «sette spiriti» in 1,4 (cf. Zacc. 4,6); 2. la visione dei candelabri in 1,12b è interpretata in 1,20, che segue lo stesso modello di interpretazione per visione di Zacc. 4,2.10; 3. 4,5 e 5,6 mostrano chiare allusioni a Zacc. 4,2.10 in stretta associazione ad allusioni a Daniele.

I «sette candelabri» rappresentano la chiesa (cf. 1,20). In Zacc. 4,2-6 il candelabro con le sue sette lampade è una sineddoche allegorica tramite cui una parte dell'arredo del tempio sta per l'intero tempio. Ciò rappresenta altresì, per estensione, l'Israele fedele (cf. Zacc. 4,6-9), cui si chiede di vivere «Né di forza (mondana) né di potenza, ma del mio Spirito», dice il Signore» (Zacc. 4,6). Il candelabro nel tabernacolo e nel tempio era posto direttamente di fronte al santo dei santi, che conteneva la presenza gloriosa di Dio, e la luce che ne emanava rappresentava in forma visibile la presenza di Dio (cf. Num. 8,1-4; in Es. 25,30-31 si menziona il candelabro subito dopo il «pane della presenza»; v. anche 40,4; 1 Re 7,48-49). In modo analogo, le lampade sul candelabro di Zacc. 4,2-5 sono interpretate in 4,6 quale rappresentazione della presenza o Spirito di Dio, che doveva mettere Israele (= «il candelabro») in grado di portare a termine la ricostruzione del tempio, nonostante l'opposizione (cf. Zacc. 4,6-9). Così il nuovo Israele, la chiesa, in

quanto «candelabro» fa parte del tempio e deve trarre la propria forza dallo Spirito, dalla presenza divina, davanti al trono di Dio, nel suo sforzo di contrapposizione alla resistenza del mondo. Ciò è evidenziato da 1,4 e dal cap. 4.

L'espressione inconsueta «vedere la voce» può essere correlata a *Es.* 20, 18, dove «tutto il popolo vide la voce... e la voce della tromba» (cf. nei LXX: *Ez.* 3,12-13; 43,5-6; *Dan.* 7,11).

◆ 1,13-16. Un'analisi delle allusioni at. in 1,13-16 mostra che le caratteristiche dominanti del «figlio dell'uomo» sono attinte a *Dan.* 7 e 10, con l'apporto di altri testi all'immagine. Perlopiù si conviene che ciò voglia dire che Cristo è immaginato come figura regale e sacerdotale, dal momento che la figura dei due testi di Daniele mostra caratteristiche identiche. Sebbene l'abito di 1,13 possa ricordare anche un abbigliamento regale, il suo uso richiama qui l'immagine di un sacerdote a motivo dell'atmosfera da tempio dei candelabri in 1,12 nonché per via degli angeli che escono dal tempio celeste e che indossano il medesimo abito in 15,5-8. L'ambiguità può essere dovuta alla possibilità che si stia pensando contemporaneamente a un re e a un sacerdote, il che ha un precedente nelle due figure di *Zacc.* 4,3.11-14 (v. sotto, a 11,4; cf. *1 Macc.* 10,88-89; 14,30.32-47).

Il trasferimento degli attributi dalla figura di giudice dell'antico di giorni (cf. *Dan.* 7,9-12) a Cristo richiama inoltre la sua funzione di giudice divino dell'ultimo giorno, com'è chiaro da 19,12, e ciò è tanto più vero quando si osservi che *Dan.* 10 sottostà anche all'immagine del «figlio d'uomo»: intento primario dell'uomo celeste di *Dan.* 10 è di svelare il decreto divino secondo cui i persecutori d'Israele saranno certo giudicati (cf. 10,21-12,13). *Dan.* 10, 6 si spinge a raffigurare il «figlio d'uomo» con «occhi... come fiaccole fiammeggianti». L'applicazione a Cristo degli attributi dell'antico di giorni sottolinea inoltre la vita eterna che egli condivide con il Padre (così Sickenger 1942, 49).

L'immagine della testa e dei capelli del «figlio d'uomo» (1,14a) è ripresa da quella dell'antico di giorni di *Dan.* 7,9, mentre la presentazione dei suoi occhi e piedi segue nuovamente *Dan.* 10,6 LXX. La successiva citazione della «fornace» (1,15b) richiama la presentazione di *Dan.* 3,26 (3,93 Θ), sebbene sia possibile pensare anche a *Ez.* 1,27. La conclusione di 1,15 cita il fragore della voce del «figlio d'uomo», allo stesso modo di *Dan.* 10,6, benché le espressioni vere e proprie con cui la voce viene presentata siano tratte da *Ez.* 1,24; 43,2 T.M., dove si paragona la voce di Dio al fragore di acque abbondanti, con il risultato di rafforzare la descrizione già offerta di Cristo quale essere divino.

Come i sette candelabri, anche il numero delle «sette stelle» può essere

derivato in parte dalle «sette lampade» di *Zacc.* 4. Nel giudaismo più tardo si dice che il candelabro di *Zacc.* 4,2 sia un simbolo dei giusti in Israele e che corrisponda al saggio che risplenderà come le stelle di *Dan.* 12,3 (*Midr. r. Lev.* 30,2; *Sifre Deut.* pisqa 10; *Pesiq. r. Kah.* pisqa 27,2; *Pesiq. r.* pisqa 51,4). McNamara (1966, 197-199) individua nel targum palestinese a *Es.* 40,4 il retroterra di 1,20a, dove le «sette lampade» del tabernacolo sono intese «corrispondere alle sette stelle che assomigliano ai giusti che splendono nell'eternità nella loro giustizia»: l'ultima espressione è una chiara allusione a *Dan.* 12,3.

Il fatto che le stelle siano esplicitamente identificate con angeli in 1,20a (cf. l'evidente identificazione di stelle e angeli, ad es., in *Giud.* 5,20) non esclude l'influsso di Daniele. Gli angeli possono essere intesi quali rappresentanti del popolo di Dio, in sintonia con testi come *Dan.* 10,13; 12,1.

La «spada affilata a doppio taglio» che esce dalla bocca di Gesù si fonda sulle profezie di *Is.* 11,4; 49,2, che ne rafforzano ulteriormente l'immagine di compimento della profezia di un giudice escatologico. L'ultima presentazione del «figlio d'uomo» con un volto «come il sole che risplende nella sua forza» (1,16c) è un'ulteriore ripresa del profilo di *Dan.* 10, benché la formulazione vera e propria derivi da *Giud.* 5,31 LXX (B). Vi può essere qualche rapporto col libro dei Giudici nelle immagini dell'aspetto luminoso del combattente israelita vittorioso di *Giud.* 5,31 e del «figlio d'uomo» di *Dan.* 10, nonché nella raffigurazione immediatamente precedente di Gesù come guerriero dotato di spada.

◆ 1,17. In 1,17 emerge il medesimo modello quadridimensionale che figura ad esempio in *Dan.* 10,8-20: 1. il profeta osserva una visione, 2. cade sul proprio volto per la paura, 3. poi è rinvigorito da un essere celeste e 4. riceve quindi da questo una rivelazione ulteriore, introdotta dal verbo *λαλέω* («parlare»): altro indizio che identifica Giovanni e il suo ammaestramento con l'autorità profetica at. (cf. 1,10).

Il «figlio d'uomo» definisce se stesso «primo e ultimo», chiara ripresa del modo di presentarsi di Jhwh in *Is.* 41,4; 44,6; 48,12. Questi testi sono accomunati da espressioni a effetto e immagini comuni: 1. il contesto di *Is.* 41, 4 contiene l'immagine del servo di Dio che sconfigge gli avversari con una spada (41,2) e la formula cruciale «non temere» seguita immediatamente da parole divine di consolazione, secondo cui Dio «rafforzerà» e «sosterrà» il giusto con la sua destra (41,10); 2. anche il contesto di *Is.* 44,6 presenta l'espressione «non temere» (cf. 44,2); 3. *Is.* 48,12 è immediatamente seguito da un'immagine come quella di *Is.* 41,10; *Dan.* 12,6-7; *Apoc.* 1,17: «Certo, la mia mano fondò la terra e la mia destra spiegò i cieli» (48,13). Questi elementi comuni fornivano il nesso associativo per passare dal quadro

di *Dan.* 10, di consolazione profetica, a quello dei tre testi di Isaia in merito alla consolazione d'Israele per mano di Jhwh. Se, insieme ad alcuni commentatori, si lega «il vivente» (ὁ ζῶν; del tutto affine è ὁ ὢν di 1,4) di 1,18 al «primo e ultimo» di 1,17, si ha una formula tripartita parallela a quella utilizzata per Dio in 1,4. Ciò darebbe ulteriore risalto alla condizione divina di Cristo (interessante è anche l'espressione «il vivente nei secoli dei secoli» di 1,18, ripetutamente utilizzata per Dio nell'A.T.; cf. *Deut.* 32,40; *Dan.* 4,34 Θ; 12,7; *Sir.* 18,1).

◊ 1,19. La terza parte della formula di 1,19, al pari di 1,1a, è stata composta con una terminologia tratta da *Dan.* 2 e non andrebbe dunque ritenuta la terza e ultima parte di una cronologia precisa disposta nel libro in ordine sequenziale. La formula μετὰ ταῦτα («dopo queste cose») può avere una venatura da tempo della fine, dal momento che *Dan.* 2 si serve della stessa formula come sinonimo di ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν («ultimi giorni»; analogo è l'uso di *Gl.* 4,1 in *Atti* 2,17). Questi «ultimi giorni» vanno probabilmente ritenuti già iniziati al tempo di Giovanni (per l'argomentazione cf. Beale 1999a, 152-170).

◊ 1,20. L'espressione τὸ μυστήριον («il mistero») ricorre nell'A.T. solo in Daniele e dodici volte nei deutero-canoniche. Dal momento che «mistero» figura con accezione escatologica solo in Daniele, la sua comparsa in 1,20 in un contesto del genere ne conferma il rapporto con Daniele. La visione di Giovanni rappresenterà il compimento delle profezie di Daniele riguardo agli ultimi giorni (sul senso qui di «mistero», cf. Beale 1999b, 255-259).

Apocalisse 2

Il cap. 2 introduce le prime quattro missive (facendo rammentare che il genere dell'Apocalisse comporta l'idea che il libro sia una lettera; per il genere letterario dell'Apocalisse cf. Beale 1999a, 37-43). Queste missive sono inviate alle chiese dell'Asia Minore: Efeso, che è zelante per la verità ma ha «perso il suo primo amore»; la piccola ma fedele Smirne; Pergamo, che ha sopportato con fedeltà la persecuzione ma è a rischio di soccombere a un compromesso con l'idolatria, e Tiatira, dove la profetessa «Gezabele» ha chiuso gli occhi su un compromesso analogo.

◊ 2,7. La formula d'ammonimento «chi ha orecchie, ascolti» si basa sulla formulazione sostanzialmente identica che ricorre nei sinottici, e a sua volta allude a *Is.* 6,9-10 (cf. anche *Ger.* 5,21; *Ez.* 3,27; 12,2). L'esortazione di *Is.* intendeva in parte ammonire il resto a non prendere parte all'idolatria,

e il contesto di *Apoc.* 2-3 attesta che un simile monito mantiene tutto il suo valore (cf. ad es. le lettere a Pergamo e Tiatira; v. inoltre Beale 1997a).

Al «mangiare dell'albero della vita, che è nel paradiso di Dio» si allude nuovamente al termine del libro quale immagine di perdono e della conseguente esperienza della presenza intima di Dio (22,2-4). Della stessa speranza riguardo al tempo della fine si parla praticamente con un linguaggio identico in vari testi giudaici (cf. *Test. Lev.* 18,10-11; *Ps. Sal.* 14,2-3.10; 4 *Esd.* 8,52; *Hen. slav.* 8,3-7; cf. anche *Hen. aeth.* 25,4-7; *Hen. hebr.* 23,18; 4 *Esd.* 2,12; *Vit. Ad.* 28,2-4; *Od. Sal.* 20,7). In *Gen.* 2-3, come qui, l'immagine dell'«albero di vita» insieme al «paradiso di Dio» simboleggia la presenza di Dio che dona la vita e da cui Adamo ed Eva sono separati quando vengono espulsi dal paradiso terrestre (cf. 2,9; 3,23-24 LXX; *Ez.* 28,13; 31,8-9).

◆ 2,10. L'idea che i santi di Smirne «avranno dieci giorni di tribolazione» allude a *Dan.* 1,12-15, dove si cita tre volte la «prova» di Daniele e dei suoi tre amici per «dieci giorni». L'accento è posto su un tempo di sofferenza stabilito, limitato, che quelli di Smirne devono sopportare in maniera simile a Daniele e ai suoi amici quando subirono la prova e furono tentati.

◆ 2,11. Coloro che subiscono la «seconda morte» non prenderanno parte né alla risurrezione dei santi (cf. «seconda morte» in *Tg. Ger.* 51,39.57) né alla vita del mondo nuovo a venire, ma sperimenteranno invece una punizione senza fine (cf. questo significato di «seconda morte» in *Tg. Deut.* 33,6; *Tg. Is.* 22,14; 65,6.15; McNamara 1966, 117-125; Philo *Praem.* 67-73; cf. anche *Apoc.* 19,20; 20,6.14; 21,8).

◆ 2,14. Alcuni all'interno della chiesa di Pergamo erano scesi a compromessi con la società idolatra che li circondava, come viene chiarito riprendendo il rapporto di compromesso che Balaam ebbe con Israele, riferito in Numeri (cf. *Num.* 22,5-25,3; 31,8.16). Israele fu condotto a venerare idoli e commettere immoralità in conseguenza di consigli ingannevoli, e la chiesa era tentata nella medesima direzione dai nicolaiti. Balaam divenne figura emblematica del falso maestro che per un tornaconto economico spinge i credenti a impegnarsi in compromessi infedeli. Viene avvisato da Dio di smettere e infine è punito per aver proseguito a disubbidire (cf. *Num.* 22,7; *Deut.* 23,5; *Neem.* 13,2; 2 *Pt.* 2,14-16; *Gd.* 5-12; Filone *Vit. Mos.* 1,264-314; *Migr.* 114; Ginzberg 1967 III, 361. 370). Per il nesso di idolatria e fornicazione v. ad esempio *Atti* 15,29; 21,25 (cf. *Atti* 15,20; *Apoc.* 9,20-21).

Il verbo πορνεύω («fornicare») può essere inteso in senso sia proprio sia metaforico, dal momento che è utilizzato in questo doppio modo in entram-

bi i Testamenti, soprattutto nella vicenda di Baal-Peor, dove gli israeliti si diedero sia alla fornicazione fisica con donne straniere sia alla fornicazione spirituale con gli dèi di queste (cf. *Num.* 25,1 con 25,2-3). L'accento è probabilmente posto sulla fornicazione spirituale, com'è ulteriormente confermato dalla ripresa di Gezabele in 2,20 (v. sotto), con cui si mostra che il senso spirituale o metaforico di *πορνεία* (e della sua famiglia di parole) come culto di un idolo è l'uso predominante altrove nell'Apocalisse.

◆ **2,15-16.** Balaam fu minacciato di essere «ucciso dalla spada» dell'«angelo del Signore» se avesse continuato a contrapporsi a Israele (*Num.* 22,23. 31; cf. *Gios.* 13,22). Siccome non tenne conto dell'avvertimento, fu di fatto «ucciso dalla spada», che nella tradizione giudaica suggellava il destino di esclusione dal «mondo a venire» (*bSanh.* 90a; 105a; *A.R.N.* 31b-32a). I cristiani di Pergamo sono minacciati di un giudizio simile.

Gli insegnamenti di Balaam e dei nicolaiti si possono meglio inquadrare quando si osservi che l'etimologia dei nomi è sostanzialmente di significato identico: «nicolaita» (*nikē + laos*) significa «conquistatore del popolo», e per i rabbì «Balaam» (*bl' 'm* oppure *blh 'm*) poteva significare «distruggere il popolo» (ad es. *bSanh.* 105a); il nome potrebbe essere inteso anche come «reggere le sorti del popolo» (*b'l 'm*). Per l'individuazione precisa dei nicolaiti non si dispone di altre informazioni storiche certe.

◆ **2,17a.** Coloro che si rifiutano di prendere parte alle feste pagane saranno ricompensati con la partecipazione al banchetto del tempo della fine di Cristo, rappresentato dalla «manna», che al momento è «nascosta» ma sarà allora rivelata. La manna era una speranza escatologica anche nel giudaismo (così *bHag.* 12b; *Apoc. Bar. syr.* 29,8; *Sib.* 7,149; *Midr. r. Eccl.* 1,9; cf. *Es.* 16,32-36 con *2 Macc.* 2,4-7). Tale promessa era talora rivolta a coloro che non veneravano idoli (*Sib. fr.* 3,46-49). Si diceva inoltre che la manna concessa a Israele nel deserto fosse stata «nascosta nell'alto dei cieli... fin dall'inizio» della creazione (*Tg. Ps.-J. Es.* 16,4,15) e in ultimo avrebbe dovuto far prosperare Israele «alla fine dei giorni» (*Tg. Neof.* 8,16) (Malina 1995, 75-77). La chiesa ha iniziato a gustare questo cibo escatologico, ma non appieno.

◆ **2,17b.** Anche la «pietra bianca» rafforza l'idea della «manna» quale ricompensa salvifica celeste e del tempo della fine, dato che l'A.T. descrive la manna celeste come una pietra bianca di bdellio (cf. *Es.* 16,31; *Num.* 11,7; Chilton 1987, 110). I LXX di *Num.* 11,7 la paragonano a «cristallo di rocca». In *bJoma* 75a si dice che la manna era «rotonda... e bianca come una perla». Si era probabilmente già iniziato a godere di tale ricompensa, ma il

suo compimento doveva ancora venire. Il colore bianco della pietra raffigura la giustizia dei santi che non scendono a compromessi e non «si contaminano» (cf. 3,4).

◊ **2,17c.** Conoscere il nome di qualcuno, nel mondo antico e nell'A.T., significava spesso entrare in rapporto intimo con la persona in questione e partecipare della sua natura o del suo potere. Ricevere un nome nuovo era segno di un nuovo status. Quando nell'A.T. si metteva il nome di Dio a un luogo (in particolare al tempio; cf. ad es. *Deut.* 12,5.11), ciò era spesso segno che lì si trovava la sua presenza. Quando si dava un nome a un'altra persona o cosa, significava che chi lo dava possedeva la persona o la cosa in questione (per queste associazioni di «nome» v. ad es. TDNT V, 253-258. 277; Eichrodt 1967, II, 40-45. 310 s.; Jacob 1958, 82-85; Johnson 1981, 442). In una misura o nell'altra qui si pensa probabilmente a simili connotazioni di «nome» nell'A.T.

La presentazione del nome come «nuovo» allude alle profezie di *Is.* 62, 2; 65,15 sulla nuova condizione d'Israele nel futuro (in entrambi i testi ricorre *καλέω*, «chiamare» + *ὄνομα καινόν*, «nome nuovo»). Qui il «nome nuovo» indica la futura condizione regale d'Israele (62,3), la restituzione alla presenza di Jhwh nell'alleanza (62,4a; stesso significato di «nome» in 56,4-8; 65,15-19) e in particolare il nuovo rapporto da «coniugi» con il Signore (cf. 62,4b-5, che parla inoltre di Israele come di una «sposa» e di Dio come «sposo»; si noti anche il «nome nuovo» dato alla discendenza di Levi in *Test. Lev.* 8,12-14). In sostanza il «nome nuovo» di 2,17c rappresenta la nuova identità escatologica dei redenti nei cieli nuovi e nella terra nuova.

◊ **2,20.** Gezabele aveva spinto il re Ahab e Israele a compromettersi e «fornicare» con la venerazione di Baal (cf. *1 Re* 16,31-32; 21,25-26; *2 Re* 8,18; 9,22). Per parte loro, anche i falsi maestri della chiesa sostenevano che un qualche grado di partecipazione ad aspetti idolatri della cultura di Tiatira era ammissibile. Benché il culto di Baal e qualche culto pagano del tempo di Giovanni comprendessero la fornicazione vera e propria, che qui l'accento sia posto sulla fornicazione spirituale è confermato da *2 Re* 9,22 LXX, dove si applica a Gezabele il termine *πορνεία* («immoralità») per porre in risalto i suoi tentativi di indurre Israele all'idolatria sincretista (cf. *1 Re* 16,31-32). L'equazione successiva di *πορνεύω* e *πορνεία*, in 2,20-21, con *μοιχεύω* («commettere adulterio») mostra che si intende un'idea spirituale più generica, dato che in 2,22 si indica chiaramente il senso metaforico di credenti sposati con Cristo che si stanno trastullando in un rapporto spirituale con dèi pagani. Il senso spirituale di *πορνεία* quale culto idolatrico è attestato nei LXX anche in *Sap.* 14,12 («Perché l'invenzione di idoli fu l'inizio della fornica-

zione [πορνεία]); *Sal.* 105,39 (106,39 T.M.); *Is.* 47,10; *Naum* 3,4. La sfumatura spirituale si conferma anche alla luce dell'uso figurato in Giovanni di πορνείω (e delle parole correlate) altrove nel libro (tredici volte al di fuori del cap. 2 rispetto al senso letterale presente solo in 9,21; 21,8; 22,15, sebbene anche gli ultimi due passi siano discutibili).

◆ 2,23. I seguaci di Gezabele sono detti suoi «figli», e la loro tribolazione ne comporterà la morte, che fu peraltro la punizione di Gezabele e dei settanta figli di Ahab a motivo del suo peccato contro Nabot su istigazione di Gezabele (cf. *1 Re* 21,17-29; *2 Re* 9,30-37; 10,1-11; per la formula «uccidere di morte» si veda *Ez.* 33,27 LXX).

È consueta l'idea che Dio conosca «menti e cuori» (νεφροὺς καὶ καρδίας), per la sua capacità di giudicare con rettitudine (LXX: *Sal.* 7,10; *Ger.* 11,20; 17,10; 20,12; cf. *Rom.* 8,27; *1 Tess.* 2,4; anche *1 Sam.* 16,7). La medesima idea è espressa tramite la formula tipica «io (Dio) concederò... a ciascuno secondo le (sue) opere» (per es. LXX: *Sal.* 27,4 [28,4 T.M.]; 61,13 [62,13 T.M.]; *Prov.* 24,12; *Ger.* 17,10; anche *Mt.* 16,27; *Rom.* 2,6; *2 Cor.* 11,15). L'autore ha in mente soprattutto *Ger.* 17,10, dal momento che le due espressioni insieme compaiono solo in quel testo. Inoltre l'affermazione di Geremia è particolarmente adatta perché indica il giudizio di Dio su coloro che, all'interno della comunità israelitica, praticano l'idolatria per ragioni economiche (cf. *Ger.* 17,3.11; cf. 11,10-17.20). I credenti della provincia d'Asia potevano essere tentati di venerare idoli per mantenere la propria posizione nelle corporazioni di commercio locali, che avevano spesso come patroni dèi pagani.

◆ 2,26-27. Concludere con la promessa di *Sal.* 2,9 è opportuno perché Cristo si è presentato all'inizio della lettera come «figlio di Dio» (2,18), titolo proveniente da *Sal.* 2, che attesta ulteriormente come egli abbia già iniziato a compiere la profezia del salmo. Mentre i LXX e l'Apocalisse presentano «pascere» (ποιμαίνω), *Sal.* 2,9 T.M. ha «percuotere». Il testo ebraico non puntato consente entrambe le letture ed è di fatto possibile che Giovanni avesse in mente entrambi i significati: si confrontino 19,15 (12,5?), dove ci si serve di ποιμαίνω per indicare «giudicare» o «distruggere» (cf. il parallelismo di «colpire» in 19,15), e 7,17, dove l'espressione assume la sfumatura positiva di «pascere». Di conseguenza si intende che l'«autorità» ottenuta da Gesù a compimento del salmo sia l'autorità che un re detiene al fine di proteggere i suoi sudditi e sconfiggerne i nemici.

◆ 2,28. L'affermazione che Cristo darà altresì al vincitore «la stella del mattino» riafferma la promessa culminante appena formulata. La stella rappre-

senta (per metonimia), con ogni probabilità, il dominio messianico, come trapela chiaramente dal suo utilizzo in 22,16 quale ulteriore spiegazione della profezia di *Is.* 11,1, che ha iniziato a compiersi in Gesù. Tale significato dell'immagine è confermato da *Num.* 24,14-20, dove il futuro sovrano escatologico d'Israele è presentato come «stella che sorge» e «scettro» (cf. *šēbet* in *Num.* 24,17; *Sal.* 2,9) che «frantumerà i principi» delle «nazioni» (così anche *Sal.* 2,9), «dominerà» su di loro e li otterrà in «eredità» (così anche *Sal.* 2,8) (Gangemi 1978). Oltre ai paralleli tra *Sal.* 2 e *Num.* 24, è naturale in *Apoc.* 2,26-28 la combinazione della profezia di Numeri con quella di *Sal.* 2, dal momento che la profezia fu proferita da Balaam, che in *Apoc.* 2,14 è simbolo della stessa eresia menzionata in *Apoc.* 2,20. *Num.* 24,17 è interpretato in senso messianico anche in ambito giudaico (cf. *Test. Lev.* 18,3; *Test. Iud.* 24,1, in unione con *Is.* 11,1-4 in 24,4-6; CD-A 7,18-21; 1QM 11,6-7; 4Q175 9-13; *iTa'an.* 4,5).

Apocalisse 3

I messaggi alle sette chiese proseguono. Sardi è avvertita che la sua incapacità di perseverare avrebbe potuto portare a un'improvvisa afflizione; Filadelfia è incoraggiata a sopportare la denigrazione della sinagoga locale e a mantenere la testimonianza fedele; la tiepida Laodicea è punita per la sua miserevole condizione spirituale in mezzo a un'apparente prosperità.

◆ 3,4-5. Le «vesti bianche» indicano in *Dan.* 11-12 la purificazione della tribolazione del tempo della fine, dove i santi sono «resi bianchi» tramite il fuoco della persecuzione; un significato simile è certamente consono al passo. Si confrontino *Apoc.* 6,11; 7,14 con *Dan.* 11,35; 12,1.10, e in quest'ultimo libro si noti l'ebraico *lāban* («rendere bianco») in 11,35; 12,10 e *ἐλευκάλω* («rendere bianco») in 12,10 Θ (per sacerdoti vestiti di bianco cf. *mMidd.* 5,4; *bJoma* 19a).

La seconda espressione della promessa al vincitore è che Cristo «non cancellerà il suo nome dal libro della vita». L'idea duplice di un «libro della vita» e «libri» di giudizio, rispettivamente per credenti e increduli, è desunta dalla medesima concezione duplice di *Dan.* 12,1-2; 7,10 (cf. *Apoc.* 13,8; 17,8; 20,12). Si notano altresì allusioni a *Es.* 32,32-33; *Sal.* 69,29, passi che parlano entrambi di «cancellare» i nomi degli increduli «da un libro» di benedizione salvifica (cf. *Is.* 4,3; *Ios. As.* 15,4). In questi ultimi testi at. si ha in mente un solo libro, mentre nell'Apocalisse se ne citano chiaramente due. Il motivo del libro in *Apoc.* 3,5b e altrove nell'Apocalisse ha alle spalle soprattutto l'idea in Daniele di due libri, uno in cui sono scritti i nomi solo dei credenti e uno in cui sono scritte le opere di tutti, che diventa il fonda-