

O. DARIUSZ KOWALCZYK SJ <sup>a, @</sup>

 0000-0002-6469-2443

<sup>a</sup> Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia, Teologia Dogmatica,  
Piazza della Pilotta, 4 00187 Roma RM, IT

<sup>@</sup> Kowalczyk@UniGre.IT

ENRICHETTA CESARALE <sup>b</sup>

 0000-0001-8297-173X

<sup>b</sup> Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia, Piazza della Pilotta, 4 00187 Roma RM, IT

*IL FIUME D'ACQUA VIVA*  
*DAL TRONO DI DIO E DELL'AGNELLO*  
**La Santissima Trinità nel libro dell'Apocalisse**

**Parole-chiavi:** Apocalisse, Trinità, Agnello, Spirito, drago, bestie, triade diabolica.

**Riassunto:** La gran parte dei manuali di teologia trinitaria non fanno molti riferimenti al libro dell'Apocalisse, quando esaminano la questione della Trinità nel Nuovo Testamento. Nel trattato *De Deo uno et trino*, il più delle volte, il testo dell'Apocalisse non è quasi per nulla citato. L'articolo desidera evidenziare tale mancanza e offrire una disamina attenta dei brani in cui l'Autore dell'Apocalisse descrive la realtà divina in modo

---

REV. PROF. DARIUSZ KOWALCZYK SJ (1963–). Presbitero polacco (1994) della Compagnia di Gesù. Laurea: Teologia, 1993 (PWT, Varsavia, PL); Licenza: Teologia dogmatica: 1995 (PUG, Roma, IT); Dottorato di ricerca: Teologia: 1998 (ATK, Varsavia, PL); Professore: ordinario, 2024 (PUG, Roma, IT). Interessi scientifici: Teologia trinitaria. Decano (2013–2019) della Facoltà di Teologia (UPG, Roma, IT).

DOT.TESSA ENRICHETTA CESARALE (1966–). Baccalaureato: Filosofia, 1987 (PUG, Roma); Baccalaureato: Teologia, 1990 (PUG, Roma); Licenza: Teologia biblica, 1996 (PUG, Roma); Laurea magistrale: Filosofia della Cultura, 2010 (Università degli Studi Roma Tre); Dottorato di ricerca: Teologia Biblica, 2013 (PUG, Roma). Teologa e biblista, si occupa di san Paolo e dell'Apocalisse.

trinitario. Abbiamo riletto il testo dell'Apocalisse per cogliere, nella primissima esperienza liturgica della comunità ecclesiale, questa presenza viva della Trinità e con grande meraviglia, sono stati innumerevoli i passaggi individuati, in cui l'Autore descrive la percezione di Dio nella sua identità trinitaria. L'apocalisse è un libro complesso e difficile da decifrare, ma il segreto svelato e il mistero rivelato – la “Rivelazione di Gesù Cristo che Dio gli diede / donò” (Ap 1, 1) – riguarda proprio il nome di Dio, la sua triplice natura veniente, le relazioni trinitarie *ad intra* e *ad extra* e il tipo di logica propria della Trinità dinanzi alla quale il demoniaco si è organizzato con una propria formazione triadica. La forza con la quale le tre Persone divine governano il mondo è, però, onnipotente, tale da aver già vinto il Satana in Cielo e ora lo stanno vincendo, qui, sulla terra, chiedendo, dal trono celeste, alla Chiesa di regnare con Loro. La simbologia dell'Apocalisse è ancora tutta da scoprire e promette di farci conoscere ancor di più il Volto del Dio uno e trino.

La riflessione dell'Autore dell'Apocalisse, posta a chiusura del canone biblico, riguarda il prosieguo della prima venuta di Cristo. Dopo la scoperta della tomba vuota, la comunità cristiana post-pasquale ha dovuto compiere un salto qualitativo, rispetto all'attesa messianica giudaica, ritrovandosi a vivere una nuova e diversa tensione escatologica, che andava oltre tutte le aspettative della letteratura apocalittica. La teologia dell'Apocalisse elabora, infatti, l'escatologia in chiave cristologica, evidenziando come la presenza di Cristo tra gli uomini, a partire dall'Incarnazione, sia il valore decisivo della storia, dove per valore si intende la presenza trinitaria della forza di risurrezione che influisce sulla storia e la cambia. Nella gran parte dei manuali di teologia trinitaria, però, il riferimento al libro dell'Apocalisse, nella sezione in cui è trattata la Trinità nel Nuovo Testamento, è quasi inesistente e tale mancanza ci ha sorpreso. Sappiamo bene che non è possibile rintracciare, nella Bibbia, il lessico che è stato, in seguito, utilizzato per definire il mistero della Trinità, come, ad esempio, “tre persone, una natura”, ma per gli autori neotestamentari è un dato chiarissimo che non c'è salvezza senza Dio Padre, senza il Figlio incarnato, Gesù Cristo, senza lo Spirito Santo, insieme all'idea che può salvarci solamente l'unico Dio. Queste affermazioni soteriologiche, che costituiscono il nucleo della fede trinitaria, hanno, senza alcun dubbio, le loro fonti nei testi scritturistici, alcuni dei quali, come l'Apocalisse, sono ancora da riscoprire e approfondire sotto molti punti di vista e ambiti teologici. Il termine stesso “apocalis-

se” è oggetto di confusione e ambiguità, se non è letto all’interno della sua reale accezione di “rivelazione” e svelamento. L’ultimo libro della Scrittura, “frutto di una coscienza di Dio profondamente meditata”, ci offre, infatti, una riflessione matura sulla Trinità, che richiede di dare priorità “ai suoi modi particolari di parlare del divino”<sup>1</sup>.

L’Autore dell’Apocalisse è interessato alla relazione tra cristologia e monoteismo, intuisce che Gesù è “nell’essere eterno di Dio” e desidera includerlo, con lo Spirito, nella fede monoteistica giudaica in Dio, esprime, però, la “ricchezza del contenuto riferito alle persone della Trinità, non guardando solo a quello che sono in se stesse, in astratto, isolate nell’assoluto della trascendenza, ma soprattutto viste come appaiono in contatto con l’umanità e le sue vicende, nella loro continua presenza nel tempo (passato, presente e futuro) e aderenza alla storia”<sup>2</sup>. Sin dall’inizio, l’Apocalisse “raffigura il divino in termini triadici” e attribuisce, nel saluto di apertura (1, 4b–5a), una tale comprensione “trinitaria” al divino, da poter parlare di una vera struttura trinitaria del libro. La rivelazione del volto trinitario di *Colui che è, che era e che viene*, ci mostra l’inedita logica agapica e kenotica di Dio, che arriva alla vertigine della condivisione, da parte del Padre, del proprio trono, non solo con il Figlio e lo Spirito, ma, addirittura, con la moltitudine dei redenti, toccando l’apice della beatitudine nel banchetto nuziale finale. L’introito trinitario è, pertanto, solo il primo dei testi della teologia trinitaria delineata dall’Autore dell’Apocalisse.

### **1. L’introito trinitario – triplice benedizione**

La benedizione con cui l’Autore dell’Apocalisse apre il dialogo liturgico, “mostra chiaramente che la sua comprensione del divino è deliberatamente «trinitaria»”<sup>3</sup>:

“Giovanni alle sette chiese che sono nell’Asia: Grazia a voi e pace da parte di colui che è e che era e che sta venendo;  
e da parte dei sette Spiriti che sono di fronte al trono di lui  
e da parte di Gesù Cristo, colui che è il testimone quello fedele,  
colui che è il primogenito dei morti e colui che è il capo dei re della terra” (Ap 1, 4–5a).

---

<sup>1</sup> R. Bauckham, *La teologia dell’Apocalisse*, Brescia 1994, p. 39.

<sup>2</sup> Cfr. U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, vol. 2, Assisi 2018, p. 49.

<sup>3</sup> Bauckham, *La teologia dell’Apocalisse*, p. 39.

I beni accordati alla Chiesa – grazia e pace – sono “trasfigurati dalla menzione di colui che deve procurare questi favori; ordinariamente si nominavano Dio Padre e suo Figlio Gesù Cristo, ma qui la Trinità è completata dall’aggiunta dello Spirito Santo, per quanto le tre persone siano designate in maniera singolare”<sup>4</sup>. L’iniziativa è dall’Alto, *da parte di* un Dio che si mostra, subito, trinitariamente.

### 1.1. Sguardo teologico-biblico

Il triplice saluto a schema trinitario, con l’augurio, per l’assemblea in ascolto, di “grazia e pace”, vede la ripetizione ternaria della preposizione *apò* / “da parte”, che pone sullo stesso piano ognuna delle tre Persone divine e solennizza una parità di livello tra i tre donatori. L’analisi delle tre diciture divine, utilizzate in maniera originale dall’Autore, apre nuovi scenari teologici.

L’introito è, innanzitutto, “*da parte* di colui che è e che era e che sta venendo / *verrà*”, designazione che ricorre identica, nel libro, altre due volte (Ap 1, 8; 4, 8) e richiama Colui che è conosciuto come JHWH. Qual è la particolarità? Nel testo greco, ravvisiamo delle discordanze grammaticali, non imputabili, certo, a ignoranza della lingua, ma a volute forzature dell’Autore, che cerca così di esprimere la sorprendente manifestazione del Dio di Israele in Cristo morto e risorto. L’espressione non è una semplice parafrasi del nome divino “Io sono colui che sono” (Es 3, 14), ma identifica Dio Padre come il Veniente, la cui presenza assoluta (*che è*) è entrata nella storia (*che era*), fino all’inaudita incarnazione del Figlio, il quale sta protraendo, sulla terra, la venuta del Padre (*che sta venendo*)<sup>5</sup>. Per dire l’indicibilità di tale realtà di Dio in Gesù e nello Spirito, l’Autore sostituisce la voce verbale *sarà*, che ci aspetteremmo – “colui che è, che era e che *sarà*” –, con *sta venendo / verrà*, coniugando, in questo modo, l’essere di Dio con la sua venuta e al futuro.

---

<sup>4</sup> G. Bonsirven, *L’Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1963, p. 84. Della stessa opinione Prigent: «C’è un buon fondamento per vedervi una formula trinitaria» (P. Prigent, *L’Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, p. 30).

<sup>5</sup> «Certo, l’autore dell’Apocalisse si permette non poche libertà nei confronti della grammatica. Ma nessuno può credere che qui non lo faccia di proposito. Tanto più che la formula tornerà ulteriormente (1, 8; 4, 8; 11, 17; 16, 5), con persistenza a sostantivare l’imperfetto del verbo essere! Senza dubbio, è con piena deliberazione che l’autore ha messo la formula al di sopra delle esigenze della grammatica: i titoli del Dio eterno non possono venir sottomessi alle vicissitudini temporali, e dunque alle leggi della declinazione. È il Dio che non può essere che soggetto» (Ibidem, p. 28–29).

La discordanza verbale mette in luce due aspetti teologici particolari. Il primo, riguarda il valore cristologico del verbo venire: Dio è il Veniente in Cristo, in quanto *Amion*<sup>6</sup>. Nel tempo postpasquale, il “futuro di Dio è la sua venuta o il suo avvento”<sup>7</sup>, grazie alla presenza continuata di Cristo risorto nella Chiesa e nel mondo. Identificando il *verrà* di Dio Padre con l’agire del Figlio, l’Autore arriva a eliminare, a un certo punto del libro, il terzo elemento dell’espressione in oggetto, che diventa: “Colui che è e che era” (Ap 11, 17; 16, 5). Questo secondo aspetto evidenzia come nel corso della narrazione apocalittica, sparisce l’aspetto futuro del venire divino, nel momento in cui si riconosce iniziato il regno del mondo di Dio e del suo Cristo<sup>8</sup>. *Viene chi è già venuto*: “Ti ringraziamo, o Signore Dio, l’onnipotente, che sei e che eri, poiché prendesti la tua potenza quella grande e regnasti” (11, 17). In questo apice eucaristico, abbiamo l’unica ricorrenza del verbo “ringraziare” che, legata a *regnasti*, designa come il *venire* di Dio in Cristo ha determinato la realizzazione storica del regno: “Dio non è più semplicemente l’eterno, ma colui che viene. E come non tener presente che il participio «il veniente», qui applicato indiscutibilmente a Dio, connota generalmente il Figlio, soprattutto nella letteratura giovannea, e particolarmente nell’Apocalisse? Bisogna dunque concludere che, fin dall’inizio del libro, quando per la prima volta il nome segreto di Dio viene rivelato, tale nome prende una risonanza cristologica. Questo cristocentrismo, o più esattamente questo teocentrismo cristologico, è una delle grandi costanti dell’Apocalisse”<sup>9</sup>. Il venire del Padre nel Figlio dice che chi vede il Figlio, vede il Padre. Il regno di Dio, non di questo mondo durante l’esistenza terrena di Gesù, ha fatto irruzione nella storia con la manifestazione del Padre sulla Croce del Figlio.

In seconda posizione, nella benedizione trinitaria, troviamo, a sorpresa, lo Spirito: “e *da parte* dei sette Spiriti che sono di fronte al trono di lui” (1, 4c). L’espressione ha una forte originalità simbolica, data dai numeri e dalla posizione. Il sintagma “i sette Spiriti” ricorre 4 volte (Ap 1, 4;

---

<sup>6</sup> *Amion* è un termine proprio dell’Apocalisse per designare l’Agnello – in Giovanni, infatti, abbiamo *amnòs* – nella sua realtà di crocifisso risorto. Lo vedremo approfonditamente nell’analisi della pericope Ap 5, 6.

<sup>7</sup> Cfr. X.P. Ibarrondo, *Apocalisse*, Roma 2001, p. 38.

<sup>8</sup> «Divenne il regno del mondo del Signore nostro e del suo Cristo e regnerà nei secoli dei secoli» (Ap 11, 15).

<sup>9</sup> Prigent, *L’Apocalisse di S. Giovanni*, p. 29–30.

3, 1; 4, 5; 5, 6) e, secondo la valenza simbolica dei numeri – 7 richiama la totalità, 4 la terrestrità, l'immanenza – disegna l'azione dello Spirito sulla terra come pienezza di elargizione di doni divini. Lo stare “davanti al trono” di Dio, più che riguardare una qualifica personale dello Spirito, chiarita già dalla ripetizione triplice *da parte di* della formula, che lo ha posto, esplicitamente, al livello del Padre e del Figlio, implica la capacità di agire e governare nella storia ossia anch'Egli regna: “Davanti al trono ardono sette lampade di fuoco che sono i sette spiriti di Dio” (Ap 4, 5b). C'è, poi, una sfumatura degna di nota relativa alle relazioni intratrinitarie. Alla Chiesa dei Sardi, lo Spirito è presentato come “di Dio” ma in possesso di Cristo: “Così dice colui che dispone dei sette spiriti di Dio” (Ap 3, 1). Nella descrizione di Cristo Agnello, leggiamo che questi possiede “sette corna e sette occhi, che sono i sette Spiriti di Dio mandati su tutta la terra” (Ap 5, 6). L'Autore dell'Apocalisse descrive, così, la natura dell'amore agapico divino dando allo Spirito la precisa connotazione di oblatività assoluta: Egli rinuncia ad avere un proprio contenuto e sceglie di essere il diffusore di Cristo, di condividere lo sguardo del Figlio nel mondo – sette occhi – mostrando, in tal modo, la realtà della “kenosi intratrinitaria” dello Spirito<sup>10</sup>. In virtù di questa spoliazione, che è rinuncia e beatitudine, costitutivo è il suo legame con le sette – tutte, di ogni tempo e luogo – Chiese, rappresentate come sette lampade d'oro (Ap 1, 12.20; 2, 1), che intesse attraverso Cristo, “che possiede i sette Spiriti di Dio e le sette stelle” (Ap 3, 1), dove le stelle sono gli angeli delle sette chiese (Ap 1, 16.20). Lo Spirito, dunque, opera in nome del Padre e per il Figlio e manifesta la sua azione come un *divenire* – “divenni nello Spirito” (Ap 1, 10; 4, 2) e *trasportare* – “mi trasportò nello Spirito” o “per mezzo dello Spirito”. Tali azioni compiute nella vita del cristiano e della Chiesa, sono finalizzate a mostrare loro, dall'alto, sia il non senso della triste storia di Babilonia (Ap 17, 3), sia la gioia nuziale della pariteticità d'amore della nuova Gerusalemme (Ap 21, 10).

Il terzo soggetto del saluto trinitario è il rivelatore del Padre: “*da parte di Gesù Cristo, il testimone quello fedele, il primogenito dei morti e il capo dei re della terra*” (Ap 1, 5). La prima designazione, essenziale

---

<sup>10</sup> Cfr. D. Kowalczyk, *L'azione dello Spirito nell'esercizio di discernimento*, in: *Il discernimento. “Questo tempo non sapete valutarlo?”* (Lc 12, 56), ed. A. Matteo, Roma 2018, p. 131–148.

per le seguenti due, riguarda la fedeltà nella testimonianza e richiama la Lettera alla Chiesa di Laodicea, dove Egli si presenta come: “l’Amen, il testimone fedele e veritiero” (3, 14). È questa l’unica volta in cui Cristo viene designato come l’*Amen*, la Parola degna di fiducia del Padre, il “primogenito dai morti”, il primo, cioè, nato dai morti, tra i fratelli e sceso agli Inferi per acquisire le chiavi della prigione della morte: “Sono vivente per i secoli dei secoli! E ho le chiavi della morte e dell’aldilà” (Ap 1, 18). La sua discesa ha fatto sì che “la morte e gli inferi resero i morti da loro custoditi” (Ap 20, 13) e divenisse, il Crocifisso Risorto, l’unico “sovrano dei re della terra”. Tale identità di Gesù mostra la sua strettissima relazione con Dio Padre, ulteriormente approfondita nelle due e uniche presentazioni che Dio fa di se stesso, all’inizio dell’Apocalisse: “Io sono l’Alfa e l’Omega – lo dice il Signore Dio! – Colui che è ed era e sta venendo, l’Onnipotente” (Ap 1, 8), e alla fine: “Io (sono) l’Alfa e l’Omega, l’*Arché* / l’Inizio / il Principio e il *Télos* / la Conclusione / il Fine” (Ap 21, 6). Questo *Io sono* del Padre riveste “un peso teologico tutto particolare, che punta al massimo di comprensione di Dio”<sup>11</sup>, che si svela nella sua relazione con il Figlio. Infatti, abbiamo due autodichiarazioni di Gesù Cristo, anch’esse all’inizio e alla fine del libro: “Io sono il Primo e l’Ultimo” (Ap 1, 17); “Io sono l’Alfa e l’Omega, il Primo e l’Ultimo, il Principio / l’*Arché* e il Fine / il *Télos*” (Ap 22, 13), dove l’Autore attribuisce le stesse tre coppie di titoli di Dio a Cristo. Egli parla di loro come del “principio fontale di tutto”, della “pienezza dell’essere divino”, superando qualsiasi altra enunciazione neotestamentaria a riguardo<sup>12</sup>, riservando a Cristo *Arnion* la stessa adorazione dovuta a Dio Creatore di tutte le cose (Ap 4, 11), che riceve l’omaggio degli esseri viventi e degli anziani (Ap 5, 8), cui si uniscono le miriadi di angeli (Ap 5, 12), fino a includere tutto il creato, culminando nella dossologia rivolta sia a Dio, sia all’*Arnion* (Ap 5, 13). Per l’Autore è chiaro che l’opera di Cristo è l’opera di Dio. Riprova ulteriore è l’utilizzo di un verbo al singolare (Ap 11, 15) e di pronomi singolari (Ap 6, 17; 22, 3–4), per parlare di Dio e Cristo insieme, mentre essi non sono mai soggetti di un verbo plurale, né si fa ricorso per loro a un pronome plurale. La relazione Padre – Figlio definisce la parusia attesa e annunciata nell’Apocalisse – “Ecco, egli viene...” (Ap 1, 7) – come la venuta escatologica di Dio nel mondo

<sup>11</sup> Cfr. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, vol. 2, p. 69.

<sup>12</sup> Cfr. Bauckham, *La teologia dell’Apocalisse*, p. 74–75.

attraverso Cristo, il quale, solennemente, assicura l'assemblea in ascolto, per ben sette volte: "Ecco, io vengo"<sup>13</sup>.

Il Figlio di Dio è, dunque, parte del modo divino di governare il mondo<sup>14</sup>, è il "capo dei re della terra"<sup>15</sup>, per la quale denominazione l'Autore utilizza "archōn", riferito solo qui, nel NT, a Cristo. Il termine appartiene al campo semantico del noto "arché" e ha il significato di "capo, signore, principe, dominatore". Nei sinottici, "archōn" designa una "potenza sovrumana, chiaramente e sempre nemica di Dio"<sup>16</sup>. Matteo racconta di come i farisei, dinanzi alla guarigione di un indemoniato e di una folla sbalordita, tentano di mettere in difficoltà Gesù, inveendogli: "Costui scaccia i demoni in nome di Beelzebul, archōn / principe dei demoni" (Mt 12, 24; cfr. Lc 11, 15). Per il Nuovo Testamento, l'opera di Gesù è una lotta contro potenze ultraterrene, le quali, nel vangelo di Giovanni, assumono il governo di tutto il cosmo, ne sono l'archōn, ma Dio Padre è schierato con Gesù, nella lotta contro il maligno e ha già vinto: "Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe / archōn di questo mondo sarà gettato fuori" (Gv 12, 31; cfr. 16, 11). L'ultimo ed estremo tentativo di costui di soggiogare gli uomini, è stato di far credere di avere il dominio sulla morte, assunta e, pertanto, redenta dal Figlio di Dio: "perché viene il principe / archōn del mondo; egli non ha nessun potere su di me" (Gv 14, 30). In Cristo Agnello celebriamo la dignità del battezzato, riscattata dalla condizione servile e dalla logica demoniaca: "A colui che ci sta amando e ci sciolse dai nostri peccati nel suo sangue e ci fece regno, sacerdoti a Dio e Padre suo! – a lui la gloria e la forza per i secoli, Amen!" (Ap 1, 5b–6). La realtà salvifica è tutta trinitariamente condivisa. Legato al tema dell'archōn, del dominio di Dio sui poteri terreni, è il simbolo del "trono", che ci aiuterà, ora, a definire meglio la regalità divina e la signoria trinitaria.

## 1.2. Sguardo teologico-dogmatico

Il testo dell'Apocalisse più menzionato nei trattati dogmatici è la formula della triplice benedizione che stiamo analizzando e che può

---

<sup>13</sup> Cfr. Ap 2, 5.16; 3, 11; 16, 15; 22, 7.12.20.

<sup>14</sup> Cfr. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, p. 82–83.

<sup>15</sup> «Un nome porta scritto sul mantello e sul femore: Re dei re e Signore dei Signori» (Ap 19, 16).

<sup>16</sup> G. Dell'ing, «ἄρχων», in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, Brescia 1965, p. 1301.

essere giustamente chiamata “formula trinitaria”, anche se c’è chi preferisce parlare, p.es., di “formula ternaria”, per non sovraccaricarla di un senso strettamente trinitario. Tale posizione, sostenuta da molti autori, tra i quali Antonio Staglianò, potrebbe sembrare giustificata a condizione che non neghi la presenza di un’esperienza trinitaria negli scritti neotestamentari, ma attesti semplicemente che nel Nuovo Testamento non è rintracciabile una dottrina esplicita della Trinità, né è possibile imporre, in modo automatico, ai cosiddetti brani trinitari, i concetti elaborati, lungo i secoli, dalla storia del dogma trinitario. Secondo Staglianò: “Occorre evitare una interpretazione dogmatica della Scrittura, esprimendo cautela nell’indicare le «tre persone» [...]. Questa cautela non dovrebbe comunque concedere nulla a una concezione evoluzionistica della rivelazione trinitaria, la quale pretendesse di non identificare una coscienza trinitaria nel NT”<sup>17</sup>.

Lo sguardo teologico-biblico e, ancor di più, quello esegetico, mira a scoprire cosa voleva dire l’autore umano e come il testo è stato recepito nella comunità dei credenti e nel più largo contesto religioso-sociale. Il teologo dogmatico, invece, sulla base delle analisi dei biblisti, rilegge i testi della Scrittura alla luce della Tradizione e dell’insegnamento del Magistero della Chiesa. L’autore divino della Bibbia, senza indebolire il ruolo dell’autore umano, ha suggerito e inserito nel testo, sin dall’inizio, significati non espliciti per i lettori e per lo stesso agiografo: “nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio” (2Pt 1, 20–21). Come ci insegna Gesù Cristo, lo Spirito Santo ci “guiderà alla verità tutta intera” (Gv 16, 13), Egli che è la terza Persona della Trinità e l’Esegeta per eccellenza della Parola di Dio.

Nell’espressione “colui che è e che era e che sta venendo” (Ap 1, 4) si intravede – com’è stato indicato – la figura di Jahvè presentata nell’Antico Testamento e rivelata da Gesù Cristo come il Padre eterno. L’intreccio del presente, del passato e del futuro, indica l’eternità di Dio Padre, insieme al suo essere principio senza principio. Le altre due Persone divine, pur essendo coeterne con il Padre, hanno, invece, un inizio nell’ordine logico ovvero il Figlio è eternamente generato e lo Spirito procede eternamente

---

<sup>17</sup> Cfr. A. Staglianò, *Il Mistero del Dio vivente. Per una teologia dell’Assoluto trinitario*, Bologna 1996, p. 201–202.

dal Padre. Quest'ultimo, però, non viene da solo, in persona, cioè Dio Padre non si manifesta se non per il Figlio e nello Spirito Santo, come ci ricorda Giovanni nel Prologo: "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato" (Gv 1, 18). Nello stesso vangelo, Gesù dice: "Chi ha visto me ha visto il Padre" (Gv 14, 9). È evidente, pertanto, come sostiene Prigent, che "colui che viene" è il Figlio, nel quale il Padre si fa presente. Il venire divino si realizza in due modi: come generazione eterna e come seconda generazione, avvenuta nella storia, iniziata con il concepimento di Gesù nel grembo di Maria e che avrà il suo compimento escatologico nella parusia. Alla seconda "venuta" si riferisce la terza parte della triplice benedizione, dedicata a Gesù Cristo, mentre, nella prima parte, possiamo leggere la realtà complessa della generazione eterna, che costituisce il fondamento della seconda generazione. Adrienne von Speyr, collaboratrice di Hans Urs von Balthasar, nelle sue meditazioni sull'Apocalisse, scrive che, nella pericope di Ap 1, 4, Dio "viene descritto anzitutto come questo essere, che sempre era ed è, perché è Dio e la prima persona. Però egli è anche colui che viene, e qui diventano visibili i lineamenti della seconda persona, che *viene* dalla prima e la cui eternità filiale consiste nell'essere – nel momento eterno del venire – l'eternità in atto di venire"<sup>18</sup>. L'eternità di Dio, espressa nel passato, presente e futuro, non s'identifica con il tempo infinito, senza inizio e senza fine, cioè con il passato infinito e con il futuro senza fine. L'eternità è pan-temporale e meta-temporale<sup>19</sup>. Sant'Agostino afferma: "È logico distinguere eternità e tempo, poiché non si ha il tempo senza un qualche divenire del movimento, nell'eternità al contrario non si ha divenire. [...] Dio, nella cui eternità non si ha alcun divenire, è creatore e ordinatore del tempo"<sup>20</sup>. Il Dio eterno crea, dunque, il tempo, che esiste nell'eternità divina.

L'espressione "era, è e viene" si riferisce alla presenza di Dio nell'universo creato e nella storia dell'uomo, ma, prima di tutto, indica l'eternità trinitariamente divina: è l'eternità del Padre, che è senza principio, l'eternità del Figlio, che viene (procede) eternamente da Lui e l'eternità

---

<sup>18</sup> A. von Speyr, *L'Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, vol. 1, Milano 1983, p. 42.

<sup>19</sup> Cfr. S. Bulgakov, *The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*, Münster 2019, p. 18.

<sup>20</sup> Agostino, *La Città di Dio*, XI, 6, [https://www.augustinus.it/italiano/cdd/cdd\\_11.htm](https://www.augustinus.it/italiano/cdd/cdd_11.htm) [30.05.2023].

dello Spirito, che da sempre procede da entrambi. In Dio c'è solamente il presente: “Nell'è' e nell'era' – è racchiusa tutta l'eternità: dall'eternità all'eternità. Egli è, perché la sua essenza è quella di essere”<sup>21</sup> – fa notare Adrienne von Speyr. Ci potremmo chiedere, a questo punto, se l'eternità di Dio, compresa come l'eterno “è”, non renda la storia della salvezza illusoria. Il teologo russo Sergej Bulgakov, seguendo il pensiero di Agostino, sottolinea che Dio crea il mondo, insieme al tempo, nella sua eternità, di conseguenza, “il temporale del mondo è eterno per Dio, e l'eterno in Dio sussiste nella temporalità della creazione. Nel proprio fondamento, il temporale è eterno, e l'eterno si manifesta nella temporalità”<sup>22</sup>. Riflessioni di questo tipo, seppur necessarie, potrebbero risultare assai astratte, per questo è opportuno ricordare che in Dio ogni attributo non è mai astratto ma esprime un aspetto dell'amore divino. In altre parole, ogni attributo è attributo dell'amore, perché Dio è amore, Colui “che è e che era e che sta venendo” è amore per noi e amore in se stesso. Dio ha creato l'universo e lo mantiene in esistenza, essendo presente in esso, da sempre e per sempre. Chi ama, infatti, è presente all'amato. L'amore divino per il mondo ha il suo fondamento nell'amore all'interno della Santissima Trinità. Dio è solo ma non solitario. Il suo eterno “è” viene costituito dall'eterno amore tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Un detto polacco dice che gli amanti non contano il tempo. Per loro, da un lato, il tempo passa velocemente, come se fosse solo un secondo, e, dall'altro, nell'amore sperimentano un quasi-eterno “è”. L'esperienza umana ci lascia intuire l'eternità divina dell'amore tra i Tre.

Il brano di Ap 1, 4–5 parlando “dei sette spiriti che (sono) di fronte al trono di lui”, cioè di fronte al Padre, lascia aperta la domanda se nei *sette spiriti* è possibile vedere la terza ipostasi della Trinità oppure soltanto la pienezza dei doni dello Spirito Santo. Il posizionarsi dei sette spiriti “di fronte al trono” costituisce un argomento a favore della prima possibilità, poiché l'espressione “di fronte” fa pensare che ci siano delle relazioni tra le persone in questione. In ogni caso, lo Spirito non fa vedere il suo volto e, in questo senso, rimane nascosto dietro l'immagine dei “sette spiriti”. In tutto il Nuovo Testamento, lo Spirito Santo non si manifesta personalmente, non dice mai “io”. Bernard Sesboué afferma che “lo Spirito non è soggetto allo stesso titolo del Padre e del Figlio,

---

<sup>21</sup> Speyr, *L'Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, vol. 1, p. 42.

<sup>22</sup> S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, Bologna 1991, p. 99.

perché è senza volto e non parla”<sup>23</sup>, mentre secondo Adrienne von Speyr, nell’Apocalisse, lo Spirito è ancora più nascosto che nei vangeli: “Egli si è come spogliato dei propri attributi nei sette doni e fa ritorno al Padre e al Figlio come colui che si è così estrinsecato e donato”<sup>24</sup>. Paradossalmente, il nascondimento kenotico ne sottolinea l’onnipresenza poiché non avendo, lo Spirito, un volto legato a un luogo, presentandosi come sette spiriti-doni, poco afferrabili, penetra tutta la realtà, non solo tutto l’universo, ma le stesse profondità di Dio (cfr. 1Cor 2, 10–11).

Nella benedizione trinitaria, percepiamo ciò che Balthasar chiama “inversione trinitaria”<sup>25</sup>. Nel mistero intratrinitario, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, Egli, cioè, è il terzo nella *taxis* delle Persone divine e così è descritto nel nostro brano, se riferiamo “colui che sta venendo” alla generazione eterna del Figlio. Se riteniamo, però, che il secondo versetto rimandi al Padre, allora al secondo posto abbiamo lo Spirito Santo e non il Figlio. Infatti, nella storia, il Figlio s’incarna per mezzo dello Spirito. Nel vangelo di Matteo, l’angelo dice a Giuseppe: “Quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo” (Mt 1, 20). Il Figlio – fa notare Balthasar – è obbediente al Padre, “ma è lo Spirito che è, in e su di lui, colui che, nella sua forma economica e nella maniera con cui comunica al Figlio la volontà del Padre, rende possibile questa obbedienza”<sup>26</sup>. È la terza Persona della Trinità che, durante la vita terrena, guida e spinge Gesù a compiere la sua missione. Si potrebbe dire che nelle vicende del Figlio incarnato abbiamo a che fare con l’ordine Padre-Spirito-Figlio e non Padre-Figlio-Spirito<sup>27</sup>. Altri autori, p.es. Luis Ladaria<sup>28</sup>, si mostrano piuttosto critici nei confronti dell’inversione trinitaria, poiché ritengono contraddittoria la tesi che l’ordine delle missioni segua l’ordine delle processioni. Secondo Ladaria, non è necessario parlare di inversione dell’ordine tra il Figlio e lo Spirito per descrivere l’azione dello Spirito nella vita terrena di Gesù. Egli sostiene che “una

---

<sup>23</sup> B. Sesboüé, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell’esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, ed. S. Tanzarella, Cinisello Balsamo 1998, p. 25.

<sup>24</sup> Speyr, *L’Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, vol. 1, p. 42.

<sup>25</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 3: *Le persone del dramma: l’uomo in Cristo*, Milano 1992, p. 172–188.

<sup>26</sup> Cfr. *ibidem*, p. 173.

<sup>27</sup> Cfr. M. Paradiso, *Nell’intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2009, p. 281.

<sup>28</sup> L. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, p. 253–270.

più precisa distinzione tra le due nature di Cristo, la sua natura divina eterna e la natura umana assunta dal Figlio per la nostra salvezza, secondo la quale Gesù è unto e santificato, ci dà una soluzione del problema”<sup>29</sup>.

Al termine della pericope di Ap 1, 4–5, si parla di Cristo, riferendosi non tanto alla sua eternità quanto alla storia della salvezza, nella quale Egli si è mostrato come il testimone fedele, il primogenito dei morti e sovrano dei re. Di quale testimonianza si tratta? Innanzitutto, il Figlio incarnato testimonia l’amore del Padre eterno, che è amore trinitario e questo illumina anche il titolo di “primogenito dei morti”, che assume una portata trinitaria. L’evento della risurrezione di Gesù è interpretata, nella stessa Bibbia, in termini di generazione: “E noi vi annunziamo la buona novella che la promessa fatta ai padri si è compiuta, poiché Dio l’ha attuata per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel salmo secondo: *Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato*” (At 13, 32–33). Nella risurrezione si manifesta sia la paternità del Padre, sia la figliolanza del Figlio, che appartengono alla vita eterna della Trinità. Luis Ladaria afferma che “soltanto alla luce della generazione alla vita divina nella risurrezione il Nuovo Testamento, e a partire da esso la tradizione della Chiesa, ha potuto parlare dell’esistenza del Figlio fin dal principio nel seno del Padre che lo ha generato eternamente”<sup>30</sup>. Gesù, in quanto il Risorto, primogenito dei morti, testimonia e rivela, pertanto, la relazione eterna tra il Padre e il Figlio, mentre lo Spirito Santo (i sette spiriti) vi rimane nascosto, ma tale relazione non sarebbe possibile senza la sua forza unitiva, che è più forte dell’abisso della Croce, di quel grido di Gesù al Padre: “Perché mi hai abbandonato?” (Mc 15, 34).

## 2. La visione del trono divino

Il secondo passaggio, di chiara impronta trinitaria, è la pericope del cap. 5, verso cui converge una delle linee teologiche portanti dell’Apocalisse: la sovranità trinitaria sulla storia tutta. Siamo all’interno della visione di *Colui che è seduto sul trono, dei sette Spiriti di Dio* e di Cristo *Arnion*:

“E vidi in mezzo al trono e ai quattro esseri viventi e in mezzo ai presbiteri un Agnello in piedi come ucciso. Aveva sette corna e sette occhi, sono i sette spiriti di Dio che sono stati inviati in contatto con tutta la terra.

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 270.

<sup>30</sup> L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Cinisello Balsamo 2012, p. 119.

E venne e ha ricevuto / prese [il rotolo] dalla destra di Colui che siede sul trono e quando ebbe preso / ricevette il rotolo...” (Ap 5, 6–8a).

Il nucleo trinitario fortemente legato al simbolo del trono, continua nel cap. 7, con l'immagine della moltitudine salvata dal sangue dell'Agnello, anch'essa davanti al trono di Dio:

“Questi sono coloro che stanno venendo dalla tribolazione, quella grande, e lavarono le loro vesti e le resero bianche nel sangue dell'Agnello. Per questo sono davanti al trono di Dio e gli rendono culto / lo servono giorno e notte nel suo tempio e Colui che sta seduto sul trono metterà la tenda su di loro: non avranno più fame ancora, né avranno sete ancora, né dovrà cadere su di essi il sole, né qualunque arsura, poiché l'Agnello che sta in mezzo al trono li pascerà e farà loro strada verso le sorgenti delle acque della vita e Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi” (Ap 7, 14b–17).

Il tema delle *sorgenti delle acque della vita* introduce la figura dello Spirito come *acqua di vita*, che sarà ripreso al termine, nella visione della Gerusalemme nuova:

“E mi mostrò un fiume di acqua di vita splendente come cristallo, che usciva dal trono di Dio e dell'Agnello, in mezzo alla piazza di essa. E di qua e di là del fiume un albero di vita facente dodici frutti, mese per mese rende ciascun albero il suo frutto e le foglie dell'albero per guarire (curare) le genti” (Ap 22, 1–2).

Il Dio che governa la storia e promette di asciugare ogni nostra lacrima, in questi frammenti, è il Padre o indica tutta la Trinità?

## 2.1. Sguardo biblico-teologico

Con la visione del trono divino, inizia la seconda parte dell'Apocalisse, nella quale è offerta una chiave di lettura della storia e delle sue complesse dinamiche. Si ha, qui, la più significativa designazione di Dio come “Colui che siede sul trono”<sup>31</sup>, dove l'immagine del “trono”, oltre a costituire uno dei simboli centrali dell'Apocalisse, pone il Padre in relazione diretta con Cristo e con lo Spirito. Lo “stare seduto sul trono” è lo *status* della regalità divina nell'esercizio attivo nella storia della salvezza e, in modo inedito, la realtà del trono appartiene a tutte e tre le Persone divine, ognuna con una sua specificità: il Padre siede sul trono,

---

<sup>31</sup> L'espressione ricorre 7 volte (4, 9; 5, 1.7.13; 6, 16; 7, 15; 21, 5), con delle variazioni (4, 2.3; 7, 10; 19, 4; cfr. 20, 11).

lo Spirito è di fronte al trono<sup>32</sup>, Cristo è in mezzo al trono. Tale immagine ha implicazioni concrete per la stessa Chiesa.

La nuova sezione si apre con un invito particolarmente significativo: “Dopo tutto questo vidi ed ecco [guarda] una porta era stata aperta nel cielo e la voce, quella di prima che avevo udito come di una tromba che parlava con me, stava dicendo con forza: «Sali quassù e ti mostrerò ciò che deve avvenire dopo tutto questo»” (Ap 4, 1). In forza della presenza di Cristo glorioso nella trascendenza divina, mediante l’Ascensione, “una porta era stata aperta” in cielo e lo rimarrà permanentemente (cfr. Ap 19, 11), dando alla Chiesa, dall’alto, “la prospettiva della «parte inferiore della storia»”<sup>33</sup>. In questa visione della sovranità divina, è solennemente introdotto un Agnello/*arníon*, in mezzo al trono, ucciso ma in piedi, con sette corna e sette occhi, mentre compie un’azione precisa, espressa, in greco, mediante due verbi: l’aoristo *ēlthen*, *venne* e il perfetto *eilēphen*, *prese*. Quest’ultimo, dal verbo *lambánein*, ha il significato di “prendere, afferrare, ricevere, ottenere, scegliere” e possiede “una sua individualità”<sup>34</sup> per la mancanza di un oggetto esplicito da prendere, perciò, l’azione compiuta dall’Agnello si potrebbe tradurre con: *venne e prese* ciò che gli viene dato, che riceve.

La figura dell’*Arníon*, è, probabilmente, una delle creazioni teologiche più significative dell’Autore dell’Apocalisse, con la quale egli disegna l’ulteriore fase dell’Incarnazione ancora in atto, iniziata nel tempo postpasquale, in cui sta continuando a operare Cristo e il suo Spirito. Alcune annotazioni riguardo allo *status* di Cristo come *Arníon*, illuminano la *quaestio* trinitaria. Il Figlio riconosce l’iniziativa sovrana del suo unico principio, dal quale *prese il rotolo*: “certo, è proprio il libro che riceve, ma egli è anche colui che riceve tutto dal Padre, ciò che ha e ciò che è”<sup>35</sup>. In questa posizione paritaria ma subordinata al Padre, l’*Arníon* è degno di ricevere *quel* rotolo e di aprirne i sigilli, poiché “fosti ucciso e acquistasti a Dio per mezzo del tuo sangue (persone) da ogni tribù

---

<sup>32</sup> «Questo spirito è davanti al trono perché procede prima dal Padre; per la stessa ragione è unito, nel saluto iniziale (1, 4–5), all’Eterno e menzionato prima di Gesù Cristo» (Bonsirven, *L’Apocalisse di S. Giovanni*, p. 131).

<sup>33</sup> Cfr. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, vol. 2, p. 200.

<sup>34</sup> Idem, *Apocalisse di Giovanni*, vol. 1, p. 108.

<sup>35</sup> Bonsirven, *L’Apocalisse di S. Giovanni*, p. 139. «Si dice che il Figlio dell’uomo ha ricevuto il libro dalla destra di Dio, e cioè la stessa economia dell’Incarnazione, stabilita dal Padre e da lui stesso in quanto Dio, perché l’uno e l’altro, con lo Spirito Santo, abitano nel trono» (Ibidem).

e lingua e popolo e nazione” (Ap 5, 9b). Solo Gesù possiede la capacità di prendere il rotolo e aprirne i sigilli in virtù del mistero pasquale, luogo della rivelazione del Volto trinitario di Dio. L’Autore dell’Apocalisse non descrive mai esplicitamente la passione, ma l’espressione *fosti ucciso / esphágēs* è un chiaro riferimento alla morte cruenta di Gesù. L’iniziativa di venire a prendere / ricevere, potrebbe sembrare in contraddizione con lo stare di Cristo Agnello già in mezzo al trono. Dietro questa decisione di ‘spostamento’ c’è un’allusione alla sua volontà di incarnarsi, di voler scendere sulla Terra e l’azione di prendere il libro dalla mano di Colui che è seduto sul trono, corrisponde all’agire donativo di Dio Padre. Gesù decide di prendere ciò che il Padre vuole donargli e il Padre condivide con il Figlio ciò che Gli appartiene.

Per descrivere il sacrificio kenotico di Gesù Agnello, l’Autore sostituisce il termine *amnòs* adoperato nel IV Vangelo, con il nuovo vocabolo *arníon*, che contiene sia la realtà della morte di Cristo, il sacrificio della sua vita per distruggere il peccato – come *amnòs*, sia la novità della resurrezione, “con le sue inesauribili energie, con la sua forza strabiliante, con il suo Spirito pregno della grandiosa potenza del Risorto”<sup>36</sup>. L’*arníon* è, infatti, descritto “in piedi come ucciso”, due elementi simbolici che richiamano “lo stare in piedi efficiente e attivo, proprio della condizione di risorto”<sup>37</sup> e la crocifissione violenta di Gesù. La categoria dell’*arníon* codifica il nuovo tempo postpasquale, la seconda fase dell’Incarnazione, in cui Cristo morto risorto agisce dal di dentro della storia e porta con sé la moltitudine dei redenti, coloro che lavarono le loro vesti nel sangue di *questo* Agnello e sono, con le loro bianche tuniche, “davanti al trono di Dio”.

L’immagine è veramente eloquente. I redenti, ricomprati a caro prezzo, partecipano, sin da ora, della realtà della resurrezione, grazie all’Agnello, che è Dio, come il Padre, che ha posto, su di loro, una tenda a garanzia dell’eterna presenza divina nella storia della salvezza. In essa, lo Spirito genera un movimento che tende al traguardo della Gerusalemme nuova, dove anche Cristo Agnello starà sul trono: ci sarà una maggiore partecipazione del Figlio alla regalità del Padre. Di più. Seguendo l’espressione *le sorgenti delle acque della vita* leggiamo nella sezione finale: “A colui che ha sete (adesso) io darò dalla sorgente dell’acqua della vita

---

<sup>36</sup> Cfr. U. Vanni, *Cristo – agnello*, in: *Dal Quarto Vangelo all’Apocalisse*, Assisi 2011, p. 21.

<sup>37</sup> Idem, *Apocalisse di Giovanni*, vol. 2, p. 234.

come dono” (Ap 21, 6b), e nell’epilogo: “Chi ha sete (adesso) venga, chi vuole (adesso) prenda l’acqua della vita come dono” (Ap 22, 17b). L’acqua della vita – lo Spirito – possiede un’attualizzazione liturgica – *chi ha sete (adesso)... chi vuole (adesso)* –, che è collegata direttamente con la sua fonte trascendente – *dono* – e ha, come sorgente, la stessa vita divina – *trono di Dio e dell’Agnello*. L’acqua della vita è abbondante, come un fiume che esce da una sola sorgente, che è il trono di Dio e dell’Agnello: “E mi mostrò un fiume di acqua di vita splendente come cristallo, che usciva dal trono di Dio e dell’Agnello” (Ap 22, 1). Il simbolo dell’ “acqua della vita” richiama la realtà dello Spirito<sup>38</sup>: “La vita e la vitalità proprie di Dio e di Gesù Cristo sono partecipate al credente nell’attuale esperienza liturgica, fino alla futura meta escatologica; *l’acqua* è il simbolo che indica la comunicabilità”<sup>39</sup>, che è il ruolo della terza Persona divina, il cui agire è davvero *un fiume di acqua di vita, splendente come cristallo, uscente dal trono di Dio e dell’Agnello*.

## 2.2. Sguardo teologico-dogmatico

Le visioni del trono di “Dio e dell’Agnello”, cioè del Padre e di Cristo risorto e asceso al cielo, mostrano la figura dell’Agnello che “sta in mezzo al trono”, quasi in contraddizione con ciò che professiamo nel Simbolo degli Apostoli: “siede alla destra di Dio Padre onnipotente”. Alla fine del vangelo di Marco, leggiamo: “Il Signore Gesù, dopo aver parlato con loro, fu assunto in cielo e sedette alla destra di Dio” (Mc 16, 19). Secondo questa affermazione evangelica, al centro del trono sta il Padre, mentre il Figlio è alla sua destra. Come interpretare, allora, la descrizione dell’Apocalisse che vede al centro del trono proprio l’Agnello?

Le due posizioni – “stare in mezzo” e “stare alla destra” – sono state analizzate da Sergej Bulgakov, il quale sostiene non ci sia alcuna contraddizione<sup>40</sup>, poiché la seconda indica lo *status* di Gesù che si è ritirato dal mondo dopo la risurrezione, mentre lo “stare in mezzo al trono” significa che Cristo non smette di avere un legame stretto con il mondo, anzi sta sempre al centro del creato e della storia umana, realizzando il piano provvidenziale del Padre. Alla fine dei tempi – dice

---

<sup>38</sup> Nel Quarto Vangelo, Gesù parla dello Spirito come “fiumi di acqua viva sgorgeranno dal suo seno” (cfr. Gv 7, 37–39), da quel seno, trafitto dalla spada del centurione, “diede lo Spirito” (Gv 19, 30).

<sup>39</sup> Cfr. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, vol. 2, p. 321–322.

<sup>40</sup> Cfr. Bulgakov, *The Apocalypse of John*, p. 43.

san Paolo – Cristo “consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. [...] E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti” (1Cor 15, 24.28). Con questo, l’Apostolo non sta sostenendo che il regno di Cristo conoscerà una fine, per diventare il regno del Padre, poiché nella scena dell’annunciazione, l’angelo afferma che il regno del Figlio, che nascerà da Maria, “non avrà fine” (Lc 1, 33). Così recitiamo nel Credo niceno-costantinopolitano. Lo “stare in mezzo al trono” indica che il regno di Cristo durerà per sempre, ma poiché Cristo non fa niente da se stesso o per se stesso, Egli consegnerà tutto il suo regno al Padre, per poi riceverlo, di nuovo da Lui. Cristo, prendendo il centro del trono, non detronizza il Padre, anzi, compie perfettamente la sua volontà. In altre parole, la posizione del Figlio “in mezzo al trono” non compromette la monarchia del Padre, ma esprime la perfetta unità tra il Padre e il Figlio. Adrienne von Speyr spiega: “Giovanni vede l’Agnello esattamente al centro del trono del Padre [...]. Il Padre rimane invisibile, ma attraverso il Figlio veniamo posti al centro del Padre. La sua persona rimane invisibile, comunque ne vediamo l’essenza nel Figlio, riusciamo a farcene un’idea dagli attributi del Figlio”<sup>41</sup>. L’Agnello al centro del trono, perciò, non diminuisce la presenza del Padre, ma la rivela, la mette in rilievo, secondo le stesse parole di Gesù: “Chi ha visto me ha visto il Padre” (Gv 14, 9). Potremmo parafrasare l’affermazione con: chi vede Cristo in mezzo al trono, vede la monarchia del Padre. Il Figlio sul trono “è immagine del Dio invisibile”. La relazione tra il Padre e il Figlio, caratterizzata dalla monarchia del Padre e, nello stesso tempo, dalla piena divinità del Figlio, e – di conseguenza – dalla piena reciprocità tra i Due, è espressa anche dall’immagine del rotolo che l’Agnello prende (riceve) dalla destra di Colui che siede sul trono. Non a caso, il verbo *lambanein* ha – come già ricordato nel punto precedente – molti significati, che vanno dal passivo “ricevere” all’attivo “prendere”. Il Figlio è obbediente al Padre e compie la volontà paterna, ma, nel contempo, è attivo, prende il libro e il Padre lascia che Lui lo faccia, con perfetta concordia.

La visione apocalittica del trono, dove il Cristo regnante parla della monarchia del Padre, ci ricorda l’approccio di Wolfhart Pannenberg al mistero trinitario. Il teologo protestante ha centrato la dottrina trinitaria

---

<sup>41</sup> Speyr, *L’Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, vol. 1, p. 190.

sul rapporto figliolanza-paternità, che ci è stato rivelato da Gesù nello Spirito Santo, una relazione, questa, strettamente legata con il concetto di “regno”: “Una motivazione della dottrina trinitaria fondata sul contenuto della rivelazione di Dio in Gesù Cristo deve prendere come punto di partenza il rapporto di Gesù con il Padre, così come lo troviamo espresso nel contesto dell’annuncio del regno di Dio”<sup>42</sup>. Pannenberg si mostra assai scettico nei confronti delle teologie trinitarie che si basano sui concetti tradizionali di “processione”, “generazione” e “spirazione”, poiché ritiene che le relazioni d’origine, cioè le due processioni, non ci fanno cogliere la piena reciprocità tra le persone trinitarie. Per questo, egli propone di riflettere sulle relazioni intratrinitarie a partire dalle relazioni tra la persona storica di Gesù con il Padre, caratterizzate dalla glorificazione reciproca e dal trasferimento l’un l’altro della signoria e del regno. Testo ispirativo è la preghiera di Gesù: “Padre, glorifica il Figlio tuo, perché il Figlio glorifichi te. [...] Io ti ho glorificato sopra la terra compiendo l’opera che mi hai dato da fare. E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse” (Gv 17, 1-5). La reciproca glorificazione richiede il sottomettere all’altro ogni cosa, il regno e il trono. Il Padre consegna al Figlio ogni cosa e il Figlio ridà tutto al Padre. Pannenberg scrive che, seppur il mondo “non è indispensabile alla divinità di Dio [...], la signoria appartiene alla divinità di Dio. Essa trova la propria collocazione già all’interno della vita trinitaria di Dio, nella reciprocità della relazione fra il Figlio che si sottomette spontaneamente alla signoria del Padre e il Padre che trasferisce al Figlio propria signoria”<sup>43</sup>. Il movimento di tale reciprocità è visibile nell’immagine del trono del Padre e del Figlio, ricordando che la glorificazione reciproca tra il Padre e il Figlio non avviene se non nello e attraverso lo Spirito Santo, che non manca nella visione apocalittica del trono.

Gesù risorto, che siede alla destra del Padre e, nello stesso tempo, sta “in mezzo al trono”, agisce sulla terra attraverso “sette spiriti di Dio mandati su tutta la terra”, simboleggiati da “sette corna e sette occhi” (Ap 5, 6). I sette spiriti sono, di fatto, la pienezza dei doni dello Spirito Santo, anzi, è lo Spirito in persona, con il volto sempre nascosto o – per meglio dire – trasparente, cioè tutto in Lui è in funzione del Figlio

---

<sup>42</sup> W. Pannenberg, *Teologia Sistemática*, vol. 1, Brescia 1990, p. 343.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

e del Padre, mai Egli si presenta come “Io”. Il Figlio si fa presente e si fa conoscere sulla terra, attraverso lo Spirito e i suoi doni. Non guarda il mondo se non attraverso gli occhi che sono gli spiriti di Dio. Von Speyr fa notare come il Figlio, in quanto Dio, avrebbe la potenza per concepire e agire “da solo”, “la sua condizione di Agnello comporta però ch’egli non vuole concepire nulla al di fuori dello Spirito di Dio”<sup>44</sup>. In questo consiste l’amore trinitario, rivelato e vissuto dall’Agnello, nel compiere sempre la volontà del Padre nello Spirito. I sette occhi dell’Agnello, i sette spiriti di Dio, vengono mandati su tutta la terra, cioè il Figlio è inviato a ogni posto del mondo, ma – come dice la mistica svizzera – “tuttavia rimane nel centro del trono del Padre. Di qui egli osserva tutta la terra e da ogni punto della terra sta nel Padre”<sup>45</sup>. Aggiungiamo, infine, che lo stesso autore dell’Apocalisse, nelle sue visioni, vede l’Agnello nello Spirito. Come scrive l’Apostolo Paolo, “anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così” (2Cor 5, 16).

La nuova Gerusalemme è tutta trinitaria, è il Regno di Dio e dell’Agnello, che condividono lo stesso trono, è il regno dello Spirito, che ravviva tutto. René Laurentin scrive: “All’inizio dell’ultimo capitolo, l’Apocalisse evoca la Trinità attraverso le immagini bibliche di Ezechiele che vedeva una fonte zampillante di acqua viva che sgorgava dal Tempio escatologico (Ez 47, 1–10). Ma il Tempio è la Trinità stessa: «*Un fiume d’acqua viva limpida come cristallo* (lo Spirito Santo secondo Giovanni 7, 37–39) *che scaturisce dal trono di Dio e dell’Agnello*» (Ap 22, 1)”<sup>46</sup>. E aggiunge: “Questo inizio dell’ultimo capitolo del Nuovo Testamento manifesta a un tempo la *processione* e la *missione* dello Spirito, che viene dal Padre e dal Figlio, *dal Padre nel Figlio*. Si tratta l’icona dell’insondabile Trinità, che è a un tempo il principio e il termine del nostro percorso temporale”<sup>47</sup>. Dal punto di vista dogmatico, è molto interessante l’uso che l’Autore fa della parola *ekporeumenon* (uscende) per descrivere la visione del fiume d’acqua “uscende” dal trono di Dio e dell’Agnello. Lo stesso verbo è usato in Gv 15, 26: “Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede [*ekporeuetai*] dal Padre”. Nella teologia

---

<sup>44</sup> Speyr, *L’Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, vol. 1, p. 191.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> R. Laurentin, *Trattato sulla Trinità*, Roma 2009, p. 283.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 61.

greca, questo concetto è impiegato per indicare la relazione specifica tra il Padre e lo Spirito. Gregorio Nazianzeno scrive: “Lo Spirito è veramente Spirito Santo, che procede [*proiénai*] dal Padre ma non come il Figlio, infatti non proviene per generazione [*gennetos*], ma per processione [*ekporeutos*], se mi è consentito introdurre termini nuovi per esigenza di chiarezza”<sup>48</sup>. Nella versione greca del Credo niceno-costantinopolitano si parla, infatti, dello Spirito Santo che *ex tou patros ekporeumenon*, mentre in latino, purtroppo, la parola *ekporeumenon*, che è un concetto specifico, viene tradotto in modo più generale con *procedit*. Per i Greci, dunque, *ekporeumenon* si riferisce, strettamente, solo alla relazione tra il Padre e il Figlio, invece per i Latini *procedit* è relativo anche alla generazione del Figlio. Nascono da qui i problemi terminologico – dogmatici che hanno il loro apice nella controversia del *Filioque*. I Greci, che si riferiscono al testo di Gv 15, 26 e ai Padri Cappadoci, rigettano la formula del Credo niceno-costantinopolitano in latino, cioè che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, perché ritengono che *ekporeumenon* si può riferire solo alla processione dello Spirito dal Padre. Il fatto, però, che il termine è adoperato dall’Autore dell’Apocalisse, per dire che un fiume d’acqua, simbolo dello Spirito, scaturisce, esce (*ekporeumenon*) dal trono di Dio e dell’Agnello, cioè dal Padre e dal Figlio, potrebbe essere un argomento non soltanto per il *Filioque*, ma anche per usare *ekporeumenon* con riferimento alla processione dello Spirito dal Figlio. Chi, ovviamente, non accetta il *Filioque*, potrebbe argomentare che il versetto di Ap 22, 1 riguarda solo la missione dello Spirito nella storia della salvezza e non le eterne relazioni intratrinitarie.

Alla fine della riflessione sui brani trinitari regali, legati al simbolo del “trono”, ricordiamo come il saluto del primo capitolo e l’ultima visione del Trono di Dio, sono un *fermaglio* di tutto il libro dell’Apocalisse. L’espressione “Io sono l’Alfa e l’Omega” (Ap 1, 8) è riferita a Cristo, mentre nel ventunesimo capitolo (v. 6) è riferita al Padre – in questo modo si sottolinea la comune pienezza della divinità del Padre e del Figlio. Ecco, toccando la simbolica trinitaria dell’Apocalisse, le difficoltà dello stile apocalittico potrebbero scoraggiare, ma se facciamo uno sforzo per comprendere i simboli potremo veramente gustare sempre di più l’ultimo libro della Bibbia e la sua profondità trinitaria.

---

<sup>48</sup> Gregorio di Nazianzo, *Orazione 39,12*, <https://www.vitanostra-nuovaciteaux.it/gregorio-di-nazianzo-antologia-dalle-orazioni-teologiche-testo/> [30.05.2023].

### 3. Alla cena trinitaria delle nozze dell'Agnello

La visione del trono condiviso dalle tre Persone della Trinità ci ha aperto alla realtà della Chiesa, fulcro del nostro terzo e ultimo ambito trinitario, legato alla moltitudine dei salvati che sono davanti al trono di Dio, la cui descrizione di riscattati, del cap. 7, viene, ora, completata, nel cap. 14. L'assemblea dei credenti è chiamata a essere Chiesa amata e sposa. Verso di lei, una voce dal cielo, lo Spirito della profezia, si rivolge e, *unicum*, le parla:

“E vidi: ed ecco l'agnello in piedi sul monte Sion e con lui 144.000 persone che avevano il suo nome e il nome del Padre suo scritto sulle loro fronti. E udii una voce dal cielo come voce di molte acque e come voce di tuono potente: e la voce che udii era come di citaredi che suonano le loro cetre” (Ap 14, 1–2).

“Qui la costanza dei santi: sono coloro che conservano i comandamenti di Dio e la fede di Gesù. E udii una voce dal cielo che diceva: «Scrivi: 'Beati i morti, coloro che muoiono nel Signore, da adesso'». Sì, dice lo Spirito, che abbiano tregua dalle loro fatiche. Le loro opere infatti li seguono” (Ap 14, 12–13).

La beatitudine di coloro che muoiono nel Signore apre alla beatitudine della partecipazione alle nozze dell'Agnello, invitati a una relazione paritetica con il Dio uno e trino:

“E mi dice: «Scrivi: Beati coloro che sono stati chiamati alla cena delle nozze dell'Agnello!». E mi dice: «Queste parole di Dio sono veritiere». E caddi davanti ai suoi piedi per adorarlo. E mi dice: «Guarda di no! Io sono un compagno di servizio, tuo e dei fratelli tuoi che hanno la testimonianza di Gesù. Adora Dio!». La testimonianza di Gesù, infatti, è lo Spirito della profezia” (Ap 19, 9–10).

Il livello a cui la Chiesa è innalzata ha la vertigine della sponsalità:

“E venne uno dei sette angeli che avevano le sette fiale che erano piene delle sette piaghe ultime e parlò con me dicendo: «Qua, mostrerò a te la fidanzata, la moglie dell'Agnello». E mi trasportò in Spirito su di un monte grande e alto, e mi mostrò la città santa Gerusalemme, discendente dal cielo, da Dio avente la gloria di Dio” (Ap 21, 9–11a).

Dove collocare la nuova Gerusalemme? Nel cielo e nell'eternità o in terra e nel tempo?

“«Io, Gesù, inviai il mio angelo a testimoniare queste cose riguardanti le chiese. Io sono la radice e la discendenza di David, la stella, quella lu-

minosa, quella del mattino». E lo Spirito e la fidanzata dicono: «Vieni!». E chi ascolta dica: «Vieni!». E chi ha sete venga, chi vuole riceva l'acqua della vita come dono. «Sì! Vengo presto». «Amen! Vieni Signore Gesù». «La grazia del Signore Gesù è (sia) con tutti» (Ap 22, 16–17.20b–21).

### 3.1. Sguardo teologico-biblico

L'Autore nell'Apocalisse non sta descrivendo lo svolgimento cronologico di quelli che sono e saranno gli eventi della storia della Chiesa e del mondo, ma “getta sulla stessa realtà vari fasci di luce differenti”<sup>49</sup>. Lo sguardo apocalittico mira, cioè, a guidare la vita della comunità cristiana, nella complessità di una realtà storica che non appartiene del tutto ancora Dio ma, in essa, i molti che si sono già accostati alla sorgente dello Spirito, sono primizia del Cielo in terra. La moltitudine immensa dei “riscattati” (cap. 7), “in piedi davanti al trono” (cap. 14), si identifica con i 144 000, sul Monte Sion, insieme all'Agnello in piedi, e hanno scritto sulle loro fronti il *suo nome* – di Cristo Agnello – e il *nome del Padre suo*: “Si ha, in definitiva, un'unica vita tra il Padre e Gesù, entrambi *viventi*, e proprio questa sarà partecipata, tramite il *sigillo*, cioè il nome dell'Agnello e del Padre suo scritto sulla fronte”<sup>50</sup>. E lo Spirito? La *voce* che proviene dal *cielo* è la voce stessa di Dio, chi l'ascolta, eleva il cantico nuovo che “celebra l'azione innovatrice di Gesù Cristo nei riguardi della storia umana”<sup>51</sup>. Il termine “voce” costituisce il motivo letterario della pericope, ricorre, infatti, in un solo versetto – 14, 2 – ben quattro volte ed è ripreso, poi, nel v. 13, creando, nell'insieme, un'immagine complessa: la *voce* è *dal cielo*, ha il timbro *come molte acque, come tuono* ed è *come il canto accompagnato dalle cetre*. Il cantico è quello nuovo, imparato ed elevato dai 144 000, poiché “sono stati riscattati dalla terra” (cfr. 14, 3), “primizia a Dio e all'Agnello” (14, 4c). Il ruolo che riveste la “voce” in questo contesto richiama, senza alcun dubbio, la figura dello Spirito, Colui che incoraggia i “ricomprati” a opporsi alle pretese della triade demoniaca, a custodire gelosamente il nome del Dio uno e trino, a rifiutare il marchio servile della bestia e li accompagna dietro l'«Agnello, ovunque vada» (14, 4). La “voce” che proviene dalla trascendenza (cielo), nel v. 13, introduce, anche se in forma indiretta, lo Spirito Santo come protagonista (“dice lo Spirito”), che parla, sostenendo i credenti nelle

<sup>49</sup> Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, p. 438.

<sup>50</sup> Cfr. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, vol. 2, p. 490.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 499.

loro fatiche e assicurando che ciò che si compie, qui, “nel Signore” non va perduto, perché sopravvive e, in vista del giudizio, conclude Biguzzi, “è un patrimonio e un titolo a favore”<sup>52</sup>.

Lo Spirito, nella sua funzione di voce di Dio, fa sua la testimonianza di Gesù, invitandoci, così, alla cena delle nozze dell’Agnello (cap. 19), alla reciprocità dell’amore nuziale: “E lo Spirito e la fidanzata dicono: «Vieni!»” (22, 17). Nulla quanto l’intimità coniugale, scrive Bonsirven, poteva meglio suggerire la stretta comunione che Dio manterrà con il suo popolo per mezzo del Figlio suo<sup>53</sup>. L’aldilà ci è “contemporaneo”, il *non ancora* qualifica, sin da ora, il *già*. L’uomo dell’Apocalisse “è l’uomo che sta nella Gerusalemme celeste. Come se si dicesse: volete capire l’uomo? Pensatelo cittadino della Gerusalemme celeste. Volete capire voi stessi? Pensatevi parte viva di questo complesso: ecco la vostra vera identità”<sup>54</sup>. La Gerusalemme nuova, pur rappresentando il punto di arrivo escatologico degli ultimi tempi della storia della salvezza, è anche modello della comunità che vive, adesso, la sua esperienza apocalittica di relazioni, rapporti, rotture, decisioni, distanze, alleanze, scelte, tutto all’insegna della *kenosi* divina. Il Dio trinitario non è un monolite – un Dio chiuso in sé, da solo, che ha se stesso come unico riferimento dell’agire – ma è una comunione differenziata dei Tre, che “ha eternamente in se stesso lo «spazio» delle relazioni: il Padre si ritira per dare tutto al Figlio, il Figlio invece abbandona se stesso per ridare tutto al Padre”<sup>55</sup>. È questa la nostra trinitaria beatitudine agapica.

### 3.2. Sguardo teologico-dogmatico

Nell’Apocalisse, coloro che appartengono al diavolo, ricevono “un marchio sulla mano destra e sulla fronte; [...] cioè il nome della bestia e il numero del suo nome” (Ap 13, 16–17). Coloro, invece, che appartengono al Dio vero, recano scritto sulla fronte il nome dell’Agnello e il nome del Padre (cfr. 14, 1). Non si parla, però, di un segno dello Spirito Santo. L’uomo è invitato a partecipare alla missione del Figlio mandato dal Padre, ma non partecipa, nello stesso modo, alla missione dello

---

<sup>52</sup> G. Biguzzi, *Apocalisse*, Milano 2011, p. 287.

<sup>53</sup> Cfr. Bonsirven, *L’Apocalisse di S. Giovanni*, p. 266–267.

<sup>54</sup> U. Vanni, *L’homo apocalypticus: sua struttura personale*, in: *L’antropologia biblica*, ed. G. De Gennaro, Napoli 1981, p. 880–881.

<sup>55</sup> Cfr. D. Kowalczyk, *Creazione ex nihilo o ex trinitate?*, in: *L’Inizio e la Fine dell’Universo*, ed., L. Caruana, Roma 2016, p. 154–155.

Spirito. Adrienne von Speyr spiega che “se gli uomini avessero il segno dello Spirito Santo, manifesterebbero e esprimerebbero essi stessi lo Spirito Santo, diventerebbero come una cosa sola con lo Spirito, e nessuno potrebbe più obiettare alcunché alla loro azione”<sup>56</sup>. I fedeli possono esprimere, cioè, nel proprio corpo, l’amore del Figlio incarnato, ma con lo Spirito Santo le cose stanno diversamente. Noi non manifestiamo l’amore dello Spirito ma è lo Spirito che esprime in noi la missione del Figlio affidatagli dal Padre, perciò, lo Spirito non possiede un marchio personale e noi non possiamo portare nessun suo segno, se non il segno del Figlio e del Padre. Le immagini bibliche utilizzate per descrivere la terza Persona della Trinità sono, infatti, impersonali: la colomba, una fiamma, il vento, la nuvola, l’acqua e, nell’Apocalisse, abbiamo appena visto la presenza e l’agire dello Spirito in “una voce dal cielo come voce di molte acque e come voce di tuono potente” e in una voce “come di citaredi che suonano le loro cetre” (14, 2). Tutte le immagini proposte sfuggono per la loro fugacità e, come tali, non hanno un marchio. È vero che in Ap 14, 13, – come è stato già notato – lo Spirito parla: “Sì, dice lo Spirito, che abbiano tregua dalle loro fatiche”, ma qui “Spirito” potrebbe essere interpretato non solo come un riferimento alla terza Persona, ma nel senso dell’affermazione giovannea: “Dio è spirito” (Gv 4, 24). Bulgakov analizza la questione nel libro *Il Paraclito*: “Dio è spirito in tutto il suo essere tri-ipostatico; non soltanto come Terza ipostasi, ma anche come Prima e come Seconda. La spiritualità è inerente alla Prima e alla Seconda ipostasi non meno che alla terza. [...] ma è lo Spirito che nella santissima Trinità manifesta la spiritualità di questa, quale Dio tri-ipostatico”<sup>57</sup>.

La quarta delle sette beatitudini dell’Apocalisse<sup>58</sup> – “Beati coloro che sono stati chiamati alla cena delle nozze dell’Agnello!” (Ap 19, 9) – richiama non solo la dimensione cristologica della convocazione della Chiesa, ma anche quella trinitaria. Cristo è lo Sposo della Chiesa, che è la sua Sposa<sup>59</sup>, in questo senso, la Chiesa è la Chiesa di Cristo, ma non soltanto Sua. “La testimonianza di Gesù, infatti, è lo Spirito della profezia” (Ap 19, 10). Non si può professare Gesù senza lo Spirito Santo: “Nessuno può dire «Gesù è Signore» se non sotto l’azione dello Spirito Santo”

<sup>56</sup> Speyr, *L’Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, vol. 2, p. 341.

<sup>57</sup> S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna 2012, p. 259.

<sup>58</sup> Cfr. Ap 1, 3; 14, 13; 16, 15; 20, 6; 22, 7; 22, 14.

<sup>59</sup> L’immagine è nell’Apocalisse (cfr. 12,1s; 21, 9; 22, 17) e in altri scritti del NT (cfr. 2Cor 11, 2; Ef 5, 22–23).

(1Cor 12, 3). Come dice Joannis Zizioulas, “la cristologia è inconcepibile senza la pneumatologia. È in gioco la stessa identità di Cristo”<sup>60</sup>. Non solo, ma è Dio, *ho Theos*, il Dio Padre, che pronuncia le parole veritiere (cfr. Ap 19, 9), secondo le quali Dio deve essere adorato (cfr. Ap 19, 10) e da Lui discende la città santa, Gerusalemme (cfr. Ap 21, 10). La Chiesa è stata, sin dall’inizio, istituita da Cristo e co-istituita dallo Spirito, ma è il Padre che ha mandato il Figlio e lo Spirito, quindi Egli è la prima fonte della Chiesa. Pertanto, la Chiesa è la Chiesa del Padre, del Figlio e dello Spirito ed è questa la verità espressa dalle diverse immagini dell’Apocalisse.

I membri della Chiesa sono invitati “alla cena delle nozze dell’Agnello!” (Ap 19, 9), ma, nello stesso tempo, la Chiesa, la Sposa, chiama il Signore, lo Sposo, insieme allo Spirito: “Lo Spirito e la sposa dicono: «Vieni!»” (Ap 22, 17). La terza Persona della Trinità ci conduce, attraverso Cristo, al Padre e, contemporaneamente, invoca e chiama il Signore a venire in noi e tra di noi, come accade in ogni eucaristia. Lo Spirito opera la venuta del Signore, come ci è stato rivelato, nell’evento dell’annuncio, dall’angelo Gabriele che risponde a Maria come sarà possibile per lei concepire un figlio: “Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell’Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio” (Lc 1, 26–35). Nel vangelo di Matteo, leggiamo: “Così fu generato Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo” (Mt 1, 18). Subito dopo, l’angelo spiega a Giuseppe che “il bambino che è generato in lei viene dallo Spirito Santo” (Mt 1, 20).

La struttura pneumatica e trinitaria dell’annuncio, delle circostanze del concepimento di Gesù nel seno di Maria, è ovvia: Colui che sta per essere concepito è il Figlio dell’Altissimo, il Figlio di Dio Padre, mentre il concepimento è realizzato “per opera dello Spirito”, che scende su Maria. Lo Spirito Santo non solo opera l’incarnazione del Figlio nel grembo di Maria, ma non smette di invocare e operare la venuta di Cristo nella e per la Chiesa, sua Sposa. Adrienne von Speyr, commentando Ap 22, 17, scrive: “La Madre [...] permette anche all’invocazione dello Spirito di divenire sempre più chiara, finché la trasmette alla Chiesa [...]. Spirito e Chiesa pronunciano, in un’unità costituitasi attraverso la

---

<sup>60</sup> J. Zizioulas, *Le mystère de l’Eglise dans la tradition orthodoxe*, “Irénikon”, 60(1987), p. 331. Cfr. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, p. 390–393.

disponibilità della Madre, l'invocazione comune: «Vieni!» [...] La Chiesa invoca insieme allo Spirito, perché si perfeziona nello Spirito, [...] perché non è concepibile al di fuori della volontà del Dio trinitario, perché il suo spirito è lo spirito dello Spirito Santo". Il carattere trinitario della Chiesa ha il suo punto di riferimento nella donna celeste, la Madre dell'Agnello, contro cui lottano le forze demoniache, che non sanno fare altro che scimmiettare la Trinità e la figura della Donna, formando una triade diabolica, composta dal Drago, due Bestie e "Babilonia la grande, la madre delle prostitute e degli abomini della terra" (Ap 17, 5)<sup>61</sup>.

### **A guisa di conclusione – la Trinità e la triade diabolica**

L'ultimo libro della Sacra Scrittura rivela il volto di Dio uno e trino a ogni credente in ascolto, desideroso di accogliere la grazia della redenzione. Costituisce il *vademecum* della Chiesa nel suo cammino verso la vetta ardita dell'intimità coniugale, le cui primizie sono già gustate *hic et nunc*: "E notte non sarà più e non hanno bisogno della luce di lucerna e della luce del sole poiché il Signore Dio risplenderà su di loro e regneranno per i secoli dei secoli" (Ap 22, 5). Nella nostra storia, fragile e complessa, ha scelto di incarnarsi il Signore Dio, perciò nella nostra umanità inabita già la comunità divina dei Tre. Abbiamo desiderato ripercorrere il testo dell'Apocalisse per cogliere, nella primissima esperienza liturgica della comunità ecclesiale, questa presenza viva della Trinità e con grande meraviglia, sono stati innumerevoli i passaggi individuati, in cui l'Autore descrive la percezione di Dio nella sua identità trinitaria, contrariamente a quanto riportano la gran parte dei manuali di dogmatica, dove, nel trattato *De Deo uno et trino*, il più delle volte, il testo dell'Apocalisse è quasi per nulla citato o, quantomeno, è poco sviluppato. Al termine del percorso svolto, che apre piste trinitarie da seguire ulteriormente, non ci sembra azzardato affermare che il segreto svelato e il mistero annunciato dall'Apocalisse – la "Rivelazione di Gesù Cristo che Dio gli diede / donò" (Ap 1, 1) – riguarda proprio il *nome* di Dio, la sua triplice natura veniente, le relazioni trinitarie *ad intra* e *ad extra* e il tipo di logica propria della Trinità – una logica agapica – dinanzi alla quale il demoniaco si è organizzato con una propria formazione triadica e con proposte astute

---

<sup>61</sup> Cfr. E. Cesarale, *L'Agnello, il Drago e le Donne*, p. 199–269; D. Kowalczyk, *La comunità della Santissima Trinità e la complicità della triade diabolica*, "Studia Nauk Teologicznych", 16(2021), p. 175–193, DOI: 10.31743/snt.12574.

ma fuorvianti. L'Autore, guidato, nel discernimento, dallo Spirito, apre lo sguardo della Chiesa sulla nuova figura teologica di Gerusalemme, vista ugualmente come città di Dio, di Gesù Cristo, dello Spirito e degli uomini, nella comune responsabilità regale sulla storia. Non solo, ma lo Spirito ci guida lì, dove mai si poserebbe la nostra attenzione, la città di Babilonia, dove la mal gestione dei "re della terra" mostra il peso storico che ha la maledizione del male e la divisione portata dal Satana, di colui che sa entrare attraverso qualsiasi fessura non amata o trascurata. Così, in maniera inedita e sbalorditiva, l'Autore, mentre vede e celebra Dio Padre che siede sul trono nell'atto solo divino di condividere il suo trono con il Figlio, con lo Spirito e con noi, scorge e denuncia l'opera del Maligno, di colui che, sapendo di esser infinitamente inferiore a Dio, creatura già soggiogata e vinta, simula un potere trascendente e fa leva sulla smemoratezza dell'uomo, per *fuorviarlo* dalla via dell'Amore trinitario. A partire dai capitoli 12 e 13 dell'Apocalisse, l'Autore racconta di come il demoniaco si è organizzato in un'anti-trinità, per emulare, anzi, scimmiettare la Santissima Trinità, e approfondisce la conoscenza della natura del male, in sé ingannatrice, seduttiva e bugiarda. Le immagini offerte dall'Apocalisse sono forti e chiare. La triade diabolica è all'opera tentando un'anti-creazione ma furiosa è la lotta della Trinità per salvaguardare la dignità dell'uomo e custodirne la natura filiale, anzi, l'Agnello, che, insieme a Dio Padre, sta in mezzo al trono, dal quale scaturisce lo Spirito, ha già vinto il principe del mondo (cfr. Gv 16, 33).

### **„RZEKA WODY ŻYCIA Z TRONU BOGA I BARANKA” Trójca Przenajświętsza w księdze Apokalipsy**

**Słowa kluczowe:** Apokalipsa, Trójca, Baranek, Duch, smok, bestie, triada diaboliczna.

**Streszczenie:** Większość podręczników teologii trynitarniej, kiedy podejmuje kwestię Trójcy Świętej w Nowym Testamencie, nie odnosi się prawie w ogóle do Księgi Apokalipsy. W różnych traktatach *De Deo uno et trino* tekst Apokalipsy raczej nie jest cytowany. Niniejszy artykuł pragnie odpowiedzieć na ten brak i zaproponować analizę fragmentów, w których autor Apokalipsy opisuje rzeczywistość Bożą w sposób trynitarny. Proponujemy takie odczytanie wybranych fragmentów ostatniej księgi Biblii, aby uchwycić w pierwszym doświadczeniu liturgicznym wspólnoty kościelnej żywą obecność Trójcy Świętej i odnaleźć miejsca, w których autor odnosi się do Boga w Jego trynitarniej tożsamości. Apokalipsa jest księgą złożoną i trudną do rozszyfrowania, ale objawiony sekret i objawiona tajemnica

– „objawienie Jezusa Chrystusa, które dał mu Bóg” (Ap 1, 1) – dotyczą właśnie imienia Boga, Jego trynitarnej natury, relacji trynitarnych *ad intra* i *ad extra* oraz sposobu działania właściwego Trójcy Świętej, wobec której Szatan zorganizował się, powołując własną formacją triadyczną. Jednak trzy Osoby Boskie rządzą światem według swej Boskiej wszechmocy, tak że pokonały już Szatana w niebie, a teraz podbijają go tu, na ziemi, prosząc z tronu niebieskiego, aby Kościół z Nimi panował. Symbolika Apokalipsy nie została jeszcze w pełni odkryta, dlatego wciąż stanowi obietnicę, że studiując Księgę Apokalipsy, dowiemy się jeszcze więcej o obliczu Boga w Trójcy Jedynego.

***A RIVER OF WATER OF LIFE FROM THE THRONE  
OF GOD AND THE LAMB***

**The Holy Trinity in the Book of Revelation**

**Keywords:** Book of Revelation, Trinity, Lamb, Spirit, dragon, beasts, diabolical triad.

**Abstract:** Most Trinitarian theology manuals do not make many references to the book of Revelation, when they examine the question of the Trinity in the New Testament. In the treaty *De Deo uno et trino*, most of the time, the text of the Apocalypse is almost not cited at all. The present article wishes to highlight this lack and offer a careful examination of the passages in which the Author of the Apocalypse describes the divine reality in a Trinitarian way. We re-read the text of the Apocalypse to grasp, in the very first liturgical experience of the ecclesial community, this living presence of the Trinity. Countless passages have been identified, in which the Author describes the perception of God in his Trinitarian identity. The Apocalypse is a complex book and difficult to decipher, but the secret revealed and the mystery revealed – “The revelation of Jesus Christ, which God gave to him” (Rev 1, 1) – concerns precisely the name of God, his threefold coming nature, the Trinitarian relationships *ad intra* and *ad extra* and the type of logic proper to the Trinity before which the Satan has organized itself with his own triadic formation. The strength with which the three Divine Persons govern the world is, however, omnipotent, such that it has already defeated Satan in Heaven and now they are conquering it, here, on earth, asking, from the heavenly throne, the Church to reign with Them. The symbolism of the Apocalypse is yet to be discovered but it promises to make us know even more about the Face of the Triune God.

**RIFERIMENTI**

Balthasar H.U., von, *TeoDrammatica*, vol. 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1992.

Bauckham R., *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994.

- Biguzzi G., *Apocalisse*, Milano 2011.
- Bonsirven G., *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1963.
- Bulgakov S., *Il Paraclito*, Bologna 2012.
- Bulgakov S., *La Sposa dell'Agnello*, Bologna 1991.
- Bulgakov S., *The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*, Münster 2019.
- Cesarale E., *L'Agnello, il Drago e le Donne*, Assisi 2021.
- Gregorio di Nazianzo, *Orazione 39, 12*, <https://www.vitanostra-nuovaciteaux.it/gregorio-di-nazianzo-antologia-dalle-orazioni-teologiche-testo/>.
- Ibarrondo X.P., *Apocalisse*, Roma 2001.
- Kowalczyk D., *Creazione ex nihilo o ex trinitate?*, in: *L'Inizio e la Fine dell'Universo*, ed. L. Caruana, Roma 2016, p. 147–165.
- Kowalczyk D., *L'azione dello Spirito nell'esercizio di discernimento*, in: *Il discernimento. "Questo tempo non sapete valutarlo?" (Lc 12, 56)*, ed. A. Matteo, Roma 2018, p. 131–148.
- Kowalczyk D., *La comunità della Santissima Trinità e la complicità della triade diabolica*, "Studia Nauk Teologicznych", 16(2021), p. 175–193, DOI: 10.31743/snt.12574.
- Ladaria L., *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004.
- Ladaria L., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Cinisello Balsamo 2012.
- Laurentin R., *Trattato sulla Trinità*, Roma 2009.
- Pannenberg W., *Teologia Sistemática*, vol. 1, Brescia 1990.
- Paradiso M., *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2009.
- Prigent P., *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985.
- Sesboüé B., *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, ed. S. Tanzarella, Cinisello Balsamo 1998, p. 21–60.
- Speyr A., von, *L'Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, vol. 1–2, Milano 1983.
- Spiteris Y., *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.
- Staglianò A., *Il Mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996.
- Vanni U., *Apocalisse di Giovanni*, vol. 1–2, Assisi 2018.
- Vanni U., *L'homo apocalypticus: sua struttura personale*, in: *L'antropologia biblica*, ed. G. De Gennaro, Napoli 1981, p. 871–901.
- Vanni U., *Cristo – agnello*, in: *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse*, Assisi 2011, p. 9–29.
- Zizioulas J., *Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe*, "Irénikon", 60(1987), p. 323–335.