

Michele Mazzeo

FRA GERUSALEMME E BABILONIA. CITTADINANZA E IMPEGNO PROFETICO DEI CREDENTI

PREMESSA: CREDENTI-CITTADINI IN CAMMINO VERSO UNA «CITTÀ FUTURA / CELESTE / NOSTRA MADRE»

È necessaria una premessa: tutti siamo credenti-cittadini in cammino verso una «città futura/celeste/nostra madre». Come nella Bibbia vi è una «storia sacra», così vi è anche una «geografia sacra», cioè vi sono luoghi, città che hanno un significato religioso, come per noi oggi. La Palestina, con Gerusalemme, è al centro di questa geografia sacra, cioè una *geografia della salvezza*; ma c'è pure il male, la città pagana, simboleggiata da Babilonia, che ha molti significati¹. Da qui il titolo di questo contributo.

La città acquista un significato teologico e tale significato nasce nell'Antico Testamento da Gerusalemme come città di Dio, luogo nel quale JHWH dimora come suo tempio. La Gerusalemme terrena del Nuovo Testamento diviene tipo della Gerusalemme celeste, che è libera ed è madre nostra, come afferma Paolo:

Ora, tali cose sono dette per allegoria: le due donne infatti rappresentano le due Alleanze; una, quella del monte Sinai, che genera nella schiavitù, rappresentata da Agar [...]; essa corrisponde alla Gerusalemme attuale, che di fatto è schiava insieme ai suoi figli. Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è la nostra madre» (Gal 4,25-26).

¹ La più antica città conosciuta è Gerico (6.800 a.C.). Le città ebraiche e le città cananee erano molto piccole, se confrontate con le città moderne: potevano andare da 6-7 acri fino a 15 (da circa 25.000 a 60.000 metri quadrati), per cui all'interno di questa area la densità della popolazione era alta.

I cristiani sono *cittadini della città celeste*: «la nostra patria è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo» (Fil 3,20).

La lettera agli Ebrei pone un contrasto fra la teofania del Sinai e il cammino dei cristiani verso il Monte Sion, cioè la città del Dio vivente, la celeste Gerusalemme:

voi vi siete accostati al monte di Sion e alla città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste e a miriadi di angeli, all'adunanza festosa e all'assemblea dei primogeniti iscritti nei cieli, al Dio giudice di tutti e ... al Mediatore della Nuova Alleanza (Eb 12,22-24).

I cristiani, dunque, non sono cittadini di una città terrena, ma sono in cammino verso una città futura (Eb 13,14), a somiglianza di Gesù:

Anche Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta della città. Usciamo dunque anche noi dall'accampamento e andiamo verso di lui, portando il suo obbrobrio, perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura (Eb 13,12-14).

Bisogna notare i verbi del cammino usati: uscire, andare, cercare. C'è un cammino che ognuno di noi deve compiere come persona e come Chiesa, come popolo di Dio.

La città di Dio è la nuova Gerusalemme che deve scendere dal cielo, da Dio (Ap 3,12); l'ultima visione del veggente di Patmos, autore dell'Apocalisse, è proprio quella di Gerusalemme, la città santa che discende dal cielo, da Dio, in tutta la gloria divina (Ap 21-22). La vita in questa città offre possibilità che non si potrebbero mai trovare nella società umana.

Vogliamo riflettere sulla «città» e sulla «cittadinanza», meglio sul nostro essere cittadini riscoprendo la dimensione cristiana della nostra identità, fra la Gerusalemme terrena e quella celeste. Di fronte alla Gerusalemme celeste tutte le città terrestri non sono altro che alloggi provvisori. È per amore di questa città futura che già i patriarchi si considerarono come stranieri e pellegrini: essa è la «città del Dio vivente» (Eb 11,10.16). I cristiani sono in attesa di questa città futura, perché i cristiani non hanno qui una città definitiva (Eb 13,14; cfr. Ap 3,12; 22,4). Di questa città futura, ma già presente in cielo, la Gerusalemme terrestre non è che un'immagine e un'ombra (Eb 8,5; 10,1), una figura (Eb 9,9). Coloro che vincono le persecuzioni in essa hanno il diritto di cittadinanza (Ap 3,12). La nuova Gerusalemme scenderà sulla terra rinnovata (Ap 21,1-8), ed avrà il potere di guarire le nazioni (Ap 22,1-5).

In questo articolo seguiremo il seguente percorso: 1) L'Apocalisse, come «Rivelazione di Gesù Cristo» (Ap 1,1). 2) La grande città, Babilonia:

simbolo del male e del peccato. 3) La centralità di Gerusalemme: dall'Antico Testamento all'Apocalisse. 4) La città santa, la nuova Gerusalemme che scende dal cielo, da Dio. 5) Conclusioni: cittadinanza e compito profetico dei credenti, con la testimonianza-invito di Pietro vissuto non solo a Gerusalemme, ma anche a «Babilonia»². In questo modo c'è un *intreccio originale* fra città e cittadinanza dei credenti: Gesù viene crocifisso in quella che è la città santa della storia della salvezza (*Gerusalemme*), Pietro viene crocifisso in quella che diventerà la città santa dei cristiani (*Roma*), ma al tempo di Pietro è la città del male, che lui chiama «*Babilonia*» (1 Pt 5,13). Questo ci aiuta a guardare la storia, le migrazioni umane dei nostri giorni con gli occhi della fede, a non essere miopi; quello che è un posto sacro oggi, potrebbe non esserlo fra qualche secolo: è stato così per il popolo ebraico e per la Chiesa primitiva. Ambedue siamo un popolo in cammino guidati dalla parola di Dio e immersi nella storia della salvezza.

1. IL LIBRO DELL' APOCALISSE: «RIVELAZIONE DI GESÙ CRISTO...» (Ap 1,1)

L'Apocalisse si apre con parole che pongono in primo piano il tema dominante di tutto il libro:

Rivelazione di Gesù Cristo che Dio gli diede per rendere noto ai suoi servi le cose che devono presto accadere, e che egli manifestò inviando il suo angelo al suo servo Giovanni. Questi attesta la parola di Dio e la testimonianza di Gesù Cristo, riferendo ciò che ha visto. Beato chi legge e beati coloro che ascoltano le parole di questa profezia e mettono in pratica le cose che vi sono scritte. Perché il tempo è vicino (Ap 1,1-3).

Il primo termine del libro, *apocalisse/rivelazione*, traduce il vocabolo greco *apokálypsis* che significa, appunto, svelamento, rivelazione. Questa prima parola, a partire dal II secolo, è usata per designare l'ultimo libro della Scrittura ed ha la funzione di *titolo* per l'intera opera. In latino il termine greco non è stato tradotto, ma traslitterato come *apocalypsis*. Il termine italiano *apocalisse*, nell'uso corrente della nostra lingua, è dovuto probabilmente alla scelta di Girolamo che nella Vulgata ha usato, appunto, il sostantivo *apocalypsis* sia nel titolo sia per tradurre la prima parola greca di Ap 1,1. Il termine greco *apokálypsis*, deriva da *apokalyptô*, un verbo compo-

² Sul tema della cittadinanza e identità dei cristiani nella Prima Lettera di Pietro rimandiamo alla nostra recente riflessione: M. MAZZEO, *Cittadini del mondo e "pellegrini"*, in *Via verità e vita. Comunicare la fede* n. 3, maggio/giugno 2006, 28-31.

sto da *kalyptô* (velare, coprire) e dal proverbo *apo* (equivalente qui all'alfa privativa), il verbo in questo modo significa: *s-velare, s-coprire*, e da qui nasce il senso nuovo e intensivo di *ri-velare*, o manifestare pienamente una cosa finora avvolta nel mistero; indica l'azione del togliere il velo che copre qualcosa da vedere. La parola apocalisse significa, dunque, rivelazione, svelamento, il togliere il velo a una realtà nascosta e umanamente inaccessibile: è la scoperta del *mistero* di Dio e del suo piano salvifico nella storia. Significa che l'invisibile diventa visibile. Con «Apocalisse di Gesù Cristo» l'autore del libro ha dato lui stesso al suo scritto una specie di *titolo* che ne definisce anche il genere letterario. Oggi il termine apocalisse è usato per indicare, in generale, ogni scritto che appartiene a questo genere letterario. Ma l'Apocalisse di Giovanni non è stata chiamata così perché appartenente a questo genere letterario, è invece il genere letterario apocalisse che ha ricevuto questo nome dall'Apocalisse di Giovanni³.

L'affermazione iniziale «Rivelazione di Gesù Cristo» può significare contemporaneamente:

- a) rivelazione che *proviene da Gesù Cristo*, il cui autore è Gesù Cristo. È lui il soggetto che rivela: il rivelante;
- b) rivelazione che *riguarda e tratta di Gesù Cristo*, il cui oggetto è Gesù Cristo. È lui il contenuto del libro: il rivelato.

Il Padre ha dato a Gesù questa rivelazione e nel corso del libro Cristo non solo è il mediatore, ma ne è anche il contenuto, l'oggetto principale. Gesù Cristo è il rivelato e il rivelante. *Cristo è il centro unificante* di tutta l'Apocalisse, è lui il protagonista assoluto. Il libro dell'Apocalisse è, fondamentalmente, l'esposizione dell'opera e la presentazione della persona di Cristo e della sua azione attuale nella Chiesa. Rivelazione di Gesù Cristo indica anche che Gesù è *presente* e attivo, torna a parlare, per l'ultima volta in maniera ufficiale e impegnativa, alla sua Chiesa.

2. LA GRANDE CITTÀ, BABILONIA: SIMBOLO DEL MALE E DEL PECCATO

All'interno della «storia sacra» e della «geografia sacra» con Gerusalemme al centro, troviamo pure il male significato dalla città pagana: Babilonia, che riveste molti significati nella Bibbia. Già in Gen 11,1-9 con la torre di Babele l'umanità prova a fare a meno di Dio. È il senso del termine stesso *Babele*, la cui etimologia *Bab-El* significa «porta del Dio», le torri di accesso alle divinità. La Bibbia ambienta il peccato collettivo dell'uma-

³ «Apocalisse» come nome e titolo di un libro non si trova usato anteriormente all'opera giovannea.

nità a Babilonia e con una assonanza fa derivare il nome della città da *ba-lal*, termine che significa «mescolare», «confondere» (Gen 11,9). Dio interviene per chiarire l'orgoglio umano, per togliere all'uomo qualsiasi illusione, non per difendere la sua potenza, e contrappone all'episodio di Babele (della confusione) la chiamata di Abramo. La Bibbia, infatti, pone subito dopo l'episodio della torre di Babele la storia della vocazione di Abramo, che risponde con fede alla vocazione, all'iniziativa divina (Gen 12).

Per i profeti Babilonia è la città del male per eccellenza (Is 47,7-10; Ger 50,29-32). Essa ha moltiplicato i suoi delitti. Si è macchiata di stregoneria (Is 47,12), di idolatria (46,1) e di ogni genere di crudeltà. Tra le sue mura si è innalzato il tempio dell'iniquità (Zc 5,5-11) ed è diventata «la città del caos» (Is 24,10). Per questo la schiavitù babilonese è stata vista come una realtà insopportabile e la liberazione un nuovo esodo, l'invito a lasciare il male e fuggire (Is 48,20; 52,11; Ger 50,8).

Già i profeti, quando parlano di Babilonia, prescindono a volte dalla nozione geografica per vedervi unicamente la personificazione del male e del peccato. Tale personificazione mitico-teologica è ancora più chiara nel Nuovo Testamento, in quanto anche la città antitipo di Babilonia, Gerusalemme, sarà distrutta. Così, nell'Apocalisse, Babilonia, antagonista della Gerusalemme celeste, è vista come la personificazione e il simbolo di ogni potenza terrena ostile a Dio (Ap 17,1-2.5; 19,2). Che si tratti di una nozione teologica e non geografica, è confermato dal fatto che l'autore dell'Apocalisse indica come Babilonia la città di Roma (Ap 17,9.18), nuova Babilonia, persecutrice del popolo di Dio, città orgogliosa che si leva contro Dio e la sua Chiesa (1 Pt 5,13). Essa non è una sposa ma una prostituta; non un posto di raccolta degli eletti, ma un luogo che dovranno fuggire:

È caduta, è caduta Babilonia la grande [...]. Perché tutte le nazioni hanno bevuto del vino della sua sfrenata prostituzione, i re della terra si sono prostituiti con essa e i mercanti della terra si sono arricchiti del suo lusso sfrenato [...]. Uscite, popolo mio, da Babilonia per non associarvi ai suoi peccati e non ricevere parte dei suoi flagelli. Perché i suoi peccati si sono accumulati fino al cielo e Dio si è ricordato delle sue iniquità [...]. Guai, guai, immensa città, Babilonia, possente città; in un'ora sola è giunta la tua condanna! [...]. Gettandosi sul capo la polvere gridano, piangono e gemono: «Guai, guai, immensa città [...]. In un'ora sola fu ridotta a un deserto! Esulta, o cielo, su di essa, e voi, santi, apostoli, profeti, perché condannando Babilonia Dio vi ha reso giustizia! (Ap 18,1-8.11-20*).

Occorre notare lo schema apocalittico: negativo-positivo, dal momento che il testo vuole spingere i credenti al cammino, alla decisione verso il bene.

Su Babilonia già i profeti avevano annunciato un giudizio divino (Is 21,1-10; Ger 51,12-13). La città sparirà dalla faccia della terra. Nei tempi di massimo splendore Geremia ne annuncia la fine in termini molto crudi:

La vostra madre è piena di confusione, e coperta di vergogna colei che vi ha partorito. Ecco è l'ultima delle nazioni, un deserto, un luogo riarso e una steppa. A causa dell'ira del Signore non sarà più abitata, sarà tutta una desolazione. Chiunque passerà vicino a Babilonia rimarrà stupito e fischierà davanti a tutte le sue piaghe (Ger 50,12-13).

In effetti il luogo dove sorgeva la città storica di Babilonia oggi è completamente deserto, esattamente come avevano predetto i profeti e l'autore dell'Apocalisse. Il treno che fa servizio sulla linea Bagdad-Bassora, vi fa una semplice fermata per raccogliere viaggiatori spesso inesistenti, e soltanto il suo fischio rompe la solitudine. Proprio solitudine e ammasso di rovine: frutti dell'orgoglio e dell'egoismo dell'uomo, che vuole fare a meno di Dio. Nel suo amore Dio annullerà il male: la città di Babilonia simbolo del male.

3. LA CENTRALITÀ DI GERUSALEMME: DALL'ANTICO AL NUOVO TESTAMENTO

È bene ricordare la centralità di Gerusalemme nel Giudaismo. Il nome di Gerusalemme si trova nei testi egiziani fin dal II millennio a.C. sotto una forma semitica che corrisponde al semitico *Urusalim*⁴.

La prima menzione di Gerusalemme nella Bibbia sembra essere il riferimento a Salem in Gen 14,18 (cf. Sal 76,2). In seguito si fa riferimento ad una fortezza gebusea non conquistata da Giosuè (Gs 10,3; 15,63; Gdc 1,21), che durante il regno di Davide fu conquistata e costituita capitale del regno (2 Sam 5,6-10). Con la collocazione dell'arca dell'alleanza nella città (2 Sam 6), questa divenne anche il centro religioso di culto. Poi con la costruzione del tempio salomonico (1 Re 6-8) il culto religioso di Israele ebbe definitivamente il suo centro in Gerusalemme.

Verso il 1000 a.C. il re Davide strappò ai gebusei la fortezza ritenuta insuperabile e le diede il nome di città di Davide (2 Sam 5,6-8), con l'intenzione di farne la capitale del suo regno. A questa funzione la città si prestava perché essa si trova al centro geografico del regno. Vi portò l'arca dell'alleanza custodita sotto una tenda (2 Sam 6,7). Il re volle costruire un tem-

⁴ La città è situata nell'altopiano centrale della Palestina, a un'altitudine di circa 770 metri sul Mediterraneo e di 1.165 metri sul Mar Morto.

pio, opera che realizzò il figlio Salomone (1 Re 6), l'area del tempio fu poi identificata con il monte Moria dove Abramo si era recato per il sacrificio del figlio Isacco (Gen 22,21). Nel 587 a.C. fu devastata dal re di Babilonia Nabucodonosor e la popolazione fu deportata (2 Re 25,1-21).

La distruzione di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor nel 587 a.C. ebbe un effetto enorme sia nella storia che nella religione del popolo di Israele (cf. Lamentazioni; Sal 137). Dopo la distruzione dell'impero babilonese, il persiano Ciro permise agli Ebrei esuli di tornare a Gerusalemme (Esd 1-3). Sotto la guida di Sesbassar, Zorobabele e Aggeo fu ricostruito il tempio e, col passar degli anni, anche Gerusalemme. Fu però solo sotto il regno di Erode il Grande (37-34 a.C.) che Gerusalemme conobbe il periodo di maggiore espansione urbanistica. Opera sua furono la ricostruzione del tempio, che superava in splendore persino il tempio salomonico, e molte altre opere di abbellimento⁵.

Gerusalemme è la città santa già per il popolo ebraico. La città santa per eccellenza (Is 48,2) perché JHWH fa udire la sua voce, fa sentire la sua presenza nel tempio; Sion è il centro della terra (Ez 5,5). Perciò il Salmo 137 afferma:

Se ti dimenticassi di te, Gerusalemme, s'inaridisca la mia destra; s'attacchi al palato la mia lingua se non mi ricordassi di te; se non ponessi Gerusalemme al di sopra di ogni mia gioia (Sal 137,4-6).

Gerusalemme è meta di pellegrinaggi fin dal II millennio a.C., con molti canti dei pellegrini diventati Parola di Dio, i Salmi delle ascensioni:

Andremo alla casa del Signore... Sono stati i nostri piedi alle tue porte Gerusalemme! Gerusalemme come città, in sé ben compatta! Là salivano le tribù, le tribù del Signore... Augurate la pace di Gerusalemme; vivano in prosperità quanti ti amano! Per amore dei miei fratelli e dei miei amici dirò: Sia pace in te! (Sal 122,1-4.8).

Nel Nuovo Testamento Gerusalemme è menzionata 139 volte. Gesù è nato a Betlemme, ma è portato a Gerusalemme nel tempio, dove è accolto con fede esultante dai due pii anziani, Simeone ed Anna, che erano in attesa del Messia; Anna parla del Bambino a tutti coloro che aspettavano la

⁵ Si possono così comprendere le affermazioni di Plinio il Vecchio che parlava di Gerusalemme come «della città di gran lunga più famosa dell'Oriente» (*Naturalis Historia* 5.15.70), e di Giuseppe Flavio che parlava del tempio come di «una struttura più ragguardevole di qualsiasi altra sotto il sole» (*Antiquitates iudaicae* 15.11.5, 412).

redenzione di Gerusalemme (Lc 2,39). A Gerusalemme ha avuto inizio secondo il libro degli Atti il tempo della Chiesa, dopo il ritorno di Cristo al Padre: Gesù ordina ai suoi di non allontanarsi dalla città, dove riceveranno il dono dello Spirito grazie al quale saranno i suoi testimoni a Gerusalemme, in Palestina e fino agli ultimi confini della terra (At 1,4-8). A Gerusalemme Pietro annunzierà il compimento delle promesse divine in Cristo (At 2). La centralità di Gerusalemme nella vita della Chiesa primitiva è chiara fin dall'inizio, testimoniata dai Vangeli, dagli Atti degli Apostoli (con l'evento della Pentecoste, il Concilio di Gerusalemme), dalle Lettere neotestamentarie e dal libro dell'Apocalisse.

L'idea di fondo dei testi neotestamentari è che i credenti sono in cammino verso una città futura, la Gerusalemme celeste. È quello che ha espresso bene Paolo in Gal 4,25-26: «la Gerusalemme attuale... di fatto è schiava insieme ai suoi figli. Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è la nostra madre».

A differenza di tutti gli altri testi della Scrittura l'Apocalisse descrive una Gerusalemme «nuova», che «scende» dal cielo. È questo l'ultimo passo della sublimazione della città santa nelle Sacre Scritture.

L'Apocalisse si pone nella prospettiva totale della Bibbia; il suo linguaggio è impastato di centinaia di riferimenti impliciti all'Antico Testamento, dal quale attinge intere frasi ed immagini⁶. L'autore ha la coscienza di essere un profeta e l'ispirazione divina gli permette di comprendere le antiche profezie più profondamente e più compiutamente di quanto le avessero comprese coloro che anticamente le pronunziavano. Poiché il supremo e definitivo intervento divino nella storia è l'evento-Cristo, l'Apocalisse convoglia verso di lui il passato, il presente, il futuro e l'eternità. Cristo verrà a concludere la storia nel segno della rinnovazione dell'universo (Ap 21,5) e allora ci sarà anche una Gerusalemme nuova che è l'ultimo atto del grandioso dramma svolto dal libro dell'Apocalisse su un duplice registro, terreno e celeste. I testi sono tanti.

Nei testi dell'Apocalisse il nome di Gerusalemme è ricordato con le consuete denominazioni bibliche di «città di Dio», «città santa» (Ap 3,12; 21,2), che però assumono dimensioni nuove e più ampie. Lo stesso termine «nuovo» riflette il messaggio escatologico dell'Antico Testamento, riferendosi ad una novità che è il risultato finale dell'opera redentrice di Cristo. Nell'ultima sfolgorante sua visione (Ap 21,1-27), il veggente dell'Apocalisse contempla «la nuova Gerusalemme, discesa dal cielo da presso Dio, preparata come una sposa, adorna per il suo sposo» rivestita di bisso puro splendente, che simboleggia le opere buone dei santi (Ap 19,8). Questa Ge-

⁶ Tali riferimenti vengono indicati nelle varie edizioni in corsivo.

rusalemme è la beata dimora di Dio con il suo popolo, a compimento della promessa fatta di essere «Dio-con-loro» (cf. Is 7,14); i cittadini di essa hanno un nome nuovo, che nessuno conosce all'infuori di chi lo riceve (Ap 2,17; 3,12): il nome di figlio di Dio (Ap 21,7).

La città nuova è la fidanzata-sposa dell'agnello, la Chiesa che Cristo si è acquistata con la sua immolazione sulla croce. Il veggente contempla su un monte altissimo la Gerusalemme che scende dal cielo circondata dalla gloria di Dio. La città è di oro finissimo. Sui basamenti delle mura sono scritti i nomi dei 12 apostoli dell'Agnello. Tutti i redenti e tutte le nazioni arrivano alla città nuova. L'epilogo dell'Apocalisse e di tutta la Bibbia è l'ardente invocazione della Chiesa sposa dell'Agnello, che implora insieme allo Spirito Santo (Ap 22,17-20) la venuta Cristo perché possa trasfigurarsi nella città nuova ed eterna.

Risalta il testo prezioso di Ap 14,1 dove Cristo Agnello è «sul monte Sion» insieme alla Chiesa, ai credenti⁷. Il monte Sion è la denominazione originaria della collina orientale dell'Ofel, su cui nell'antichità sorgeva la fortezza dei Gebusei. Dopo la costruzione del tempio di Salomone, sullo spiazzo situato a nord di essa, questa collina settentrionale fu chiamata monte Sion. L'autore dell'Apocalisse usa questo nome di luogo, solo qui, in tutto il libro. Il luogo della visione è il monte Sion, siamo perciò sulla terra. Tuttavia il monte Sion, nei profeti e nell'Apocalisse, è anche il luogo classico del raduno dei salvati. È la montagna escatologica. Proprio sul Monte Sion, secondo un'attesa di stampo apocalittico, il Messia sarebbe apparso, avrebbe radunato attorno a sé la comunità di salvezza degli ultimi tempi ed avrebbe annientato i nemici (cfr. 4 *Esdra* 13,33-40; 2 *Baruc* 40,1-4)

Il nome di *Sion*, forse rocca, venne esteso al monte e alla zona del tempio per essere usato, infine, come sinonimo di Gerusalemme: «Il suo monte santo, altura stupenda, è la gioia di tutta la terra. Il monte Sion, dimora divina, è la città del grande Sovrano» (Sal 48,3), di Dio. Alla fine di tutti i tempi, tutti i popoli andranno in pellegrinaggio al monte del Signore (cf. Is 2,2-3). Con il monte Sion l'autore richiama, perciò, anche la città di Gerusalemme. Già nell'apocalittica giudaica *Sion equivale a Gerusalemme* (cf. *Giubilei* 1,29). Pur essendo Sion solo una parte della città, per la sua altezza ne costituiva il punto più elevato.

Nell'Antico Testamento indica la città di Gerusalemme non solo nella sua realtà politica e storica, ma anche in senso religioso. Essa è *Gerusalemme co-*

⁷ Il testo di Ap 14,1-15 è cruciale per capire la sequela nell'Apocalisse. Per un confronto fra la sequela di Gesù nei vangeli, nel mondo giudaico e nell'Apocalisse, cf. M. MAZZEO, *La sequela di Cristo. Nel libro dell'Apocalisse*, Milano 1997.

me città di Dio, la residenza di Dio, ossia il tempio. La presenza di Dio che fa di Gerusalemme la città santa vi si trova come concentrata. Sion diventa sinonimo di tempio e Dio, particolarmente presente, vi si rivela, fa sentire la sua voce. Attraverso l'espressione «monte Sion» l'autore dell'Apocalisse richiama tutto questo contesto anticotestamentario ed inoltre Sion, in quanto monte sacro, rimanda al Sinai, luogo della rivelazione di Dio. In *Giubilei* 8,8-19 il Sinai, il Paradiso e il Sion sono creati da Dio e posti l'uno di fronte all'altro ed il Sion è qualificato come il «centro» (*ombelico*) della terra. L'ombelico è il mezzo della comunicazione di Dio con il suo popolo, così come per una madre che comunica tramite esso con il proprio figlio. Sion è allora equiparata al Sinai come *luogo della rivelazione*⁸.

4. LA CITTÀ SANTA, LA NUOVA GERUSALEMME, SCENDE DAL CIELO, DA DIO (Ap 21,1-8)

Il passo di Ap 21,1-8 è il testo più importante su Gerusalemme come città di Dio e dei credenti, come cittadini della nuova città di Dio. Una città che scende dal cielo *come futuro dell'uomo*. Un testo dove è *personalmente* Dio a parlare. Il trono di Dio, o meglio Dio sul suo trono che discende verso il basso, dal cielo dove si trova al cuore della nostra storia di uomini, esattamente come la Gerusalemme celeste.

L'autore con alcune immagini presenta il *punto finale* verso cui l'umanità è incamminata, che è anche il punto di arrivo di tutta la creazione:

Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più. Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Udii allora una voce potente che usciva dal trono: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il Dio-con-loro. E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate». E Colui che sedeva sul trono disse: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose»; e soggiunse: «Scrivi, perché queste parole sono certe e veraci». E mi disse: «Ecco si sono compiute! Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine. A colui che

⁸ Non può trattarsi solo materialmente di una montagna, tuttavia nella logica dell'autore Sion è ancora un luogo terrestre, sebbene idealizzato, perché è il luogo ideale della presenza simultanea di Cristo risorto e di coloro che sono in grado di seguirlo, ma è il luogo della salvezza escatologica e della rivelazione di Dio Padre.

ha sete darò gratuitamente acqua della fonte della vita. Chi sarà vittorioso erediterà questi beni; io sarò il suo Dio ed egli sarà mio figlio". Ma per i vili e gli increduli, gli abietti e gli omicidi, gli immorali e i fattucchieri, gli idolatri e tutti i mentitori è riservato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo. È questa la seconda morte» (Ap 21,1-8).

Il testo fa parte dell'ampia sezione di Ap 21,1-22,15, con cui il libro dell'Apocalisse si avvia verso la fine. Viene annunciato un rinnovamento cosmico che segna la felicità dell'umanità, perché Dio abita fra i suoi. Il tema centrale è quello del *mondo nuovo*: visione di un nuovo cielo, di una nuova terra, di una nuova Gerusalemme e di un nuovo tipo di cittadinanza. C'è la scomparsa degli elementi antichi che compongono il mondo compreso il mare (Ap 21,1).

Nel v. 1 abbiamo l'immagine «cielo-terra» caratterizzata dalla novità:

Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più.

L'affermazione molto arditamente si rifà alla prima opera creativa di Dio di Gen 1,1: «In principio Dio creò il cielo e la terra». L'annuncio dell'Apocalisse pone tutta la creazione nella prospettiva del rinnovamento finale che nel prosieguo del testo è chiarito come opera di Dio. I termini cielo-terra sono due vocaboli polari che designano la totalità del creato. Il cielo, come la parte superiore del tutto, precede nella menzione la terra, e insieme ad essa designa *l'universo*, inteso specificamente come opera del creatore, perciò posto in rapporto con Dio. La realtà del «mare» come luogo di vita negativo dominato dalla bestia (cf. Ap 13,1), simbolo del male (cf. Gb 7,12), viene annullato. Non è tanto il mare in se stesso ad essere eliminato, piuttosto quanto esso simboleggia: il caos, le forze oscure del male. Ciò che provoca questa sparizione è la presenza del «nuovo» operato da Dio. La nuova creazione è già compiuta in Dio, cioè nella sua volontà salvifica, perciò il veggente dell'Apocalisse può dire «*vidi un nuovo cielo ed una nuova terra*».

Nel v. 2 si ha la presentazione della città di Gerusalemme, caratterizzata anch'essa dalla novità:

«E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova scendere dal cielo, da Dio, preparata come una fidanzata già pronta per il suo sposo».

Nel libro dell'Apocalisse «Gerusalemme nuova» simboleggia contemporaneamente sia il *popolo nuovo di Dio* del tempo finale, sia *l'ambiente nuovo creato da Dio*. Il cielo nuovo e la terra nuova coincidono con la Gerusa-

lemme nuova che proviene direttamente «dal cielo, da Dio», perciò è di origine divina. La Gerusalemme-popolo di Dio viene preparata come sposa per essere in grado di vivere la comunione sponsale ed in Ap 19,7-8 si afferma che «sono giunte le nozze dell'Agnello; la sua sposa è pronta, le fu data una veste di lino puro splendente; la veste di lino sono le opere giuste dei santi». Si precisano così con un passivo teologico («le fu data») i doni di Dio, indicati come opere di giustizia compiute dai santi in vista delle nozze. È un vero e proprio nuovo fidanzamento della Gerusalemme-popolo con il suo Dio che realizza il periodo ideale dell'esodo (cf. Os 2,16). Riaffiora così la simbologia frequente dell'Antico Testamento che presenta l'unione di Dio con il suo popolo come un matrimonio, cioè incontro d'amore. Da notare come l'autore insista sulla dimensione della novità, perciò parla di «nuova Gerusalemme» (Ap 21,2; 3,12).

Nel v. 3 si passa dalla visione all'audizione e viene presentata l'immagine della *tenda*:

E udii allora una voce potente che usciva dal trono e diceva: «Ecco la tenda-dimora di Dio con gli uomini e dimorerà [metterà la sua tenda] con loro ed essi saranno suoi popoli ed egli sarà il Dio-con-loro».

L'autore opera qui un cambio dell'immagine simbolica, passando dalla città di Gerusalemme alla «tenda di Dio» che nell'Antico Testamento era considerata come il luogo dell'abitazione e dell'incontro tra Dio e l'uomo. La *tenda*, che protegge l'uomo dalle intemperie, è divenuta presso molti popoli antichi un simbolo del *cielo* che si stende sopra la terra. Anche nella concezione biblica Dio «stende il cielo come un velo, lo spiega come una tenda dove abitare» (Is 40,22). La tenda che preserva e che protegge diventa anche simbolo della misericordia e dell'aiuto di Dio (cf. Sal 27,5). Nell'Apocalisse la tenda ormai simboleggia la *dimora-presenza* celeste e definitiva di Dio aperta a tutti i redenti. Il plurale *popoli* usato nel testo è in sintonia profonda con il piano teologico del libro che presenta un Dio sovrano universale, su tutte le genti.

Il fatto che già i cieli e la terra siano passati indica che la tenda è concepita come una realtà unica di incontro e comunione. Si tratta di un cielo nuovo e di una terra nuova nel senso di un modo nuovo di essere e vivere in rapporto con Dio. L'autore opera un'equivalenza progressiva partendo dalla città nuova, Gerusalemme, passa per la *tenda* dell'alleanza, e giunge al nuovo *cielo* e alla nuova *terra*. Da notare che nel testo *tutto* ciò che accade è *opera di Dio*, dalla Gerusalemme celeste, alla nuova presenza divina fino alla realtà dell'alleanza espressa con il tema della figliolanza divina dei credenti. Dio emerge da questo testo da un lato come il *Creatore* e il sovrano del creato; dall'altro come il *Dio dell'alleanza*

che conduce l'umanità alla comunione definitiva e totale con sé⁹.

Nel v. 4 con la presenza di Dio viene annunciato il superamento delle realtà negative dell'esistenza umana, compresa la morte:

E [Dio] asciugherà ogni lacrima dai loro occhi; e non ci sarà più la morte, né lamento, né grido, né fatica, perché le cose di prima sono passate.

Il primo aspetto che viene superato è il pianto. Dio viene rivelato come colui che interviene nella sua tenerezza ed onnipotenza per asciugare le lacrime dell'uomo. L'affermazione allude ad un gesto che suppone una simbologia antropologica. Il testo merita di essere approfondito sia per la sua bellezza letteraria che per la profondità del suo messaggio. È proprio Dio stesso, personalmente lui che «asciugherà ogni lacrima dai loro volti». L'affermazione è ripresa da Isaia (25,8), tuttavia:

nell'Apocalisse il contesto sottolinea la presenza di Dio faccia a faccia con l'uomo, in un contesto di intersoggettività. Ed è proprio un effetto, un'espressione di questa situazione da capogiro che Dio – sentito talmente presente che non occorre nominarlo esplicitamente – «asciugherà ogni lacrima dai loro occhi». Lacrime, pianto e presenza faccia a faccia con Dio si escludono a vicenda¹⁰.

⁹ Nel cuore di questo annuncio troviamo la rivelazione di un nuovo cielo e di una nuova terra proprio per la presenza di Dio che adempirà in modo sorprendente l'alleanza, con una presenza e comunione diretta e piena che ingloba tutta l'umanità. Anche lo sviluppo di questo tema è fatto con la ripresa di testi dell'AT. Particolarmente Lv 26,11-12: «Stabilirò la mia dimora in mezzo a voi e io non vi respingerò; camminerò in mezzo a voi; sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo». Il tema della *dimora*, letteralmente della «tenda» (*skene*) in mezzo agli uomini e della consolazione di Dio è stato già annunciato dall'autore in Ap 7,15-17. In ambedue i testi la tenda significa una presenza permanente di Dio, che segna la felicità escatologica. Tuttavia troviamo un progresso considerevole avvenuto in Ap 21,4-6. Mentre nel primo testo le sorgenti delle acque e le lacrime asciugate sono privilegio di pochi vestiti di bianche vesti (Ap 7,9), nel momento finale, presentato da Ap 21,4-6 viene promesso a tutta l'umanità. Ci sarà un'intimità nuova tra Dio e l'umanità, descritta attraverso il duplice simbolo della *tenda* e della *figliolanza* con Dio. La tenda è simbolo dell'abitazione di Dio in mezzo ai suoi figli nel deserto. La tenda dell'alleanza era il segno efficace della presenza di Dio nella *shekinah*, residenza divina di grazia e di gloria che il popolo, poco docile, non ha saputo accogliere pienamente. D'ora in poi la tenda divina sarà sopra di essi realizzando la profezia di Is 7,14; 8,8 sull'Emanuele, «Dio con noi», che nell'Apocalisse è diventato un plurale «suoi popoli», perché sono incluse tutte le nazioni. Si tratta di una vera e propria inabitazione di Dio dei tempi escatologici che produce l'Eden eterno della comunione con i suoi.

¹⁰ U. VANNI, *L'Apocalisse, ermeneutica, esegesi, teologia*, Supplementi alla Rivista Biblica 17, Bologna 1988, 263.

Il ruolo proprio che Dio svolge in questa azione è quello di *consolatore* dell'umanità. Proprio Dio è colui che asciuga le lacrime nella loro totalità. L'autore dell'Apocalisse amplifica infatti l'espressione di Is 25,8 aggiungendo l'aggettivo *ogni* davanti alla parola «lacrime» e precisa, in modo efficacissimo, così, l'azione di Dio: «asciugherà *ogni* lacrima». Si tratta di una prospettiva chiaramente *universale*, *totalizzante*, ma fortemente *personale*. Le lacrime presso tutte le culture simboleggiano l'esperienza umana, quasi insopportabile, della difficoltà, della tristezza, della sofferenza e della disperazione. Testimoniano il dolore, il sacrificio; perciò simboleggiano e rappresentano i momenti difficili dell'esperienza umana. Ma l'opera di Dio tocca ogni lacrima di ogni uomo. La sua presenza diventa così causa di vittoria su tutte quelle realtà negative che provocano l'esperienza amara delle lacrime dell'umanità.

La prima causa di lacrime ad essere menzionata è la «morte» fisica. Esperienza drammatica cui sono sottoposti tutti gli uomini. La scomparsa della morte è un evento che avverrà nella risurrezione finale e che segnerà la vita piena ed eterna degli eletti con il loro Signore. Dio elimina tutti gli aspetti umani della sofferenza che caratterizzano la vita del mondo attuale; perciò dopo le lacrime e la morte c'è la *promessa consolante* che altre tre realtà negative saranno annullate dalla onnipotenza del Dio dell'alleanza: il «lamento», il «grido» e la «fatica» dell'umanità. È detto poi anche il motivo profondo per cui non ci saranno più queste realtà negative nell'affermazione asindetica e fortemente incisiva: «le cose di prima sono passate». Un'espressione che riprende esplicitamente «il primo cielo e la prima terra erano passati» del v. 1 con le realtà tipiche della prima creazione. Tutto viene relazionato così al rinnovamento totale attuato da Dio.

Al v. 5 viene esplicitamente rivelato che il rinnovamento operato da Dio è generale ed universale:

E Colui che sedeva sul trono disse: «Ecco io faccio nuove tutte le cose»; e mi disse: «Scrivi, perché queste parole sono certe e veraci».

Dio è presentato come «Colui che sedeva sul trono» che indica non tanto la trascendenza statica di Dio, quanto una sua presenza dinamica. Non è un Dio spettatore, ma creatore, anzi ri-creatore della sua opera. Non è neppure un Dio lontano dalla sofferenza e dal male, ma un *Dio vicino* che asciughi ogni lacrima dai volti degli uomini, rinnovando tutto il creato per una piena e diretta comunione con l'umanità, senza più le mediazioni del mondo attuale.

Nel versetto 5, dopo l'annuncio dell'opera rinnovatrice di Dio, troviamo una solenne dichiarazione che conferma quanto annunciato sulla tra-

sformazione totale del creato: «E disse: “Scrivi, perché queste parole sono certe e veraci”». Le sue parole sono certe e veraci perché Dio è il creatore e il sovrano dell’universo. Questa parola deve incoraggiare i credenti. Si sottolinea il *valore* e la portata sacra di tale parole. «Fedeli e veraci» non sono solo un riferimento alla certezza, veracità e fedeltà di Dio nell’adempiere la promessa della nuova creazione, ma anche un riferimento implicito a *Cristo* che in Ap 3,14 è definito come «l’Amen, il Testimone fedele e verace, il Principio della creazione di Dio».

L’espressione «cieli nuovi e terra nuova» che nell’Antico Testamento (cf. Is 65,17) aveva un senso piuttosto simbolico e si riferiva alla restaurazione-rinnovamento del popolo ebraico a opera di Dio, nel libro dell’Apocalisse sembra avere un senso molto più realistico, è in funzione della creazione di un nuovo rapporto con l’uomo, come Ap 21,6-7 manifesta. Per cui la nuova creazione dell’universo di cui parla non si contrappone a quella di Genesi, ma ne è il *proseguimento, il completamento e il perfezionamento*.

In Ap 21,6 «Colui che è seduto sul trono» rivela finalmente la sua identità:

E mi disse: «Ecco si sono compiute! Io sono l’Alfa e l’Omega, il Principio e la Fine. A colui che ha sete darò gratuitamente acqua della fonte della vita».

L’autore con un verbo al perfetto afferma che le parole pronunciate «sono compiute». Si tratta di un “perfetto profetico” che annuncia un evento futuro come già realizzato, che prescinde dal tempo cronologico per esprimere l’assoluta certezza della realizzazione a partire dall’ottica di colui che parla. Il verbo non ha un soggetto esplicito, ma dal contesto è Dio stesso a pronunciarlo. Ciò conferisce al testo una forza ed un valore solenne. In questo contesto di rapporto dinamico di Dio con il creato e la storia degli uomini abbiamo la rivelazione di Dio con titoli che ne precisano la sua identità: «Io sono l’Alfa e l’Omega, il Principio e la Fine». In questo testo si ha dunque la coppia Principio-Fine abbinata all’altra Alfa-Omega, ma ambedue sono riferite a Dio «che sedeva sul trono» (Ap 21,5). Dio si dichiara perché egli è il *Signore del compimento*, Alfa ed Omega, Principio e Fine, il creatore che racchiude ogni durata nella sua eternità, l’origine e la fine degli esseri: «Poiché da lui, grazie a lui e per lui sono tutte le cose», come dice Paolo in Rm 11,36.

Il primo termine impiegato *arche* (principio) indica sempre un primato, sia di tempo (inizio, principio), sia di grado (potenza, regno). Il termine greco *télos* (fine), in quanto *nomen actionis*, designa anzitutto il «compimento», ma anche «meta, scopo». Per comprendere meglio il significato di questo titolo è importante e necessario avere presente l’originario carattere *dinamico* del sostantivo. Usato in questa formula, come autodefinizione di Dio,

esprime in primo luogo *l'eternità* di Dio, ma anche la sua maestà assoluta. Dal punto di vista del testo la formula «Principio e Fine» non può essere compresa staccandola dalla precedente «Alfa ed Omega», perché essa è abbinata proprio per spiegare il significato della prima. Tuttavia «Principio e Fine» hanno anche un senso proprio, legato all'idea di *inizio* e *conclusione* contenuto nei due termini. Espressioni polari come «Principio e Fine», per designare la totalità, sono tipiche del linguaggio arcaico e poetico di molte lingue. Delle due, la definizione «Alfa ed Omega» ci sembra particolarmente efficace e preziosa.

Dopo la rivelazione della propria identità, Dio promette solennemente: «Io a chi ha sete darò gratuitamente acqua della sorgente della vita». Egli afferma che colmerà la «sete» dell'assetato. Non donando l'acqua di un apagamento temporaneo, ma conducendolo alla «sorgente dell'acqua della vita». Il fatto che l'acqua sia definita «di vita» e che si tratti di un «dono» del tempo definitivo, della salvezza, espresso con un verbo al futuro «darò», indica che si tratta della *vita stessa di Dio*¹¹.

In Ap 21,7 è annunciato il compimento dell'alleanza: «Chi sarà vittorioso erediterà questi beni; io sarò il suo Dio ed egli sarà mio figlio». Dopo la piena intimità divina viene qui affermata la *filiazione divina*. Si tratta di una promessa escatologica che riguarda la vita futura. Essa è una formula tipica di *adozione*. Mentre nel resto del Nuovo Testamento l'essere «figlio di Dio» è la condizione normale dei credenti, nell'Apocalisse ne viene annunciato il totale compimento solo nel rinnovamento escatologico del creato. Il vincolo filiale che lega Dio all'umanità si carica così di una forte tensione escatologica. Nella vita presente i credenti devono essere vittoriosi, cioè devono porsi alla sequela di Cristo. Nella vita futura del mondo rinnovato si realizzerà lo schema sotteso a questo rapporto diretto «Padre-figlio». Da sottolineare che neppure in questo contesto Dio si dichiara «Padre» dei credenti, ma solo «Dio». Abbiamo così una certa *tensione nella rivelazione*: da un lato i credenti sono «figli», questo implica necessariamente la rivelazione di Dio nell'identità e funzione di padre, che in questo testo non è esplicitamente fatta perché l'autore non usa una formula di paternità ma di alleanza: «Io sarò il suo Dio ed egli

¹¹ In Ap 7,17 si afferma: «L'Agnello che sta in mezzo al trono sarà il loro pastore e li guiderà alle fonti delle acque della vita. E Dio tergerà ogni lacrima dai loro occhi». Dio è mistero di vita: vita donata, offerta in una dinamica di comunione; mistero di fede, da accogliere e mistero fecondo di vita a cui attingere gratuitamente: «Chi ha sete venga chi vuole attinga gratuitamente l'acqua della vita» (Ap 22,17). Il testo, oltre a rivelare la presenza di Dio, rivela anche il suo amore per gli uomini. La vita infinita di Dio che ha originato la vita dell'umanità abbraccia e trascende nello stesso tempo la vita degli uomini.

sarà mio figlio» (Ap 21,7). Si ha qui una dimostrazione della profonda *coerenza* teologica dell'autore dell'Apocalisse. Dio in questo libro è solo e sempre Padre del Figlio suo Gesù Cristo. Chi vince sarà figlio di Dio e Dio sarà il suo Dio. Qui l'autore evita accuratamente di usare il nome di Padre che è riservato esclusivamente per indicare il rapporto specialissimo che esiste tra Gesù Cristo e Dio. Mai è esplicitamente e direttamente posto in relazione diretta con i credenti. Neppure qui, dove c'è un annuncio chiaro del rapporto di paternità di Dio e figliolanza dei credenti. In questa coerenza teologica va colta la *grandezza* che l'autore annette alla *paternità* di Dio, come qualità di un rapporto trascendente che l'uomo vivrà solo nel rinnovamento escatologico del creato. La paternità di Dio fa parte dei doni della nuova creazione.

Se da un lato nel brano domina Dio sul trono come Alfa ed Omega, dall'altra è altrettanto vero che ricorre in modo insistente e significativo l'idea della *novità*:

- «Vidi un cielo nuovo ed una terra nuova» (Ap 21,1);
- «Vidi la città santa, la nuova Gerusalemme...» (Ap 21,2);
- «E Colui che sedeva sul trono disse: "Ecco, faccio nuove tutte le cose"» (Ap 21,5).

L'aggettivo «nuovo» nell'uso biblico esprime globalmente un desiderio dell'uomo di pienezza e novità e, nello stesso tempo, esprime la consapevolezza che l'umanità non riesce a produrre nulla di veramente diverso e nuovo. Perciò il credente è cosciente che la novità può venire solo da Dio, l'uomo non la raggiunge da solo, ma unicamente accogliendola dal cielo, da Dio come dono. Tutto ciò è espresso con chiarezza in tutto il nostro brano, in cui il rinnovamento globale del mondo è opera esclusiva di Dio, che solennemente dichiara: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5). Nello sviluppo del testo sul rinnovamento escatologico del creato le diverse immagini simboliche sono qualificate con un aggettivo che nell'Apocalisse riveste un'importanza davvero particolare, «nuovo». Tale aggettivo, in senso proprio, indica il nuovo in quanto inatteso, in senso qualitativo, non cronologico. I greci avevano due aggettivi per esprimere la novità: *neòs* e *kainòs*. Il primo (*neòs*) indica la novità nel tempo, la novità cronologica, ciò che avviene oggi e che non avveniva ieri; potremmo tradurlo con «giovane» o «recente». Il secondo (*kainòs*), invece è più ricco di significato: contiene una comparazione, indica una *novità nella qualità* (e non solo nel tempo), qualcosa di nuovo, di *originale* rispetto a ciò che è abituale; indica una superiorità su ciò che precede; spesso contiene anche l'idea di sorpresa, di qualcosa di inaspettato. Ecco perché Giovanni preferisce il termine *kainòs*: la novità della creazione non è perciò meramente cronologica, in cui ad una prima ne segue una seconda, ma soprattutto qualitativa. Tutta la creazione ini-

zia un' *esistenza nuova*; non solo nel tempo, ma anche nella propria natura sarà trasformata. L'aggettivo «nuovo» ha un forte valore teologico; indica nell'Apocalisse tutto ciò che il tempo ultimo comporta di totalmente diverso, di *meraviglioso ed operato da Dio*. Perciò nuovo è il termine caratteristico della *promessa* apocalittica e qui designa un atto creativo. Il mondo viene trasformato attraverso un misterioso processo che non è neppure descritto, riceve una nuova forma di esistenza in qualità di «nuovo cielo e nuova terra» (Ap 21,1).

Si tratta della novità del mondo di Dio. Un mondo che in pienezza è nel futuro, ma che già ora è anticipato. È la novità escatologica, che al mondo sfugge e che solo i discepoli scorgono, che è promessa ai vittoriosi ed è compresa solo dai «riscattati» (Ap 14,3). In definitiva, la creazione descritta come nuova indica la novità escatologica, desta sempre sorpresa, ma nel presente dei credenti esige sempre conversione e rinnovamento. Il clima in cui si deve comprendere il nuovo operato da Dio è quello dell'esperienza dell'Agnello. L'aggettivo, dove appare nell'Apocalisse, ha sempre una connotazione cristologica, ed esprime una dimensione profonda, nuova e insospettata della *redenzione*. La *novità*, allora, non è la creazione o la città di Gerusalemme in se stesse, ma la realtà di *Dio in Cristo*, il legame che esso stabilisce, rivela ed esige con i credenti.

Alla descrizione totalmente positiva di Ap 21,1-7 viene, alla fine, contrapposto un quadro totalmente negativo di coloro che saranno esclusi dall'intimità con Dio; è importante considerarlo brevemente per cogliere in profondità il messaggio su Dio e il rinnovamento finale del creato:

Ma per i vili e gli increduli, gli abominevoli e gli omicidi, gli impudichi e i fattucchieri, gli idolatri e per tutti i mentitori è riservato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo. È questa la seconda morte (Ap 21,8).

Molto rilievo assume la particella avversativa greca *de*, «ma», che pone fuori dall'orbita della nuova creazione tutta la serie menzionata. La sequenza ininterrotta è costituita da sette elementi: vili-infedeli-abominevoli-omicidi-impudichi-fattucchieri-idolatri. E la serie di sette esprime simbolicamente la totalità del male, la globalità delle forze negative agenti nella storia. Poi abbiamo un elemento, «tutti i mentitori», che si stacca dalla serie e che in certo modo li riassume globalmente. Ancora una volta, per comprendere il messaggio del testo è decisivo il ricorso al genere letterario apocalittico del libro. Il mondo, in questo genere letterario, è diviso in *due campi*: quello del bene e quello del male, quello della verità e quello della menzogna, nel duplice senso morale e religioso. Il primo mondo è concretamente quello di Dio; ma anche il secondo ha un capo: Satana, l'antico serpente che seduce il mondo intero (cf. Ap 12,9) dal gior-

no in cui sedusse Eva (cf. Gen 3,13). L'asse della storia del mondo passa fra questi due campi (verità-menzogna; bene-male); è necessario che i credenti e seguaci di Cristo non si lascino sedurre per una vita nella menzogna, ma vivano nella verità.

Nell'Apocalisse di Giovanni sono decisive, per capire la menzogna, due liste minacciose di vizi. La prima lista si ha in Ap 21,27: «Non entrerà in essa [città celeste/Gerusalemme] nulla di impuro né chi commette abominio o falsità, ma solo quelli che sono scritti nel libro della vita dell'Agnello». Solo coloro che si relazionano all'Agnello potranno entrare. La seconda lista di vizi si trova in Ap 22,15: «Fuori [dalle porte della città e dall'albero della vita] i cani, i fattucchieri, gli immorali, gli omicidi, gli idolatri e chiunque ama e pratica la menzogna!». In questo caso, la menzogna è accostata all'omicidio e, soprattutto, si trova al vertice conclusivo negativo della lista ed è caratterizzata da *amare* e *fare*: due verbi importanti nell'Apocalisse. Amare e fare la menzogna è la caratteristica di satana e dei suoi seguaci, esclusi definitivamente dal mondo nuovo di Dio. La menzogna ha la forza di distruggere la comunione tra Dio e il suo popolo e fra i membri stessi della comunità cristiana. E nell'Apocalisse ciò porta alla morte eterna: «Ma per i vili... omicidi... e per tutti i mentitori è riservato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo. È questa la «seconda morte» (Ap 21,8), cioè la morte definitiva ed eterna (cf. Ap 20,10) significa l'assenza di quella vita, dono tipico di Dio, che costituisce la partecipazione alla nuova creazione.

5. COMPITO PROFETICO DEI CREDENTI E TESTIMONIANZA-INVITO DI PIETRO VISUTO NON SOLO A GERUSALEMME, MA ANCHE A «BABILONIA-ROMA»

Il Concilio Vaticano II dichiara:

Il popolo santo di Dio partecipa pure dell'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la divina testimonianza [...]. Inoltre lo Spirito Santo non solo per mezzo dei sacramenti e dei ministeri santifica il popolo di Dio e lo guida e adorna di virtù, ma «distribuendo i propri doni come piace a lui» (1 Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari opere e uffici [...] (LG 12).

Nell'impegno profetico come credenti, come popolo di Dio partecipiamo all'ufficio profetico di Cristo, siamo incoraggiati da questa certezza che ci rende «adatti e pronti». È sempre più necessario che in questo inizio di terzo millennio, per la nostra Chiesa risuoni non solo l'invito dell'Apocalisse: «chi ha orecchi ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese» (Ap

2,7 e par.), ma anche l'ammonizione di Paolo: «non spegnete lo Spirito!» (1 Ts 5,19).

A volte il cammino profetico non è facile, ma è sempre innovativo e costruttivo. Ciò accade anche fuori dell'orbita ebraico-cristiana¹². Nel compito profetico dei credenti è necessaria la luce dello Spirito, nell'orbita della centralità di Gesù e della sua parola. Ne ricordiamo una per tutte circa la nostra identità e la nostra missione. Secondo Gesù il compito profetico dei credenti nel mondo è di essere sale della terra e luce del mondo (Mt 5,13-16). Si tratta di illuminare le persone, le società e le realtà create dove l'ipocrisia, l'ingiustizia sociale, le strutture politiche, economiche, la strumentalizzazione dell'altro, la schiavitù socioculturale, la povertà, la libertà e l'impossibilità di essere se stessi limitano spesso la possibilità alle persone di essere autenticamente uomini, immagine e somiglianza di Dio. Ico-ne viventi di Dio: l'unica presenza certa, visibile di Dio sulla terra, come ci ha rivelato Gesù nella profezia sul giudizio finale: «io ero nudo, malato, carcerato...» (Mt 25).

L'invito e la testimonianza sul nostro compito profetico da parte di uno che ha vissuto a «Babilonia», l'apostolo Pietro¹³, ci aiuta. Sul tema «città-cittadinanza» Pietro nella sua Prima Lettera afferma in modo chiaro che in quanto cristiani siamo tutti pellegrini, dobbiamo agire da persone libere e rispettare tutti per amore del Signore. Pietro, uomo libero - come Gesù - riesce a vivere gli eventi restando se stesso in tutti i suoi viaggi per le

¹² Come avviene per l'esperienza di Tich Nhat Hanh, monaco buddista perseguitato che vive oggi in Francia (proposto per il Nobel per la pace da Martin Luther King), che narra un caso di sé e della sua comunità: «Quando vivevo in Vietnam, buona parte dei nostri villaggi fu bombardata. Insieme ai miei fratelli e alle sorelle della mia comunità monastica dovettero decidere cosa fare. Dovevamo continuare a praticare nei nostri monasteri, o lasciare le sale di meditazione per aiutare le vittime dei bombardamenti? Dopo un'attenta riflessione, decidemmo di fare entrambe le cose: uscire allo scoperto per aiutare la gente e farlo restando consapevoli. Lo chiamavamo "Buddismo impegnato". La consapevolezza dev'essere impegnata. Dopo aver visto, bisogna agire. Altrimenti, a che cosa serve vedere? Dobbiamo prendere coscienza dei problemi che affliggono il mondo. Allora, questa coscienza ci aiuterà a capire cosa fare e cosa non fare per renderci utili... anche nei frangenti difficili... molte persone... trarranno vantaggio dal nostro modo di agire... State piantando semi di gioia e di pace? Io cerco di farlo ad ogni passo. E so che la madre terra lo apprezza moltissimo. La pace è ogni passo. Siamo pronti a continuare il viaggio?» (TICH NHAT HANH, *La pace è ogni passo. La via della presenza mentale nella vita quotidiana*, Roma 1993, 83-84). Un'esperienza di forte spessore etico-profetico, mossa dalla domanda: «Dopo aver visto, bisogna agire. Altrimenti, a che cosa serve vedere?». È la logica dei profeti biblici! La logica dello stesso Gesù di Nazaret; non bisogna fare finta di essere ciechi: l'ipocrisia uccide l'esperienza religiosa di ogni tempo.

¹³ Sulla vita di Pietro, cf. M. MAZZEO, *Pietro. Rocca della Chiesa, Donne e uomini nella storia* 28, Milano 2004.

città del suo tempo, da Cafarnao a Gerusalemme fino a Roma, la città dove sarà crocifisso¹⁴.

Secondo Pietro i cristiani sono cittadini del mondo perché «stranieri e pellegrini» (1 Pt 2,11). Sono perciò come Abramo che si definisce «straniero di passaggio» (Gen 23,4). L'invito di Pietro è «agite come persone libere» (1 Pt 2,16). L'estraneità religioso-sociale definisce l'essenza dello statuto-identità dei credenti nel mondo. Essi sono posti in un duplice schema ermeneutico spaziale (terra-cielo) e temporale (presente-futuro) che mostra l'identità e l'essenza stessa della comunità cristiana nel mondo.

In *sintesi*, i cristiani sono cittadini del mondo e pellegrini perché chiamati da Dio a vivere la propria vocazione-elezione-missione immersi nel mondo. Il confronto con lo Stato, con persone di diversa cittadinanza, cultura, religione deve aiutare ad aprire gli orizzonti della propria esperienza vitale di fede come Pietro, che resta sempre un uomo libero, alla sequela di Gesù e al servizio dell'unità. La sua norma è: «agite da persone libere... come servi di Dio, rispettate tutti, amate la fraternità (la Chiesa)» (1 Pt 2,16-17).

I cristiani sono stranieri perché in una situazione di pellegrinaggio permanente verso la patria del cielo; ma l'estraneità è l'altro volto dell'elezione. Come nel caso di Abramo - che al momento dell'elezione fu invitato a uscire dalla sua patria, dalla sua città (Gen 12,1) - i cristiani sono eletti in quanto stranieri e stranieri perché eletti da Dio. L'elezione di Dio li ha sottratti al mondo presente e li ha costituiti *residenti temporanei*: la loro vera patria ormai è il cielo e qualsiasi residenza terrena è per loro sempre temporanea, proprio perché sempre lontana dalla patria vera. Sul piano sociale i cristiani sono in uno stato reale di estraneità, perché vivono l'esperienza dura di essere una minoranza immersa nel mondo. Ma tale estraneità è l'altro volto dell'elezione. L'estraneità religioso-sociale definisce, così, l'essenza dello statuto dei credenti nel mondo. Essi sono posti in un *duplice sche-*

¹⁴ Sull'arrivo di Pietro a Roma e il suo martirio il Nuovo Testamento non ci informa in modo esplicito, ma afferma solo la profezia di Gesù sul martirio di Pietro (Gv 13,36-38; 21,18-19; Lc 22,32-33; 1 Pt 5,1-2; 2 Pt 1,13-15). Sulla presenza di Pietro a Roma è molto prezioso il testo di 1 Pt 5,13, poi ribadito dalla *1 Clemente* 5,1-6, e da Ignazio, *Romani* 4,3. Quando e in quali circostanze Pietro arrivò a Roma non lo sappiamo. 1 Pt 5,13 presenta Pietro che scrive una lettera ricca di autorità da Roma. Il testo della *Passione di Pietro dello Pseudo-Lino* 4-5, dopo aver narrato il dolore dei cristiani narra l'incontro di Pietro con Gesù sulla strada: «mentre (Pietro) camminava... stava per varcare la porta della città, quando si vide venire incontro Cristo. Lo adorò e gli disse: "Signore dove vai?". Cristo gli rispose: "Vengo a Roma per essere crocifisso di nuovo". E Pietro a lui: "Signore, sarai crocifisso di nuovo?". Il Signore a lui: "Sì, sarò crocifisso di nuovo". Pietro replicò: "Signore, torno indietro per seguirti". Quindi il Signore prese la via del cielo... Pietro tornando in sé capì che le parole si riferivano al suo martirio, come cioè in lui avrebbe sofferto per il Signore» (*Passione di Pietro dello Pseudo-Lino* 6).

ma ermeneutico spaziale (terra-cielo) e temporale (presente-futuro) che mostra l'identità e l'essenza stessa della comunità cristiana nel mondo.

Siamo nella città terrena, che è spesso, come la Roma vissuta da Pietro, una «Babilonia», in attesa della «Gerusalemme» celeste che viene da Dio: dono promesso e impegno profetico atteso. I cristiani devono vivere *nell'attesa* del ritorno di Cristo. Oppure non attendiamo più il ritorno del Signore? Pietro ci chiede con la sua lettera: «Dov'è la promessa della sua parusia?» (2 Pt 3,4). «*Wir sind Bettler, hoc est verum*», «Noi siamo mendicanti: ecco la verità»¹⁵; con queste parole Lutero il 16 febbraio 1546, pochi giorni prima di morire (18 febbraio) ha condensato tutta la sua esperienza di vita e di fede. È davvero così: siamo tutti mendicanti, alla ricerca di un senso, alla ricerca di Dio e della sua luce nell'attesa del ritorno del Signore. Siamo *mendicanti* perché siamo «pellegrini e forestieri» (1 Pt 2,11), in cammino ogni giorno, in un groviglio di situazioni e di contraddizioni che spesso ci fanno perdere il senso della vita e della storia. I cristiani sulla terra hanno una residenza temporanea, la loro vera patria è nel cielo di Dio, la Gerusalemme celeste dell'incontro finale con Dio. L'uomo è sempre un pellegrino e mendicante e ogni *risposta* che trova diventa sorgente di una *nuova domanda*, come aveva compreso K. Rahner: «Ogni traguardo (è) ... come una tappa. Ogni risposta è continuamente solo il sorgere di una nuova domanda...»¹⁶.

L'equilibrio dei credenti parte sì dal presente, ma radicato nel passato certo della redenzione e proteso verso il futuro del ritorno improvviso del Signore. Imparare a vivere nell'attesa gioiosa e operosa di «Colui che viene» è un compito tipico del cristiano. La fede cristiana è proiettata in avanti; la storia umana avrà una conclusione (che sarà l'arrivo di una persona, Gesù Cristo): il cristiano è chiamato a vivere l'attesa testimoniando coerentemente la propria fede nel presente, affinché l'annuncio del ritorno del Signore e della Gerusalemme celeste non risulti astratto e privo di senso. Da questo versante tutta la vita è un'attesa: l'attesa del concepimento nel grembo della madre... della nascita... della crescita... della morte... della risurrezione e dell'incontro diretto e definitivo con il Signore.

SOMMARIO

I cristiani vivono la loro condizione di cittadini consapevoli di essere pellegrini e stranieri in questo mondo (cf. 1 Pt 2,11) e che la loro patria è si-

¹⁵ Testo citato da A. NITROLA, *Escatologia*, Casale Monferrato 1991, 9.

¹⁶ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1978, 55.

tuata nei cieli (cf. Fil 3,20). I cristiani sono in cammino verso una città celeste, che è loro madre (cf. Gal 4,26). Nel presente contributo si intende riflettere sull'essere «cittadini» in quanto cristiani, riscoprendo la dimensione propria dell'identità cristiana, situata fra la Gerusalemme terrena e quella celeste. A tale scopo, l'Autore anzitutto focalizza la sua attenzione sulle due città che nella Sacra Scrittura rivestono valenze simboliche opposte, ossia Babilonia e Gerusalemme; poi, in modo più diffuso, si analizza il testo di Ap 21,1-8 sulla «nuova Gerusalemme», punto finale verso cui l'umanità è incamminata. Il contributo conclude con una serie di osservazioni sul compito profetico dei credenti, rifacendosi anche alla "testimonianza" di Pietro nel suo rapporto con la città di «Babilonia-Roma».

Christians live their condition of citizens aware of their being pilgrims and strangers in this world and of the fact that their native land is located in Heaven. Christians are on their way towards a heavenly City, which is like a mother to them. In this article the author wants to reflect on the fact of being Christian citizens, aiming at rediscovering the dimension typical of the Christian identity situated between earthly and heavenly Jerusalem. For this purpose, the author draws the reader's attention on Babylon and Jerusalem which have opposite symbolical value in the Holy Scriptures. Then, he analyzes, in detail, the text from Rev. 21,1-8 on the «new Jerusalem», mankind's goal. The article concludes with a series of remarks on the prophetic task of believers drawing on Peter's evidence as far as his relationship with the city of "Babylon-Rome" is concerned.

