

Ombretta Pisano

**“E ABITERÀ CON LORO” (Ap 21,3):
LA GERUSALEMME NUOVA E LA SHEKINAH**

L'esperienza della prossimità di Dio veicolata dal termine *Shekinah* assume diverse sfumature anche apparentemente contraddittorie, a riprova di quella coscienza – che accompagna inscindibilmente l'esperienza della vicinanza – della più radicale differenza tra la divinità e la sua creatura, tra il Dio d'Israele ed il suo popolo¹.

In questo elaborato ci chiediamo quali eventuali punti di contatto esistano e in cosa le tradizioni rabbiniche e quella cristiana espressa nell'Apocalisse si discostino l'una dall'altra nella descrizione dell'esperienza di un

¹ Il presente studio non intende proporre un parallelismo tra l'idea della Presenza di Dio di cui si parla negli ultimi capitoli del libro dell'Apocalisse e la/le dottrina/e sulla *Shekinah*, né tantomeno stabilire debiti cronologici, operazione che sarebbe oltretutto molto rischiosa vista la difficoltà di datare molte delle fonti in questione. La seguente presentazione avrà come scopo quello di mettere a confronto dei concetti evidenziandone punti in comune e differenze ma senza la pretesa di voler essere esaurienti. La complessità dell'argomento e la limitatezza di spazio rendono necessario che l'analisi si limiti a prendere spunto da alcuni elementi presenti nei capitoli 21 e 22 del Libro dell'Apocalisse. Si segnala, come fonte principale di questo contributo, il compendio di A.M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekinah in der frühen rabbinischen Literatur, Talmud und Midrash*, Berlin 1969. Le citazioni dei detti rabbinici sono riportate come appaiono in questo compendio.

rapporto con Dio pensato e sognato nella sua dimensione più intima².

L'idea di un possibile contatto tra l'immagine della "dimora" di Ap 21,1-4 e quella della *Shekinah* fu avanzata da L. Bouyer in un articolo del 1957 in cui identificava la dimora della *Shekinah* a Gerusalemme con l'Eucaristia e, a proposito di Ap 21,3, concludeva che "l'uso della rara parola greca σκηνή e del verbo [σκηνώω] non può essere fortuito ma è in linea con la corrente di pensiero ebraica"³. Diversamente, J. Abelson⁴ in una monografia del 1912 dedicata all'immanenza di Dio nella letteratura rabbinica, aveva affermato che nonostante i numerosi esempi di uso nel Nuovo Testamento del termine σκηνή riferito alla *Shekinah* rabbinica, in Ap 21,3 si ha piuttosto un riferimento ad Ez 37,27-28 e con esso al ristabilimento della monarchia di Giuda attraverso il re Davide⁵.

² L'idea di un'indagine, seppure sommaria, su un possibile rapporto tra l'immagine della Gerusalemme celeste come "tenda" di Dio con gli uomini, che troviamo in Ap 21, e la *Shekinah* come espressione della vicinanza di Dio agli uomini sistematizzata con estrema varietà e ricchezza dalle tradizioni rabbiniche (cf. E.E. URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1987, 63), nasce nel corso dell'elaborazione della tesi di dottorato diretta da Ugo Vanni che ha come oggetto l'analisi sulla presenza dei Salmi che si riferiscono al Messia davidico nel Libro dell'Apocalisse. In quella sede, sono emersi alcuni rilievi che paiono giustificare ulteriormente uno sguardo su questo rapporto, a partire dalla comune terminologia (l'uso del sostantivo σκηνή e del verbo σκηνώσει, che probabilmente riprendono la radice ebraica כּוּן), dalla presenza nel Libro dell'Apocalisse di immagini come la tenda, il tempio, il trono e dai riferimenti alla Gerusalemme celeste, luogo in cui si realizza pienamente la convivenza tra Dio e gli uomini: O. PISANO, *La Radice e la Stirpe di David: Salmi davidici nel Libro dell'Apocalisse*, Roma 2002, 320-330; 393-398.

³ L. BOUYER, "La *Shekinah*: Dieu avec nous", *Bible et Vie Chrétienne* 20 (1957) 18 e 21.

⁴ J. ABELSON, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London 1912.

⁵ ABELSON, *The Immanence of God*, 80-81.

Anche se dedicato ad un altro testo del Nuovo Testamento (Mt 18,20) uno studio più recente di J. Sievers ha evidenziato come Matteo e Giovanni attestino l'uso dell'idea di *Shekinah*⁶. Come mostra il riferimento in Mt 18,20 ad un detto che esprime la Presenza della *Shekinah* presso due o tre che parlano della *Torah*, per l'evangelista essa è manifestata in Gesù⁷.

Ci chiediamo come Apocalisse comprende questa Presenza e se e come anch'esso la identifichi con Cristo.

1. Il termine *Shekinah*

Nel suo saggio ormai classico sugli elementi fondamentali della sapienza rabbinica, E. Urbach afferma chiaramente che sebbene non vi siano indicazioni precise, il termine *Shekinah* sembra essere diventato prevalente dopo la distruzione del tempio. Nella sua opinione è strano pensare che la scelta di un termine adatto ad esprimere la prossimità di Dio potesse cadere su un termine totalmente nuovo; in realtà esso esisteva già prima della distruzione per designare la Presenza divina ed indica "una tradizione sistematica che è continuata per generazioni"⁸.

L'idea della *Shekinah* ha quindi origini già nella Bibbia. I termini che in epoche più tarde sono stati sintetizzati da questa espressione, di per sé assente dalle Scritture ebraiche, esprimono l'articolazione tra trascendenza ed immanenza, tra lontananza e vicinanza di Dio⁹.

⁶ J. SIEVERS, «"Where two or three...": the Rabbinic Concept of *Shekinah* and Matthew 18:20», *SIDIC* 17 (1984) 4-10.

⁷ SIEVERS, "Where two or three", 9.

⁸ URBACH, *The Sages*, 44.

⁹ URBACH, *The Sages*, 37-40.

Nel testo di Ap 21,3 la Gerusalemme nuova è dichiarata solennemente “dimora” di Dio con gli uomini e “luogo” del “dimorare” di Dio con essi:

“ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ’ αὐτῶν

ecco la dimora di Dio con gli uomini, e dimorerà con loro...”

I termini utilizzati nell’Apocalisse, σκηνή come sostantivo e σκηνώσει come verbo, derivano molto probabilmente dall’ebraico שכן / משכן (*shkn / mshkn*), comunemente utilizzati nei testi del Primo Testamento (come anche il sinonimo σκήνωμα) per indicare il luogo della presenza e dell’incontro liturgico con Dio, ma anche per indicare la vicinanza che Dio promette al suo popolo fin dall’uscita dall’Egitto. Troviamo anche riferimenti espliciti al “משכן del Signore”¹⁰. Il sostantivo משכן, che ricorre soprattutto in Esodo e Numeri, indica il santuario che viene riempito della gloria di Dio e su cui abita la Nube che guida il popolo nel deserto¹¹. I testi che parlano della dimora come luogo dell’incontro tra Dio e il suo popolo sottolineano l’iniziativa divina e la costruzione della tenda conformemente al progetto divino. Lo spazio dell’incontro, nel quale hanno luogo tutti gli atti liturgici di Israele nel deserto, esiste per iniziativa di Dio e possiede le caratteristiche volute da Dio; è, quindi, di origine celeste.

Il verbo ebraico שכן risulta ancor più interessante per la nostra indagine, in quanto ricorrente in testi simili, per contenuto e per fraseologia, ad Ap 21,3. Va notato, però, che già a partire da Es 25,8-9 il santuario (indicato con due termini diversi ma sinonimi: *miqdash* e *mishkan*) è il segno della presenza/abitazione di Dio in mezzo al suo popolo, ad Israele, non agli uomini in senso generico

¹⁰ Lv 17,4; Nm 16,9; 17,28; 19,13; 31,30; Gs 22,19; 1 Cr 16,39; 2 Cr 1,5.

¹¹ Es 40,34-35.

come troviamo nell’Apocalisse. La tenda/santuario è la sua casa in mezzo ad Israele. Più avanti, in Es 29,45, troviamo che questa idea dell’abitare è accompagnata alla formula di appartenenza del popolo a Dio, sempre riservata ad Israele. Particolarmente vicino ad Ap 21 risulta essere Zc 2,14-15. Qui, come anche in Zc 8,3, è indicato un luogo per l’abitazione di Dio: Sion / Gerusalemme. Il Signore abiterà “in mezzo” ad essa. Qui molti popoli stranieri (גוים רבים) saranno suo popolo (יהיה להם לְעָם)¹².

Ancora in epoca biblica e al di fuori della letteratura rabbinica, il sostantivo greco σκηνώσεως ricorre in 2 Mac 14,35 per indicare la presenza dimorante di Dio nel tempio, un termine che “in *Shekinah* trova il suo parallelo ebraico più stretto nel significato e nella forma”¹³ e che attesta un uso ben conosciuto già nel I sec. a.C.

Nel *Targum Onqelos*, che contiene materiali antichi ma non sistematizzati prima del III secolo¹⁴, il termine *Shekinah* è utilizzato in testi in cui il verbo שכן è riferito a Dio o all’abitazione del suo Nome, soprattutto per evitare antropomorfismi (come esempio, basta citare Es 34,6 dove l’espressione “Il Signore passò davanti a lui”, viene sostituita con “E il Signore fece passare la sua *Shekinah* davanti a lui”)¹⁵ e nella *Mishnah* le due sole ricorrenze esprimono la stessa idea della presenza di Dio tra coloro che si occupano della *Torah*¹⁶.

Il termine *Shekinah* indica quindi Dio stesso, la sua Presenza, l’atto con cui egli si rende in qualche modo vicino al mondo umano, precisamente in mezzo al suo

¹² Va notato che il riferimento in Zc 2 alle nazioni come popolo di Dio è fatto attraverso l’uso del singolare λαός anziché del plurale come in Ap 21,3.

¹³ SIEVERS, “Where two or three”, 5.

¹⁴ SIEVERS, “Where two or three”, 5.

¹⁵ URBACH, *The Sages*, 41-42.

¹⁶ SIEVERS, “Where two or three”, 6.

popolo Israele, nel tempio, in mezzo a Sion / Gerusalemme.

2. La "dimora" Gerusalemme

Nel contesto della visione escatologica del cielo nuovo e della terra nuova contenuta in Ap 21 e 22, la novità viene a toccare anche quello che può essere considerato il cuore della visione: la città santa, Gerusalemme, che appare come nuova e discende dal cielo:

“καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον
καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ...

E vidi la città santa, Gerusalemme, nuova, scendere dal cielo, da Dio...” (Ap 21,2)

Questa idea della Gerusalemme nuova, della Gerusalemme celeste manifestata alla fine dei tempi, è in continuità con tutta una tradizione precedente l'Apocalisse stessa e che risale non solo a testi presenti nella Bibbia ebraica (si pensi ad esempio ad Ez 40-48) ma anche all'apocalittica giudaica e in diversi testi apocrifi.

Il libro di Tobia, composto in aramaico alla fine del III sec. a.C., presenta la Gerusalemme nuova come la città splendente che accoglie le nazioni dai confini della terra. Essa sarà ricostruita come casa del Signore, del Gran Re, con porte e strade fatte di pietre preziose e torri in oro. Il concetto centrale dello scritto è che in Gerusalemme si trova la casa di Dio, che è il tempio¹⁷.

Alla fine del II sec. a.C., Sir 24,11-12 parla della Sapienza che rimane a Gerusalemme, immagine che secondo R.H. Charles ha probabilmente alimentato l'idea

¹⁷ Tb 13,7-18 e 14,5. R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, I-II, Oxford 1912 (rist. 1969), II, 174.

dell'esistenza di una Gerusalemme celeste e del suo corrispettivo terrestre, ripreso dalla letteratura rabbinica successiva¹⁸.

In 4 *Esdra*, databile al I sec. d.C., un angelo spiega la visione della Gerusalemme celeste. L'aspetto della città è splendente di luce (v. 25). La sua costruzione è attribuita a Davide il quale ne ha fatto una città santa attraverso l'istituzione delle offerte e delle oblazioni. Questa Gerusalemme è l'abitazione di Dio (v. 48), che Charles identifica esplicitamente con la *Shekinah* rabbinica¹⁹.

Nell'*Apocalisse siriana di Baruc*, risalente alla fine del I sec. d.C., Gerusalemme appare preparata da Dio già al tempo in cui egli creò il paradiso; fu mostrata ad Adamo prima che peccasse e poi tolta come gli fu tolto il paradiso; fu mostrata nuovamente ad Abramo e a Mosè, e custodita presso Dio come lo stesso paradiso²⁰.

A cavallo tra il I sec. a.C. ed il I sec. d.C., anche alcuni manoscritti del Mar Morto parlano della Gerusalemme nuova²¹, a riprova di uno sviluppo continuo della tradizione sulla città santa, dimora divina in terra, e sul suo ruolo alla fine dei tempi.

Nell'Apocalisse giovannea i riferimenti a Gerusalemme manifestano chiaramente la sua connotazione simbolica. Come "città" essa incarna il luogo ed il modo

¹⁸ Sir 24,11-12. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, I, 398 nota 11.

¹⁹ 4 *Esd* 10. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, 605 e 607.

²⁰ 2 *Bar* 4,2-7. Per la datazione del testo si veda CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, 470.

²¹ Nel Rotolo del Tempio (11QT) e in alcuni frammenti aramaici (1Q32, 2Q24, 4QNJ, 5Q15, 11QNJ). Su questi manoscritti e sul loro significato teologico in relazione alla descrizione della Gerusalemme nuova di Ap 21, si veda M. NOBILE, «La "Nuova Gerusalemme" in un documento di Qumran e in Ap 21», in *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, a cura di L. Padovese, Roma 1996, 162-171.

della convivenza umana e come “fidanzata” e “sposa / donna” esprime la realtà che il popolo di Dio è destinato a vivere nella fase escatologica della storia: la piena reciprocità ed armonia con gli uomini e tra questi e Dio, quella che Ugo Vanni identifica con la “circolarità paritetica di amore tra Cristo risorto, Dio e tutti gli uomini”²².

In Ap 21 e 22 Gerusalemme oltrepassa il significato di luogo terreno per diventare “stile di convivenza”, lo stile che attrae Dio stesso ad abitarvi. Dio infatti viene ad abitare con gli uomini perché in questa Gerusalemme, la Gerusalemme “nuova”, le stesse relazioni umane sono radicalmente rinnovate. Il movimento che caratterizza questo evento è un movimento di discesa, una discesa dal cielo, dalla sfera di Dio. È Dio che fa scendere la nuova Gerusalemme, custodita presso di sé nella sua novità fino a quel momento.

In un *midrash* probabilmente di epoca amoraica è riportata una discussione su come può Dio abitare in mezzo a Gerusalemme se è detto che Egli è solo in cielo. Questo *midrash* si riferisce a Zc 2, in particolare ai vv. 9 e 14 dove si parla dell’abitazione del Signore in mezzo a Israele e alle nazioni che aderendo a Dio formeranno un popolo solo con esso, in epoca messianica. Si afferma che alla fine dei tempi Dio farà scendere dal cielo la sua *Shekinah*:

“...e la dimora del Santo, sia benedetto, è quindi solo nelle altezze, è detto: sopra i cieli è la sua gloria (Sal 113,4). Ma cosa significa (qui): sarò una gloria in mezzo ad essa? (Zc 2,9)? R. Joshua b. Levi dice: A lode di Israele tutti gli uomini del mondo sapranno che il Santo, sia benedetto, per riguardo a lei farà scendere la sua *Shekinah* dal più alto dei cieli e la farà riposare sulla terra. Perciò è questo il significato di: Io

²² Per il simbolismo antropologico della città ed in particolare di Gerusalemme nell’Apocalisse si veda U. VANNI, *L’Apocalisse, ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, 389.

stesso – parola del Signore – le farò da muro di fuoco all’intorno e sarò una gloria in mezzo ad essa (Zc 2,9)”²³.

Secondo quanto qui riportato, il passo biblico è interpretato in chiave duplice: vi è una Presenza divina nei cieli ed una sulla terra, quest’ultima corrispondente all’atto con cui Dio abita in mezzo ad Israele. Particolarmente interessante risulta questa duplice realtà della presenza divina che sembra corrispondere alle due dimensioni trascendente e immanente di Dio. La *Shekinah*, qui come in altri testi, appare come la Presenza divina nel mondo umano e terrestre.

Un altro passo è dedicato alla tematica della *Shekinah* alla fine dei tempi. Nel testo riportato di seguito è espressa una convinzione comune a molti rabbini, secondo cui la *Shekinah*, allontanata da Dio stesso a causa dell’indegnità del suo popolo, tornerà:

“Il Santo, sia benedetto, disse: in questo mondo, poiché la calunnia è fra voi, ho allontanato la mia *Shekinah* da di mezzo a voi, com’è detto: innalzati sopra i cieli, Dio (Sal 57,6). Ma nel tempo futuro, quando allontanerò l’impulso irato, com’è detto: io allontano il cuore di pietra dalla vostra carne (Ez 36,26), riporterò di nuovo la mia *Shekinah* in mezzo a voi. Da dove (si deduce questo?) È detto: dopo ciò effonderò il mio spirito su ogni carne (i vostri figli profetizzeranno, e anche le vostre figlie, Gl 3,1). E mentre lascio riposare la mia *Shekinah* sopra di loro, essi diventeranno degni della *Torah*, e staranno nel mondo in pace, com’è detto: tutti i tuoi figli sono discepoli del Signore e grande (è) la pace dei tuoi bambini (Is 54,13)”²⁴.

²³ *Pesiqta Rabbati* 35, citata da GOLDBERG, *Untersuchungen*, 329. Il blocco dei capitoli 34-37 di *Pesiqta Rabbati* può essere considerato come il più antico della raccolta e risalente forse al III-IV sec. Per la discussione sulla datazione, si veda G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995, 419-420. Rabbi Joshua ben Levi risale alla prima generazione degli Amorei, collocabile nella prima metà del III secolo (*Ibidem*, 19).

²⁴ *Midrash Deuteronomio Rabbah* 6 § 14, citato da GOLDBERG, *Untersuchungen*, 330. Un testo relativamente antico, risalente forse al V-VI secolo (Cf. STEMBERGER, *Introduzione*, 429-430).

Ancora una volta abbiamo due presentazioni della *Shekinah*: nel mondo presente essa è intesa come Presenza divina in un luogo, allontanata, e nel mondo futuro, come Spirito Santo che viene riversato e resta su ogni carne (Gl 3,1) nell'epoca in cui in ognuno il cuore di pietra sarà rimpiazzato dal cuore di carne (Ez 36,26).

In Ap 21,3 il ritorno della Presenza di Dio è descritto nella visione della Gerusalemme nuova che scende dal cielo. Qui tutta la città è dichiarata σκηνη τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, identificata come la "dimora" di Dio nella sua totalità. Gerusalemme, che nell'Apocalisse ha tutta la portata simbolica che abbiamo visto, è essa stessa la realtà dell'incontro stabile e perenne tra tutti gli esseri umani e Dio.

È interessante notare come la tradizione rabbinica che appare nella *Mekilta* parli di un prima e di un dopo l'elezione di Sion a luogo della Presenza. "Prima" la totalità della città era idonea ad ospitarla ma "dopo" la scelta di Dio, espressione della sua volontà, ha determinato un'esclusione ed una particolarizzazione: poiché Dio abita nel santuario, che è espressione di questa elezione, il resto della città è rimasto escluso:

"Prima che il santuario fosse scelto, tutta Gerusalemme era idonea alla *Shekinah*. Da quando il santuario è stato eletto, il resto di Gerusalemme è stato escluso, infatti è detto: Sì, il Signore ha eletto Sion (l'ha desiderata come sede per sé, questo è il luogo del mio riposo per sempre, Sal 132,13-14)"²⁵.

Alla luce di questo pensiero appare più comprensibile l'assenza di un tempio dalla Gerusalemme nuova dell'Apocalisse: qui "tutta" Gerusalemme appare essere la realtà in cui è possibile trovarsi alla Presenza di Dio. Al-

²⁵ *Mekilta Pisha* 1, citata da GOLDBERG, *Untersuchungen*, 109. Nella sua redazione finale la *Mekilta Pisha* risale al III secolo, secondo STEMBERGER (*Introduzione*, 356) ma contiene anche materiale più antico.

la totalità della città, poi, corrisponde la totalità degli esseri umani beneficiari della Presenza, perché laddove il popolo diventa "i popoli" non vi può essere esclusione.

Ancora, in Ap 21 l'immagine della città è presentata nei tratti della sposa, preparata per il suo sposo, immagine in continuità con la tradizione profetica. Ugo Vanni vede chiaramente nella realtà del popolo di Dio l'equivalente realistico di questo quadro simbolico:

"un popolo di Dio unitario ed universale ... che ha, nel suo sviluppo cronologico, una fase pre-escatologica nella quale è esposto alle insidie e alle pressioni del male; ma è già unito a Cristo con un vincolo di amore irreversibile. Collabora con lui al superamento del male, esprimendo le sue opere di rettitudine. Così si prepara. A preparazione ultimata, il popolo raggiunge, nella fase escatologica, la sua pienezza. Questa consiste in una circolarità paritetica di amore tra Cristo risorto, Dio e tutti gli uomini ..."²⁶.

In questo quadro, dopo aver identificato tutta Gerusalemme con la sua dimora, l'Autore dell'Apocalisse identifica al tempo stesso la σκηνη con il popolo che gli appartiene. Gerusalemme è luogo e popolo. È qui, è di questa Gerusalemme che Dio fa la sua casa dove "abitierà" con tutti gli uomini.

3. "Dio-con-loro sarà loro Dio"

L'Apocalisse mostra di attribuire un ruolo centrale a Cristo nella realizzazione di questa piena comunione escatologica:

"καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός
ed essi saranno popoli suoi ed egli, il Dio-con-loro, sarà il loro Dio (Ap 21,3)".

²⁶ VANNI, *L'Apocalisse*, 388-389.

Per quanto riguarda il plurale di "popoli", è ben attestato quanto il singolare ma generalmente preferito in quanto *lectio difficilior*. Questo insolito ricorso è stato spiegato con l'intenzione da parte dell'Autore di sottolineare la portata universale della salvezza realizzata, un'interpretazione che però ha il limite di sottovalutare i numerosi riferimenti alla stessa universalità già presenti nel Primo Testamento con l'idea dei "popoli" come possesso di Dio. Basta guardare ad Is 19,25 e ai Sal 2,8 e 82,8. Con una singolarità: solo il Sal 2,8 riferisce il possesso dei popoli non a Dio, ma al suo Messia²⁷.

Si tratta di una particolarità non nuova per l'Apocalisse: già in Ap 11,15, in un testo in cui appare l'Arca nel santuario a seguito dell'inno che celebra il regno universale di Dio e del suo Messia, la signoria sui popoli viene attribuita a Cristo.

Insieme al riferimento ai "popoli" di Dio, l'espressione successiva, "Dio-con-loro", è un altro elemento fortemente caratterizzante questa dichiarazione di alleanza fatta nel momento della sua realizzazione escatologica. L'espressione emerge dal testo a seguito di una sistemazione della punteggiatura che rende tutta la frase comprensibile e la conforma maggiormente alla dichiarazione del successivo v. 7. Un'anomalia è rappresentata dall'uso della terza persona plurale, "con-loro" anziché della prima, "con-noi"²⁸, un titolo cristologico che l'Autore dell'Apocalisse non poteva ignorare. Questa anomalia si può spiegare con il fatto che a proclamare il messaggio è una voce dal trono, quindi una voce celeste, angelica, trascendente, collocata fuori dalla sfera terrena cui la Presenza è indirizzata. Tutto questo fa pensare che anche nel contesto presente di Ap 21,3 l'espressione

²⁷ Presentiamo qui solo alcuni rilievi in merito alla presenza del Sal 2 in Ap 21; cf. PISANO, *La radice e la stirpe*.

²⁸ Cf. Gv 1,14 e Mt 1,23.

"Dio-con-loro" alluda proprio a Cristo²⁹, e che pertanto nel richiamo al plurale che evoca il possesso dei popoli da parte del Re-Messia del Sal 2, ci troviamo davanti ad una formula di alleanza che, connotandosi come alleanza del tempo messianico, è presentata come alleanza realizzata in senso cristologico. L'Autore dell'Apocalisse vuole riferire il possesso dei popoli a Cristo. È a Cristo che vengono consegnati i popoli nel momento in cui viene manifestata la creazione nuova, il cui cuore e culmine è la nuova Gerusalemme.

È stato ampiamente evidenziato come, nel libro dell'Apocalisse, la figura di Cristo abbia forti connotati davidici³⁰. La stessa espressione tanto cara all'Autore, "Agnello", è profondamente legata a Davide già dall'inizio nella visione inaugurale del cap. 5 dove colui che è dichiarato degno di ricevere il libro ed aprirne i sigilli è al tempo stesso la radice di Davide e l'Agnello ritto in mezzo al trono³¹. Mentre la tradizione rabbinica tende ad emarginare la figura del Messia quando si riferisce ai tempi della redenzione e quindi non l'associa all'immagine della *Shekinah* perché sia chiaro che la salvezza viene ad Israele soltanto e direttamente da Dio stesso³², non si può dire lo stesso dei riferimenti a Davide. Già ad un livello più generico, in virtù del legame che contraddistingue Dio ed il re come suo rappresentante sulla terra, questi (e particolarmente Davide) rappresenta una manifestazione della *Shekinah*. Il termine, in questo caso, esprime una "qualità divina", che al re viene dal suo essere espressione della scelta di Dio, e in virtù di questa qualità è detto che "chiunque si renda sfacciato contro il

²⁹ Sulla connotazione cristologica dell'intera espressione, cf. PISANO, *La radice e la stirpe*, 325.

³⁰ All'impronta davidica del Cristo dell'Apocalisse è stato dedicato il terzo capitolo del lavoro di PISANO, *La radice e la stirpe*, 157-219.

³¹ Cf. Ap 5,5-6.

³² GOLDBERG, *Untersuchungen*, 524.

re è come se si rendesse tale contro la *Shekinah*³³. Un rapporto più diretto tra la *Shekinah* e la figura specifica di Davide è espresso tramite l'immagine della *Shekinah* che si riposa su di lui³⁴. In diverse occasioni è detto che la *Shekinah* riposa sugli esseri umani (come ad esempio su Abramo quando fu visitato dagli Angeli a Mamre) ma è difficile capire se questo "riposo" sia da considerarsi come una sorta di inabitazione. A Davide la *Shekinah* viene donata grazie all'umiltà con cui studiava la *Torah*³⁵. In un caso egli appare invece in un rapporto più "spinto" con la *Shekinah*, come oggetto della promessa di sedere sul trono accanto a Dio in virtù di un'interpretazione del Sal 110,1, come stiamo per vedere.

Nell'Apocalisse il Trono nel cielo è indiscutibilmente il luogo proprio di Dio³⁶. Da qui Egli esercita il suo potere e la sua autorità ed è anche il luogo davanti al quale e verso il quale si svolgono tutti gli atti liturgici descritti nel Libro. Tuttavia l'Agnello davidico ha un rapporto speciale con il trono: è in mezzo al trono (5,6; 7,17), è nella zona del trono, forse accanto (7,9), è violentemente strappato verso il trono di Dio (12,5), un rapporto con il luogo della Presenza trascendente di Dio chiuso testualmente tra due sconvolgenti dichiarazioni che rivelano l'Agnello in relazione diretta e propria con esso in termini assai espliciti: "al vincitore darò di sedere sul

³³ R. Judan e r. Jehuda ben r. Simon rispettivamente in *Genesi Rabbah* 94 e *Midrash Ha-Gadol* Genesi 46,26, citati in GOLDBERG, *Untersuchungen*, 429.

³⁴ In altri testi, come ad esempio nel *Midrash Tehillim* Sal 24 § 3, la *Shekinah* che abita su Davide è identificata con lo Spirito Santo. Ma questa identificazione tra *Shekinah* e Spirito è piuttosto controversa anche tra i rabbini.

³⁵ *Seder Elijah Rabbah* 3, citato da GOLDBERG, *Untersuchungen*, 216-217.

³⁶ Possiedono un trono anche forze negative come il drago, la bestia e Satana (13,2; 16,10; 2,13), forze il cui potere però è effimero e temporaneo.

mio trono come io ho vinto e mi sono seduto col Padre mio sul suo trono" (3,21) e in Ap 22,1 il trono che si trova in mezzo alla Gerusalemme nuova è "il trono di Dio e dell'Agnello".

Si conosce una tradizione interpretativa del Sal 110 che viene fatta risalire a r. Aqiba in cui il re Davide appare seduto su un trono alla destra di Dio:

«Furono posti troni e un vegliardo si sedette (Dn 7,9). A cosa sono necessari? (...) R. Jochanan disse: il Santo, sia benedetto, non fa niente senza consultare la sua alta corte, per questo è detto: così è deciso per sentenza degli angeli della guardia e secondo la parola dei santi (Dn 4,14) (...) Ma come si spiega "troni furono collocati?" – Uno per lui ed uno per Davide, perciò sarà insegnato: uno per lui ed uno per Davide – (queste sono le) parole di r. Aqiba. R. Josè (il Galileo) gli disse: Aqiba, per quanto tempo profanerai la *Shekinah*? Piuttosto: uno per il giusto ed uno per il mite»³⁷.

Il contesto della discussione tra r. Aqiba e r. Josè il Galileo, ambedue attivi negli anni 90-100, si riferisce ai due troni di Dn 7. All'affermazione di Aqiba su Davide, r. Josè rimprovera la profanazione della *Shekinah* qui intesa come Dio in trono nel cielo. Poiché nessuna creatura può stare alla destra di Dio, egli propone l'altra lettura: uno è il trono che spetta al giusto, l'altro quello che spetta al mite.

La tradizione che riferisce questo testo del Sal 110 a Davide è ben conosciuta anche dal Nuovo Testamento, soprattutto dai Vangeli e dagli Atti degli Apostoli (in

³⁷ *Talmud babilonese, Sanhedrin* 38 b. Anche in un altro testo, più tardivo (VI-IX secolo) troviamo la stessa idea: "Sappi che è grazie alle opere buone che il Santo, sia benedetto, trovò in Davide, che lo farà sedere una volta alla destra della *Shekinah* – parola del Signore al mio Signore: siediti alla mia destra (Sal 110,1)" (*Seder Elijah Rabbah* 18, citato da GOLDBERG, *Untersuchungen*, 316). R. Aqiba e r. Josè il Galileo appartengono ambedue alla seconda generazione dei Tannaiti (STEMBERGER, *Introduzione*, 104).

At 2,34 il Salmo è citato in occasione dell'Ascensione di Gesù). Proprio la stessa difficoltà che cogliamo in r. Josè, cioè quella di attribuire ad un essere umano una dignità tale da poterlo affiancare a Dio, ha consentito agli Autori neotestamentari di operare l'applicazione a Cristo nella sua superiorità a Davide (Mt 22,44; Mc 12,36; Lc 20,42) e agli angeli (Eb 1,13). Da questa tradizione interpretativa del Sal 110, presente in epoca neotestamentaria e rimasta nel tempo, è emersa quindi l'applicazione cristologica che in questi testi dell'Apocalisse è sottolineata come in nessun altro luogo del Nuovo Testamento.

4. Presenza senza tempo

Il mistero della Presenza divina nella Gerusalemme nuova è anche il mistero di una Presenza senza l'edificio del tempio (cf. Ap 21,22).

Già dopo l'esilio babilonese maturò in Israele una riflessione che aveva come questione centrale dove potesse trovarsi la Presenza di Dio se il tempio era stato distrutto e la tradizione profetica parla dell'allontanamento della Gloria di Dio da esso (Ez 10,1ss). Le interpretazioni delle Scritture da parte dei rabbini in epoche successive hanno dato origine a tre ipotesi:

a. la *Shekinah* è andata in esilio col popolo ed esprime perciò la vicinanza solidale di Dio ad esso fuori dal tempio:

«“Se ti dimentico, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra” (Sal 137,5). Quando Israele andò in esilio, anche la *Shekinah* andò con lui in esilio. Gli parlarono gli Angeli del Servizio: Signore del mondo, la tua gloria è nel tuo Luogo. Non umiliare la tua *Shekinah*. Disse allora il Santo, benedetto Egli sia: queste sono cose che dipendono da condizioni stabilite. Io ho fissato con i loro Padri queste condizioni: per il tempo in

cui il bene è tra loro io sono presso di loro, altrimenti, la mia gloria è presso di loro, com'è detto: presso di loro sarò nella sventura (Sal 91,15)»³⁸.

b. la *Shekinah* è tornata nel cielo (da dove tornerà a Gerusalemme alla fine dei tempi):

“Il Signore è nell'atrio del suo santuario, il Signore, il suo Trono è in cielo (Sal 11,4). Finché il santuario sussisteva, la *Shekinah* riposava lì, ma quando i peccatori provocarono la sua distruzione, egli allontanò la sua *Shekinah* in cielo, quindi è detto: Il Signore, in cielo è il suo trono. R. Eleasar b. Pedat disse: se esso sia distrutto o meno, il Signore non si allontana dal suo luogo (...) Quindi è detto: il Signore è nell'atrio del suo santuario – sebbene il suo trono sia nel cielo, la sua *Shekinah* è nel santuario, quindi è detto: i miei occhi e il mio cuore saranno lì ogni giorno (1 Re 9,3) e così dice (anche la Scrittura): egli mi risponde dall'altura del suo santuario, *sela* (Sal 3,5)»³⁹.

c. la *Shekinah* è ancora in qualche modo presente nel luogo che fu del tempio:

“Shemuel b. Nachman disse: ... la *Shekinah* è stata donata al Tempio. Ma poiché il tempio è stato distrutto, il Signore ha il suo Trono nel cielo (Sal 11,4). R. Eleasar b. Pedat disse: ... e da dove (ciò)? Infatti è detto: i miei occhi e il mio cuore saranno lì ogni giorno (1 Re 9,3). R. Eleasar b. Pedat disse: ... questo è il Dio che è in Gerusalemme (Esd 1,3) – egli non si muove più da lì. R. Acha disse: ... dal Muro occidentale del tempio»⁴⁰.

³⁸ *Pesikta Rabbati* 31, in GOLDBERG, *Untersuchungen*, 165.

³⁹ *Midrash Tehillim* Sal 11, § 3. Questa interpretazione del salmo, appartenente alla parte più antica della raccolta dei *Midrashim* dei salmi, è di difficile datazione. I rabbini coinvolti nella disputa, riflessa anche nel testo seguente, Shmuel ben Nachman, Eleasar ben Pedat ed Acha, appartengono tutti alla terza generazione degli Amorei, della seconda metà del III secolo (cf. G. STEMBERGER, *Introduzione*, 125-129).

⁴⁰ *Tanchuma Buber* Schem 10, cit. da GOLDBERG, *Untersuchungen*, 176-177.

Questi testi presentano l'idea di una duplice Presenza divina, in cielo, dov'è il trono, e nel santuario, tra gli uomini. Essi lasciano intendere una volta di più come la *Shekinah* rappresenti la Presenza divina che ha per obiettivo la vicinanza con Israele, l'atto del suo abitare con esso ovunque esso sia ed in qualunque condizione si trovi. Il suo scopo è la prossimità al popolo che gli appartiene. Nella prospettiva dell'Apocalisse Gerusalemme è la dimora di Dio ed è la comunità umana in reciprocità con lui, e lo è perché in essa c'è il tempio vivente costituito dall'unione tra Dio e l'Agnello, che la riempie e la feconda. Potendo contenere nella sua totalità la Presenza di Dio e dell'Agnello, essa raccoglie la totalità dei popoli che, tutti, appartengono a loro.

5. Conclusioni

Il tentativo di dare espressione all'esperienza della Presenza di Dio è un tratto che accomuna le tradizioni biblica, cristiana e rabbinica lungo il corso di secoli di riflessione. Questa presenza, percepita particolarmente in contesto liturgico, nella tenda dell'incontro, nel santuario, trascende, al tempo stesso, ogni luogo ed ogni evento, si rende percepibile presso il popolo e presso i singoli nelle situazioni più diverse e si rivela, così, come il dono che Dio fa dal cielo di se stesso agli uomini per essere loro prossimo e solidale. In questo senso possiamo dire che il termine *σκηνή* è senz'altro contenuto nel concetto sintetico di *Shekinah*, Dio stesso, sia che abiti stabilmente nel cielo, sia sulla terra in mezzo al popolo, seduto in trono o in cammino con i suoi figli in esilio.

La prospettiva cristiana dell'Apocalisse fa dell'assemblea riunita nel Giorno del Signore (1,10) una comunità che fa esperienza in mezzo a sé della Presenza

di Cristo risorto, il Cristo davidico, l'Agnello che siede sul trono di Dio. Nel "Dio-con-loro" la presenza divina si fa tangibile per tutti i popoli e per tutti gli uomini, tale da trasformare, nell'unione di lui con il Padre, tutta la "Città" in un tempio.

Nella prospettiva dell'ultimo Libro del Nuovo Testamento, nell'avvento del "Dio-con-loro", la visione della Gerusalemme Nuova è quindi la visione del ritorno della Presenza stessa di Dio in mezzo agli uomini, un ritorno escatologico presente anche nelle tradizioni espresse dai maestri d'Israele delle generazioni successive, pur nella radicale differenziazione di natura cristologica per l'Apocalisse. Essa è la Gerusalemme di cui quella terrena non è che il riflesso; quella terrena è a sua volta la città della quale la Gerusalemme Nuova è senso e realizzazione.

La vita che la caratterizza è comunione, comunione tra gli uomini e tra questi e Dio. Non è un semplice "luogo", è città, comunità di persone, città nuova, realtà in cui la comunione di uomini e di "popoli" contraddistingue la totalità delle dimensioni della vita. Questa è la città in cui è presente ed attivo un tempio/Presenza vivente, costituito dalla comunione tra Dio e l'Agnello insieme, dall'unione tangibile tra la Presenza trascendente e celeste e la Presenza pensata per gli uomini che è l'Agnello. Davanti a tale unitaria Presenza la comunione umana è liturgia esistenziale perenne.