



ciclo di incontri- 20 Febbraio 1995

Quaderno n. 63

I Linguaggi del rito

chiudi



Lo spazio dell'incontro con l'Altro: architettura e rito

Giorgio Gualdrini
Architetto Faenza

Mi piace cominciare soffermandomi un attimo sulle parole-chiave contenute nel titolo della comunicazione che mi avete assegnato.

Spazio

Spazio deriva dal latino *spatium*, collegabile con *patere* che significa "essere manifesto". Le cose manifeste non esistono al di fuori dello spazio concreto; dovremmo dire: fuori dallo "spazio finito", dalla terra.

Il primo interrogativo connesso al nostro tema è: può lo spazio finito manifestare l'infinità di Dio? Può *la terra* (lo spazio materiale) manifestare *il cielo* (lo spazio immateriale, nascosto, "celato")?

Architettura e rito

Significativamente il titolo non dice "architettura del rito" ma "architettura e rito" quasi a sottolineare una reciproca autonomia. Esiste infatti una architettura senza rito e un rito senza architettura. Questa autonomia sembra però scomparire quando il *tempio* diventa la frazione di spazio in cui architettura e rito si fondono. Per Martin Heidegger l'architettura sacra è "architettura totale" poichè in essa "terra e cielo" si toccano: lo spazio finito diviene metafora dell'infinito, spazio non più delimitato e costretto nella categoria puramente funzionale della *utilitas* (Vitruvio).

Giochiamo ora un po' con le analogie fra *rito* e *tempio*.

Rito (in latino *ritus*) deriva dal greco *rhythmos* (cadenza) e da *sreu* che significa "scorrere".

I riti dunque sono cadenzati dal tempo che scorre.

Ma qual è il tempo del rito? Il tempo ciclico delle stagioni, il tempo ripetitivo e cadenzato dei greci oppure il tempo lineare, dinamico, storico degli ebrei?

Le figure letterarie di Ulisse e Abramo bene esprimono una diversa concezione del tempo.

Ulisse, l'uomo dell'avventura, vuole scoprire il mondo ma, mentre vive l'ansia per la conquista dell'ignoto, ha sempre in mente la sua Itaca, la casa della sua famiglia, la terra conosciuta, la terra dell'eterno ritorno. In Ulisse il tempo è, in fondo, ripetizione. Abramo invece va, senza sapere dove, sospinto da una promessa, da una attesa di futuro. Canaan non è Itaca! "Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti mostrerò" (Gn. 12). In Abramo il tempo è veramente storico, dinamico, non ripetitivo.

In ordine al rapporto fra tempo e rito c'è però una particolarità in Israele: quella rappresentata dal *Sabato*. In *Attualità e inattualità degli Ebrei*, Stefano Levi Della Torre ha scritto: "La ricorrenza del sabato è una scansione del tempo molto singolare, perchè è indipendente dalle scansioni naturali. Mentre le scadenze delle

altre solennità portano le stigmate dei cicli stagionali, delle fasi lunari, delle semine, dei raccolti, di equinozi e solstizi e dunque pulsano coi ritmi della natura, anche se poi sono state centrate su eventi storici dell'autobiografia di Israele, il settimo giorno batte una cadenza per così dire artificiale, numerica" (II)

Dunque il rito è ritmo, è tempo cadenzato; è tempo naturale dettato dal ciclo, ma è anche tempo artificiale dettato dal numero.

Veniamo ora alla parola *tempio*, che declina, nel linguaggio architettonico, il rito.

Tempio ha la stessa radice di *tempo*.

Ambedue hanno la propria origine in *tem* che significa *tagliare*. In greco *temenòs* è tempio; in latino *temno* significa *io taglio*.

Templum è lo spazio delimitato (ritagliato) dall'augure in cielo e in terra, all'interno del quale egli compie le sue osservazioni.

Come il tempo è ritagliato dagli eventi storici, così il tempio è spazio ritagliato, delimitato da un recinto.

In quanto tale, esso esprime un "dentro" e un "fuori": spazio da proteggere da contaminazioni esterne.

Non a caso la parola sacro (cui il tempio è naturalmente connesso) deriva dal latino *sacer* (da cui "sacerdote" o "sacrificio") che ha la propria radice in *Sak*, parola ittita e germanica che indica "ciò da cui si deve stare lontani", appunto perchè "sacro".

A questo proposito mi viene subito in mente la parola parrocchia (dal greco *oikos*: casa) che invece vuole dire casa vicina alle altre case, immersa nel tempo, nella città, a contatto con la storia degli uomini e non lontana da loro.

Ritornando al nostro tentativo di interpretazione dell'architettura rituale, abbiamo visto che *tempio* e *tempo* hanno la stessa radice in *TEM-*: tagliare. Si può dunque rilevare una sorta di radicamento del *tempio* nel *tempo*.

Contemporaneamente però il tempio è sottoposto ad una grande tentazione: quella di diventare "recinto sacro", separato dalla città, dalla piazza, luogo di pura ritualità interna. Può allora la liturgia aprirsi alla "strada", alla storia?

A proposito del *sacro* come spazio incontaminato è emblematica la questione della *luce*.

La luce, nel tempio, è genericamente catturata dall'alto, dal cielo. A terra c'è una spessa cortina muraria che impedisce di vedere fuori. Le vetrate stanno in alto, oltre il livello degli occhi. A volte la luce piove direttamente dalla sommità della cupola, dalla lanterna.

Chiuso nei confronti dell'ambiente esterno (che è l'ambiente dell'uomo, conosciuto ma corrotto e segnato dal peccato), il tempio si apre invece al "cielo" (luogo nascosto, sconosciuto, celato appunto) da cui sorge la luce, limpida e incorrotta.

La parola *Dio* deriva dal sanscrito *dewa* che significa "luce" e da *dies* che significa "giorno". E' solo nelle aree indoeuropee che all'idea di Dio come "Luce" viene lentamente sostituendosi l'idea di Dio come "spirito" (*theòs* in greco).

Un amico architetto, nell'immediato post-concilio, ha costruito a Bologna (era vescovo il Card. Lercaro) una chiesa con le pareti totalmente in vetro.

La luce che entra è una "luce urbana". Dall'interno della chiesa si vede la città e dalla città si vede l'interno della chiesa. Fu un tentativo di mettere in discussione l'idea dell'edificio sacro come *recinto* impenetrabile. E' bene però sottolineare che i rischi sottesi a questa scelta non sono pochi: una luce tutta orizzontale può anche indurre ad assimilare la chiesa ad una aula scolastica, ad una sala per conferenze...

Dio abita nel tempio?

Il tempio come luogo sacro, separato, che porta in sè il rischio della lontananza dalla vita della città è sottoposto anche ad un'altra tentazione: quella di voler *catturare* Dio costruendogli una "casa" in cui incapsularlo.

Martin Buber racconta: "Un giorno in cui riceveva degli ospiti eruditi, Rabbi Mendel di Kokz li stupì chiedendo loro a bruciapelo: Dove abita Dio? Quelli risero di lui: Ma che vi prende? Il mondo non è forse pieno della Sua gloria? Ma il Rabbi diede lui stesso la risposta alla domanda: Dio abita dove lo si lascia entrare." (2)

Lo stesso Stefano, prima del martirio, citò Isaia 66, 1-2 e disse: "L'altissimo non abita in costruzioni fatte da mani d'uomo, come dice il profeta: Il cielo è il mio trono e la terra sgabello per i miei piedi. Quale casa potrete edificarmi dice il Signore o quale mai sarà il luogo del mio riposo? Non forse la mia mano ha creato tutte queste cose?" (Atti 7, 48-50).

Ecco riproposta la grande domanda: *Dio abita nel tempio?*

C'è un luogo comune che forse bisogna sfatare: quello che afferma che fu solo Gesù, e il Nuovo Testamento in genere, a relativizzare il tempio come materialità sacrale.

Il tempio nel Nuovo Testamento

Fu di fronte al tempio che Cristo pronunciò il discorso escatologico: "del tempio non resterà pietra su pietra" (Mt. 24,2, Mc. 13,2)... I discepoli cominciarono a vedere un segno di questo evento ineluttabile nello squarciarsi del velo del tempio nell'ora della morte di Gesù (Mc. 15,38). Enzo Bianchi commenta: "il velo strappato, lacerazione della cortina che velava il Santo dei Santi allude al fatto che ormai la *Shekinah* di Dio va intravista non nel tempio ma nel Messia Gesù". (3)

La chiesa nasce quindi come tempio-spirituale, profezia dei tempi ultimi della ricongiunzione di tutte le cose in Cristo.

Al capitolo 21 dell'Apocalisse di San Giovanni è scritto: "nella città santa, Gerusalemme, non vidi alcun tempio perchè il Signore Dio, l'Onnipotente e l'agnello sono il Suo tempio" (Ap. 21,22).

Il tempio storico appartiene dunque alla terra, al tempo finito; esso deve essere perciò relativizzato e vissuto nella sua assoluta precarietà.

Il tempio nell'Antico Testamento

Ma non solo nel Nuovo Testamento è registrabile questa relativizzazione del tempio di pietra.

Anche nell'Antico!

Non soltanto la letteratura profetica, bensì tutta la storia di Israele è attraversata dal grande interrogativo: *Dio è presente nel tempio? La sua architettura può contenerlo?*

L'arca nella tenda di Mosè è pellegrina e itinerante, come Israele nel deserto. Ma anche quando il tempo dell'insediamento in Canaan è compiuto e Davide appare pronto a costruire il tempio definitivo, di pietra, ritorna l'interrogativo: "Dobbiamo costruire una casa per il Signore?"

Nel II libro di Samuele, al capitolo 7, Dio, attraverso la mediazione di Natan, fa dire a Davide: "tu non mi costruirai una (*bait*) casa materiale, ma sarò io a costruire una casa a te".

In ebraico *bait* significa sia "casa" che "casato", cioè discendenza. Commenta Mons. Ravasi: Dio non sembra amare tanto la costruzione di una casa materiale (una architettura sacra) quanto di una casa spirituale, un popolo santo itinerante nella storia. E' il *tempo* (la discendenza) ad essere consacrato, non l'architettura del tempio. Anche per questo i profeti ribadirono la necessità della consacrazione della vita quotidiana del popolo Israele.

Fu Salomone, il figlio di Davide, a costruire davvero il tempio di pietra e il I libro dei Re al cap. 6 narra appunto della costruzione del tempio con una precisione descrittiva (le misure, le proporzioni, i materiali) paragonabile a quella di un eccellente architetto.

Ma, subito dopo, al capitolo 8, è trascritta la preghiera di consacrazione del tempio che non è male rileggere per la singolarità del modo di rivolgersi a Dio, stando nel tempio.

"Ma veramente Dio abita sulla terra? Ecco: i cieli e i cieli dei cieli non ti possono contenere; quanto meno lo potrà questo tempio che ho costruito!" Ma subito dopo aggiunge: "Tu però volgiti propizio alla preghiera e alla supplica del tuo servo, o Signore mio Dio, ascoltando il grido e le preghiere che il tuo servo innalza oggi dinanzi a te! Che i tuoi occhi siano aperti notte e giorno su questo tempio, su questo luogo di cui hai detto: "Lì sarà il mio Nome" (1 Re 8, 27-29).

Dio nel tempio non può essere "contenuto" tuttavia "lì sarà il nome di Dio"; e nella Bibbia il nome è la "persona" in quanto si comunica.

Due alterità: Dio e l'uomo.

Nel tempio l'assoluta alterità di Dio (la sua trascendenza) resta tale, ma l'uomo, nella sua libertà (nella sua immanenza), continua tuttavia a richiedere una presenza di Dio che gli sia vicino.

E' proprio nel rapporto fra presenza e assenza di Dio, fra vicinanza e lontananza, fra rivelazione e inaccessibilità che si esprime tanta parte della narrazione veterotestamentaria e, penso, anche tanta parte della identità ebraica.

Il tempio, perciò, non potrà mai essere un oggetto costruito per praticare qualche forma di cattura di Dio.

E' anche per questo che il luogo sacro, la statua dei riti di Canaan, è agli occhi di Israele qualcosa che diventa magia, idolatria, negazione del principio dell'alterità: volontà di "cattura" appunto.

Il tempio biblico invece è sì *Shekinah* (presenza di Dio), ma è anche assenza poichè Dio non può essere prigioniero del "Simbolo".

Simbolo deriva da *sim-ballein* ("metto insieme"). Ma il faticoso tentativo di mettere insieme "il cielo e la terra" non abilita a facili appropriazioni, bensì annuncia semplicemente una realtà che è al di là di ogni nostro possesso.

Nel tempio di Salomone e poi nelle sinagoghe che volevano essere una evocazione del tempio nella diaspora ebraica, l'Arca è nascosta, protetta da un velo di fronte al quale bruciano le sette lampade della *menorah*. Stefano Levi Della Torre, rileggendo le *Storie* di Tacito, scrive: "Ci è nota la sorpresa di Pompeo, quando, conquistata Gerusalemme nel 63 a E.V., entrò nel tempio, anzi nel suo recesso più intimo, il *Qòdesh ha Qodashin*, il Santo dei Santi, là dove il sommo Sacerdote poteva entrare una volta all'anno, con precauzione e timore. Era il centro dell'Ebraismo, anzi, per gli ebrei, il centro del creato, il luogo che gli ebrei vantavano come il più santificato della terra, e che, visto l'impareggiabile orgoglio degli ebrei per la loro religione, ognuno poteva immaginare come un luogo meraviglioso (una splendida architettura! n.d.r.). Ebbene. Pompeo vi trovò *vacuam sedem et inania arcana*: una stanzetta vuota. Nel luogo della santità e, proprio nel suo vuoto, era rimasta l'impronta di un Dio che si ritrae, non pronunciabile per nome e non rappresentabile per immagine. Gli ebrei, dovunque fossero, nella loro terra o nella diaspora, gravitavano intorno a quel centro vuoto"⁽⁴⁾

E' vero che, per i cristiani, quel vuoto è stato riempito da Gesù e il velo che nasconde la presenza di Dio è stato strappato da Cristo in croce ma è indubbio che il tempio e la Sinagoga hanno preceduto e indirizzato la chiesa e i luoghi di culto cristiani.

Enzo Bianchi, nel discorso della dedicazione della nuova chiesa di Bose, ha affermato: " La chiesa di Cristo non è stata creata dal nulla, alla venuta del Signore,

perchè il Nuovo Testamento è nato dall'Antico e la chiesa è nata dall'assemblea di Dio nel deserto, l'assemblea di Israele, il *qahal*, quel luogo che Dio aveva voluto per l'ascolto della Parola e per celebrare l'alleanza attraverso i sacrifici.

Il culto sinagogale era organizzato attorno a due poli: in fondo all'abside, al *debir*, l'Arca che conteneva le scritture, la parola di Dio, poi il *bema*, il luogo in cui la scrittura era proclamata e predicata: la cattedra di Mosè. Questa architettura della Sinagoga riprendeva il quadro del culto al tempio. Nel *debir* al tempio vi era il Santo dei Santi, luogo della *Shekinah*, verso cui si indirizzava la preghiera. Davanti al *debir* c'era l'altare, tra l'altare e il Santo dei Santi il candelabro a sette braccia e, in mezzo all'assemblea, la cattedra di Mosè. Tutti gli israeliti, rabbino e sacerdote compreso, erano rivolti verso l'Arca, il luogo della *Shekinah*, il luogo ove Dio siede sui cherubini (.....). Ebbene nelle primitive chiese cristiane, quelle che ancora sono presenti nei villaggi cristiani della Siria, quelle di cui ci parlano le *Costituzioni Apostoliche* o la *Didascalia degli Apostoli*, questa impostazione è stata mantenuta. Nell'abside, nel *debir*, rivolto a oriente, l'immagine di Cristo glorioso e l'altare e, in mezzo all'assemblea, il *bema* (ambone), il luogo della proclamazione della Parola".

La chiesa-edificio è allora sia il luogo che esprime una attesa escatologica sia il luogo che raccoglie una assemblea di popolo riunita in comunione per confessare la fede nel Signore che viene.

L'incontro con l'Altro

Ecco allora il punto nodale che è contenuto nel titolo che voi avete voluto indicare per l'incontro di questa sera: *lo spazio dell'incontro con l'Altro*.

Mi sono subito chiesto se il termine "altro" sia da contrassegnare con la lettera maiuscola oppure minuscola. L'incontro è con Dio o con gli uomini?

Mi sembra che sia giusto sostenere la complementarità dei due termini.

Il tempio evoca sì il "cielo" tuttavia è solo "porta del cielo" (Gn. 28,17); è solo il segno di una promessa di eternità, di liberazione, eppure il tempio contemporaneamente è anche "la tenda dell'incontro" (*ohel mo'ed*).

L'architettura del tempio, lo spazio del tempio, dovrebbe quindi essere sia simbolo di una "attesa" per sempre sottratta ad ogni tentazione di cattura sia il luogo dell'incontro dell'uomo con Dio e degli uomini fra loro.

Quando il Vaticano II riscoprì la realtà di *comunione* espressa dalla liturgia volle ridare corpo alla percezione di un Dio che, attraverso l'incarnazione, si avvicina agli uomini, ne suscita l'incontro fraterno e li guida, attraverso la morte e la resurrezione di Gesù, alla vita eterna.

Spazio della comunione, spazio della bellezza

Il card. Giacomo Lercaro, nel discorso pronunciato a Colonia nel 1968 affermò: "Non vorremmo, non dovremmo ripetere l'errore già consumato dalle generazioni passate quando, in merito all'edificio chiesa, essi si ponevano problemi di *stile* e di *ritmo* e non si accorgevano che la loro grammatica architettonica stava via via perdendo di vista la dimensione vera della *partecipazione della famiglia di Dio*."

Il recupero della *participatio actiosa*, voluto dal Concilio Vaticano II, fu anticipato dal movimento liturgico di inizio secolo (si veda la *Motu proprio* di Pio X).

Erano stati soprattutto Romano Guardini e gli architetti Swarz e Steffann ad elaborare una teologia da un lato ed una architettura dall'altro capaci di suscitare una esperienza di comunione in cui le ormai consolidate distinzioni fra clero e laici erano vigorosamente ridimensionate.

Affermando che l'assemblea liturgica è una comunità strutturata, composta di persone e sottogruppi che svolgono diversi ministeri o servizi tra i quali emerge quello del ministero presbiteriale, i padri conciliari vollero finalmente superare le rigide distinzioni delineate nella *Concordantia discordantiarum canonum* più comunemente nota come *Decretum Gratiani* (1140).

Il maestro Graziano aveva delineato una chiesa divisa poichè "*duo sunt genera*

christianorum, clerici et laici". Quella divisione aveva condizionato fino al XX secolo non solo la vita sociale ed ecclesiale ma anche la composizione dello spazio liturgico. Le chiese di pietra erano diventate l'immagine di una chiesa di carne scissa ed internamente frantumata...

Aveva perciò ragione il card. Lercaro a lamentare l'eccesso di attenzione alla "grammatica architettonica" (alla bellezza) e la contemporanea assenza di una ricerca spaziale volta alla promozione di una vera "*participatio actuosa*".

E' tuttavia da rilevare che troppo spesso, dopo il Concilio, abbiamo visto diffondersi, nei nuovi edifici sacri, una sempre più incombente bruttezza! Di frequente ci si è accontentati di orientare l'altare *versus populum*, di localizzare correttamente "ambone per le letture" e presidenza e di comporre uno spazio assembleare secondo una morfologia avvolgente il presbiterio. Troppo poco!

In questo ultimo trentennio la ricerca della *venustas* (bellezza) ha spesso oscillato fra una voluta banalizzazione formale (la chiesa come "capannone") ed una esasperata ricerca del gesto creativo dell'architetto che vuole apporre la propria "firma" sul manufatto edilizio..

Eppure la chiesa deve essere anche bella! Marco racconta che Gesù per l'ultima cena fece preparare una sala con i tappeti (Mc, 14) e Luca aggiunge che quella sala era "grande e ben arredata" (Lc, 22). Potremmo dire: era una bella stanza!

Non c'è tempo, in questa sede, per affrontare, nello specifico, il problema dell'"arte sacra". E' bene tuttavia accennare agli interrogativi che modernità e secolarizzazione hanno suscitato intorno alla comunicazione di una "bellezza" religiosamente e liturgicamente motivata.

Nel 1836 Hegel, nell' *Estetica*, scriveva: "Qualunque sia la dignità e la perfezione che possiamo oggi trovare nelle immagini di Dio Padre (...) tutto ciò è inutile; le ginocchia non si piegano più..." ⁽⁵⁾ · Nella città secolare è dunque da considerare definitiva l'impossibilità di parlare di Dio attraverso il linguaggio dell'arte? Non più capace di trarre anche solo una evocazione del mistero di Dio dall'esperienza dell'arte sacra, dovrà forse l'uomo trasformare "l'arte" (senza aggettivi) in una religione visto che la "religione rivelata" sembra non comunicare più con l'arte?

Aveva forse ragione Benedetto Croce quando nell' *Estetica* affermò che, "essendo la religione mortale (eliminabile) e dissolvendosi essa nella filosofia, è soltanto l'arte (di nuovo senza aggettivi) ad essere per sempre ineliminabile, non essendo "eliminabile la sensazione o l'intelligenza"? ⁽⁶⁾

Per converso il Card. Joseph Ratzinger, senza farsi sfiorare dalle moderne "filosofie secolari", ha affermato che "Il Signore è reso credibile dalla magnificenza della santità e da quella dell'arte esplosa dentro la comunità credente... Se la chiesa deve continuare a convertire, dunque ad umanizzare il mondo, come può rinunciare nella sua liturgia alla bellezza?" ⁽⁷⁾ . *Bellezza* che potremmo tradurre con *Gloria*?

La *filocalia*, l'amore del Bello, fa parte della tradizione delle chiese cristiane. Ma, nella storia delle chiese, è registrabile un "amore del Bello" espresso attraverso condizioni spirituali diverse e spesso incompensabili: da un lato una bellezza ridondante, dall'altro una bellezza essenziale, semplice, spoglia, quasi ascetica, posta al riparo da ogni seduzione estetizzante e da ogni caduta epicurea.

Non teorizzo la necessità del "digiuno degli occhi", ma mi chiedo se la percezione dell'alterità di Dio non induca a ridimensionare tutti i nostri linguaggi, anche quelli dell'arte!

Quando Cusano, nel 1453, scriveva il *De visione Dei* non era lontano dalla teologia del "silenzio". Diceva Cusano: "Il volto di Dio non ci si svela se non quando si va al di là di tutti i volti (di tutte le immagini, di tutte le forme) in quel silenzio segreto ed occulto dove s'annulla ogni sapere ed ogni concetto" ⁽⁸⁾

Ma, l'annullarsi di ogni sapere e di ogni concetto richiede il "salto".

Edith Stein, rileggendo San Tommaso, scrisse: "il credente si lancia nell'abisso, il

non credente si ferma sul bordo" (9)

Io penso che la bellezza di una chiesa sia tuttora in grado di affascinare sia coloro che piegano ancora le ginocchia sia coloro che non le piegano più, sia quelli che si lanciano nell'abisso, sia quelli che si fermano sul bordo.

La bellezza architettonica, pur senza ingenerare alcuna idolatria per il *Bello*, ha un valore autonomo e, come tale, si ferma sul bordo.

Nella "città secolare" le sue capacità di evocare il mistero di Dio sembrano indecifrabili.

Umberto Eco, dissertando di architettura sacra, ha affermato che: "non esistono misteriosi valori espressivi connessi alla natura stessa delle forme, in quanto l'espressività nasce da una dialettica fra forme significanti e codici di interpretazione" (10)

Smarriti i codici (causa le inevitabili transizioni della storia) restano le nude forme. Nessuna "aura religiosa", nella moderna età della tecnica, sembra poter compensare la perdita di significati condivisi...

E' forse allora definitivamente svanito il tempo dell'arte liturgica e della spiritualità dell'arte?

Qualunque sia la risposta, essa non impedirà che pure i non credenti nel "bel tempio" del Signore possano ancora dire "Gloria" (Sal. 29,9), poichè "Gloria" vuol dire anche "Bellezza". E la "Bellezza", aggiunge Agostino, non è distante dalla "Verità".

Per la comunità dei fedeli il discorso è diverso poichè la "bellezza dell'edificio sacro" non può restare avulsa dalla azione liturgica.

E' nel contesto della liturgia infatti che lo spazio architettonico e le forme artistiche possono tornare ad esprimere un "significato" che la fede del popolo di Dio, vissuta nella comunione, sa cogliere e interpretare.

Uno spazio orientato?

Abbiamo visto all'inizio che la parola *Spatium* deriva da *patere*: essere manifesto.

Il Concilio ha affermato che lo spazio liturgico deve manifestare sia la creativa partecipazione del popolo di Dio al memoriale della croce, sia il suo pellegrinaggio verso il Regno.

In ordine al primo punto (la partecipazione dei fedeli) si è già accennato al fatto che l'ambone per la proclamazione delle letture in lingua volgare e l'altare verso il popolo hanno fissato, nella maggior parte delle chiese post-conciliari, i poli di una circolarità comunionale che intendeva superare le divisioni e le cesure che avevano caratterizzato, nella storia, lo spazio liturgico dell'architettura sacra. Basti pensare, a titolo di esempio (non posso dilungarmi oltre), alla separazione fra *quadratum populi* e *presbiterio*, materializzata nell'innalzamento dei piani presbiteriali sopra le cripte e nella presenza dei transetti che, anche linguisticamente, bene enunciano l'idea della divisione dello spazio sacro. *Trans-saeptum* significa "oltre il recinto".

Il generoso sforzo di ricreare una autentica comunione di popolo ha indotto molti liturgisti e architetti ad individuare nella forma circolare o quadrata la tipologia spaziale più coerente con le esigenze della *participatio actiosa*. Il posizionamento dell'ambone, dell'altare e del seggio del celebrante in prossimità del centro geometrico dello spazio avrebbe dovuto in questo modo garantire l'equilibrio fra tutti gli attori e tutti i momenti della celebrazione. Dico "avrebbe" poichè in realtà uno spazio così compaginato rischia invece di dare corpo ad una concezione statica del culto.

Il sacerdote celebrante sta sempre al centro; l'assemblea dei fedeli sta sempre attorno ad esso con l'implicito risultato di provocare un semplice passaggio dalla linea retta (le chiese a impianto longitudinale), alla linea curva (le chiese a pianta centrale). Ma il cambiamento non appare affatto sostanziale: anche in questo

ultimo modello i fedeli laici possono essere presenti in chiesa come semplici spettatori.....

C'è poi un altro inconveniente: un schema che converga su di un punto focale centrale è soggetto alla tentazione di conformare anche simbolicamente una comunità chiusa, autocentrata (la "comunità psichica" come diceva Bonhoeffer), dove si sta bene assieme, ma in cui si rischia di diluire o addirittura di perdere il senso dinamico e propriamente escatologico di quello "stare insieme".

"Noi non abbiamo quaggiù una città stabile ma cerchiamo quella futura poichè la nostra cittadinanza è nei cieli" (Eb. 13,14 - Fil. 3,20).

Nella accezione paolina nessun ripiegamento su se stessa appare quindi legittimo per una comunità cristiana che voglia vivere con profondità e verità il suo momento fondante che è rappresentato dalla liturgia. L'assemblea è *ohel mo'ed*: "la tenda dell'incontro" con gli altri, ma soprattutto con l'Altro "nell'attesa della Sua venuta".

Louis Bouyer alla fine del Concilio scrisse il saggio *Architettura e liturgia* che oggi troviamo edito in italiano per l'attenta sensibilità dei monaci della comunità di Bose.

Partendo dall'analisi del culto sinagogale e soprattutto dall'esperienza delle primitive chiese siriane, Bouyer fu capace di individuare, già intorno alla metà degli anni '60, tutti i limiti potenzialmente sottesi ad una riforma dello spazio culturale incapace di assecondare il dinamismo insito nella azione liturgica.

Poichè il culto cristiano è il metodo più efficace per insegnare cos'è il cristianesimo, gli architetti costruttori di chiese non dovrebbero dimenticare la "progressione" comunitaria dei gesti che caratterizzano i vari momenti del rito cristiano.

Questa progressione, questo dinamismo della azione liturgica presuppone una flessibilità ed una notevole fluidità dello spazio e, contemporaneamente, richiede di mettere in discussione la consuetudine di stare seduti durante le celebrazioni.

I cristiani d'occidente, almeno fino al XVII secolo, hanno condiviso con i cristiani d'oriente (in oriente è ancora oggi così) il costume di partecipare alla liturgia stando in piedi. Una assemblea seduta è quasi sempre una assemblea passiva!

Ora, partendo dalla considerazione che fin dall'inizio della celebrazione il clero deve essere in mezzo ai fedeli come un fermento nella massa, Bouyer arriva a concepire uno spazio articolato in cui la comunità si muove tutta assieme. "Nella prima parte della celebrazione il sacerdote deve adunare attorno a sè i fedeli per la meditazione della Parola e aiutarli ad accoglierla nella risposta attiva di un fede comune, espressa in una comune preghiera. Nella seconda parte, sul fondamento di questa risposta comune della fede, deve condurli alla mensa eucaristica dove, in Cristo, tutti devono essere a un tempo offerenti e partecipanti. Dopo aver ricevuto nel tempo le realtà del mondo eterno sotto il velo sacramentale, tutti devono riprendere il cammino nel mondo presente, ma in modo tale e con una tale presenza in loro da poterlo attraversare per l'incontro ultimo con Cristo (...) in vista del Regno eterno" (11)

L'altare infatti non deve concludere il pellegrinaggio liturgico poichè, a sua volta, esso ci porta a qualcosa che lo supera: l'oriente simbolico, immagine escatologica della *parousia* e della Gerusalemme celeste.

Prosegue Bouyer: "La chiesa cristiana dovrebbe essere orientata lungo un asse comune, così che la celebrazione incarni il passaggio da un punto focale a un altro (di qui il dinamismo spaziale e liturgico di cui si diceva - n.d.r.): dapprima l'appello della parola di Dio, quindi la salita verso l'altare e infine, oltre l'altare visibile, il nostro viaggio che prosegue in questo mondo fino al mondo a venire (...) E' auspicabile quindi una disposizione dell'edificio che porti all'altare senza fermarsi, che indichi al di là una prospettiva cosmica e sovracosmica. La forma della costruzione e della sua decorazione, come nelle chiese del passato, dovranno dare all'altare questa duplice dimensione di inserimento nel mondo, che non deve essere mondanità, e di una tensione verso un altro mondo, al quale quello in cui siamo deve essere consacrato" (12). E' qui che devono entrare pienamente in gioco le più alte possibilità espressive di un'arte sacra che armonizzi il progetto architettonico con l'iconografia liturgica.

Ora, se è insufficiente accontentarsi di volgere l'altare e l'ambone verso il popolo, per Louis Bouyer la composizione di uno spazio architettonico autocentrato è addirittura un "errore liturgico", poichè in esso viene a mancare l'evocazione dell'*oriente*, dell'ultima meta.

Anche per questo motivo dobbiamo chiederci se non sia opportuno ritornare ad uno spazio definito da un asse, uno spazio aperto all'*oltre*.

Enzo Bianchi, nel suo commento al libro di Bouyer, ha scritto: "La chiesa non dovrebbe essere un'aula di scuola, nè una sala da spettacolo, nè un luogo per assemblee sindacali, nè uno spazio polivalente... La chiesa deve essere *memoria dell'alterità*, di ciò che è altrimenti, dunque profezia della trasfigurazione di questo mondo e manifestazione di ciò che appartiene agli *eschata*. Chi entra in chiesa deve essere portato a incontrare *colui che viene*, cioè il Signore nostro invisibile ma presente".

Lo spazio dell'incontro con l'Altro, declinato nei linguaggi dell'architettura e del rito, mi obbliga a ripensare non solo il mio essere architetto quanto soprattutto il mio voler essere un laico cristiano immerso nella comunità credente.

(Testo redatto dall'autore)

-
- 1 S.LEVI DELLA TORRE S., *Attualità e inattualità degli Ebrei*, Torino 1994
 - 2 M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Bose 1990
 - 3 E. BIANCHI, *Gerusalemme e la Chiesa*, Bose 1991
 - 4 LEVI DELLA TORRE, , *op. cit.*
 - 5 G.W.F HEGEL, *Estetica*, 1836
 - 6 B. CROCE, *Estetica*, 1902
 - 7 V. MESSORI - J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Torino 1985
 - 8 N. CUSANO, *De visione Dei*, in *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici Vescovini, Torino 1972
 - 9 L. VIGNONE, *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein*, Roma 1991
 - 10 U. ECO, *La struttura assente*, Milano 1968
 - 11 L. BOUYER, *Architettura e liturgia*, Bose 1994
 - 12 L. BOUYER, *op. cit.*



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta
viale Papa Giovanni XXIII, 30 IT-24121 Bergamo tel +39 035219230 fax +39 0355249880 info@laportabergamo.it