

IL CONTRIBUTO DI JOSEPH RATZINGER ALLA TEOLOGIA DELLO SPAZIO LITURGICO

FERNANDO LÓPEZ ARIAS

SOMMARIO: *Introduzione*. I. *Lo spazio liturgico cristiano nel contesto della storia della Salvezza*. 1. L'Esodo d'Israele come chiave ermeneutica del culto cristiano. 2. Il Tempio e la sinagoga. II. *L'Incarnazione come premessa teologica dello spazio rituale*. 1. La presenza di Dio tra gli uomini. 2. Interiorità ed exteriorità dell'uomo come soggetto agente nel rito. III. *Il nuovo culto del tempo dell'immagine*. 1. Le religioni del mondo e il Dio d'Israele. 2. Antico e Nuovo Testamento. 3. Gesù e il culto spirituale. IV. *La casa di Dio e l'Eucaristia*. 1. Azione e presenza nella casa di Dio in sant'Agostino. 2. Ecclesiologia eucaristica ed Eucaristia nella chiesa. V. *Un concetto antropologico di Tradizione*. 1. Sviluppo ed evoluzione nella tradizione. 2. Tradizione, progresso e creatività nell'arte liturgica. VI. *Contributi e proposte sullo spazio celebrativo*. 1. Il carattere sacramentale della chiesa. 2. Uno spazio sacro. 3. L'orientamento dell'edificio liturgico. 4. Una direzione comune nella preghiera: guardare il Crocifisso. 5. Sacrificio e Parola. 6. Uno spazio liturgico permanente. 7. La posizione del tabernacolo. VII. *Conclusioni*.

INTRODUZIONE

NELLA sua esortazione apostolica del 2007 *Sacramentum caritatis*, Benedetto XVI dedica alcune significative parole all'edificio della chiesa cristiana.¹ A proposito di una delle *propositiones* del Sinodo dei vescovi del 2005, sotto il titolo *Arte al servizio della celebrazione*, papa Ratzinger afferma che «lo scopo dell'architettura sacra è di offrire alla Chiesa che celebra i misteri della fede, in particolare l'Eucaristia, lo spazio più adatto all'adeguato svolgimento della sua azione liturgica. Infatti, *la natura del tempio cristiano è definita dall'azione liturgica stessa*».²

Vediamo come il punto di partenza per definire il tempio cristiano sia il rito del culto celebrato nello spazio: lo scopo dell'architettura sacra sarebbe disporre di un ambito per la celebrazione del Mistero cristiano, «in particolare l'Eucaristia». Il Mistero dell'amore del Padre si compie nel tempo e nello spazio degli uomini con il dono del suo Figlio diletto e del suo Spirito. Mistero annunciato e celebrato nella liturgia cristiana attraverso l'insieme dei riti che la tradizione ci ha trasmesso.³ Sarebbe quindi logico pensare che la celebrazione dei “misteri

¹ In questo articolo useremo il nome proprio *Chiesa* in Maiuscolo per indicare la comunità dei fedeli in Cristo. Useremo invece il nome comune *chiesa* in minuscolo per far riferimento all'edificio per il culto.

² «*Natura revera templi christiani ab ipsa definitur liturgica actione*», BENEDETTO XVI, Es. apost. post-sinodale *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, n. 41: AAS 99 (2007) 138.

³ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1066 e 1068. Il corsivo è nostro.

della fede” accennata da papa Benedetto faccia riferimento all’insieme delle celebrazioni liturgiche da svolgersi nello spazio della chiesa.

Sebbene queste parole del Magistero papale non provochino alcuna perplessità all’inizio del XXI secolo, il cammino percorso dalla teologia contemporanea per arrivare a questa definizione della chiesa cristiana in termini funzionali oltre che rituali e, pertanto, simbolici, non è stato affatto semplice. Tale percorso si sovrappone, nel tempo, alla nascita e alla maturazione della riflessione teologica sulla categoria tipicamente contemporanea dello *spazio liturgico*. Oggi vediamo come lo *spazio liturgico* sia divenuto il concetto tecnico di riferimento per designare il luogo in cui i cristiani celebrano il culto.

Il contributo di Joseph Ratzinger a questo sviluppo del pensiero dell’ultimo secolo è singolare. Nel XX secolo il tema dell’arte e dell’architettura liturgica è stato un argomento abbastanza discusso a livello scientifico. Si tratta di un complesso tema interdisciplinare, che coinvolge gli ambiti della teologia e della liturgia, della storia della Chiesa e della storia dell’arte, dell’antropologia religiosa, ecc. Tuttavia, malgrado l’ampia letteratura in materia, non sono molti gli autori contemporanei che, a nostro parere, hanno operato una riflessione sull’edificio di culto cristiano da una prospettiva essenzialmente teologica, fornendo in questo campo un apporto di rilievo e di ampia portata.¹ Forse due degli autori più influenti in quest’ambito sono stati Yves Marie Congar (1904-1995)² e Louis Bouyer (1913-2004)³. Possiamo per ora affermare che nell’insieme dell’opera di Ratzinger – fatta eccezione per il capitolo intitolato *Tempo e luogo nella liturgia* all’interno dell’*Introduzione allo spirito della liturgia* – non esista una riflessione sistematica e specifica sull’edificio celebrativo cristiano. Tuttavia, non sono pochi i riferimenti su questa materia in diverse delle sue opere.

Il nostro lavoro consiste nell’espore la riflessione teologica sullo spazio liturgico di Joseph Ratzinger, integrata nel suo pensiero sul culto, sul Mistero del Dio che si rivela e sul modo umano di rispondere a questa Rivelazione. Sa-

¹ Su questo argomento ci permettiamo citare il nostro studio *Espacio litúrgico. Teología y arquitectura cristiana en el siglo XX*, (Cuadernos Phase 230), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2016. Nei due primi capitoli si espone la storia della formazione della categoria scientifica “spazio liturgico” nel Novecento.

² Cfr. Y.M. CONGAR, *Le mystère du Temple, ou L’Économie de la Présence de Dieu à sa Créature de la Genèse à l’Apocalypse*, Cerf, Paris 1958; IDEM, *L’Église, ce n’est pas les murs mais les fidèles*, «La Maison Dieu» 70 (1962) 105-114. Una panoramica completa della teologia sulla Chiesa di Congar viene offerta da J. FAMERÉE, *L’ecclésiologie d’Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1992. Per il nostro argomento sono particolarmente interessanti le pp. 276-321. Una pubblicazione più recente raccoglie gli articoli di Congar in più diretto rapporto con la liturgia: *At the Heart of Christian Worship*, P. PHILIBERT (ed.), Liturgical Press, Collegeville 2010. Questo volume include (pp. 15-68) un articolo sull’*Ecclesia* o comunità cristiana come soggetto collettivo dell’azione celebrativa, pubblicato originalmente nel 1967 nel volume di J.P. JOSSUA, Y.M. CONGAR (ed.), *La Liturgie après Vatican II*, Cerf, Paris 241-282. Lo scopo di quest’ultima opera era offrire alcuni commenti teologici alla costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*.

³ La sua opera più nota in questo campo è *Liturgy and Architecture*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1967. Si tratta di un corso tenuto da Bouyer all’Università di Notre-Dame (Indiana). L’edizione francese (*Architecture et liturgie*, Cerf, Paris) apparve nello stesso anno della statunitense.

ranno principalmente la teologia biblica e la teologia fondamentale a guidare il discorso del nostro autore. D'altronde, la sua teologia sulla liturgia, la Chiesa e l'Eucaristia, così come la sua idea sulla modalità di sviluppo della tradizione cristiana nel tempo, offrono elementi preziosi per il nostro studio. Concluderemo con i contributi e le questioni più specifiche e pratiche, di speciale interesse per l'architettura della chiesa.¹ Precisiamo, inoltre, che questo studio si limita agli scritti del teologo precedenti alla sua elezione come Romano Pontefice.

Un intervento dell'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, tenuto in un convegno in occasione del decimo anniversario della pubblicazione del Catechismo della Chiesa Cattolica, farà da cornice al nostro studio. In esso Ratzinger espresse, in poche parole, molte delle idee che proporremo nelle pagine di questo articolo.

Purtroppo in alcuni settori della Chiesa la riforma liturgica è stata concepita in modo unilateralmente intellettualistico – come forma di ammaestramento religioso – ed inoltre è stata spesso in modo preoccupante culturalmente impoverita, sia nell'ambito delle immagini come della musica e della configurazione dello spazio liturgico e della celebrazione. Con un'interpretazione orientata unilateralmente sulla comunità, che intendeva guardare solo alle esigenze dei presenti, il grande respiro cosmico della liturgia e così la sua ampiezza e dinamica sono stati in diversi modi ridotti in modo preoccupante.²

¹ Le fonti consultate per l'elaborazione di questo articolo sono state principalmente i libri che raccolgono gli scritti sulla liturgia di Joseph Ratzinger: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000 (ed. italiana: *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001); *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Herder, Freiburg im Breisgau 1995 (ed. italiana: *Cantate al Signore un canto nuovo*, Jaca Book, Milano 1996) e *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Johannes, Einsiedeln 1981 (ed. italiana: *La festa della fede*, Jaca Book, Milano 1990). A questo elenco si deve aggiungere *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, Wewel, München 1978 (testo accolto integralmente in italiano in *Il Dio vicino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003), che contiene diversi scritti sul Mistero eucaristico. Il contenuto di questi libri s'incontra nel volume di teologia della liturgia dell'*Opera omnia* del teologo tedesco (il primo integralmente, come prima parte, gli altri parzialmente). Frequentemente faremo riferimento alla traduzione italiana di questo volume: J. RATZINGER, *Teologia della liturgia*, in E. CARUANA, P. AZZARO (a cura di), (*Opera omnia*, 11), Lev, Città del Vaticano 2010. Di questo primo gruppo di scritti offriamo in nota in calce l'indicazione bibliografica originale con la data di pubblicazione, importante per la cronologia all'interno della storiografia teologica del nostro autore. Fonti secondarie saranno i suoi scritti sull'ecclesiologia, oltre che i riferimenti di diverse delle sue opere alla questione dello sviluppo e del progresso della tradizione cristiana. Argomento, questo, particolarmente interessante per il nostro studio, giacché il dibattito su tradizione e modernità ha segnato fortemente la genesi e lo sviluppo dell'architettura moderna. Infine, troveremo cenni sparsi ad argomenti di rilievo per il nostro articolo in un'ampia gamma di scritti del teologo bavarese. In U. CASALE (a cura di), *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, Lindau, Torino 2009, 475-522, troviamo una accurata antologia di testi di Joseph Ratzinger, gran parte dei quali dedicati alla liturgia. Una buona introduzione all'argomento dell'architettura liturgica del teologo tedesco può essere M. ALDERMAN, *Heaven Made Manifest. An Architectural Solution for The Spirit of Liturgy*, «Antiphon» 12 (2008/3) 240-273.

² J. RATZINGER, *Intervento al Congresso Catechistico promosso dalla Congregazione per il Clero*, Roma 9-X-2002: www.ratzinger.us (21-V-2014).

I. LO SPAZIO LITURGICO CRISTIANO NEL CONTESTO DELLA STORIA
DELLA SALVEZZA

La teologia della liturgia di Joseph Ratzinger cerca l'unità, ossia l'integrazione dell'esercizio del sacerdozio di Cristo da parte del suo popolo santo, nell'insieme della vita cristiana e alla luce dell'Amore di Dio. La celebrazione del culto cristiano rientra nel movimento di *exitus-reditus*: l'azione liturgica, attraverso la partecipazione al Mistero Pasquale di Cristo, restituisce l'uomo e l'intero cosmo alla loro posizione iniziale davanti a Dio. Il cosmo è sorto dalle mani di Dio creatore (*exitus*) e gli uomini, nella storia, possono partecipare alla restituzione al suo Fattore (*reditus*), nel continuo movimento del culto consumato per mezzo dell'unione con la croce di Cristo e della partecipazione alla sua Pasqua, ossia attraverso il "passaggio" da questo mondo al Padre.¹

Partendo da una prospettiva fortemente segnata dalla teologia fondamentale, Ratzinger farà spesso allusione alle manifestazioni culturali proprie della religiosità naturale e, in particolare, al culto del popolo d'Israele. Su questa linea, una particolarità che segna fortemente il pensiero sulla liturgia di Joseph Ratzinger, diversamente da altri autori del secolo scorso, è il rilievo dato alla teologia del culto dell'Antico Testamento. Indagando sul periodo dell'Esodo inteso come "prefigurazione" veterotestamentaria del tempo della Chiesa, egli ricerca nel culto del Popolo eletto il fondamento religioso comune al culto delle religioni del mondo e al culto cristiano.² Ipotizza cioè che, all'interno del fenomeno religioso, la base antropologico-religiosa del culto della Chiesa – gesti, musica, parole, movimenti, ritmi ciclici... – tragga origine specificamente dal culto ebraico. Il culto cristiano non sarebbe dunque un'attività religiosa in più, ma rappresenterebbe l'adempimento delle attese degli uomini religiosi.³

Possiamo pertanto affermare che la caratteristica certamente più strutturante del pensiero di Joseph Ratzinger circa la teologia liturgica – e il suo spazio celebrativo – sia la profonda integrazione del culto cristiano nella riflessione sulla storia della Salvezza. In questo contesto, i due principali antecedenti veterotestamentari dello spazio celebrativo cristiano sarebbero la tenda del Convegno, dove Israele sperimentava la presenza del suo Dio durante l'Esodo, e, successivamente, il Tempio di Gerusalemme. Lo spazio sinagogale delle comunità giudaiche al tempo di Gesù avrà inoltre un ruolo singolare nella storia della chiesa-edificio.

¹ Cfr. R. REYES, *L'unità del pensiero liturgico di Joseph Ratzinger*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 2011, 299-307.

² Cfr. J. DRISCOLL, *Joseph Ratzinger on The Spirit of Liturgy*, «PATH» 6 (2007/1) 183-184. Cfr. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000, il contenuto di questo libro apparso nuovamente in italiano in IDEM, *Teologia della liturgia*, E. CARUANA, P. AZZARO (a cura di), (Opera omnia, 11), Lev, Città del Vaticano 2010, 25-218, qui 47-51. (Opera Omnia di Ratzinger, d'ora in poi= TL).

³ «La liturgia cristiana è [...] liturgia della promessa adempiuta, del movimento di ricerca della storia delle religioni che arriva alla meta, ma essa rimane liturgia della speranza», RATZINGER, *Der Geist*, in TL, 61. Cfr. DRISCOLL, *Joseph Ratzinger*, 183-198.

1. *L'Esodo d'Israele come chiave ermeneutica del culto cristiano*

Il libro dell'Esodo è per Ratzinger una vera e propria chiave interpretativa del culto cristiano: si tratta non soltanto di un momento della travagliata storia del Popolo eletto, ma di un vero e proprio *modo di essere nel mondo*. L'Esodo è il momento del cammino nel deserto in cui Israele impara a lasciarsi guidare da Dio affidandosi alle sue promesse. Aprendo i loro cuori e mettendo da parte le loro particolari aspirazioni, gli israeliti possono vivere del dono dell'Altro e aspirare a raggiungere il premio ultimo.¹ Questo movimento implica, per l'uomo, vivere "per" ("für") l'Altro e per gli altri, aprendosi al dono di sé, al sacrificio e all'adorazione. Il movimento dell'Esodo, con l'orientamento interiore che porta con sé, è un principio costitutivo del culto cristiano, e lo sarà anche per il suo spazio.²

Il carattere di *dono* della liturgia cristiana s'intende alla luce del lungo percorso del Popolo eletto che, dopo la liberazione dall'Egitto e in uno stato di assoluta indigenza, ottiene dalle mani di Dio le istruzioni sulla modalità con cui rendere culto: Israele è stato liberato affinché possa celebrare una festa, offrire a Dio un sacrificio (cfr. Es 5,1.3). Durante questo lungo periodo Israele riceve, assieme alla Legge, indicazioni sul modo di celebrare. La grandezza della liturgia non dipende dalle disposizioni umane ma dalla volontà di Dio. È per questo che la liturgia si caratterizza come dono, ossia come qualcosa di preesistente a noi, che abbiamo ricevuto come un regalo inestimabile e che, pertanto, dobbiamo preservare da manipolazioni improprie.³

2. *Il Tempio e la sinagoga*

In un testo del 1978, Joseph Ratzinger studia una questione dibattuta dalla teologia e dall'archeologia contemporanee: l'origine dello spazio celebrativo cristiano e il suo rapporto con il Tempio di Gerusalemme, nonché con la sinagoga. I due assi portanti del culto ebraico erano i sacrifici del Tempio, strettamente collegati a questo luogo fisico secondo le prescrizioni della Legge, e le celebrazioni nelle sinagoghe, stabilite geograficamente ovunque. I discepoli di Cristo smisero presto di partecipare ai sacrifici del Tempio.⁴ Lo stesso non accadde

¹ Cfr. R.L. TREMBLAY, *L'Exode et ses liens aux pôles protologique et eschatologique. Le point de vue de l'Einführung*, «PATH» 6 (2007) 95-114. Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005¹⁴, 220; 279-280.

² Cfr. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 242-245. Come afferma lo stesso Ratzinger: «Essere cristiani significa essenzialmente il passaggio dell'essere per se stessi all'essere gli uni per gli altri», in modo reciproco («Christsein bedeutet wesentlich den Übergang von Sein für sich selbst in das Sein füreinander»). Cfr. *ibidem*, 243.

³ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 28-36. Questa idea deve inquadrarsi nella prospettiva della Teologia fondamentale, cara al pensiero di Ratzinger. L'essenza della modalità con cui offrire il culto fa parte della Rivelazione divina. La Tradizione viva della Chiesa fornisce quindi la cornice più adatta per l'interpretazione dell'evento liturgico. Torneremo su questo particolare al momento di studiare l'idea di sviluppo della tradizione nel nostro autore.

⁴ «Non più l'edificio di pietra costituiva il Tempio, ma il Signore, che aveva aperto se stesso al

inizialmente con il culto sinagogale, dove la Sacra Scrittura era interpretata da loro alla luce dell'evento nuovo di Cristo. La diversità di atteggiamento dei discepoli di Gesù rispetto agli Ebrei sulla testimonianza di Cristo come Messia del Padre, causò un progressivo allontanamento delle due comunità fino alla definitiva separazione. È in questo momento storico quando il culto dei cristiani, con il sacrificio della nuova Pasqua e la celebrazione della Parola, acquisì personalità propria e – presumibilmente per l'intimo rapporto tra spazio e rito –, con esso, la acquisì anche il luogo della celebrazione.¹

Per comprendere come fossero le prime chiese cristiane nel loro specifico contesto culturale, Ratzinger parla delle sinagoghe della diaspora ebraica.² Tali spazi ebbero un forte influsso sull'architettura delle chiese della Siria dei primi secoli.³ Questo dato è significativo, giacché «il tipo più antico di chiesa cristiana sembra essere quello delle primitive chiese siriane», afferma Louis Bouyer.⁴ Ciononostante, l'edificio cristiano presenta alcune grandi novità rispetto alla sinagoga: le costruzioni non sono più rivolte verso Gerusalemme ma verso Est, perché la presenza di Dio tra gli uomini è Cristo, luce che sorge dall'alto (cfr. Lc 1,78), e non più il Tempio. La speranza escatologica dei cristiani non è più rivolta verso il ritorno di Mosè dal *Sancta Sanctorum* vuoto, ma assume la forma dell'attesa della venuta gloriosa di Cristo. Questo aspetto esprime le dimensioni cosmiche ed escatologiche della liturgia cristiana.⁵

Un'altra differenza riguarda l'altare, che sostituisce lo scrigno che custodiva i libri della *Torah* in fondo alla navata, pur restando coperto da un velo per manifestare la sua santità. La cattedra di Mosè diventa la sede del vescovo, e il *bema* (tribuna alta per la lettura della Scrittura), il luogo per la proclamazione

Padre come Tempio vivente e per questo tramite aveva aperto all'umanità l'accesso al Padre. Al posto del Tempio subentra l'Eucaristia, poiché Cristo è il vero Agnello pasquale; in Lui giunge a compimento tutto ciò che sempre era avvenuto nel Tempio», J. RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, Wewel, München 1978, edizione italiana in *TL*, 381.

¹ «[...] le due parti della liturgia fino ad allora separate si avvicinarono l'una all'altra: la liturgia della Parola si congiunse con quella eucaristica», RATZINGER, *Eucharistie*, in *TL*, 382.

² In questa ricerca, l'opera di riferimento per Ratzinger sarà lo studio di Louis Bouyer *Architettura e liturgia* (Qiqajon, Magnano 2007), originalmente pubblicato nel 1967. In questo libro, Bouyer traccia un percorso sintetico sulle origini dell'architettura cristiana. Inizia parlando delle sinagoghe nel periodo post-esilico e nei primi secoli dopo Cristo. In quel momento della storia d'Israele i luoghi celebrativi erano, oltre al Tempio fino alla sua distruzione, anche le sinagoghe, dove si leggeva la Scrittura. In esse osserviamo alcuni elementi comuni: la cattedra di Mosè, il *bema* per la lettura e, soprattutto, l'elemento più sacro: lo scrigno che custodiva i rotoli. Sull'origine dell'architettura cristiana cfr. anche U.M. LANG, *Rivolti al Signore. L'orientamento nella preghiera liturgica*, Cantagalli, Siena 2006, 50-64 e P. CASTELLANA, R. FERNÁNDEZ, *Chiese siriane del IV secolo*, Terra Santa, Milano 2013.

³ L'origine semitica di gran parte dei cristiani della Siria fece sì che la forma dei loro luoghi di culto fosse fortemente imparentata con le sinagoghe, specialmente per quanto riguarda la struttura celebrativa. Prevale ad ogni modo una chiara coscienza, nelle comunità cristiane, di partecipare a un rito essenzialmente diverso da quello ebraico. «Sono i cristiani che introdurranno, a conclusione del loro culto sinagogale, il pasto "eucaristico" quale sacrificio nuovo e definitivo, nell'attesa della seconda *parousia* di un Messia già manifestato a Gerusalemme e che si vedrà regnare sul mondo intero», L. BOUYER, *Architettura e Liturgia*, Qiqajon, Magnano 2007, 27.

⁴ *Ibidem*, 29.

⁵ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 75-77, 88-89.

della Parola di Dio. Tutto ciò dimostra come la chiesa cristiana integrasse in qualche modo in sé la sinagoga – luogo dell'insegnamento (la cattedra di Mosè) e della presenza di Dio (lo scrigno della *Torah* come rappresentazione dell'arca perduta) – e il Tempio di Gerusalemme. L'orientamento escatologico,¹ la doppia centralità liturgica dell'altare-luogo della presenza e dell'ambone-luogo della Parola, così come la particolare posizione del clero nell'edificio liturgico, costituiranno i punti fermi dell'architettura cristiana sin dalla sua origine più remota.²

II. L'INCARNAZIONE COME PREMessa TEOLGICA DELLO LO SPAZIO RITUALE

Il punto di partenza della teologia di Ratzinger sul tempo e lo spazio liturgico è il Mistero dell'Incarnazione, Risurrezione e Ascensione al cielo di Gesù, in tutto il suo realismo.³ Secondo la "Legge dell'Incarnazione", dove svanisce l'interrelazione tra corpo e spirito non esiste vera liturgia né vera espressione cristiana della cultura. C'è quindi «una corporeizzazione che è spiritualizzazione e una spiritualizzazione che è corporeizzazione. La corporeizzazione cristiana è sempre anche spiritualizzazione e la spiritualizzazione cristiana è corporeizzazione nel corpo del *Logos* incarnato».⁴ La religione cristiana implica certamente una spiritualizzazione del culto, come si verifica in alcuni movimenti religiosi ellenistici e giudaici al tempo di Gesù. Tuttavia, la spiritualizzazione cristiana va molto oltre: è Incarnazione. La profonda oggettività dell'assunzione, da parte di Dio, della natura umana in un momento storico implica, in particolare, due realtà: da un lato, la reale presenza di Dio tra gli uomini (per cui possiamo parlare di veri e propri spazi sacri) e, dall'altro, il coinvolgimento dell'intero uomo nel rendimento del culto.

1. La presenza di Dio tra gli uomini

Il Mistero dell'Incarnazione rivela un dato importante per l'architettura ecclesiale: l'uomo, con le sue sole capacità, non è in grado di costruire una vera casa a Dio. È Lui stesso a farlo, giacché «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). «Dio non è legato alle pietre, ma si lega a delle persone viventi. Il sì di Maria gli apre lo spazio in cui può innalzare la propria tenda. Ella stessa diventa per lui la tenda ed è così che ella è l'inizio della san-

¹ BOUYER, *Architettura e Liturgia*, 81. Louis Bouyer critica la teoria secondo la quale la posizione primitiva del celebrante nella liturgia cristiana fosse fronte al popolo. Il carattere comunitario della preghiera nelle primitive basiliche cristiane si manifestava piuttosto nella direzione comune dello sguardo dei partecipanti al rito. Cfr. *ibidem*, 48-49 e 87-92.

² Cfr. *ibidem*, 78.

³ Sul senso dello spazio e del tempo rinnovati nell'opera di Joseph Ratzinger, cfr. REYES, *L'unità*, 152-164.

⁴ J. RATZINGER, *Das Welt- und Menschenbild der Liturgie und sein Ausdruck in der Kirchenmusik*, in *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Herder, Freiburg im Breisgau 1995, in *TL*, 619-620.

ta Chiesa che, a sua volta, rinvia alla nuova Gerusalemme, in cui non c'è più alcun tempo».¹

La dimora di Dio tra gli uomini è conseguenza e scopo dell'Incarnazione: «Gesù è la vera *shekinah*, per mezzo della quale Dio è presente tra noi, quando siamo radunati nel suo nome».² L'iniziativa di dimorare in mezzo al mondo è divina. Gli edifici materiali esprimono prima di tutto il desiderio religioso della comunità di glorificare Dio, festeggiando la presenza divina in mezzo ai suoi membri. Questa apertura di Dio allo spazio degli uomini, alla loro vita e società, è il punto di partenza necessario per la comunione umana: «è lo Spirito che edifica le pietre, non viceversa. Questo, però, significa anche – ci piaccia o meno – che in linea di massima gli edifici sacri sono tutti sostituibili e sono tutti di pari valore».³ In questa prospettiva, si può comprendere la stupefacente realtà che la casa di Dio sia anche la casa degli uomini.⁴

2. Interiorità ed esteriorità dell'uomo come soggetto agente nel rito

L'uomo rinnovato partecipa all'azione liturgica con tutto il suo essere, spirituale e corporale. La forma liturgica si configura in questo senso attraverso la realtà umana del rito: linguaggio umano per mezzo del quale si può entrare in contatto e comunicare con il Trascendente. Il principio dell'Incarnazione assume ed eleva questa realtà. Il culto cristiano nasce dall'introduzione di un *novum* radicale all'interno di questo substrato culturale-religioso. Più concretamente, sorge all'interno della tradizione religiosa e rituale del popolo d'Israele, nel cui seno il Verbo divino si fece carne. Dal momento dell'Incarnazione, il Verbo ha assunto la natura umana. Cristo, con il suo corpo glorioso, rende culto al Padre in qualità di Mediatore. Come ogni uomo, unito a Cristo attraverso la grazia comunionale della Chiesa, partecipa a questa azione del *Christus totus*,⁵ allo stesso modo ogni celebrazione coinvolge l'uomo completamente, nella sua interiorità ed esteriorità.⁶

¹ J. RATZINGER, *Il Dio vicino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 18.

² RATZINGER, *Il Dio vicino*, 16.

³ J. RATZINGER, "Aufgebaut aus lebendigen Steinen". *Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung*, in *Ein neues Lied*, in *TL*, 522.

⁴ «La casa di Dio è la vera casa degli uomini. Diventa addirittura tanto più vera casa degli uomini, quanto meno vuol esserlo, quanto più è stata eretta semplicemente per Lui». RATZINGER, "Aufgebaut", in *TL*, 528.

⁵ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1136.

⁶ Il pensatore di riferimento per l'antropologia liturgica di Joseph Ratzinger è senz'altro Romano Guardini (1885-1968). Insieme al monaco benedettino Odo Casel (1886-1948), è tra gli autori più influenti nella teologia della liturgia del teologo bavarese. Cfr. REYES, *L'unità*, 59-65. Sull'influsso di Guardini nella teologia della liturgia di Joseph Ratzinger, in modo particolare per quanto riguarda la sua opera *Introduzione allo spirito della liturgia*, cfr. A. NICHOLS, *Lost in Wonder*, Ashgate, Farnham (UK)-Burlington (USA) 2011, 21-35. Il rinnovamento liturgico verificatosi in ambito benedettino era fortemente segnato dalla spiritualità monastica e da una modalità di vita religiosa fortemente comunitaria. Per Romano Guardini, intimo collaboratore di Ildefons Herwegen (1874-1946) ai primordi del movimento attorno al monastero di Maria Laach, anche la pietà personale individuale, sviluppata particolarmente dalla spiritualità bassomedievale e moderna, doveva essere integrata nel momento celebrativo. Cfr. REYES, *L'unità*, 54-55. Ratzinger evidenzia, tuttavia, come tra Guardini e l'ambiente intellettuale di Maria Laach vi fosse una differenza alla quale, col tempo, gli era diventato più

La parola che meglio riassume la concezione di Joseph Ratzinger sulla liturgia è sicuramente *preghiera*. In un articolo apparso nella rivista *Communio* nel 1977, il teologo tedesco espone come la categoria *Gestalt* (forma), particolarmente legata alla teologia sulla liturgia di Romano Guardini, permetta di risalire alle origini del culto cristiano. L'Eucaristia sarebbe, per Ratzinger, qualcosa di essenzialmente diverso dai banchetti fraterni (*agapé*) dei primi cristiani. Il nocciolo più intimo della celebrazione cristiana, sviluppatosi ed evolutosi lungo la storia, sarebbe la preghiera di ringraziamento di Cristo al Padre nell'Ultima Cena.¹ La celebrazione cristiana sarebbe, pertanto, essenzialmente eucaristia, ossia ringraziamento sotto forma di orazione e come attività interiore dell'uomo nel suo dialogo con Dio.

Il punto di partenza di Ratzinger per esporre la natura e la forma della liturgia consiste nell'assumere l'anafora eucaristica, cuore della celebrazione cristiana, anzitutto come *oratio*.² In questo modo, l'azione propriamente umana lascia spazio all'*actio* divina, che diviene la vera azione della celebrazione.³ La risposta di Ratzinger alla domanda "cos'è una chiesa?" sarebbe piuttosto "una casa di preghiera" che "un luogo di raduno dell'assemblea", sebbene ambedue le concezioni non siano ovviamente in contrasto.⁴

Dall'influsso di Romano Guardini su Ratzinger deriva la centralità dell'unità tra corpo e spirito umano, presente nel pensiero liturgico del futuro papa Benedetto XVI. Questa unità fa della preghiera liturgica un'azione al tempo stesso corporea e spirituale, individuale e comunitaria.⁵ La dimensione corporea del rito svolto nello spazio determina necessariamente, e in modo decisamente più diretto, la forma del luogo celebrativo. La riflessione sui gesti e le posture del corpo acquisisce perciò un rilievo di capitale importanza. L'insieme dei movimenti dei ministri e del popolo durante il rito definisce gli spazi della chiesa e i rapporti tra loro, configurando lo spazio rituale.⁶

difficile ovviare: infatti l'interesse di Herwegen e Casel per la Chiesa antica li portava a considerare il Medioevo come un'epoca di degrado del pensiero e della pratica della liturgia, idea che Guardini non condivideva. Cfr. J. RATZINGER, *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, Pustet, Regensburg 2005, 183-200.

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, in *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981, in *TL*, 412-428.

² Cfr. A. NICHOLS, *The Thought of Benedict XVI*, Burns and Oates, London 2005, 207-224.

³ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 162-166.

⁴ D'altronde, a definire la chiesa come "casa di preghiera" fu lo stesso Concilio Vaticano II (cfr. Decreto *Presbyterorum ordinis*, 7-XII-1965, n. 5: AAS 58 [1966] 998).

⁵ La liturgia si definisce come una preghiera che coinvolge l'insieme della realtà attraverso un'attività corporea del singolo e della comunità. L'atteggiamento liturgico – afferma Ratzinger, seguendo Guardini – è, come tale, vicino all'atteggiamento simbolico, ossia è capace di intendere il mondo e se stesso come un insieme di simboli, giacché il simbolo è la vera quintessenza dell'unità tra materiale e spirituale. Cfr. RATZINGER, *Grundsatz-Reden*, 183-200. Nell'opera del 1922 *I santi segni*, Romano Guardini approfondisce il valore noetico del linguaggio e del simbolismo liturgico (parole, gesti, oggetti e colori). Cosicché «un simbolo sorge quando qualcosa d'interiore, di spirituale, trova la sua espressione nell'esteriore, nel corporeo», R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2005¹⁰, 64.

⁶ «Il coinvolgimento del corpo, di cui si tratta nel culto del Verbo incarnato, si esprime nella litur-

Oltre al segno della croce,¹ gesto fondamentale della preghiera cristiana, nell'*Introduzione allo spirito della liturgia* Ratzinger si riferisce ad altri gesti e posture liturgiche. Il corpo dell'uomo, in quanto elemento fisico animato dallo spirito, è un mezzo che esprime tutta la ricchezza spirituale interiore attraverso i gesti, le posture corporee, le parole e i movimenti. Questa concezione si distanzia da qualsiasi tipo di spiritualismo "disincarnato" o di atteggiamento di disprezzo verso il mondo materiale. Tra i diversi gesti corporei adoperati nella liturgia, Ratzinger ci spiega come l'inginocchiarsi (e la *prostratio*) sia un segno di riconoscenza davanti a Dio: tale appare nella Sacra Scrittura, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Cristo si prostra durante la sua orazione nell'orto, e davanti a Lui si prostrano gli infermi e gli apostoli.² La posizione eretta è anch'essa una postura comune di preghiera nella Bibbia. È un gesto pasquale, proprio del Risorto. La posizione seduta è invece adatta all'ascolto e alla meditazione.³

III. IL NUOVO CULTO DEL TEMPO DELL'IMMAGINE

Jeremy Driscoll mostra come l'itinerario intellettuale di Joseph Ratzinger, sia nelle questioni liturgiche che in altre branche dell'*intellectus fidei* cristiano, inizi e finisca indubbiamente in Cristo, persona in cui convergono tutte le aspirazioni delle religioni del mondo e i messaggi dei due Testamenti.⁴ Ci troviamo sempre davanti all'unità del piano divino di Salvezza, adempimento della ricerca dell'*homo religiosus*, rivelato attraverso le vicende del popolo d'Israele e nella Nuova Alleanza. Da questa prospettiva unitaria acquisisce tutto il suo rilievo l'assunzione, da parte di Ratzinger, della sequenza – usata dai Padri – ombra-immagine-realtà. Attraverso questi tre nomi viene caratterizzata la storia della Salvezza nelle sue tappe dell'Antico Testamento, del Nuovo Testamento e della seconda venuta di Cristo. Tale schema percorre la sua intera teologia liturgica. È soltanto alla luce dell'evento escatologico del Figlio

gia stessa in una certa disciplina del corpo, in gesti che sono nati dall'intrinseca esigenza della liturgia e ne rendono, per così dire, fisicamente visibile la natura». RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 167. Cfr. anche IDEM, *Eucharistie*, in *TL*, 347-411, qui 409-411. Soltanto il coinvolgimento dell'uomo tutto intero nell'azione rituale, con la sua anima e il suo corpo, con la sua interiorità ed esteriorità, permetterà la sua partecipazione veramente attiva alla celebrazione, contribuendo così alla presa di coscienza della sua chiamata a rendere un culto spirituale a Dio nella molteplicità delle situazioni del vissuto quotidiano.

¹ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 168-175.

² Cfr. *Ibidem*, 175-183. L'inginocchiarsi denota riconoscenza davanti all'Onnipotente. È un segno esteriore che manifesta un atteggiamento interiore, ed è una posizione tipicamente umana davanti a Dio.

³ Il gesto delle mani alzate al cielo è il più antico del Cristianesimo: è l'atteggiamento della donna orante delle catacombe. Le braccia aperte, infatti, ci parlano di Cristo Crocifisso. Le mani giunte sono un gesto di sottomissione a Dio, che ritroviamo nella cerimonia di Ordinazione. Battersi il petto denota dolore e riconoscenza della propria colpa. Cfr. *ibidem*, 192-195. La danza, invece, non è una modalità espressiva della preghiera cristiana. Cfr. *ibidem*, qui 187-189.

⁴ Cfr. DRISCOLL, *Joseph Ratzinger*, 193.

dell'Uomo alla fine dei tempi, che la progressiva rivelazione del Mistero divino giunge a pienezza. Il discorso sul luogo di culto rientra completamente in questo modello teologico.

1. *Le religioni del mondo e il Dio d'Israele*

Nel suo lavoro del 1954 sui concetti di popolo e casa di Dio in sant'Agostino, Ratzinger espone come il vescovo d'Ipbona, nella sua difesa della fede cristiana davanti al paganesimo e al sincretismo religioso dei cristiani del Nord Africa, evidenzia la specificità del luogo di culto cristiano. Nel paganesimo e nell'Antico Testamento «i culti di Dio si svolgono puramente nel *mundus sensibilis*. Entrambi venerano la divinità con edifici esterni, visibili, e mediante un agire dell'uomo esteriore; la religione di entrambi trova perciò la sua espressione ultima esauriente sia nei molti templi, sia nell'unico tempio. Dio però abita, se così vogliamo esprimerci, in una dimensione totalmente diversa, cioè nel *mundus intelligibilis*».¹ Questa sarebbe la differenza essenziale: il culto cristiano, davanti al culto degli Ebrei e dei pagani, è un *culto spirituale*, il cui "luogo" è il nuovo Tempio: il Corpo di Cristo.² «L'equivalente alla realtà del tempio è, da parte cristiana, non la casa di Dio, bensì siamo "noi", cioè la comunità di Dio, il popolo di Dio».³ Ciò vuol dire che in questa epoca previa alla pienezza escatologica, l'esistenza dei luoghi sacri cristiani è sempre in rapporto alla presenza divina mediata dalla Chiesa: presenza universale, in spazi e tempi particolari, che procede dall'Incarnazione.

«Questa distinzione sostanziale – affermerà Ratzinger circa cinquant'anni dopo il lavoro su sant'Agostino appena citato – tra il luogo cristiano di culto e i "tempi" non deve, però, essere spinta fino ad una falsa contrapposizione in cui risulterebbe interrotta anche la continuità interiore della storia religiosa dell'umanità, una continuità che nell'Antico e nel Nuovo Testamento, malgrado tutte le differenze, non appare mai annullata».⁴ L'elemento interno di continuità che, in questo campo, Ratzinger osserva nella storia religiosa umana sarebbe l'esperienza universale dell'esistenza di costruzioni per il culto.⁵

¹ J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1971, 179.

² Cfr. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 190.

³ *Ibidem*, 179. Come dice Sant'Agostino nelle *Enarrationes in psalmos* (80,4), la basilica non costituisce nulla di definitivo perché non la porteremo in Cielo. Ma senza di essa noi ora non possiamo fare ciò che dobbiamo per raggiungere il Paradiso.

⁴ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 70. Nel suo cenno alle religioni precristiane Ratzinger indica – come idea comune tra gli specialisti – il loro carattere circolare, proveniente dal ritmo del cosmo, contrapposto alla prospettiva teleologica della storia, che costituisce la grande novità della religione d'Israele, e poi del Cristianesimo. La meta del creato è l'Alleanza: «Se il creato è inteso come uno spazio dell'Alleanza, come luogo dell'incontro tra Dio e l'uomo, ciò significa anche che è concepito come luogo dell'adorazione», *Ibidem*, 39.

⁵ Sulla distinzione tra edificio di culto pagano, Tempio dell'Antico Testamento e basilica cristiana cfr. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 247-255.

2. Antico e Nuovo Testamento

I profeti dell'Antico Testamento mantennero viva, in Israele, la coscienza dell'aspetto provvisorio del culto dei sacrifici e del Tempio. La speranza messianica era riposta nel «nuovo e definitivo profeta», che «condurrà fuori dal tempo della tenda e della sua provvisorietà, dai falsi sacrifici»,¹ come ricorderà Stefano nella sua accorata difesa davanti al Sinedrio (cfr. At 7,44-50).² Il sacrificio di Cristo in croce, sacrificio espiatorio definitivo, costituisce la Pasqua del nuovo Israele. «Con la sua Risurrezione sarebbe cominciato il nuovo tempo: il corpo vivente di Gesù Cristo, che ora si trova al cospetto di Dio e sarà il luogo di ogni culto». ³ Il sacrificio definitivo non è, pertanto, ristretto a un rito celebrato in un solo luogo sacro.

«Da questa comprensione del Nuovo Testamento come tempo intermedio, come immagine tra ombra e realtà, deriva la forma specifica della teologia liturgica». ⁴ Parole chiare che rispondono alla domanda sulla necessità di spazi sacri, necessari «proprio per imparare attraverso l'“immagine” a vedere il cielo aperto. [...] Noi prendiamo parte alla liturgia celeste, sì, ma questa partecipazione ci si comunica attraverso i segni terrestri». ⁵ Attraverso i segni terreni, come lo spazio celebrativo, entriamo in dialogo con le realtà celesti. Tale struttura comunicativa corrisponde pienamente alla natura umana. L'esistenza di luoghi sacri nel Cristianesimo è quindi in stretto rapporto con lo stato provvisorio del “tempo dell'immagine”, in cui abbiamo bisogno dei mezzi sensibili per entrare in contatto con Dio. In questo nuovo culto si adempiono tutte le “figure” dell'Antico Testamento. ⁶

3. Gesù e il culto spirituale

L'espressione “in spirito e verità” (Gv 4,23) riferita all'adorazione al Padre e usata da Gesù nel suo colloquio con la samaritana, deve interpretarsi nel contesto della lunga disputa veterotestamentaria sul luogo idoneo per rendere culto a Dio. Le parole di Gesù, sulla scia della tradizione profetica di critica al culto vuo-

¹ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 53. Cfr. *ibidem*, 53-56.

² Le voci veterotestamentarie su un luogo esclusivo di culto, quale era il Tempio di Gerusalemme, non sono certamente unanimi. Durante l'esilio in Babilonia, dopo la drammatica distruzione del tempio di Salomone, Geremia relativizza l'importanza del Tempio per la vita religiosa d'Israele (Ger 7,10-12). Anche Isaia (Is 66,1-2) “solleva dubbi” riguardo all'edificio materiale del Tempio: le mura non sono in grado di racchiudere la grandezza e maestà di Dio. Stefano, nel suo discorso “anti-Tempio”, fa riferimento al brano di Isaia appena riferito. Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 51-57. Per fare un po' di luce sulla questione sembra opportuno distinguere, nell'Antico Testamento, tra il fenomeno della preghiera e il sacrificio o culto. Mentre il primo gode di una maggiore flessibilità – si prega nelle circostanze e nei luoghi più diversi –, il secondo fu associato al Tempio di Gerusalemme. Cfr. B. MAGGIONI, *Preghiera*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di Teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 1216-1222.

³ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 54.

⁴ *Ibidem*, 63.

⁵ *Ibidem*, 69.

⁶ Cfr. J. RATZINGER, *La Comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 184-187.

to e formalista, indicano come l'efficacia della preghiera non sia vincolata a un luogo fisico, ma all'unione con Colui che ha detto di sé "Io sono la verità" (Gv 14,6).¹ In questa prospettiva, per interpretare il rapporto tra celebrazione e spazio si deve considerare innanzitutto il rito cristiano come culto spirituale (*logiké latreia*; cfr. Rm 12,1), ossia come un sacrificio che coinvolge la persona nella sua totalità: il suo cuore, la sua intera esistenza.

Il concetto di *logiké latreia* costituisce «la formula più appropriata per esprimere ciò che costituisce l'essenza della liturgia cristiana».² Il culto spirituale si materializza nel nuovo modo con cui l'uomo entra in dialogo con Dio nell'azione liturgica, nella cornice di spazio e tempo rinnovati dal Mistero Pasquale: un culto interiore di adorazione in cui l'uomo "salta" i limiti spazio-temporali della celebrazione concreta,³ un culto necessariamente provvisorio, proprio di uno stato pellegrinante, che guarda verso un adempimento definitivo.⁴

La logica dell'edificio sacro si inserisce nel discorso teologico in un modo diverso. In merito al dibattito attorno all'esistenza di luoghi e tempi sacri nel culto "in spirito e verità", Ratzinger sembra considerare la sacralità di alcune realtà materiali come una costante antropologico-culturale universale, con un prezioso valore simbolico.⁵ Soltanto da un punto di vista puramente funzionale sembra evidente il bisogno, da parte della comunità cristiana, di un luogo fisico dove radunarsi e celebrare la liturgia. L'uomo è una creatura corporea, e ancora non si è adempiuta la promessa della fine dei tempi, quando non ci sarà più il tempio, come nella Gerusalemme celeste (Ap 21,22).⁶ Ciononostante, non sarebbe

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Queriniana, Brescia 1992⁴, 271-274 e C. FOCANT (ed.), *Quelle maison pour Dieu?*, Cerf, Paris 2003.

² *Ibidem*, 60-61. Saranno le comunità ebraiche della diaspora, dopo la costruzione del secondo Tempio, a interrogarsi sul senso della vita religiosa senza di esso. Si costruiranno sinagoghe per la vita religiosa di queste comunità, dove gli Ebrei si raduneranno per ascoltare la *Torah* e pregare insieme.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Eucaristia come genesi della missione*, «Il Regno» 42 (1997), in *TL*, 478-482.

⁴ Cfr. U.M. LANG, *Benedict XVI and the theological foundations of church architecture*, in V. TWOMEY, J.E. RUTHERFORD (ed.), *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture*, Four Courts-Scepter, Dublin-New York 2011, 112-121.

⁵ Il beato John Henry Newman (1801-1890), tanto caro a papa Benedetto XVI, dedica uno dei suoi sermoni – intitolato *I palazzi del Vangelo*; pronunciato il 13-XI-1836 e pubblicato successivamente nel 1842 – alla domanda sulla possibile abolizione degli edifici e degli elementi materiali nel culto "in spirito e verità" inaugurato da Cristo. La risposta è da cercarsi nella dimensione simbolica dell'edificio di culto, quale "memoria viva" attualizzante della comunità cristiana che lo costruisce. Cfr. J.H. NEWMAN, *The Gospel Palaces*, in *Parochial and Plain Sermons*, VI, Ignatius Press, San Francisco 1997, 1354-1360. La Redenzione non implica l'abolizione dei riti ma la loro universalizzazione: «La gloria del Vangelo – disse Newman – non è l'abolizione dei riti, ma il loro irradiazione [dissemination nell'originale], non la loro assenza, ma la loro presenza efficace mediante la grazia di Cristo». Cfr. M.L. MAGGIONI (a cura di), *I sermoni di Newman per le domeniche e le festività*, Paoline, Milano 1997, 36.

⁶ La celebrazione liturgica stabilisce sempre per l'uomo un rapporto col tempo. Essa comprende tre piani temporali fondamentali: l'evento fondante del passato, ossia il Mistero pasquale di Cristo con la sua anticipazione nell'Ultima Cena; il tempo presente, in cui l'evento passato si fa continuamente contemporaneo; il tempo futuro definitivo, preannunciato nella liturgia, in cui «passato, presente e futuro si compenetrano e toccano l'eternità», RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 68. Cfr. le osservazioni sul rapporto della liturgia con lo spazio e il tempo in *ibidem*, 62-69.

del tutto corretto vincolare la necessità dello spazio liturgico cristiano a ragioni esclusivamente funzionali. Nel presente e intermedio “tempo dell’immagine”,¹ tra la Pasqua e la Parusia, la liturgia si celebra normalmente in edifici materiali, che a loro volta sono – in quanto realtà sacre-simboliche – immagini e simboli.

IV. LA CASA DI DIO E L’EUCHARISTIA

Nel periodo tra le due guerre mondiali ci fu un intenso dibattito teologico, particolarmente vivo in Germania, sulla natura della Chiesa. Essa veniva caratterizzata con l’immagine paolina del “Corpo di Cristo” per superare una visione della Chiesa incentrata sui suoi aspetti giuridici ed esterni, che aveva generalmente dominato il panorama dell’ecclesiologia lungo tutto l’Ottocento. L’enciclica di Pio XII *Mystici Corporis* del 1943 sanciva questa visione della Chiesa di natura mistico-cristologica. A questo dibattito partecipò successivamente il giovane dottorando Joseph Ratzinger col suo lavoro intitolato *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, destinato a segnare una buona parte dei suoi futuri interessi intellettuali, particolarmente la sua visione della chiesa-edificio nel suo rapporto con il Mistero dell’Eucaristia.

1. Azione e presenza nella casa di Dio in sant’Agostino

La ricerca svolta da Ratzinger all’inizio della sua attività accademica sul concetto di “casa di Dio” in sant’Agostino, a cui abbiamo fatto riferimento precedentemente, comportava un certo ampliamento dell’argomento centrale della sua tesi di dottorato in teologia, incentrato sull’espressione “popolo di Dio” negli scritti dell’Ipponense. L’idea del suo relatore, il teologo Gottlieb Söhngen (1892-1971), era che “casa di Dio” potesse giocare nell’ecclesiologia un ruolo di mediazione con la teologia liturgica. Questa espressione comprendeva infatti anche la dimensione culturale del Popolo di Dio, intrecciando il tema dell’inabitazione divina tra gli uomini con quello del gruppo identitariamente definito dal rito culturale.² Joseph Ratzinger riprende un’idea frequentemente ripetuta dal suo maestro a Monaco di Baviera, il professor Söhngen: «Il culto è solo uno dei contenuti dell’idea di tempio. Indissolubilmente legata con esso è nello stesso tempo l’idea dell’inabitazione di Dio. Dove c’è tempio qui c’è prossimità del divino. Non deve far meraviglia se Agostino non può immaginarsi un abitare di Dio se non nella forma di un “essere in” spirituale. Per lui costituirebbe un’insopportabile materializzazione intendere la presenza di Dio come presenza spaziale».³

Nell’opera del 1954, la posizione di Ratzinger sul luogo di culto non poggia su un discorso riguardante il tempio sacro in sé, ma sull’*ecclesia* del popolo cri-

¹ Cfr. *ibidem*, 63.

² Cfr. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, XII-XIII. Su questo argomento, cfr. le due voci scritte da Ratzinger per il *Lexikon für Theologie und Kirche* (Herder, Freiburg im Breisgau): *Haus, Haus Gottes* (5, 1960, col. 32-33) e *Kirche* (6, 1961, col. 172-183).

³ RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 48.

stiano – inteso come comunità liturgica – quale elemento che riempie di senso lo spazio liturgico: la *congregatio* manifestata nella sua casa. La Chiesa sarà vista come un popolo liturgico che custodisce nel suo cuore il Mistero eucaristico, e che acquisisce la sua identità propria nell'essere comunità sacramentale del *corpus Christi*. Così il teologo tedesco sintetizza la sua visione della Chiesa nei primi secoli: «il punto di costruzione della più antica ecclesiologia è l'assemblea eucaristica: la Chiesa è *communio*».¹ Diversamente da quanto accade nell'Antico Testamento, il “processo di formazione” dello spazio sacro inizia nel rito di culto dell'*ecclesia*.² Ciò costituisce sicuramente, secondo Ratzinger, l'elemento di discontinuità più chiaro tra lo spazio celebrativo dell'Antico Testamento e la chiesa-edificio.

Due sono le principali linee del pensiero biblico agostiniano sulla “casa di Dio”. La prima gira attorno ai concetti di *domus Dei* (*templum*) e di *inhabitare*, la seconda attorno a quelli di *fundamentum* e di *aedificare*. «Per Agostino si è avverato manifestamente il caso felice per cui le speculazioni della sua gioventù sul tempio di Dio nell'uomo interiore, si sono incontrate con ciò che, ad opera di Tertulliano, era diventato tradizione della teologia occidentale: l'interpretazione di “tempio di Dio” partendo dallo Spirito di Dio nell'intimo».³ La definizione della chiesa come “casa di Dio” implica sia la dimensione culturale – ogni comunità cristiana possiede nella celebrazione eucaristica il sacramento della sua unità – che la dimensione di presenza: per mezzo dello Spirito Santo ogni cristiano e l'intera Chiesa sono luogo della presenza di Cristo. «Con il concetto di “tempio” è toccata una duplice serie di pensieri: quella dell'adorazione culturale di Dio e quella dell'inabitazione (*inhabitatio*) divina».⁴

L'idea del tempio quale dimora divina a motivo dell'Eucaristia costituisce, sin dall'inizio del suo percorso intellettuale, il cuore della visione dello spazio liturgico di Joseph Ratzinger.⁵ La presenza permanente di Dio nell'Eucaristia “sod-

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, München 1982, 266-267. Traduzione dell'autore. In una conferenza pronunciata da Ratzinger nel 1960 a Leverkusen e intitolata *Idee fondamentali del rinnovamento eucaristico nel xx secolo* (*Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts*, «Klerusblatt» 40 [1960] 208-211), egli affermava che il rinnovamento teologico sulla comprensione del Mistero eucaristico, centro e cuore della Chiesa, si era materializzato nell'architettura cristiana attraverso la centralità dell'altare. Sebbene fino a quel momento la teologia si fosse interessata alla presenza reale, dal pontificato di Pio X in poi, con la diffusione della comunione frequente, l'attenzione si era rivolta verso il Mistero eucaristico quale fonte di vita spirituale ed ecclesiale.

² «Per la tradizione il luogo del culto ha significato a stento qualcosa (ciò si può già dire qui) in riferimento all'idea di Chiesa, del tutto in antitesi con il tempio veterotestamentario», RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 76.

³ RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 182.

⁴ *Ibidem*, 329. Nel suo scritto del 1975 “*Edificata con pietre vive*”. *La casa di Dio ed il modo cristiano di venerare Dio* (“*Aufgebaut aus lebendigen Steinen*”. *Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung*, in *Ein neues Lied*, in *TL*, 507-529), Ratzinger stabilisce i fondamenti della sua interpretazione della Chiesa come edificio spirituale di “pietre vive”, seguendo l'espressione della prima lettera di Pietro (1Pt 2,5).

⁵ Cfr. P. BLANCO SARTO, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2011, 47-49.

disfa” il profondo desiderio naturale dell’uomo di entrare in comunione con la divinità nella sua vita quotidiana. Pertanto, una concezione della vita cristiana che sottovaluti la presenza permanente di Cristo nell’Eucaristia sembrerebbe quantomeno poco umana.

2. Ecclesiologia eucaristica ed Eucaristia nella chiesa

«Si dice spesso – afferma il professor Ocariz – che l’ecclesiologia di Joseph Ratzinger gira attorno a tre concetti fondamentali: Corpo di Cristo, Popolo di Dio e Sacramento. La Chiesa è radicalmente Mistero: visibilmente è un Popolo, il Popolo di Dio, che costitutivamente è Corpo di Cristo e operativamente è Sacramento». ¹ Queste poche parole riassumono le grandi linee dell’ecclesiologia di Joseph Ratzinger. ² «La concezione della Chiesa come Sacramento è il principio unificatore comune alle nozioni di Popolo di Dio e Corpo di Cristo», ³ in grado di integrare aspetti visibili e invisibili e di superare ogni visione dualistica. ⁴

Al contempo la Chiesa, per la sua stessa essenza, è *comunità di culto* che permette agli uomini di unirsi a Dio e tra di loro. ⁵ Quale comunità di culto, ha come cardine della sua unità il Mistero eucaristico. «La Chiesa – afferma il teologo di Baviera – è comunione: è la comunicazione di Dio con gli uomini in Cristo e quindi degli uomini tra di loro; ed è così che è sacramento, segno e strumento di Salvezza. La Chiesa è celebrazione dell’Eucaristia e l’Eucaristia è la Chiesa. Non è che siano parallele, è che sono la stessa cosa. A partire da qui, s’irradia tutto il resto. L’Eucaristia è il sacramento di Cristo; di conseguenza la Chiesa è eucaristia, proprio perciò è sacramento, verso cui tutti gli altri sacramenti sono orientati». ⁶

L’idea di Ratzinger è costruire un’ecclesiologia liturgico-sacramentale incentrata in Cristo-Eucaristia quale asse dell’unità, in cui i rapporti tra sacramenti, liturgia e Chiesa siano indissolubili.

¹ F. OCÁRIZ, *La Iglesia, Sacramentum Salutis según J. Ratzinger*, «PATH» 6 (2007) 161.

² Un panorama dell’ecclesiologia di Ratzinger fin dall’inizio della sua attività docente è offerta da S. MADRIGAL, *Esquemas de una ecclesiología*, «Communio» 7 (2007) 122-138. Nel 1938 Henri de Lubac (1896-1991) aveva pubblicato la sua opera *Catholicesimo. Aspetti sociali del dogma*, un saggio sulla dimensione sociale e universale della Chiesa. Successivamente, nel 1949, approfondisce in *Corpus mysticum* il rapporto tra Eucaristia e Chiesa: due realtà che si costruiscono a vicenda. Ratzinger stesso riconosce in *La mia vita* come era rimasto colpito dalla lettura di de Lubac, con il suo modo d’intendere l’Eucaristia e l’unità della Chiesa. Ratzinger, con Henri de Lubac e Yves M. Congar, sono alcuni degli autori che hanno sviluppato un’ecclesiologia che ha al suo centro il Mistero eucaristico. Cfr. J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 64.

³ OCÁRIZ, *La Iglesia*, 168. Sulla Chiesa come “comunione”, cfr. P. BLANCO SARTO, *Liturgia y Eucaristía en la obra de Joseph Ratzinger*, «Scripta Theologica» 38 (2006/1) 103-130.

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft*, in J. RATZINGER (a cura di), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Patmos, Düsseldorf 1973, 121-144.

⁵ Cfr. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 52. Sulla Chiesa come sacramento di Salvezza, mediazione visibile voluta da Cristo, cfr. *ibidem*, 45-57.

⁶ Cfr. *ibidem*, 55. Traduzione dell’autore.

Come l'antico Israele venerò allora nel tempio il suo centro e il pegno della sua unità, riproducendo vitalmente questa unità nella celebrazione della Pasqua, così questo nuovo convito dev'essere ora il legame di unità di un nuovo Popolo di Dio. Non occorre più il centro locale di un unico tempio esterno, poiché il nuovo Popolo di Dio ha trovato in questo nuovo convito un'unità interna molto più profonda: in questa cena è tra di loro l'unico e lo stesso Signore, ovunque essi siano; tutti godono dell'unico Signore, in cui essi così si confondono: il corpo del Signore, che è il centro della cena del Signore, è l'unico nuovo tempio, che lega i cristiani di tutti i luoghi e tempi in una unità molto più reale di quanto potesse ottenere il tempio di pietra.¹

I testi citati evidenziano chiaramente la centralità del Mistero eucaristico nella teologia di Ratzinger sulla Chiesa (la cosiddetta ecclesiologia eucaristica). Alla luce di queste considerazioni, s'intende con maggior chiarezza l'impronta teologica di alcune conclusioni e proposte di Joseph Ratzinger sullo spazio ecclesiale. Infatti, se spostiamo la *centralità del Mistero eucaristico nella Chiesa* sul piano architettonico-simbolico, il cuore dello spazio liturgico e il suo principio unificante sarà allora lo spazio dell'Eucaristia.

V. UN CONCETTO ANTROPOLOGICO DI TRADIZIONE

Per poter valutare l'apporto di Joseph Ratzinger alla teologia contemporanea sullo spazio liturgico, dobbiamo esporre la sua idea di evoluzione della liturgia cristiana. Lo sviluppo della Tradizione cristiana nella storia fa da "cornice" al rinnovamento della teologia e della forma della celebrazione: la novità è in relazione con la Tradizione ma, al tempo stesso, è capace di guardare avanti nel suo continuo evolversi.²

1. Sviluppo nella tradizione

In un articolo del 1974, Ratzinger ci offre un approccio alla questione sul dialogo tra tradizione e progresso.³ Nella società contemporanea assistiamo, nel mondo della scienza come della tecnica, a un vertiginoso susseguirsi di innovazioni e cambiamenti che ci interpella sull'interpretazione del permanente e del mutevole nella società umana e nella Chiesa. Il viaggio dell'umanità sul veicolo della tradizione è tuttavia perturbato da un pericoloso passeggero: il peccato, che danneggia gli uomini nella loro natura accompagnandone lo sviluppo e la crescita nel tempo come una continua minaccia. Non vi è quindi da stupirsi se il nostro autore, dopo aver obiettato alla tesi precedente, afferma: «ogni popolo deve purificare le proprie tradizioni; la Chiesa deve farlo».⁴

¹ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 87.

² REYES, *L'unità*, 54-55. In questo campo, possiamo anche considerare Ratzinger come l'erede della visione della storia cristiana di Romano Guardini.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Tradition und Fortschritt*, «ibw-Journal» 12 (1974) 1-7. Cfr. IDEM, *Theologische Prinzipienlehre*, 88-106.

⁴ Cfr. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 93. Traduzione dell'autore. Al tempo stesso, Rat-

Così ad esempio, sul modo di ricevere la comunione sacramentale, Ratzinger ricorda:

sappiamo che fino al IX secolo si riceveva la comunione sulle mani e stando in piedi. Questo certamente non deve significare che ciò debba rimanere sempre così. La cosa grande e bella nella Chiesa è, infatti, *che essa cresce, che essa matura*, che essa penetra il Mistero sempre più in profondità. In questo senso, il nuovo sviluppo che ebbe inizio dopo il IX secolo [cioè, ricevere la comunione in ginocchio e in bocca] ha, come espressione di profonda venerazione, assolutamente il suo diritto e le sue buone ragioni.¹

“Crescere e maturare” sono naturalmente due attività proprie non di un essere inerte, ma di un organismo vivo. La Chiesa è maturata, nel corso della sua lunga storia, nella conoscenza del Mistero rivelato. La liturgia, celebrazione del Mistero, partecipa di questa maturazione come parte – e parte essenziale – della tradizione cristiana. In quanto organismo vivente, la tradizione è cresciuta come un essere umano: con la consapevolezza critica del suo sviluppo, conservando la sua identità, e in *sostanziale continuità* con la storia precedente.

Questa ermeneutica della modalità di sviluppo della cultura nella storia sembra in contrasto con l’idea illuminista del progresso. Uno dei grandi maestri di Ratzinger, Josef Pieper (1904-1997), avverte che la moderna ragione “emancipata” interpreta la tradizione in termini di stretto ancoraggio al passato, nella cieca accettazione di un’*auctoritas* esterna. Ne consegue che in tale visione la tradizione costituisce per l’uomo un intralcio a guardare il futuro. Di fronte a questa tradizione “immobilista” costruita sul principio di autorità, la visione moderna – specialmente attraverso il metodo delle scienze empiriche – propone un modello ermeneutico della storia dinamico, autocritico, sottoposto al controllo della ragione.²

In questa prospettiva, una delle chiavi per interpretare la posizione di Ratzinger davanti ai cambiamenti introdotti per la riforma liturgica successiva al Concilio Vaticano II è, come abbiamo visto, l’idea della *continuità organica* nello sviluppo della tradizione cristiana. «Dal lato teologico si registra un certo arcaismo – dirà sull’atteggiamento di alcuni fautori della riforma –, il cui scopo consiste nel liberare la forma classica della liturgia romana dall’enorme vegetazione medievale e carolingia. [...] Per quanto l’allora ci dia aiuti indispensabili per venire a capo dell’oggi, esso non è però semplicemente il criterio, che si possa porre a base di una riforma. [...] Il puro arcaismo non serve e la pura modernizzazione serve ancora meno».³ Ratzinger presenta la frattura del rapporto tra tradizio-

zinger aggiunge come sia errato pretendere di valutare in termini quantitativi ciò che nella Chiesa è immutabile.

¹ RATZINGER, *Eucharistie*, in *TL*, 388.

² Cfr. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 96-98. Un breve articolo del 1978 sul mutevole e l’immutabile nella Chiesa approfondisce questo argomento: IDEM, *Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche*, «Communio» 7 (1978) 182-184 (cfr. IDEM, *Theologische Prinzipienlehre*, 136-139).

³ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 334-335. Questo modo di interpretare il filo che ci collega con le

ne e cambiamento verificatasi nella società degli ultimi secoli, particolarmente drammatica all'interno della Chiesa.¹ Tale frattura sarebbe data dal rifiuto di concepire la tradizione come l'ambiente genuino per lo sviluppo dell'uomo all'interno della società, e dalla decisione di abbracciare invece la concezione "moderna", nata dalla agognata "liberazione" dalla tradizione e favorevole all'autonomia assoluta della ragione.

2. Tradizione, progresso e creatività nell'arte liturgica

Alcune riflessioni del nostro autore sulle arti legate alla liturgia forniscono degli elementi per cogliere le implicazioni teologiche dello sviluppo dell'architettura liturgica negli ultimi tempi.² Tra queste discipline artistiche, se ve n'è una particolarmente cara a Joseph Ratzinger, questa è senz'altro la musica. Pochi teologi ci hanno lasciato pagine così profonde e sentite sulla musica liturgica.

Esiste un intimo rapporto tra bellezza e verità. L'opera d'arte permette all'uomo di uscire da se stesso per andare incontro all'Altro. La bellezza non è né soltanto, né principalmente una questione di armonia o di capacità di suscitare sensazioni piacevoli, giacché la manifestazione massima della Bellezza – la Bellezza dell'amore che arriva "fino alla fine" –, Colui che attira tutti a sé, è Cristo crocifisso, in cui non c'è apparenza né bellezza che possa suscitare diletto (cfr. Is 53,2).³ Per Ratzinger, la principale difficoltà per l'arte del nostro tempo è la crisi della fede nell'Incarnazione. Per questa ragione, nell'arte cristiana degli ultimi decenni siamo stati testimoni di una nuova ondata di iconoclasmo, causata dall'aver negato all'immagine sacra la possibilità di essere icona, cioè di aprire l'uomo al Mistero di Dio per mezzo della rappresentazione simbolica di un volto umano.⁴ Perciò, non c'è da stupirsi che Ratzinger parli dell'iconoclastia con parole forti, in riferimento alla negazione del Mistero dell'Incarnazione. Essa non soltanto non è «un'opzione cristiana», ma costituisce «la somma di tutte

generazioni precedenti di cristiani, ci permette di comprendere la perplessità di Ratzinger davanti al presunto divieto dell'uso del messale del 1962 conseguente all'entrata in vigore del Messale Romano del 1970. Cfr. IDEM, *La mia vita*, 113.

¹ La sfida originaria del Movimento liturgico era stata insegnare a percepire la celebrazione del Mistero cristiano come struttura vivente di una tradizione fatta forma, chiamata a essere vissuta nella sua integralità. Opposti a questa visione sono l'"archeologismo" storicista e il "pragmatismo pastorale". Cfr. J. RATZINGER, *Prefazione*, in A. REID, *The Organic Development of the Liturgy*, St. Michael's Abbey Press, Farnborough 2004, in *TL*, 788-794.

² Su questo particolare, cfr. D.G. STROIK, *All the Great Works of Art as a Manifestation of God: Pope Benedict XVI and the Architecture of Beauty*, in V. TWOMEY, J.E. RUTHERFORD (ed.), *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture*, Four Courts-Scepter, Dublin-New York 2011, 162-175.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Il sentimento delle cose, la contemplazione della bellezza*, Messaggio al XXIII Meeting, Rimini 21-VIII-2002: www.ratzinger.us [5-VIII-2014].

⁴ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 128. Per Ratzinger «l'immagine sacra nasce della preghiera, conduce alla preghiera ed essa stessa è preghiera. In quanto tale essa è liturgia: entrambe compiono un percorso di conoscenza di Dio; entrambe operano un passaggio nell'interiorità dell'uomo attraverso le dimensioni proprie della preghiera; entrambe hanno come fine l'adorazione, l'incontro con Dio», REYES, *L'unità*, 275.

le eresie». ¹ Capacità di rappresentare sacramentalmente – simbolicamente – il Mistero: ecco una delle chiavi di lettura fondamentali dell'opera d'arte cristiana secondo Joseph Ratzinger. ²

Nel discorso sulla musica e la liturgia sviluppato nell'*Introduzione allo spirito della liturgia*, il cardinale Ratzinger apre un dialogo tra creatività artistica moderna e tradizione cristiana. Le sue riflessioni sono incentrate sui temi del canto e della musica, ma si possono sicuramente estendere anche ad altre manifestazioni artistiche. Così, nella modernità, «è chiaro che con la *chance* costituita dalla creatività artistica e dall'accoglienza di melodie profane era collegato anche un pericolo: la musica non nasce e si sviluppa più dalla preghiera, ma, con l'autonomia ora rivendicata dall'elemento artistico, si allontanata dalla liturgia, diventa fine a se stessa o apre la porta a forme di esperienza e di sensibilità completamente diverse; in tal modo aliena la liturgia dalla sua vera natura». ³ La svolta verso l'individuo, tipicamente moderna, annuncia un pericolo per l'arte cristiana: «la "creatività" puramente soggettiva non potrebbe mai arrivare alla vastità del cosmo e del suo messaggio di bellezza. Disporsi secondo tale criterio non significa, quindi, sminuire la libertà, ma allargare il suo orizzonte». ⁴ Le parole di Ratzinger, con la sua profonda critica all'atteggiamento tipicamente moderno verso l'arte, sottolineano la necessità di una creatività artistica aperta al Mistero di Dio fatto uomo e inserita nella corrente della Tradizione viva della Chiesa. La sola soggettività dello spirito creatore, "disincarnato" rispetto alla storia, non porterebbe a buon fine l'arte cristiana.

VI. CONTRIBUTI E PROPOSTE SULLO SPAZIO CELEBRATIVO

A questo punto, non ci resta che elencare i contributi e le proposte del teologo Joseph Ratzinger sulla chiesa, che emergono dal suo discorso sulla liturgia cristiana nello spazio e che abbiamo cercato di esporre nelle pagine precedenti. Tali proposte nascono dalla sua riflessione teologica, dalla sua esperienza di pastore, particolarmente dopo il Concilio Vaticano II, e dal suo amore per la celebrazione cristiana. Una riflessione simile – trarre conseguenze operative per le discipline artistiche coinvolte nella liturgia a partire dall'approfondimento teo-

¹ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 129.121.

² Nel suo rapido *excursus* sulla storia dell'arte cristiana, il teologo di Baviera segnala come nel Rinascimento sia cominciato il progressivo allontanamento dell'arte religiosa e dell'arte sacra, parallelamente a quando si iniziò a considerare la creatività artistica come fine a se stessa, e l'uomo come centro dell'arte cristiana. Nel corso del Novecento abbiamo assistito alla "furia iconoclasta" nell'arte cristiana, a cominciare dal periodo degli anni '20 in Germania. Cfr. *ibidem*, qui 123-128. Questo periodo e questo luogo coincidono con l'attività della scuola della *Bauhaus* di Dessau e con gli inizi dei lavori di alcuni dei principali architetti del Movimento moderno.

³ *Ibidem*, 142. L'artista cristiano deve nutrire la sua creatività attingendo alla preghiera e alla liturgia. Non si tratta tanto di virtuosismo, quanto di aprirsi interiormente al *Logos* di Dio e allo Spirito Creatore. Cfr. *ibidem*, 148-149.

⁴ *Ibidem*, 149. Cfr. anche il suo articolo "Cantate a Dio con arte". *Indicazioni bibliche orientative per la musica sacra* ("Singt kunstvoll für Gott". *Biblische Vorgaben für die Kirchenmusik*, in *Ein neues Lied*, in *TL*, 671-693).

logico e storico della celebrazione cristiana – l’aveva operata nella terza parte dell’*Introduzione allo spirito della liturgia*, dedicata ad *Arte e liturgia*. Qui Ratzinger aveva formulato, in modo propositivo, cinque «principi fondamentali di un’arte ordinata alla liturgia»: l’assenza completa d’immagini non è compatibile con il cristianesimo, cioè con la fede nell’Incarnazione del Verbo; l’origine delle immagini è da ricercarsi nella Sacra Scrittura e nella storia dei santi; la centralità della rappresentazione di Cristo, particolarmente nel Mistero Pasquale; la genesi dell’immagine sacra nella contemplazione e la sua dimensione ecclesiale; la necessità di un corretto rapporto tra le direttive ecclesiastiche sull’arte e la libertà creatrice degli artisti.¹

L’approfondimento dei principi teologici e pastorali che guidarono la riforma dei riti desiderata dal Concilio era divenuto, infatti, un argomento particolarmente sensibile per la teologia e per il Magistero nei decenni successivi. Su questa scia, alcuni documenti magisteriali sulla liturgia durante il pontificato di san Giovanni Paolo II, come la Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus* (1988) – pubblicata in occasione del venticinquesimo anniversario della costituzione *Sacrosanctum Concilium*, quando lo stesso Ratzinger era Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede –, o l’Istruzione della Congregazione per il Culto Divino *Liturgiam authenticam* (2001), fanno pensare a una “nuova fase” di ricezione della riforma liturgica.² All’interno di essa si potrebbero inserire i contributi e le proposte di Ratzinger.

Possiamo individuare sette punti – alcuni più teorici, altri caratterizzati da una più immediata dimensione pratica in campo architettonico – che, a nostro avviso, sintetizzano l’idea di spazio celebrativo del teologo bavarese.

¹ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 28-131. Su questo argomento cfr. R. v. BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Schönningh, Paderborn 2008, 511-512.

² Cfr. Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus* (AAS 81 [1989] 897-918), nn. 10, 14 e 23, e Istruzione *Liturgiam authenticam* (AAS 93 [2001] 685-726), n. 7, in cui si parla di un «nuovo tempo della riforma [liturgica]» («*novam aetatem instaurationis*»). Cfr. H. HOPING, *Mein Leib für euch gegeben: Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2011, 340-341. È interessante notare la coincidenza tra alcune considerazioni di Ratzinger nell’*Introduzione allo spirito della liturgia* e di San Giovanni Paolo II in *Vicesimus quintus annus*. Ambedue documenti costituiscono, naturalmente da diverse prospettive, una sorte di “bilancio”, passati gli anni, della riforma liturgica. Giovanni Paolo II enfatizza la centralità del Mistero Pasquale nella costituzione conciliare, che porterebbe a riconoscere la presenza di Cristo nella liturgia. Più concretamente: nella Chiesa, attraverso la dimensione corporale della celebrazione per gli atteggiamenti e gesti dell’assemblea e del ministro ordinato; nel ministro, anche per il posto che occupa all’interno dello spazio celebrativo; nella sua Parola, per la dignità del luogo della proclamazione (n. 7). Specialmente questa presenza di Cristo si da sotto le specie eucaristiche, nella celebrazione e riservate nel tabernacolo per la comunione fuori dalla Messa e per l’adorazione (*ibidem*). Proprio l’adorazione e il silenzio contemplativo sarebbero, tra altri, i primi obiettivi da raggiungere per il rinnovamento della vita liturgica (n. 10). Al coinvolgimento del corpo nella celebrazione, all’importanza teologica e simbolica della proclamazione della Parola e alla centralità dello spazio eucaristico nel luogo di culto Ratzinger dedicherà, come vedremo, parecchie pagine nella sua opera più matura sulla liturgia.

1. Il carattere sacramentale della chiesa

Il *carattere sacramentale* della Chiesa procede dal realismo dell'Incarnazione di Dio. In virtù di tale concezione, nel piano divino di Salvezza la Chiesa è un organismo materiale oltre che spirituale, dotato di struttura gerarchica e dinamismo carismatico, ed ha al suo cuore il Mistero eucaristico.¹ Pertanto, una delle conclusioni di Ratzinger sul concetto di chiesa è che essa è precisamente "sacramento", "simbolo" della Chiesa. Rivela l'*ecclesia* congregata per il culto.² Possiede quindi una dimensione misterica.³

La possibilità di una presenza esclusivamente locale e delimitata di Dio significava per i cristiani dei primi secoli, cresciuti nell'ambiente pagano dove i templi erano concepiti come dimora degli dei, un autentico nonsenso. L'ipotesi di un culto ristretto a un luogo fisico, come avveniva nel Tempio di Gerusalemme, era equivalente. Nella sua tesi del 1954 sull'ecclesiologia di Agostino, Ratzinger sottolinea l'enfasi di quest'ultimo nel radicare l'importanza dell'edificio ecclesiale non in se stesso, ma nel suo essere immagine della Chiesa. Tale atteggiamento nasce – e questo dato non è banale – in un ambito di controversia, particolarmente in opposizione al paganesimo.⁴ Nel pensiero dell'Ipponense la casa di Dio, in quanto simbolo di forte impronta ecclesiologica, conduce al "Popolo di Dio" e al "Corpo di Cristo": «Agostino rifiuta un tempio che appartenga al *mundus sensibilis*, al puro regno visibile. [...] Nella visibilità collegata con il paganesimo e con l'Antico Testamento è determinante esclusivamente il peso del *mundus sensibilis*, mentre in quella della Chiesa cristiana il sopravvento l'ha già l'altro mondo». ⁵ Il visibile deve il suo rilievo a ciò che non si vede, ma la cosa decisiva è che certamente possiede tale rilievo.

¹ Cfr. P. BLANCO SARTO, *Un pensiero sinfonico. La teologia di Joseph Ratzinger*, «Ricerche teologiche» 24 (2013/1) 16-18.

² Nella sua omelia in occasione del millenario del duomo di Magonza, pubblicata nel 1975, disse che «la cattedrale è l'espressione in pietra del fatto che la Chiesa non è una massa amorfa di comunità, ma vive in un intreccio che mediante la coesione dell'ordinamento episcopale lega ogni singola comunità al di là di se stessa all'insieme», RATZINGER, "Aufgebaut", in *TL*, 524.

³ Da questo punto di vista, Ratzinger indica la *teologia dei misteri* di Odo Casel – contenuta nella sua opera *Il Mistero del culto cristiano* (*Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg 1932) – come «l'idea teologica forse più feconda del nostro secolo». Cfr. J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Kyrios, Meitingen-Freising 1966, in *TL*, 221.

⁴ La concezione della "casa di Dio" del vescovo d'Ipbona sembrerebbe aver messo in rilievo soltanto la dimensione spirituale della comunità locale, svalutando la materialità dell'edificio fisico dove detta comunità si congrega. Ratzinger spiega come «la teologia sulla casa di Dio non si fonda su una spiegazione teologica dell'edificio sacro ecclesiastico. Il fatto che non venga prestata attenzione teologica allo spazio culturale si basa su una conscia antitesi alla concezione del culto veterotestamentario e a quella pagana. Teologicamente importante per Agostino non è già lo spazio, bensì la comunità raccolta nello spazio, che dallo spazio viene solo indicata e rappresentata [...] Perciò la riflessione sulla casa di Dio non conduce ad una teologia della *domus Dei*, bensì mediante il superamento del motivo della casa conduce immediatamente a una teologia del popolo vivente di Dio, della *ecclesia*», RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 329.

⁵ RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 180.

2. *Uno spazio sacro*

Josef Pieper fa risalire la moderna difficoltà a percepire l'idea di sacralità, nel progressivo oblio, avvenuto nella cultura degli ultimi secoli, della straordinarietà dell'Incarnazione del Verbo.¹ In ambito cristiano non esiste certamente il sacro se si nega la possibilità di un vero ingresso di Dio nel mondo e nella storia degli uomini. Ecco ciò che contraddistingue la religione cristiana e la sua nozione di sacralità dalle altre religioni del mondo. L'Eucaristia "prolunga" questa presenza tra gli uomini sotto forma di alcuni segni, in modo assolutamente singolare.

L'edificio nel suo insieme è sacro, sia perché accoglie la celebrazione e custodisce le particole sacramentali, sia per il suo carattere simbolico di finestra aperta alla trascendenza. Nel percorso intellettuale di Ratzinger sul culto cristiano – con l'assoluta novità nel Nuovo Testamento –, gli elementi della religiosità umana sono integrati naturalmente.² In questa prospettiva simbolica e sacramentale si inserisce il discorso sullo spazio celebrativo: ci troviamo davanti a un elemento originario – l'esistenza di spazi rituali-sacri è un'esperienza religiosa universale – assunto ed elevato dal culto cristiano. Ratzinger segnala che la Redenzione non ha cancellato la barriera tra sacro e profano, tra la vita ordinaria con le sue piccole realtà quotidiane, e l'ambito del "santo".³ «Al posto della sacralità soltanto simbolica delle prefigurazioni dell'Antico Testamento è subentrato il vero *Sacrum*, il santo Signore nel suo amore incarnato. [...] ora la sacra tenda di Dio, la nube della sua vicinanza si trova dovunque viene celebrato il Mistero del suo Corpo e del suo Sangue».⁴

«Dobbiamo riacquistare la dimensione del sacro nella liturgia», disse Ratzin-

¹ Cfr. J. PIEPER, *Was heisst "sakral"? Klärungsversuche*, Schwabenverlag, Ostfildern bei Stuttgart 1988.

² La materia è integrata nella liturgia in due modi: con i simboli multiformi (il fuoco, la candela, la tovaglia dell'altare, la campana...), ma soprattutto nei sacramenti. In essi, la materia è al tempo stesso strumento per l'agire dello Spirito Santo e simbolo di Salvezza. Acqua, olio, pane e vino sono elementi di mediazione in questo senso. L'uso della materia nella liturgia è in stretto rapporto con il realismo dell'Incarnazione del Verbo divino. Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 208-211.

³ In un intervento rivolto ai vescovi del Cile, Ratzinger accennava alla questione contemporanea della dissacrazione, divenuta per molti argomenti programmatico negli anni dopo il Concilio Vaticano II. Per questa corrente intellettuale, «la religione, se vuol avere il suo essere in senso pieno, deve averlo nella non sacralità della vita quotidiana, nell'amore che è vissuto. Ispirati da tali ragionamenti, hanno messo da parte i paramenti sacri; hanno spogliato le chiese più che hanno potuto di quello splendore che porta a elevare la mente al sacro; ed hanno ridotto la liturgia alla lingua e ai gesti di una vita ordinaria, per mezzo di saluti, segni comuni di amicizia e cose simili. Non c'è dubbio che, con queste teorie e pratiche, hanno del tutto misconosciuto l'autentica connessione tra il vecchio ed il Nuovo Testamento: s'è dimenticato che questo mondo non è il regno di Dio e che "il Santo di Dio" (Gv 6,69) continua ad esistere in contraddizione a questo mondo; che abbiamo bisogno di purificazione prima di accostarci a lui; che il profano, anche dopo la morte e la resurrezione di Gesù, non è riuscito a trasformarsi nel "santo"», J. RATZINGER, *Intorno al caso Lefebvre*, Santiago de Chile 3-VII-1988: www.ratzinger.us [17-VI-2014].

⁴ J. RATZINGER, *Die Gegenwartigkeit der Nähe des Herrn in den Alltag hinein. Zur Frage der Verehrung und Sakralität der Eucharistie*, in *Gott ist uns nah. Eucharistie, Mitte des Lebens*, hg. von S.O. HORN, V. PFNÜR, Sankt Ulrich, Augsburg 2001, in *TL*, 547.

ger nel 1988.¹ La proposta dell'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede spinge a recuperare la dimensione sacra della liturgia cristiana, con tutta la forza pedagogica che ciò comporta.² Così facendo, si riconosce simbolicamente il primato di Dio nell'ordine celebrativo e nella stessa vita, permettendo la costruzione di un ordine più umano. «Ritrovare il coraggio del sacro»³ non consiste nel tornare a concezioni religiose precristiane, ma nel riconoscere il modo simbolico-sacramentale con cui Dio, attraverso il suo Figlio incarnato, ha voluto realizzare la Redenzione.

3. L'orientamento dell'edificio liturgico

Ci sono almeno due proposte esplicite di Joseph Ratzinger per lo spazio liturgico, intimamente collegate tra di loro, che tratteremo in seguito: la riscoperta della dimensione cosmica dello spazio ecclesiale, attraverso l'orientamento dell'edificio sacro,⁴ e il posizionamento della croce – sintesi simbolica del Mistero di Cristo ed espressione della dimensione escatologica della celebrazione – nella chiesa, per permettere di volgere gli sguardi verso di essa durante la preghiera comune.⁵

Per quanto riguarda l'orientamento, la questione della posizione del celebrante rispetto al popolo durante la celebrazione liturgica è stata al centro dei dibattiti su architettura e liturgia, particolarmente a partire dal Concilio Vaticano II. Sebbene la celebrazione *versus populum* fosse contemplata nel Messale Romano del 1570 – ce ne sono anche tanti esempi in chiese antiche con l'altare costruito in questo modo –, fu riproposta da alcuni esponenti di spicco del Movimento liturgico nel Novecento, come Ildefons Herwegen nella cripta di Maria Laach (1921-1922)⁶, o Romano Guardini e Rudolf Schwarz al castello di Rothenfels (1925-1939).⁷ Ciò nonostante in epoca contemporanea essa fu interpretata in modo piuttosto singolare. In alcuni ambienti intellettuali e in alcune pubblicazioni sulla riforma liturgica del Concilio Vaticano II si partiva dall'idea che la posizione in cui il sacerdote e l'assemblea stanno uno di fronte all'altro fosse un elemento originale del culto cristiano.⁸ A detta dei suoi sostenitori, essa

¹ Cfr. RATZINGER, *Intorno al caso Lefebvre*. Cfr. IDEM, *Il nuovo popolo di Dio*, 313-315.

² «Il sacro, il Santo, è presente in questo mondo, e quando la forza educatrice della sua espressione visibile scompare, anche questo conduce all'appiattimento ed all'imbarbarimento degli uomini e del mondo», RATZINGER, *Die Gegenwärtigkeit*, in *TL*, 547.

³ J. RATZINGER, *Servitori della vostra gioia*, Ancora, Milano 2002, 127.

⁴ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 76-77.

⁵ Cfr. *ibidem*, 86-89. C'è anche una terza proposta, tendenzialmente esplicita, che anche vedremo: la distinzione rituale e spaziale dei luoghi della liturgia della Parola e della liturgia eucaristica. Cfr. *ibidem*, 86 e IDEM, *Anmerkung zur Frage der Zelebrationsrichtung*, in *Das Fest*, in *TL*, 534-536.

⁶ C. MILITELLO, *La casa del popolo di Dio. Modelli ecclesiologici, modelli architettonici*, EDB, Bologna 2006, 218.

⁷ Cfr. H.B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988, 191-192 e W. ZAHNER, R. Schwarz, *Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der liturgischen Bewegung*, Oros, Altenberge 1992.

⁸ Cfr. A. GERHARDS, *Il dibattito sull'orientamento: riflessioni teologiche*, in G. BOSELLI (a cura di), *Spazio liturgico e orientamento. Atti del IV convegno liturgico internazionale. Bose, 1-3 giugno 2006*, Qiqajon, Magnano 2007, 174-175.

consentiva un'espressione della celebrazione che rendeva nuovamente visibile la dimensione comunitaria della stessa e il sacerdozio battesimale dei fedeli.¹

Al fine di dare un fondamento archeologico a questa idea, il liturgista Otto Nußbaum nella sua monografia del 1965 *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*², giunge alla conclusione che ci sono testimonianze archeologiche sufficienti per sostenere che la posizione più abituale del sacerdote nella celebrazione rituale fino al secolo v era *versus populum*. A Nußbaum, infatti, «premeva dimostrare l'adeguatezza della celebrazione "romana" [*versus populum*] ai fini pastorali della "partecipazione attiva"». ³ Inoltre, questa forma rappresenterebbe simbolicamente di più la natura dell'Eucaristia come banchetto nella Nuova Alleanza. La teoria di Nußbaum ebbe forti e autorevoli critiche sia da un punto di vista teologico, liturgico e storico, sia da un punto di vista pastorale. Tra gli altri da Klaus Gamber, Louis Bouyer, Josef Andreas Jungmann e Marcel Metzger.⁴ Quest'ultimo autore esaminò un repertorio archeologico ancora più ampio di quello di Nußbaum, dimostrando che soltanto in una ventina delle cinquecentosessanta chiese antiche studiate esisteva una posizione *versus populum* del celebrante⁵. Lo stesso Ratzinger interverrà ulteriormente in questo dibattito alla fine degli anni '70, sottolineando la dimensione cosmica ed escatologica del simbolo della direzione comune nella preghiera liturgica di sacerdote e popolo.⁶

A partire dall'anno 2000 si succedettero alcuni studi con ulteriori e importanti approfondimenti.⁷ Particolarmente importante è stato quello di Uwe Michael

¹ Su questo particolare, Reyes sostiene che «all'interno della nuova forma si perse completamente la direzione ad oriente che aveva caratterizzato per lungo tempo l'espressione della vita liturgica», REYES, *L'unità*, 265-266.

² O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, 2 vol., Peter Hanstein, Bonn 1965.

³ GERHARDS, *Il dibattito*, 175.

⁴ Cfr. K. GAMBER, *Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1966, 245-255; IDEM, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit*, Pustet, Regensburg 1976; IDEM, *Die Zelebration "versus populum". Eine Erfindung und Forderung Martin Luthers*, «Anzeiger für die katholische Geistlichkeit» 70 (1970), 355-357; L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, Morcelliana Brescia 1964, 217-218; J.A. JUNGSMANN, recensione a O. Nussbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 88 (1966) 445-450; M. METZGER, *La place des liturges à l'autel*, «Revue des Sciences Religieuses» 45 (1971) 113-145.

⁵ Cfr. METZGER, *La place*, 117-119.

⁶ Questo testo apparve in un articolo del 1979, poi accolto in *La festa della fede*. Cfr. RATZINGER, *Anmerkung*, in *Das Fest*, in *TL*, 530-536. La monografia del 1989 di Erwin Keller *Eucaristia e parusia*, espone come la tensione escatologia sia stato punto fermo dell'architettura della chiesa cristiana. Cfr. E. KELLER, *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit*, Universitätsverlag, Freiburg (Sch) 1989, 147.

⁷ Tra altri, S. BLAAUW, *Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de oriëntatie van het vroeg-christelijk kerkgebouw*, Nijmegen University Press, Nijmegen 2000; M. WALLRAFF, *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Aschendorff, Münster 2001; A. GERHARDS, *Versus orientem - versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage*, «Theologische Revue» 98 (2002) 15-22; S. HEID, *Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 82 (2006) 347-404.

Lang *Conversi ad Dominum*.¹ Dopo un attento esame degli studi contemporanei sull'argomento e delle testimonianze storiche, conclude che la celebrazione *versus populum*, così come fu intesa da alcuni esponenti della Riforma liturgica, non possiede fondamento nella tradizione cristiana. Fu invece una proposta sorta in ambito cattolico durante l'Illuminismo, concludendo che «sarebbe anacronistico vederne il prototipo nella liturgia eucaristica delle prime basiliche romane».²

Per Joseph Ratzinger, l'*orientamento simbolico* dell'edificio possiede un triplice contenuto: cosmico, storico ed escatologico. Rispecchia l'assunzione del cosmo e della storia da parte della Redenzione di Cristo. Attraverso questo simbolo, procedente dal ritmo naturale del sole, si manifesta il carattere cosmico della liturgia, giacché il vero spazio e la vera cornice della celebrazione rituale sono costituiti dall'intero universo.³ L'orientamento è stato, lungo i secoli, una «caratteristica essenziale della liturgia cristiana».⁴ «Il cosmo entra in preghiera, anch'esso attende la Redenzione. [...] [La liturgia] È sempre liturgia cosmica – il tema della creazione fa parte della preghiera cristiana. Esso perde la sua grandezza se dimentica questo rapporto. Per questo bisognerebbe assolutamente riprendere la tradizione apostolica dell'orientamento verso Est nella costruzione delle chiese come nella celebrazione della liturgia, ovunque ciò sia possibile».⁵

L'apertura della celebrazione a un tempo al di fuori del nostro è rappresentata, nell'architettura cristiana, dall'orientamento. La celebrazione liturgica implica sempre l'ingresso del Mistero Pasquale di Cristo nella contemporaneità, avvenimento che ha per protagonista un uomo che è Dio: si tratta di un atto temporale che abbraccia l'eternità.⁶ L'orientamento nell'edificio sacro simboleggia inoltre la Chiesa come comunità in cammino verso Cristo.⁷

Detta proposta del teologo bavarese sullo spazio liturgico s'inserisce, come abbiamo visto, nella discussione contemporanea sull'opportunità della pratica della celebrazione *versus populum*. Essa era al centro degli interessi del *Consilium* vaticano eretto per la riforma della liturgia. La questione sul modo di costruire nuovi altari nelle chiese, o adattare gli altari esistenti, era tra i punti della prima lettera che il *Consilium* inviò ai presidenti delle Conferenze episcopali il 30 giugno 1965, per informare e agevolare il processo di riforma dei riti: «La costruzione di altari verso il popolo è desiderabile nelle nuove chiese; per quelle esistenti si proceda gradualmente».⁸ Annibale Bugnini sosteneva infatti che «la rinata

¹ U.M. LANG, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*, Johannes, Freiburg im Breisgau 2003 (ed. italiana: *Rivolti al Signore. L'orientamento nella preghiera liturgica*, Cantagalli, Siena 2006).

² LANG, *Rivolti*, 62.

³ Cfr. RATZINGER, *Anmerkung*, in *Das Fest*, in *TL*, 534.

⁴ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 75.

⁵ *Ibidem*, 76-77.

⁶ Cfr. *ibidem*, 75-77.

⁷ Da una prospettiva escatologica, questo modo di concepire l'ecclesiologia pervade decisamente l'idea di Ratzinger sulla preghiera cristiana comunitaria: quella di un popolo in cammino verso Cristo che ci viene incontro. Cfr. REYES, *L'unità*, 218-219. Cfr., in quest'opera, la parte dedicata alla liturgia e all'escatologia (pp. 215-220).

⁸ A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 1997, 212. Poi aggiun-

coscienza liturgica dei fedeli e la loro partecipazione attiva al culto impongono una *completa revisione dei canoni* che regolano la costruzione dell'ambiente sacro nel suo aspetto funzionale». ¹

Tuttavia, mentre la costituzione conciliare sulla liturgia non si era espressa su questo particolare, l'istruzione della Congregazione dei Riti *Inter Œcumenici*, del 26 settembre del 1964, indicò che l'altare fosse «costruito staccato dalla parete, per potervi facilmente girare intorno e celebrare rivolti verso il popolo». ² Le premesse della terza edizione del Messale Romano del 2002, riproducono letteralmente le parole dell'*Inter Œcumenici*, aggiungendo che questo modo di disporre l'altare «*expedit ubicumque possibile sit*» (IGMR n. 299). ³

4. Una direzione comune nella preghiera: guardare il Crocifisso

Le tesi sostenute da Ratzinger nell'*Introduzione allo spirito della liturgia* ebbero presto delle critiche provenienti da diversi ambiti culturali e geografici, non sempre positive. ⁴ L'orientamento dello spazio ecclesiale, sebbene fosse marginale nell'insieme dell'opera secondo lo stesso Ratzinger, si trovava frequentemente al centro del dibattito. ⁵ In una recensione al libro di Ratzinger apparsa in *La*

ge: «L'inizio della riforma liturgica è stato accompagnato anche dal rinnovamento degli edifici sacri, per renderli più rispondenti alla natura e allo stile delle celebrazioni rinnovate. In particolare fu generalmente sentita la necessità di celebrare su un altare verso il popolo», *Ibidem*.

¹ *Ibidem*, 806. Sembra che l'atteggiamento del segretario del *Consilium* fosse di svolta in quest'ambito. Cfr. *ibidem*, 126.

² «*Praestat ut altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit*» (n. 91). SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Istruzione Inter Œcumenici*, 26-IX-1964: R. KACZYNSKI (composuit), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, 1 (1963-1973), Marietti, Casale Monferrato 1976, 50-78. Cinquant'anni dopo l'istruzione *Inter Œcumenici*, non risultano tuttavia esservi dati scientifici sufficienti per affermare con certezza che la posizione del sacerdote nella celebrazione liturgica primitiva fosse *versus populum*. Cfr. LANG, *Rivolti*, 47-49.

³ La risposta a una domanda rivolta alla Congregazione per il Culto Divino il 25 settembre del 2000 (cfr. «*Communicationes*» 32 [2000] 171-172) sottolineò come il verbo «*expedit*» fosse un suggerimento. «*Ubi possibile sit*» faceva riferimento ai luoghi in cui lo spazio, la sensibilità del popolo o l'assenza di un altare di valore artistico suggerisse il contrario. Secondo Gerhards, sebbene questa pratica sia diventata sinonimo di riforma conciliare, tuttavia è da riconoscersi che non esiste alcun documento del Concilio Vaticano II o posteriore che prescriva, o anche solo raccomandi, la celebrazione *versus populum*. Cfr. GERHARDS, *Il dibattito*, 174-175. Le rubriche dell'*Ordo Missae* sembrano infatti prevedere la possibilità della non celebrazione *versus populum*. In diversi momenti si prescrive esplicitamente che il sacerdote sia rivolto *versus ad populum*: nell'*Orate fratres* (*Ordo missae*, n. 29), nell'*Agnus Dei* (n. 132), nell'*Oremus* previo alla *Post Communio* (n. 139), così come nella benedizione finale e nel congedo al popolo (n. 140, quest'ultimo per il diacono). Cfr. J. RATZINGER, *Geleitwort*, in LANG, *Conversi ad Dominum*, in *TL*, 537-540.

⁴ Cfr., tra altre, A. GERHARDS, *Der Geist der Liturgie. Zu Kardinal Ratzingers neuer Einführung in den christlichen Gottesdienst*, «*Herder-Korrespondenz*» 54 (2000) 263-268; K. RICHTER, *Ratzinger, Joseph Kardinal, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, «*Theologische Revue*» 96 (2000) 324-326; R. FALSINI, *Lo spirito della liturgia da R. Guardini a J. Ratzinger*, «*Rivista di pastorale liturgica*» 39 (2001) 3-7; P.M. GY, *L'esprit de la liturgie du cardinal Ratzinger est-il fidèle au Concile, ou en réaction contre?*, «*La Maison Dieu*» 229 (2002) 171-178; R. WEAKLAND, *The Liturgy as Battlefield. What do "Restorationists" Want?*, «*Commonweal*» 129 (2002/1) 10-15; O. BAUER, *À propos de l'esprit de la liturgie, ouvrage du cardinal Joseph Ratzinger*, «*Revue de théologie et de philosophie*» 135 (2003/3) 241-251.

⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Réponse à la lettre ouverte d'Olivier Bauer*, «*Revue de théologie et de philoso-*

Maison Dieu,¹ Pierre Marie Gy affermava che la celebrazione *versus populum* era la conseguenza “immediata e spontanea” delle celebrazioni eucaristiche “dialogate” in lingua volgare, promossa dalla costituzione conciliare *Inter Œcumenici*.² Ratzinger rispose alle critiche di Gy pochi mesi dopo,³ mostrando la sintonia tra le sue proposte per l’architettura liturgica e la riforma conciliare. Da una parte, la messa in rilievo del luogo della proclamazione della Parola, la cui forma rituale è dialogica. Dall’altra, l’avvicinamento al popolo dell’altare, a volte troppo lontano almeno nelle chiese più grandi. Per valorizzare la pratica tradizionale dell’orientamento nell’architettura sacra contemporanea basterebbe un semplice gesto: mettere sull’altare il crocifisso.⁴

Alcuni contributi recenti hanno cercato di dare un più ampio respiro storico, teologico e artistico al dibattito sull’orientamento.⁵ Sible De Blaauw critica infatti l’attuale indagine liturgico-scientifica, che opporrebbe l’architettura liturgica delle chiese antiche con gli sviluppi rituali e teologici del Medioevo. Il suo studio relativizza, inoltre, l’esclusività della legge dell’orientamento geografico verso Est: altri aspetti d’indole storica o artistica potevano pure determinare l’ordinamento interiore dell’edificio sacro.⁶ Stefan Heid⁷ giunge alla conclusione che in realtà l’orientamento verso Est e l’orientamento verso il cielo, in alto, tendono a identificarsi con l’orientamento verso Cristo,⁸ rappresentato nell’abside della chiesa, anche semplicemente mediante la croce.

Tra i gesti e le posture fisiche del corpo nel rito, Ratzinger dedica particolare attenzione, nell’*Introduzione allo spirito della liturgia*, allo sguardo in una direzione comune durante la preghiera. L’orientamento dell’architettura cristiana non riguarda soltanto l’asse della navata della chiesa, disposto verso Est. Ratzinger spiega come nel programma iconografico, nei mosaici e negli ornamenti degli altari di tante chiese dei primi secoli, si percepisca anche l’orientamento interno della chiesa, costante dell’architettura cristiana fin dai primissimi tempi.⁹ La

phie» 135 (2003/3) ed. italiana in *TL*, 764. Quando ebbe l’opportunità di rispondere alla critica del teologo protestante Olivier Bauer a proposito di quest’opera (cfr. nota precedente), affermò che l’intento del libro era semplicemente mostrare «la questione su che cosa sia veramente il “culto”, la “liturgia”, – che cosa vi avvenga e di quale specie di realtà si tratti».

¹ Cfr. GY, *L’esprit*, 171-178. L’autore critica alcune tesi di Ratzinger, mettendo in discussione la coerenza tra il cardinale e lo spirito della riforma conciliare.

² Cfr. GY, *L’esprit*, 175.

³ J. RATZINGER, “Der Geist der Liturgie”, oder: Die Treue Zum Konzil. Antwort an Pater Gy, «Liturgisches Jahrbuch» 52 (2002) 111-115.

⁴ Cfr. RATZINGER, *Antwort an Pater Gy*, 113-115.

⁵ Oltre ai contributi di cui si parla successivamente, cfr. HOPING, *Mein Leib*, 392-393.

⁶ Cfr. BLAAUW, *Met het oog op*, 17-23.

⁷ *Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 82 (2006) 347-404, ed. italiana con il titolo *Posizione orante e orientamento*, in S. HEID, *La preghiera dei primi cristiani*, Qiqajon, Magnano 2013.

⁸ Cfr. IDEM, *Posizione orante*, 32-48.

⁹ Il senso dell’affermazione si può cogliere da qui: «La pala d’altare è come una finestra, attraverso la quale il mondo di Dio entra in mezzo a noi [...]. Quest’arte vuol di nuovo coinvolgerci nella liturgia celeste», RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 127. L’iconografia cristiana acquisì a partire dal secolo XII un carattere più didattico, devozionale e narrativo, perdendo in parte la dimensione misterica che la caratterizzava fin dall’inizio della sua storia. Cfr. *ibidem*, 123-128.

proposta concreta del teologo di Baviera per tornare a valorizzare l'orientamento della preghiera liturgica è che tutti, celebrante e fedeli, rivolgano lo sguardo verso la croce dell'altare, come «Oriente interiore della fede»,¹ particolarmente nelle chiese più recenti con l'altare rivolto verso l'assemblea.²

La croce di Cristo è il luogo, il punto, l'apice in cui il Mistero di Dio abbraccia il cosmo, la storia e l'intera umanità. Allo stesso tempo, c'è un intimo rapporto tra la dimensione sacrificale dell'Eucaristia, la sua forma come *oratio* e l'orientamento della preghiera rituale come modo simbolico di unirci all'evento trascendente dell'adorazione di Cristo al Padre.³ Il progetto di sostituire l'orientamento della preghiera liturgica con formule più "comunitarie" non potrebbe portarsi avanti senza il rischio di creare comunità chiuse in se stesse, autonome e autosufficienti.⁴

5. Sacrificio e Parola

Strettamente collegato all'orientamento durante la preghiera eucaristica è l'orientamento della proclamazione della Parola. Le chiese cristiane, oltre a essere luoghi di celebrazione del memoriale sacramentale, sono anche spazi dove il Popolo di Dio congregato si mette in ascolto.⁵ Esiste un'intima unità e relazione tra Parola e Sacrificio: «i Padri della Chiesa [...] avevano sviluppato a partire dall'idea di "sacrificio a modo di parola" il concetto di sacrificio per l'Eucaristia [...]. Dovrebbe, comunque, essere diventato abbastanza evidente quanto poco, nell'ottica del Nuovo Testamento, rendimento di grazie

¹ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 88.

² Su questo argomento, cfr. F. MITJANS, *Building a Catholic Church in the 21st Century: Tradition Observed, Part II*, «Antiphon» 15/3 (2011) 215-232. Sebbene le testimonianze più antiche sull'esistenza di croci d'altare risalgano al secolo V, il loro uso non diviene pratica nella chiesa latina fino al secolo XI. Dal Duecento in poi, con lo sviluppo della devozione all'umanità santissima di Cristo, la consuetudine si diffonde ampiamente. Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, I, Ancora, Milano 2005², 535-536. Il Messale Romano (IGMR n. 308) indica che la croce deve essere ben visibile al popolo congregato e situarsi sull'altare o accanto a esso.

³ Nelle primitive sinagoghe ebraiche vi era questa interrelazione tra la forma dell'orazione comunitaria e l'orientamento dello spazio rituale. «Questo orientamento verso il Tempio, e quindi il legame della liturgia della parola della sinagoga con la liturgia sacrificale del Tempio, si mostra nella forma della preghiera». RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 73. Cfr. l'articolo di Ricardo Blázquez sulla teologia liturgica di Joseph Ratzinger in S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, San Pablo, Madrid 2009, 316-319. Ratzinger vede nella rubrica del messale precedente a 1970, sul posizionamento di una croce sull'altare, «l'ultimo residuo dell'orientamento» verso Est che è rimasto fino ai nostri giorni, che permette di mantenere questa tradizione apostolica. La croce custodirebbe tutta la teologia dell'oriente. Cfr. IDEM, *Anmerkung*, in *Das Fest*, in *TL*, 532-533. Lo sviluppo, nel mondo occidentale, del pensiero astratto, rende difficile all'uomo contemporaneo acquisire la consapevolezza dell'importanza di questo simbolo cosmico. Nei luoghi in cui non sia possibile l'orientamento del tempio verso Est, la croce potrebbe costituire l'"oriente interiore" verso il quale tutti si rivolgono.

⁴ «Qui non si tratta di qualcosa di casuale, ma dell'essenziale. Non è importante lo sguardo rivolto al sacerdote, ma lo sguardo al Signore. Non si tratta qui di un dialogo, ma di una adorazione comune, l'andare incontro a Colui che viene», RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 86.

⁵ Cfr. BLANCO SARTO, *Liturgia y Eucaristía*, 103-130 e RATZINGER, *Eucharistie*, in *TL*, 381-383.

e sacrificio siano in contrasto tra loro: si definiscono piuttosto reciprocamente». ¹

I cambiamenti nell'architettura ecclesiale introdotti sotto l'impulso del Movimento liturgico erano indirizzati a rendere più chiari i riti e la struttura della celebrazione eucaristica. «Era giusto riavvicinare al popolo l'altare spesso troppo lontano dai fedeli. [...]. Era pure importante distinguere di nuovo chiaramente il luogo della Liturgia della Parola dalla Liturgia eucaristica vera e propria. Nella liturgia della Parola, infatti, si tratta effettivamente di un rivolgere la parola e di un rispondere ad essa ed è quindi sensato che l'annunciatore e gli ascoltatori stiano l'uno di fronte agli altri». ²

Quando in *La festa della fede* enuncia la sua idea di spazio liturgico, Ratzinger si riferisce espressamente alla struttura della celebrazione eucaristica composta dalla liturgia della Parola e dalla liturgia del sacrificio. Mentre la prima è configurata spazialmente attraverso una struttura rituale dialogica, la seconda lo è per mezzo dell'orientamento comune della preghiera. ³ In questo modo, Ratzinger sembra suggerire che la celebrazione *versus populum* abbia un senso compiuto fino alla preghiera eucaristica. Durante l'anafora, invece, l'orientamento più adatto sarebbe *versus orientem*. La liturgia della Parola è annuncio e, pertanto, implica un rivolgersi in modo immediato al popolo radunato. La liturgia eucaristica è preghiera e adorazione comune, perciò implica un orientamento comune degli sguardi. Le due parti della celebrazione eucaristica richiedono perciò soluzioni simbolico-spaziali diverse. ⁴

6. Uno spazio liturgico permanente

La presenza di Cristo sotto le specie eucaristiche nello spazio celebrativo dopo la celebrazione, costituisce per Ratzinger un vero "luogo" per la teologia e la spiritualità. Nella sua risposta alla critica di Olivier Bauer all'*Introduzione allo spirito della liturgia*, Ratzinger sottolinea come la presenza di Dio nel tabernacolo faccia dello spazio liturgico cattolico – diversamente da quello protestante, "spazio vuoto" al di fuori della celebrazione – uno spazio attivo permanente,

¹ Queste parole sono tratte dall'articolo pubblicato originariamente nel 1967 e intitolato: *L'Eucaristia è un sacrificio?* Cfr. J. RATZINGER, *Ist die Eucharistie ein Opfer?*, «Concilium» (de) 3 (1967), in *TL*, 307.

² RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 86. In questa stessa linea cfr. HOPING, *Mein Leib*, 390-391.

³ Cfr. RATZINGER, *Anmerkung*, in *Das Fest*, in *TL*, 534-536. La questione dell'orientamento e dell'articolazione tra liturgia della Parola e eucaristica è un antico interesse in Ratzinger. In un altro articolo del 1966, il teologo tedesco intervenne nella polemica sull'architettura cristiana innescata dalla pubblicazione dell'opera di Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*. Josef Andreas Jungmann fece una recensione critica di quest'opera (cfr. 6.3), a cui Ratzinger fa riferimento. In essa, Jungmann afferma la necessità di far percepire simbolicamente nello spazio liturgico l'apertura dell'assemblea. Seguendo a sua volta Jungmann, Ratzinger considera "modellica" la soluzione adottata dalle chiese siriane nel secolo IV, dove la liturgia della Parola si svolgeva al centro dello spazio, in stretto rapporto comunicativo con il popolo e dove, invece, la liturgia eucaristica si svolgeva con il sacerdote e i fedeli rivolti nella stessa direzione. Cfr. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 335-337.

⁴ Cfr. RATZINGER, *Anmerkung*, in *Das Fest*, in *TL*, 535-536.

vivo, anche nei momenti in cui non c'è azione celebrativa.¹ Per la presenza personale di Cristo il tempio cattolico è sempre vivo, “ospita” sempre un certo tipo di liturgia,² permettendo di entrare in comunione spirituale con Dio in ogni momento. Alcune parole del 1978 chiariscono ulteriormente la questione: «Quanto più la Chiesa, in un processo di crescita spirituale, ha penetrato il Mistero eucaristico, tanto maggiormente ha compreso che non può celebrare fino in fondo la comunione nei minuti circoscritti della Messa». Poi aggiunge una sorprendente affermazione – in realtà non tanto sorprendete, se abbiamo seguito il filo del suo discorso teologico – che a nostro avviso getta una luce diafana su un considerevole numero di diatribe contemporanee sullo spazio liturgico.

*Solo quando nelle chiese fu accesa la luce perpetua ed eretto accanto all'altare il tabernacolo, si è, per così dire, aperto il bocciolo del Mistero ed è stata colta dalla Chiesa la pienezza del Mistero eucaristico. Sempre il Signore è presente. La chiesa non è semplicemente un ambiente che al mattino presto ospita qualche attività, mentre poi per il resto della giornata rimane vuoto, “senza funzioni”. Nell'edificio sacro c'è sempre “Chiesa”, perché sempre il Signore vi si dona, perché il Mistero eucaristico rimane e perché noi, andando incontro ad esso, siamo continuamente inclusi nel culto dell'intera Chiesa credente, orante ed amante.*³

È interessante considerare con un po' di attenzione questa intuizione di Ratzinger: la presenza eucaristica di Cristo sotto le specie conservate nel tabernacolo fa del tempio cristiano uno *spazio celebrativo permanente*. La celebrazione eucaristica “squarcia il velo” del Cielo mostrandoci la liturgia celeste, e ci permette di parteciparvi, nonché di unirvi alla lode del Popolo di Dio. In ogni luogo e momento in cui fisicamente o con il cuore ci avviciniamo a Cristo nel tabernacolo, partecipiamo della liturgia celeste che canta all'Agnello (Ap 14,1-5) in unione con l'intera Chiesa.

7. La posizione del tabernacolo

In una omelia del 1980, Ratzinger avverte che la focalizzazione della teologia e della pastorale sull'aspetto celebrativo dell'Eucaristia aveva portato con sé la

¹ Cfr. RATZINGER, *Réponse à la lettre*, ed. italiana in *TL*, 765-766. «Una chiesa senza presenza eucaristica è in qualche modo morta, anche se invita alla preghiera. Una chiesa, invece, in cui davanti al tabernacolo brilla la luce perenne, è sempre viva, è sempre qualcosa di più che un edificio di pietra: in essa c'è sempre il Signore che mi aspetta, mi chiama, vuol rendere anche me “eucaristico”», IDEM, *Der Geist*, in *TL*, 94.

² «È questa, infatti, la cosa bella delle chiese cattoliche, che in esse, in qualche modo, ha luogo sempre una forma di liturgia, perché sempre dimora in esse la presenza eucaristica del Signore», J. RATZINGER, *Der Herr ist uns nahe in unserem Gewissen, in seinem Wort, in seiner persönlichen Gegenwart, in der Eucharistie*, in *Gott ist uns nah*, in *TL*, 549.

³ RATZINGER, *Eucharistie*, in *TL*, 407. Il corsivo è nostro. Il testo appartiene ad una predica di Quaresima dell'anno 1978. Più di vent'anni dopo tornerà su questa stessa idea: «La presenza eucaristica nel tabernacolo non pone un concetto diverso di Eucaristia accanto o contro la Celebrazione eucaristica, ma ne significa solo la piena realizzazione. Questa presenza, infatti fa sì che nella chiesa vi sia sempre Eucaristia. La chiesa non diventa mai uno spazio morto, ma è sempre ravvivata dalla presenza del Signore che deriva dalla Celebrazione eucaristica, ci introduce in essa e ci fa sempre partecipare all'Eucaristia cosmica», IDEM, *Der Geist*, in *TL*, 94.

diminuzione della fede nel Sacramento, manifestata nella prassi di emarginare il luogo della riserva eucaristica in un angolo del tempio. Questa presenza costituisce invece la garanzia e l'esortazione per far sì che la vita del cristiano nel suo insieme, e non soltanto nel momento celebrativo, possa essere informata dallo spirito di Cristo. Questa vitalità spirituale è il presupposto della congregazione liturgica in vista della celebrazione.¹

L'approfondimento teologico del Medioevo sul Mistero dell'Eucaristia, la nuova esperienza del sacro degli ordini mendicanti nonché lo sviluppo della devozione e del culto al Corpo e Sangue di Cristo, contribuirono a dare progressivamente più rilievo, nella vita della Chiesa, alla presenza reale di Dio nel Sacramento, rilievo che ebbe il suo riflesso nell'architettura cristiana.² Il fatto che il tabernacolo si sia progressivamente spostato verso il centro dello spazio liturgico è interpretato da Ratzinger come un approfondimento, in chiave cristologica, della natura della celebrazione.³

Il "germe teologico" – il tempio come luogo della presenza di Dio – di questo movimento locale del luogo della custodia eucaristica è da ricercarsi nella Sacra Scrittura e negli scritti dei Padri (l'esempio di sant'Agostino, studiato poc' anzi, è paradigmatico). Perciò, è ragionevole ritenere che la tradizione viva della Chiesa contemplasse il graduale spostamento della riserva eucaristica e la sua progressiva messa in rilievo – naturalmente in rapporto all'altare – come un naturale sviluppo dello spazio liturgico: se si considera l'Eucaristia come cuore della Chiesa con la "C" maiuscola, sembrerebbe anche coerente fare del binnomio altare-tabernacolo il centro simbolico della chiesa con la "c" minuscola.

VII. CONCLUSIONE

Oltre alle proposte per lo spazio celebrativo appena elencate, che costituiscono in un certo senso le conseguenze pratiche del suo discorso teorico, il contributo

¹ «Solo nel respiro dell'adorazione può essere vitale anche la celebrazione eucaristica; solo se la casa di Dio e quindi tutta la comunità è continuamente vitalizzata dalla presenza del Signore, che ci attende, e dalla nostra silenziosa disponibilità a rispondere, l'invito all'assemblea può introdurci nell'ospitalità di Gesù Cristo e della Chiesa che, del resto, è il presupposto dell'invito». RATZINGER, *Die Gegenwärtigkeit*, in *TL*, 543. D'altra parte, la celebrazione della processione del *Corpus Domini*, "prolungamento" dello spazio liturgico oltre i limiti materiali, possiede per Ratzinger un significato teologico di rilievo. È la presenza permanente e consolatrice di Cristo in mezzo al suo popolo, che Egli guida e accompagna nel suo pellegrinaggio nel mondo. La processione eucaristica è un'immagine del cammino escatologico del Popolo di Dio. Cfr. le prediche del teologo bavarese in occasione della festa del *Corpus Domini*: *Stehen vor dem Herrn - Gehen mit dem Herrn - Knien vor dem Herrn*, in *Gott ist uns nah e Was bedeutet Fronleichnam für mich? - Drei Meditationen*, in *Das Fest*, in *TL*, 552-569 e P. BLANCO SARTO, *Mysterium, communio et sacramentum. L'ecclesiologia eucaristica di Joseph Ratzinger*, «*Annales theologici*» 25 (2011) 266-267.

² Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 89-95.

³ «Il tabernacolo è stato allontanato dagli altari maggiori, e ci sono buone ragioni a giustificazione della cosa; ma si può essere colti da un senso di disagio, quando si vede che al suo posto c'è ora il segno presidenziale del sacerdote e si delinea così nella liturgia un clericalismo, che può essere più serio di quello del passato. [...] L'eliminazione della sede sacerdotale e l'edificazione del tabernacolo non è stato anche segno della crescente consapevolezza che il tempio cristiano è polarizzato intorno a Cristo e che la liturgia cristiana conosce un solo presidente, e cioè lui?», RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 335.

più prezioso di Joseph Ratzinger al dibattito contemporaneo sulla chiesa-edificio è stato l'aver offerto una contestualizzazione teologica allo spazio liturgico cristiano. L'edificio di culto cristiano s'integrerebbe nel tessuto simbolico del culto della Nuova Alleanza, che affonda le sue radici nell'Antico Testamento. S'inserisce nell'economia sacramentale nel tempo della Chiesa, previo alla pienezza escatologica, come elemento di alto significato simbolico: non è quindi semplicemente un elemento funzionale per il culto o una opera d'arte. In questa prospettiva, egli può essere considerato come un autore piuttosto singolare nel panorama del Novecento. A partire dalla metà degli anni '60 del secolo scorso, il dibattito in parecchi ambiti della comunità scientifica sull'edificio di culto si era arricchito dei contributi dell'ecclesiologia – la chiesa come immagine della Chiesa –, per poi veder prevalere, a partire dagli anni '70, il discorso di natura antropologica. Il teologo bavarese, fin dalle sue prime opere, elabora un discorso sul luogo di culto impostato a partire dalla storia della Salvezza. Tale discorso vede l'Incarnazione come evento centrale; è improntato in particolare alla teologia biblica, alla teologia fondamentale nonché all'ecclesiologia; e tiene al tempo stesso conto del contributo dell'antropologia liturgica (come fece Romano Guardini). L'apporto di Ratzinger costituisce un avvertimento di fronte alla possibilità – o, piuttosto, alla realtà – dell'“appiattimento” della riflessione teologica sullo spazio celebrativo, come conseguenza dell'influsso sia di un'antropologia chiusa alla trascendenza sia dell'estetismo.

Joseph Ratzinger concepisce lo spazio celebrativo come elemento simbolico del culto “in spirito e verità” del tempo della Chiesa, in cammino verso la pienezza escatologica. Si tratta quindi di qualcosa di provvisorio – nella Gerusalemme celeste non c'è tempio (cfr. Ap 21,22) –, come provvisori furono il tabernacolo e il Tempio di Gerusalemme, precursori veterotestamentari dei nostri templi. La teologia del luogo di culto di Ratzinger affonda le sue radici nell'Antico Testamento, e concepisce lo spazio della chiesa come luogo di preghiera; ambito di azione celebrativa e di presenza divina; spazio per la proclamazione della Parola, per l'offerta del sacrificio eucaristico, per l'orazione comune e per l'incontro personale e silenzioso con Dio. Tale concezione complessiva è frutto dell'approfondimento, nella Chiesa, della natura del Mistero eucaristico. Lo spazio dell'Eucaristia, con l'altare, la croce e il tabernacolo, sarà allora il “cuore” dello spazio liturgico.

Tra le proposte di Joseph Ratzinger, quella dell'orientamento – dell'edificio liturgico e dell'assemblea – è stata sicuramente la più nota e controversa. Tale aspetto, benché a prima vista possa forse sembrare secondario per l'architettura cristiana, costituisce invece in qualche modo la “chiave di volta” di tutta una concezione della liturgia. Intendere la celebrazione come preghiera, cioè come orazione e adorazione comunitaria del Popolo di Dio in cammino, con tutta la sua portata cosmica ed escatologica, imprime un definitivo indirizzo teologico alla riflessione sulla liturgia cristiana e sul suo spazio celebrativo.

ABSTRACT

Il contributo principale di Joseph Ratzinger al dibattito contemporaneo sulla chiesa-edificio è stato quello di aver fornito elementi per dare alla ricerca sullo spazio liturgico cristiano uno statuto specificamente teologico. Ratzinger concepisce lo spazio celebrativo come elemento simbolico del culto “in spirito e verità” del tempo della Chiesa, in cammino verso la pienezza escatologica. La sua teologia del luogo di culto affonda le radici nell’Antico Testamento, e concepisce lo spazio della chiesa anzitutto come luogo di preghiera, nel senso più profondo e ricco del termine; ambito di azione celebrativa e di presenza divina. Tale concezione del luogo di culto è frutto dell’approfondimento spirituale e teologico della Chiesa nel mistero eucaristico. Tra le proposte concrete di Joseph Ratzinger per l’architettura delle chiese vi si trova la centralità nel tempio dello spazio dell’Eucaristia, con l’altare, la croce e il tabernacolo. Tuttavia, la più nota e dibattuta è sicuramente stata l’orientamento dell’edificio liturgico e dell’assemblea. Quest’ultimo elemento, costituisce in qualche modo la “chiave di volta” di tutta la concezione della liturgia del teologo tedesco.

The main contribution of Joseph Ratzinger to the current discussion on church-building was to provide elements needed for a specifically theological statute to the study of the Christian liturgical space. Ratzinger considers worship space as a symbolic element of worship “in spirit and truth” of the time of the Church, in her way towards eschatological fullness. His theology of the place of worship is based on the Old Testament, and sees the space of the church primarily as a place of prayer, in the deepest and richest sense of the word; ambit of celebration and of divine presence. This nature of the place of worship is the outcome of the ever more profound spiritual and theological awerness of the Church with regards to the Eucharistic mystery. Among the concrete proposals of Joseph Ratzinger for the architecture of church edifices, we find the centrality of the space for the Eucharist —the altar, the cross, and the tabernacle— within the building. However, the best known and debated issuse was undoubtedly the orientation of the liturgical building and of the assembly. This last element is a “keystone” of the idea of liturgy for the German theologian.