

Sacrificio e spazio sacro

R.P. Ephraem Chifley O^{PI}

Nella Guida galattica per autostoppisti, lo scrittore di fantascienza Douglas Adams immagina che tutte le civiltà della galassia conoscano una bevanda chiamata G & T, ma che non sia necessariamente un gin tonic per tutti. In realtà, ognuno ci mette ingredienti diversi; tuttavia, tutti sentono il bisogno di bere qualcosa chiamato G & T. Si potrebbe dire lo stesso della maggior parte dei concetti religiosi: i concetti di sacrificio, spazio sacro e altare sono fenomeni religiosi quasi universali. Se è vero che in ogni cultura, in ogni religione, viene loro attribuito un significato diverso, resta comunque il fatto che costruire altari per offrirvi sacrifici e considerarli sotto molti aspetti sacri è una pratica ampiamente diffusa. Nell'Antico Testamento si parla spesso della costruzione di altari e dei loro diversi usi ². A questo proposito, non è inutile ricordare ciò che diceva J. K. Chesterton in *Orthodoxy*: ciò che divide i gruppi religiosi non è tanto la pratica religiosa quanto la credenza religiosa. Inoltre, questa credenza si esprime in «una grammatica e una sintassi» ³ della pratica religiosa che conserva una notevole coerenza ⁴. Gli indù, i buddisti, i musulmani e persino gli anglicani hanno una propria gerarchia professionale, i loro giorni di digiuno e di festa, i loro luoghi sacri e i loro luoghi di offerta.

La testimonianza della Scrittura

Nell'Antico Testamento si trova una teologia ben attestata del carattere sacro della Terra Promessa, e in particolare di Gerusalemme e del monte Sion; al contrario, a prima vista si potrebbe credere che, nel Nuovo Testamento, la tendenza sia alla desacralizzazione. Nostro Signore ci dice che non ha un luogo dove posare il capo e che, ogni volta che due o tre saranno riuniti, Egli sarà

¹ Conferenza tenuta al 3° Colloquio CIEL a Versailles, ottobre 1997.

² *Encyclopedia Judaica*, vol. i, pp. 760-771; *New Catholic Encyclopedia*, vol. i, pp. 343-352; *Oxford Dictionary of the Christian Church*, p. 40; B. Lang, H. Ringgreen, J. Bergman TDOT iv *zabab* 8-12; J. Milgrom TWAT iv *mizbeah* 787-803.

³ AIDAN NICHOLS, O.P.: *Looking at the Liturgy - A Critical View of its Contemporary Form*, Ignatius Press, San Francisco 1996, pp. 11-48.

⁴ MIRCEA ELIADE: "Chronological Survey: "The History of Religion as a Branch of Knowledge", in: *The Sacred and the Profane: The nature of Religion - the significance of religious myth symbolism, and ritual within life and culture*, Harvest Books, New York 1959, pp. 216-232; vi si trova una panoramica della posizione degli autori classici su questo argomento.

in mezzo a loro. Ciò che dice Nostro Signore sembra in generale andare quasi nella direzione dell'esclusione di luoghi concreti ^{s. 5}. Così:

«Credimi, donna, viene l'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorarete ciò che non conoscete; noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma l'ora viene – ed è ora – in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità, poiché tali sono gli adoratori che il Padre cerca. Dio è spirito, e coloro che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità ^{r⁶}».

Gli autori protestanti tendono in generale ad adottare una teologia dello spazio sacro che si guarda bene dall'evitare ogni "topolatria", concentrandosi sempre sul ruolo unico di mediatore di Cristo Nostro Signore. Una delle caratteristiche della teologia protestante è che pone meno enfasi sulla realtà creata: sottolinea piuttosto la natura "spirituale" della liturgia in contrapposizione all'uso di semplici oggetti materiali, che non hanno valore in sé ma che devono essere apprezzati in funzione della loro capacità di stimolare la fede. Un buon esempio ci viene fornito da Nicolai Grundtvig, compositore luterano danese dell'inizio del XIX secolo; in uno dei suoi numerosi inni, dedicato alla riapertura di una chiesa, riprende diversi temi del Nuovo Testamento in modo tipicamente protestante.

Senza dubbio nei templi fatti da mano d'uomo Dio,
l'Altissimo, non dimora;
Il suo tempio si erge ben al di sopra della terra,
Superando di gran lunga tutti i templi terreni;
Eppure, Lui che i cieli non potrebbero contenere,
Ha scelto di dimorare sulla terra tra gli uomini;
Ha costruito il suo tempio nei nostri corpi.
Noi siamo la casa di pietre vive di Dio, costruita
affinché Egli vi venga ad abitare;
Per la grazia del battesimo, Egli ci possiede,
noi eredi della sua meravigliosa salvezza;
anche se fossimo solo in due a pronunciare il suo nome,

⁵ SUSAN WHITE: "The Theology of Sacred Space", in: *The Sense of the Sacramental - Movement and Measure in Art and Music, Place and Time*, SCPK, Londra 1995, p. 37.

⁶ Gv 4, 21 (trad.: *La Bibbia di Gerusalemme*).

Egli si degnerebbe comunque di dimorare tra noi, Con tutta la sua grazia e la sua bontà .⁷.

Questo inno ha almeno il merito di avere una tonalità perfettamente evangelica, ma, teologicamente, fatica ad attribuire uno status particolare alla sacralità della chiesa, dell'altare o del fonte battesimale. Questo atteggiamento va del tutto nella direzione del pensiero protestante per il quale, senza la grazia, l'intelletto umano non può avvicinarsi a Dio. Il cristiano battezzato è il tempio di Dio. Gli edifici religiosi, così come gli arredi e gli oggetti che vi si trovano, sono semplicemente simbolici delle disposizioni interiori della fede. Questa teologia non ammette spazi che possano essere considerati veramente sacri o diversi, dal punto di vista religioso, da qualsiasi altro spazio.

Susan White ha proposto una teologia secondo la quale, basandosi su questi riferimenti scritturali: «Evidentemente, si trattava di non identificare il regno di Dio, che era il messaggio centrale della predicazione di Cristo, con un luogo; quel regno descriveva infatti quell'incontro con il Dio vivente il cui frutto è la pace, l'amore e la riconciliaz»⁸.

Presenta poi quella che definisce una «visione barthiana» della questione dello spazio sacro. Deplora che i teologi non abbiano dedicato tempo né sforzi a questa questione, almeno non in modo sistematico. Allo stesso modo, si rammarica che la scarsa teologia dedicata allo spazio sacro sia opera di liturgisti e storici della religione che, secondo lei, sono giudici e parti in causa in materia e non tengono conto di ciò che dicono le Scritture. Secondo lei, la soluzione consisterebbe nel proporre una concezione dello spazio sacro basata su una concezione etica del messaggio centrale del Nuovo Testamento. Un luogo santo è un luogo in cui i cristiani compiono azioni sante, in particolare quelle che consistono nel promuovere la giustizia, praticare la misericordia e prendersi cura dei poveri.

Resta da vedere se si possa davvero ridurre il messaggio di Nostro Signore al regno di Dio, e ancor più in che misura si possa ridurre l'idea del regno di Dio a una serie di precetti etici. Nella sua predicazione, Nostro Signore parlava anche del suo rapporto con Dio, della necessità della sua sofferenza e della sua morte per la Redenzione dell'umanità. Ciò che predicavano gli Apostoli non era il regno di Dio, ma il kerygma della redenzione e della Resurrezione. Nel suo sermone in Atti 2, 22, Pietro non menziona una sola volta il regno di Dio; ciò che gli interessa molto di più, infatti, è comunicare un messaggio teologico riguardo alla

⁷ K. STEVENSON: *Handing On - Borderlands of Worship and Tradition*, Dartman, Longman and Todd, Londra 1996, pp. 83-84.

⁸ SUSAN WHITE: *ibid.*

persona di Gesù Cristo e del suo ruolo nell'economia della salvezza piuttosto che un messaggio specificamente di ordine etico. E in effetti, il risultato del sermone di Pietro è specificamente di ordine teologico e liturgico: si tratta del battesimo e dell'Eucaristia, e della preghiera nel tempio più volte al giorno. Ciò non significa che la conversione non includa una componente morale, ma semplicemente che l'essenziale sta altrove.

Tuttavia, negli ultimi tempi, sembrerebbe che si sia imposta in larga misura una concezione immanentista dello spazio sacro. Nella sua espressione architettonica, questa concezione si manifesta con una tendenza verso uno spazio unico e uniforme piuttosto che differenziato. David Stancliffe ha proposto una tassonomia dello spazio sacro basata su questa distinzione⁹. Il carattere sacro di un luogo si esprime attraverso una progressione di spazi differenziati che ci orienta verso una concezione trascendente del nostro rapporto con Dio. Al contrario, un luogo liturgico circolare e indifferenziato esprime piuttosto una concezione immanente di tale rapporto, come nel caso, ad esempio, della concezione etica di Susan White.

Susan White non manca di criticare una concezione dello spazio sacro che si ispira a quelle che potremmo chiamare, in mancanza di un termine migliore, le scienze sociali: sociologia, antropologia, storia delle religioni, studi comparati delle religioni. In linea con la sua concezione barthiana, ritiene che lo studio di questa questione debba ispirarsi in primo luogo a una «teologia cristiana» e, in particolare, come abbiamo visto, allo studio delle Scritture. Citando l'opinione di P. Jean Corbon, che afferma:

«La chiesa di legno o di pietra in cui entriamo per partecipare alla liturgia eterna è [...] messa a parte perché è uno spazio che la Resurrezione ha fatto esplodere»⁹, Susan White afferma a questo proposito: «Credo che, al giorno d'oggi, la maggior parte dei teologi contesterebbe questo tipo di affermazione, per motivi di ordine sistematico. In che modo la Resurrezione fa “esplodere” uno spazio? E può esistere uno spazio che la Resurrezione non abbia fatto esplodere?»¹⁰

Ritiene infatti che sia del tutto possibile arrivare a un rapporto idolatra con certi luoghi, trovandosi il cristiano allora incatenato a ciò che è puramente naturale e umano a scapito del nostro incontro con il regno di Dio. Si tratta di una considerazione teologica importante, presentata in modo diretto e provocatorio da una teologa dalla «mente acuta». Tuttavia, i cattolici devono adottare una concezione diversa del rapporto tra la

⁹ DAVID STANCLIFFE: «Creating Sacred Space - Liturgy and Architecture Interacting», in: *The Sense of the Sacramental - Movement and measure in Art and Music, Place and Time*, SCPK, Londra 1995, p. 44.

¹⁰ SUSAN WHITE: *op. cit.*, p. 34. JEAN CORBON: *The Wellspring of Worship*, Paulist Press, New York 1988, p. 130.

natura e rivelazione, una concezione in cui, teologicamente, venga accordato spazio sufficiente alla natura del rito e dello spazio sacro in quanto realtà umane. La risposta alla domanda di Susan White, che si chiedeva come la Resurrezione potesse «far esplodere» uno spazio particolare, dipende dal modo in cui esprimiamo la nostra teologia dell'Incarnazione.

Se è vero che, nel confrontare il cristianesimo con le religioni non cristiane, si rischia di cadere nel sincretismo e nell'indifferentismo, tentazioni alle quali non sempre si è saputo resistere bene negli ultimi tempi, è tuttavia un istinto puramente cattolico quello di studiare la natura creata come mezzo per comprendere meglio la rivelazione soprannaturale di Cristo. Se si apprezza l'analogia entis, non si possono ignorare le scoperte delle scienze sociali né le realtà che esse descrivono, anche se queste invadono la teologia, a condizione, naturalmente, che le rispettive metodologie di queste diverse scienze siano ben rispettate, s.¹¹ Il cosmo, considerato come il termine della potenza creatrice di Dio, possiede un'intelligibilità intrinseca, che è illuminata e portata a perfezione dalla rivelazione e non sostituita da essa. Si tratta di una considerazione importante da tenere presente quando si parla di spazio sacro.

Nel primo volume della sua *Gloria del Signore*, Hans Urs von Balthasar esprime con grande precisione il fondamento teologico di questa idea. La sua estetica teologica si basa sulla tensione tra i limiti dell'essere creato e il suo utilizzo da parte di Dio nell'Incarnazione come mezzo della rivelazione divina: *Gratia perficit naturam non supplet*.

Gli stessi secoli cristiani che sapevano leggere in modo straordinario il linguaggio delle forme del mondo naturale sono proprio quelli i cui occhi erano stati formati, in primo luogo, a percepire la qualità formale della rivelazione con l'aiuto della grazia e della sua illuminazione e poi, ma solo dopo!, a interpretare la rivelazione. Infatti, l'Incarnazione di Dio porta alla perfezione tutta l'ontologia e l'estetica dell'essere creato. L'Incarnazione utilizza l'essere creato a una nuova profondità come linguaggio e mezzo di espressione dell'Essere divino e della sua essenz^e ¹².

Così come, ispirando le Sacre Scritture, lo Spirito Santo non ha sostituito il linguaggio umano, non si dovrebbe credere che il Verbo incarnato, nei suoi sacramenti, ignori «la grammatica e la sintassi» rituali dell'umanità; piuttosto, le eleva e le perfeziona, e le utilizza per comunicare la sua grazia. Lo studio di queste forme umane può permetterci di cogliere meglio la realtà della liturgia.

¹¹ SAN TOMMASO D'AQUINO: *Summa theologiae* 1a q1 a1 ad2.

¹² HANS URS VON BALTHASAR: *The Glory of the Lord, Volume One - A Theological Aesthetics: Seeing the Form*, T&T Clark, Edimburgo 1982, p. 29.

Odon Casel riteneva molto utile poter stabilire analogie tra la liturgia cristiana e i rituali delle religioni non cristiane ^{s13}. Victor Turner, illustre antropologo, ha fatto alcuni confronti molto istruttivi tra i rituali tribali degli Ndembu dello Zambia e la messa tradizionale ^{e14}. Mary Douglas, specialista in sociologia delle religioni a Cambridge, ha fornito spiegazioni molto interessanti su alcuni problemi che si sono posti negli ultimi tempi alla società occidentale riguardo ai riti ¹⁵. Il recente libro di P. Aidan Nichols sulla liturgia presenta una sintesi delle ricerche sociologiche di un certo numero di autori che apportano una ventata di novità alla discussione sulla liturgia e lo spazio sacro considerati dal punto di vista delle scienze sociali ¹⁶. Negli ultimi tempi, anche la questione del linguaggio liturgico è stata esaminata da questa angol ^{e17}.

A titolo di confronto: lo spazio sacro presso gli aborigeni australiani

Se osserviamo il rapporto che le popolazioni più antiche intrattengono con il cosmo, constatiamo che un legame profondo le unisce a luoghi particolari, che possiamo definire sacri. Questi luoghi sono descritti nei racconti mitici delle popolazioni che li considerano sacri ^{s18}. A questi luoghi viene spesso attribuito un ruolo centrale, non solo nell'esecuzione dei riti ma anche nella "fondazione" del mondo come luogo abitabile e intelligibile. Ciò vale in particolare per popolazioni come gli aborigeni australiani.

Più o meno al centro del deserto australiano si erge un monolite comunemente chiamato Ayers Rock o Uluru¹⁹. È un luogo molto particolare, come confermano tutti coloro che vi sono stati. Non sorprende che la storia di Uluru si svolga nei miti del "Tempo del Sogno" degli aborigeni australiani, indipendentemente dalla parte del continente da cui provengono. È un luogo in cui la numinosità naturale è molto forte, come del resto accade in molti siti naturali dell'Australia centrale, quali i Devil's Marbles, le Olgas o la gola di Carnarvon. Il contatto degli aborigeni con queste formazioni naturali ha dato origine a racconti eziologici,

¹³ BURKHARD NEUNHEUSER: «Odo Casel in Retrospect and Prospect», in: *Worship* 50 n. 6 (1976), p. 503.

¹⁴ VICTOR TURNER: «Ritual, Tribal and Catholic», in: *Worship* 50 n. 6 (1976), pp. 504-526.

¹⁵ MARY DOUGLAS: *Natural Symbols - Explorations in Cosmology*, Pelican Books, Harmondsworth 1973.

¹⁶ AIDAN NICHOLS: *op. cit.* (nota 2).

¹⁷ Ad esempio BARRY SPURR: *The Word in the Desert - Anglican and Roman Catholic Reactions to Liturgical Reform*, Lutterworth Press, Cambridge 1995; EAMON DUFFY: «Rewriting the Liturgy: the Theological Implications of Translation», in: *New Blackfriars'* 78/911 (gen. 1997), pp. 4-26; CATHERINE PICKSTOCK: "A Short Essay on the Reform of the Liturgy", in: *New Blackfriars'* 78/912 (feb. 1997), pp. 56-65.

¹⁸ MIRCEA ELIADE: *Australian religions: An Introduction*, Cornell University Press, 1973 (*Religioni primitive - Religioni australiane*, Payot, Parigi 1972); CHARLES MOUNTFORD: *Winbaraku and the Myth of the Jarapiri*, Rigby Press, Adelaide 1968.

¹⁹ W. E. ARNEY: *The Significance of Ayers Rock for Aborigines*, Melbourne Bread and Cheese Board 1970.

che cercano non solo di spiegare la presenza di queste straordinarie forme di rilievo, ma anche di esprimere un legame con il cosmo. Un giorno ho avuto la fortuna di accompagnare alcuni di questi aborigeni a Uluru e ho potuto ascoltare le loro storie del "Tempo del Sogno" raccontate dagli anziani che vivono nel Queensland centrale. Le spiegazioni dell'autista dell'autobus costituivano un contrappunto molto istruttivo al racconto degli anziani: egli misurava il tempo in milioni di anni e forniva spiegazioni geologiche e dati scientifici – in breve, esponeva la religione secolare della fine del XX secolo. Per quell'autista, Uluru era un grosso masso. Per gli aborigeni, era – ed è tuttora – un segno “sacramentale” del loro rapporto con il cosmo.

Crede che concezioni religiose di questo tipo non esistano nel cristianesimo significherebbe chiudere gli occhi davanti alla realtà, rifiutare l'evidenza. Non si può negare che i cristiani abbiano luoghi sacri che sono indissolubilmente legati al racconto "mitico"; il miglior esempio è la Via Dolorosa, a Gerusalemme, luogo della Passione di Nostro Signore. Allo stesso modo, i vari santuari mariani e i luoghi di altre apparizioni in tutto il mondo testimoniano un attaccamento a certi luoghi dove si commemorano eventi particolari. Una pratica più evidente è l'usanza che avevano i cristiani della Chiesa primitiva di costruire chiese nei luoghi in cui i martiri erano stati uccisi o sepolti. Tutto ciò testimonia che il cristianesimo utilizza la “grammatica” rituale dell'esperienza umana comune per esprimere le proprie credenze e darne una realizzazione sacramentale.

Qual è dunque il rapporto tra queste pratiche e il caso di una qualsiasi chiesa parrocchiale? In generale, l'esistenza di questi edifici non è giustificata né da un'attestazione divina né da un racconto mitico, ma solo dal fatto che sono stati legittimamente consacrati e che sono utilizzati dai cristiani per la loro liturgia. Tuttavia, l'uso di icone, reliquie d'altare, statue, stazioni della Via Crucis, e persino lo svolgimento della liturgia stessa, implicano questo attaccamento alla sacralità di certi luoghi. È vero che, limitato a questi elementi, un tale edificio è ben lungi dal suscitare un impegno personale diretto paragonabile a quello che suscitano i luoghi sacri dell'esperienza religiosa degli aborigeni australiani, o anche quella dei cristiani che pregano nei luoghi santi in Palestina o sulla tomba dei martiri e degli apostoli ^{s20}, o ancora nei luoghi di un'apparizione; tutto ciò implica tuttavia una certa idea del sacro, e in particolare dello spazio sacro, che va oltre il funzionale o l'utilitario. Anche tra i protestanti, la cui teologia esclude a priori una visione "elevata" dei luoghi santi, si trovano tuttavia elementi che implicano

²⁰ O'CONNELL: *Church Furnishings* 128 n. 1; W. H. C FRENCH: "Altare Submixtus - A cult of relics in the Romano-British Church?" in: *Journal of the Anthropological Studies*, aprile 1997, 49/1, pp. 125-128.

una forte relazione con i luoghi della Palestina dove visse Nostro Signore, anche se si manifestano in una forma "biblica" caratteris ^{e21}.

Nella religione degli aborigeni, l'importanza cosmica dei luoghi sacri suscita una relazione tra l'uomo religioso e il trascendente, e quindi l'Eterno. Il "Tempo del Sogno" degli aborigeni non solo viene ricordato, ma reso presente dai vari aspetti della terra con cui la popolazione è in relazione. "Il Sogno" è una realtà presente e non una realtà passata. Entrando in comunione con lo spazio sacro, l'individuo mette la propria vita in relazione con il "Tempo del Sogno" e con i propri antenati totemici. In breve, alcuni luoghi sono considerati ierofanici. Gli eroi e gli dei del "Tempo del Sogno" continuano ad agire in un certo modo in questi luoghi: è possibile parlare con loro, essi possono rivelare cose segrete. Ciò implica una certa relazione con il tempo, con il tempo mitico di cui si parla nei racconti degli antenati.

Inoltre, la numinosità del luogo, generata dall'immersione nel tempo mitico dei racconti ancestrali, spinge l'individuo ad adottare comportamenti specifici in relazione a quel luogo. Per riprendere l'esempio delle popolazioni aborigene australiane, ricordo molto bene che, prima di andare a vedere Uluru, gli anziani hanno radunato intorno a sé i bambini per istruirli sul comportamento corretto da adottare in presenza dei numerosi numini che abitano quel luogo, e in particolare di Uluru stesso, il canguro del "Tempo del Sogno" nel racconto che mi è stato fatto, ma anche del serpente Arcobaleno la cui dimora è un piccolo lago situato ai piedi della roccia. Gli anziani temevano che, comportandosi male, i bambini potessero scatenare l'ira di Uluru. Da quando ci sono stato, alcuni di questi siti sono stati chiusi ai turisti, per rispetto dei sentimenti religiosi degli aborigeni. Il concetto di diritto rituale tribale è ancora molto forte tra alcuni aborigeni australiani, in particolare quelli che vivono a stretto contatto con la loro "Era del Sogno". Le infrazioni al diritto tribale e la violazione dei tabù sono ancora severamente punite, per mano del kadaitja. Tra gli aborigeni australiani, i riti di iniziazione, all'età della pubertà, sono avvolti da un rigoroso segreto, così come del resto i luoghi in cui si svolgono queste iniziazioni. Alcuni luoghi "tabù" lo sono solo per l'uno o l'altro sesso, come nel caso, ad esempio, di Uluru.

Così, la manifestazione del Divino in un luogo genera particolari modalità di differenziazione e di comportamento rituale. Lo sciamano ha il suo ruolo, gli uomini hanno il loro, le donne pure, i parenti della linea maschile hanno la loro funzione, gli zii materni un'altra. Senza dubbio il cristianesimo ha dato un significato diverso ad alcuni di questi elementi (ad esempio, la concezione cristiana del Tempo Sacro - proprio come quella del giudaismo, del resto - è

²¹ THOMAS HUMMEL: "The Sacramentality of the Holy Land - Two Contrasting Approaches", in: *The Sense of the Sacramental - Movement and measure in Art and Music, Place and Time*, SCPK, Londra 1995, p. 78.

fondamentalmente legata alla natura "storica" della rivelazione); nel caso del cristianesimo, questo aspetto è accentuato ancora di più dalla storicità dell'Incarnazione; il tempo sacro non è più mitico ma è proprio la riattualizzazione degli eventi storici dell'Incarnazione o dell'Esodo²²); tuttavia, sarebbe pericoloso voler isolare una parte del messaggio cristiano centrale dalla sua inculturazione, e in particolare dalle forme e dai modi rituali di relazione con il mondo.

Nella nostra concezione dello spazio sacro, dobbiamo dare un peso sufficiente a quegli elementi del linguaggio umano universale che sono i riti. È importante non sottovalutare la capacità della realtà creata di comunicare la rivelazione e la presenza redentrice di Cristo.

Liturgia e spazio sacro: la situazione attuale

Va tuttavia detto che l'uomo moderno non ha la stessa concezione del mondo né conduce la stessa vita del nomade tradizionale del deserto. Avendo adottato le categorie epistemologiche e metafisiche dell'Illuminismo, ha difficoltà a trascendere una certa disposizione che riesce a trovare senso solo nel soggettivo e nell'esperienza personale. Tuttavia, per sua stessa natura, la liturgia deve andare oltre la semplice dimensione relazionale e comunitaria. Resta il fatto che la società moderna fatica a concepire il cosmo come una realtà oggettiva che possa essere portatrice di senso. C'è un'alienazione tra l'"uomo moderno" e la liturgia perché, fondamentalmente, c'è un'alienazione tra lui e il cosmo, un'alienazione che i suoi antenati non conoscevano. Scrivendo poco prima del Concilio Vaticano II, Mircea Eliade poteva dire del cristianesimo moderno:

«Ha perso da tempo i valori cosmici che possedeva ancora nel Medioevo. La liturgia cosmica, il mistero della partecipazione della natura al dramma cristologico sono diventati inaccessibili ai cristiani che vivono in una città moderna. L'esperienza religiosa non è più aperta al cosmo. In ultima analisi, è un'esperienza strettamente privata; la salvezza è un problema che riguarda l'uomo e il suo dio; al massimo, l'uomo riconosce di essere responsabile non solo davanti a Dio ma anche davanti alla storia. Ma in queste relazioni tra l'uomo, Dio e la storia, non c'è posto per il cosmo. Si potrebbe concludere che, anche per un cristiano autentico, il mondo non è più percepito come l'opera di Dio²³».

²² MIRCEA ELIADE: *op. cit.* (nota 3), pp. 111-112.

²³ MIRCEA ELIADE: *op. cit.* (nota 3), pp. 178-179.

È questo genere di problemi che, molto legittimamente, i Padri del Concilio Vaticano II hanno cercato di risolvere. Non spetta a noi, nell'ambito della presente esposizione, valutare in che misura, alla fine, abbiano raggiunto l'obiettivo che perseguivano.

L'orientamento dell'altare: un esempio tipico del fenomeno dell'alienazione cosmica

Questo problema dell'alienazione si pone chiaramente in relazione alla direzione verso cui si volge il sacerdote quando si trova all'altare. L'idea che la celebrazione «*versus populum*» fosse una pratica esclusiva della Chiesa primitiva, e che le generazioni successive avessero abbandonato questa usanza del passato, è stata seriamente contestata negli ultimi tempi ²⁴. Secondo un articolo pubblicato da *Notitiae*, la rivista della Congregazione per il Culto Divino, storicamente l'orientamento verso est era la norma ^{e25}. Poco prima della sua morte nel 1996, il defunto P. Max Thurian invocava il ritorno all'orientamento verso est durante la Canonizzazione ^{non26}. Una teologia dell'orientamento è attestata fin dai tempi apostolici, e persino all'epoca del Nuovo Testamento ^{nt27}. Questa pratica si è del resto mantenuta tra i musulmani quando pregano. Gli apologeti della posizione *versus populum* non possono quindi più invocare la forma della liturgia primitiva. Hanno quindi dovuto trovare argomenti diversi da quelli puramente storici. Così, ad esempio, Jaime Lara presenta un'interessante difesa di questa posizione basandosi su quella che chiama la «scienza nascente della prossemica», cioè la scienza della relazione geografica ^{e28}.

Dal punto di vista dell'antropologia, l'orientamento rituale riveste grande importanza. Questo orientamento – non solo del sacerdote ma anche del popolo – durante la celebrazione della liturgia inserisce la comunità riunita per la liturgia nel quadro generale della creazione, attraverso il simbolismo del sole nascente. Questa metafora, che si trova nel Nuovo Testamento ^{nt29}, è stata ripresa e completata dai primi Padri della Chiesa, come testimoniano sia gli scritti che

²⁴ È, tra l'altro, l'opinione espressa da J. O'CONNELL – liturgista e specialista di rubriche ben noto nel mondo anglofono e la cui posizione riflette probabilmente un consenso dei suoi contemporanei – nella sua opera: *Church Building and Furnishing: The Church's Way – A Study in Liturgical Law*, Burns and Oates, Londra 1955, pp. 16-17, 151-155. Cfr. anche J. JUNGSMANN S.J., rinomato studioso tedesco in materia: *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, Herder Verlag, Vienna 1949; edizione inglese: Burns and Oates, Londra 1959, pp. 181-182.

²⁵ *Notitiae* 29, n. 332 (1993), pp. 245-249.

²⁶ P. MAX THURIAN: *L'Osservatore Romano*, 23 luglio 1996, p. 6. Su questo punto, egli segue la linea tracciata dal cardinale RATZINGER in: *La Célébration de la foi*, Téqui, Parigi 1985; KLAUS GAMBER: *La Réforme liturgique en question*, edizioni Sainte-Madeleine, Le Barroux 1992; AIDAN NICHOLS O.P.: *op. cit.* (nota 2), pp. 99-100. Una sintesi del dibattito classico tra O. Nussbaum, K. Gamber e M. Metzger si trova in SIBBLE DE BLAAUW: *Archiv für Liturgie-Wissenschaft*, 33° anno, Maria Laach 1991, p. 5 nota 22.

²⁷ G. ROUWHORST: «Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity», in: *Vigiliae Christianae* 51/1 (1997), pp. 72-93, riguardo all'orientamento delle antiche sinagoghe galilee verso Gerusalemme.

²⁸ JAIME LARA: «Versus Populum Revisited», in: *Worship* 68 n. 3 (1994), pp. 210-221.

²⁹ Lc 1, 78; Ap 1, 16b.

i resti archeologici di questa e 'epoca³⁰. Così, ritualmente, la rivelazione di Dio in Cristo attraverso l'Incarnazione si esprime in una forma spazio-temporale, ovvero l'usanza di rivolgersi verso l'oriente. Il sole, che misura il tempo (giorno/notte) e lo spazio (direzionalità), è un simbolo primario degli atti di creazione e di redenzione di Dio. Non si può fare a meno di chiedersi se questa incapacità del cristianesimo moderno di cogliere la sacramentalità inerente all'ordine cosmico – che si esprime in particolare con l'abbandono, in larga misura, di pratiche quali l'orientamento liturgico – non si manifesti anche, per reazione, con l'emergere di un ecologismo eccessivo. Alcuni arrivano addirittura ad affermare che sono emerse alcune forme di paganesimo, sia all'interno della Chiesa^{e 31} che al di fuori di essa^{e 32}.

La questione dello spazio sacro negli ambienti cattolici oggi

In un articolo pubblicato su **La Maison-Dieu**, padre Pierre-Marie Gy O.P. presenta un'elegante sintesi dei diversi punti di vista su questa questione, ponendo la seguente domanda: la chiesa, in quanto edificio, è «la casa di Dio o la casa del popolo di Dio?»³³ A questa domanda si potrebbero dare diverse risposte interessanti, e questo dilemma non si risolve facilmente. Sia Ambrogio che Tertulliano affermano che la chiesa è la Casa di Dio^{u34}. Tuttavia, negli ultimi tempi, la discussione si è concentrata essenzialmente sulla chiesa-edificio considerata come la casa del popolo di Dio. Sono state progettate nuove chiese e quelle antiche sono state ristrutturare, da un punto di vista essenzialmente funzionale e utilitaristico, in relazione alle esigenze di una particolare comunità ecclesiale^{re35}.

Questa discussione non è nuova, e deriva in parte dal lodevole desiderio di ritrovare l'ordine e la chiara struttura della liturgia patristica. Come abbiamo visto in precedenza, i teologi cattolici che parlano di liturgia attribuiscono molta più importanza rispetto ai

³⁰ E. KIRSCHBAUM: *The Tombs of St Peter and St Paul*, Secker and Warburg, Londra 1959, pp. 40-42. Si noti in particolare il mosaico del Cristo-Helios, risalente al III secolo, nella tomba dei Valerii in Vaticano. Kirschbaum cita F. DOLGER: «Sol Salutis - Gebet und Gesang im christlichen Altertum», in: *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, vol. 4-5, Münster 1925, dimostrando che questa immagine era un tema liturgico corrente già prima della fine del I secolo.

³¹ DONNA STEICHEN: *Ungodly Rage - The Hidden Face of Catholic Feminism*, Ignatius Press, San Francisco 1991; C. FERREIRA: «One World Church Expected This Year», in: *Christian Order* 38/3 (marzo 1997), pp. 135-146.

³² J. PARKER: *At the Heart of Darkness - Witchcraft, Black Magic and Satanism Today*, Sedgewick and Jackson, Londra 1993; B. WILKER: «The Repaganisation of the West», in: *New Oxford Review* LXIII/4 (maggio 1996), pp. 19-22.

³³ PIERRE-MARIE GY O.P.: «Espace et célébration comme question théologique», in: *La Maison-Dieu* 136 (1978), pp. 39-46.

³⁴ TERTULLIANO: *De l'idolatria* 9; AMBROSIO: *Lettere* 20, 19.

³⁵ Cfr. ad esempio MARK A. TORGERSON: «An Architect's Response to Liturgical Reform: Edward A. Sovik and his Non-Church Design», in: *Worship*, gennaio 1997, 71/1, 28; HORST SCHWEBEL: «Espace liturgique et expérience humaine», in: *La Maison-Dieu* 197, 1994/1, pp. 39-61.

teologi protestanti alle testimonianze apostoliche e patristiche. Così, nel libro pubblicato nel 1955 sull'arredamento sacro, J. O'Connell, grande specialista delle rubriche, considera che lo sviluppo tardivo del paravento delle reliquie dietro l'altare sia un'«invasione»³⁶ e una deplorabile alterazione della forma patristica primitiva dell'altare. Suggerimenti di questo tipo possono essere molto utili ma, ancora una volta, è sempre opportuno guardarsi da una concezione della tradizione che assolutizzi determinati periodi particolari della storia della Chiesa. Cercando la purezza storica della forma a partire dall'idea che ci si fa della presunta pratica della Chiesa primitiva, si può talvolta cadere in una sorta di archeologismo, come osservava Pio XII nella *Mediator Dei*. E non sempre si è sfuggita alla tentazione di un certo formalismo.³⁷ Per quanto riguarda, inoltre, quale fosse la pratica della Chiesa primitiva in materia di architettura, la questione non è priva di problemi, come ha fatto notare Noël Duval: «Dal Concilio Vaticano II, alcuni liturgisti hanno commesso un errore nel credere di ricreare l'organizzazione della Chiesa primitiva ponendo l'altare in mezzo al popolo e "rivolgendo" l'officiante verso il centro dell'edificio. La Chiesa primitiva non conosceva una regola uniforme e 38».

Considerando che, nell'Impero romano, il cristianesimo era clandestino e che, prima del 313, la liturgia veniva celebrata il più delle volte in abitazioni private, la nostra conoscenza degli elementi formali dell'architettura cristiana di quel periodo è necessariamente limitata.

Se ciò che la Chiesa primitiva credeva riguardo allo spazio sacro rientra necessariamente, ancora una volta, nella congettura, resta comunque il fatto che si trova, presso i Padri, una nozione ben attestata di sacralità, e persino di spazio sacro. In *De l'idolâtrie*, ad esempio, Tertulliano manifesta un vivo senso del soprannaturale e degli obblighi dell'uomo in materia di riti. In *L'Unité de l'Eglise catholique*, Cipriano ricorre ad argomenti basati sulla sacralità dell'altare, sul sacerdozio cristiano e sulla santità del sacrificio³⁹. Nella sua difesa della basilica portiana contro gli ariani a Milano, sant'Ambrogio usa termini che attribuiscono a questo edificio un carattere speciale, nel senso che si tratta proprio di uno spazio sacro⁴⁰.

Anche nelle chiese più antiche si trova un coro per il clero e, molto spesso, una balaustra che separa lo spazio centrale da quello che circonda l'altare. Tuttavia, negli ultimi tempi, alcune discussioni incentrate sull'uguaglianza fondamentale del popolo di Dio hanno favorito

³⁶ J. O'CONNELL: *Church Building and Furnishings - the Church's Way: A Study in Liturgical Law*, Burns and Oates, Londra 1955, p. 129.

³⁷ VIRGILE NOË: «L'Espace liturgique dans l'église postconciliaire», in: *La Maison-Dieu* 193 (1993), pp. 129-139.

³⁸ NOËL DUVAL: «L'Espace liturgique dans les églises paléo-chrétiennes», in: *La Maison-Dieu* 193 (1993), pp. 7-29.

³⁹ CIPRIANO: «L'unità della Chiesa cattolica», capitolo 16.

⁴⁰ AMBROSIO: *Lettere*, n. 20.

l'instaurazione di pratiche diverse .⁴¹. Quanto al fatto che si sia sempre riusciti a evitare una certa preoccupazione sociologica per il «potere», è una questione che sarebbe meglio trattare in un altro contesto .⁴². Detto questo, c'è un elemento che, dal punto di vista sociologico, non è privo di importanza: è il fatto che, fino a tempi recenti, nessuno si avvicinava all'altare se non era stato ordinato. Per quanto riguarda la struttura dell'altare, si è passati alla forma di tavolo, realizzato con materiali comuni, il più delle volte in legno. Nelle chiese di rito romano, l'altare in pietra è stato molto spesso sostituito da una sorta di tavolo che ricorda una tavola appoggiata su cavalletti, il che non può non richiamare alla mente le riforme di Cranmer.

Tradizionalmente, la teologia cattolica insegnava che la liturgia, e in particolare l'Eucaristia, era l'atto non solo della Chiesa ma principalmente di Cristo Sacerdote, che agisce attraverso il ministero ordinato per compiere il suo sacrificio. Per la teologia moderna, a cominciare da quella di Karl Rahner⁴³, la Chiesa, in quanto istituita da Cristo, costituisce un sacramento primordiale (Ursakrament) che si manifesta nei sette sacramenti particolari della Chiesa. Se tali idee non sono prive di interesse, è possibile esagerarne l'importanza. La liturgia deve sempre essere intesa come l'azione di Cristo. I segni sacri istituiti dal Verbo incarnato e affidati alla Chiesa per portare gli uomini a contatto con Lui non devono mai diventare principalmente l'azione della comunità a fini profani. Per riprendere l'espressione della scrittrice americana Flannery Connor: «La religione deve essere più che poesia o terapia». È difficile capire come l'altare possa avere un qualche significato, sia come spazio sacro, sia come luogo di sacrificio, in un contesto immanentista in cui si va a cercare il Divino in processi psicologici e in uno scambio di confidenze che rientrano nella terapia di gruppo. Una teologia veramente cattolica deve sempre parlare in modo coerente della realtà sacramentale – sia nell'ordine della natura che in quello della grazia – nel cosmo creato, e dell'uomo redento dall'Incarnazione.

Da trentacinque anni si constata, e questo non è, sociologicamente parlando, irrilevante, che il numero dei fedeli è notevolmente diminuito in Europa e in America. Tutte le statistiche lo confermano e nessuno contesta seriamente questo declino. In Australia, la

⁴¹ Women in the Church: Sub-Committee of the Council of Priests - Report to Council of Priests, Arcidiocesi di Adelaide, Australia Meridionale.

⁴² Su questo tema, è molto istruttivo leggere le riflessioni di K. MANNING in "My Road from Gender Feminism to Catholicism", in: *New Oxford Review* LXII/7 (settembre 1996), pp. 20-25.

⁴³ In "Acts of Christ, Signs of Faith", in: *Multiple Echo: Explorations in Theology*, Anchor Press, Londra 1979, pp. 97-114, CORNELIUS ERNST O.P. fornisce una spiegazione e propone una critica di questo aspetto dell'opera di Rahner.

La situazione è identica a quella di⁴⁴. In ciò si può vedere una prova evidente di un'evoluzione radicale degli atteggiamenti religiosi, che raggiunge proporzioni storiche. Queste statistiche esprimono un importante problema pastorale, alla cui soluzione la nostra presente discussione potrebbe contribuire ampiamente. Per il rituale religioso, l'alienazione che si è verificata tra l'uomo moderno e il cosmo pone serie difficoltà. Nella misura in cui non si percepisce più che determinati riti, spazi, persone e testi particolari abbiano una relazione intrinseca con il Divino diversa da quella che loro attribuisce la psiche individuale o la comunità, non si comprende più il rito nel suo insieme. È quindi comprensibile che, negli ultimi tempi, le discussioni abbiano posto l'accento più sugli elementi umani e sociali della celebrazione cattolica che su ciò che, in essa, rientra specificamente nel trascendentale e nel soprannaturale.

Tuttavia, le ricerche del pensiero moderno giungono a una valutazione dello spazio sacro che, apparentemente, va contro l'intuizione e che offre un orientamento nettamente diverso da quello degli studi teologici e liturgici classici. Parlando dello spazio sacro, padre Aidan Nichols esprime chiaramente questa idea:

Paradossalmente, i riti che non implicano una presa di distanza negano ai fedeli un mezzo per appropriarsi dell'atto di adorazione, poiché li paralizzano proprio nel momento in cui, con un balzo dell'immaginazione religiosa, potrebbero slanciarsi verso Dio , p. 45.

È interessante notare che l'uomo moderno manifesta sempre il desiderio di entrare in comunione con il sacro. I sociologi hanno osservato che, quando i simboli trascendenti vengono indeboliti o aboliti, è inevitabile che vengano sostituiti da qualcos'altro , p. 46. Inoltre, nel nostro mondo postmoderno, la sete di spiritualità può benissimo assumere forme inautentiche. L'intera concezione del sacro e del rituale è stata reinterpretata in una prospettiva più o meno panteista; è ciò che viene spesso definito "New Age". Il carattere sacro di uno spazio nasce dall'invocazione degli elementi e delle direzioni del cosmo⁴⁷ e delle energie psicologiche della "comunità" riunita. Da questo punto di vista, ogni sacralità oggettiva, nello spazio sacro, sembra elitaria per il semplice fatto che stabilisce delle distinzioni. Il carattere sacro di un testo, di un altare, di un santuario e

⁴⁴ JOHN CARROLL: "Where Ignorant Armies Clash by Night - On the Retreat of Faith and its Consequences", in: *Conversazione del Seminario sulla Sociologia della Cultura*, La Trobe University, Melbourne 1986.

⁴⁵ AIDAN NICHOLS: *op. cit.* (nota 2), p. 65; egli precisa il pensiero di K. Flanagan presentato in: *Sociology and Liturgy - Re-presentations of the Holy*, Macmillan, Londra 1991.

⁴⁶ PETER L. BERGER: *A Rumour of Angels - Modern Society and the Rediscovery of the Sacred*, Penguin Books, Londra 1971. È questa la tesi fondamentale presentata in questo libro.

⁴⁷ Una funzione religiosa di questo tipo è stata organizzata nel 1990 nella diocesi di Canberra/Goulbourn. E questo fenomeno non è certo insolito. A me stesso è capitato che mi venisse chiesto di «creare uno spazio sacro» per un ritiro scolastico.

L'architettura viene così ridotta a una dimensione pratica o psicologica. È nell'esperienza soggettiva che si scopre il sacro.

L'idea che le forme religiose possano degenerare in forme inautentiche non è nuova. Questo fenomeno si verifica, ad esempio, quando la distinzione tra Creatore e creatura è fondamentale offuscata. In questo caso, non c'è più alcuna offerta che possa essere sacra, se non nell'ambito di un certo animismo che cerca di trarre un'energia psichica (processo chiamato "empowerment") dalla liberazione di forze vitali al momento della morte. Se nell'Antico Testamento era vietato costruire altari di terra, poiché i sacrifici dovevano essere offerti solo su altari costruiti secondo le norme e da sacerdoti legittimi, si può pensare che ciò fosse per evitare i sacrifici alle divinità ctonie nonché pratiche come l'"auto-empowerment" (self-empowerment) bevendo sangue a fini divinatori ⁴⁸. Esisteva una distinzione radicale tra le offerte a YHWH e quelle fatte agli dei del mondo sotterraneo, che si rifletteva anche nella pratica rituale: in quest'ultimo caso, le vittime venivano sgozzate a faccia in giù in una sorta di canale di scolo. Questo fenomeno religioso non è privo di un equivalente moderno. Potremmo così citare una Preghiera per la vita ⁴⁹. L'autore presenta una serie di preghiere per i «nostri nemici» – che non sono altri che coloro che si oppongono all'aborto. La preghiera si conclude con la seguente invocazione:

Raccogliamo nei nostri cuori tutta la vita in potenza che non può essere accolta nella pienezza dell'esistenza umana. Restituiamola con piena responsabilità – con rammarico ma anche con umile fiducia – alla sua fonte, Dio Onnisciente, che è al centro della sua creazione e fino ai suoi estremi confini. Dio Onnisciente da cui scaturisce ogni cosa, in cui tutto dimora, a cui tutto ritorna, nostra Madre in cui nasciamo incessantemente, Dio nostro divenire.

E ora?

La questione dello spazio sacro è strettamente legata alla questione dell'Incarnazione, come abbiamo già detto. Il quadro metafisico ellenico del cristianesimo pre-niceno non sempre si prestava molto bene a trattare la misteriosa contraddizione tra la trascendenza di Dio, concepita alla

⁴⁸ ZIONY ZEVIT: The Earthen Altars of Exodus 20, 42-26 and Related Sacrificial Restrictions in their Cultural Context, in M. Fox et al., ed.: *Texts, Temples and Traditions: a Tribute to Menahem Haran*, Eisenbrauns, Winona Lake 1996, pp. 53-62.

⁴⁹ MARGARET COLLIER-BENDELOW: *Women Church - Australian Journal of Feminist Studies*, Sydney (Nuovo Galles del Sud), primavera 1995, pp. 19-21; vedi anche dello stesso autore: "Suffer Little Children", in: *Women-Church*, primavera 1994, pp. 13-19.

modo neoplatonico, e la manifestazione di questo Dio nella persona di Gesù di Nazaret , p. ⁵⁰. La teologia di Atanasio e dei Padri della Chiesa all'epoca di Nicea ha permesso di superare questo paradosso evitando una concezione strettamente materialista dello "spazio" in senso filosofico. Nella concezione nicena, lo spazio non era semplicemente ciò che contiene la materia (che è la visione materialista), ma un campo di possibilità relazionali. Così, era possibile considerare che il Verbo incarnato fosse al tempo stesso pienamente nella sua esistenza umana e pienamente nella sua relazione divina con il Padre - e persino con il cosmo, che è stato creato da Lui. Lo spazio particolare occupato dal Dio-uomo e i diversi modi sacramentali attraverso i quali Egli comunica Se stesso potevano quindi essere considerati in senso iconi ^{e51}. In relazione all'umano, lo spazio deve essere considerato come chiuso ma, nell'altra direzione, come aperto verso l'infinito e verso il Divino, così come, nella realizzazione di un'icona tradizionale, le regole artistiche della prospettiva sono invertite: le «linee di fuga» convergono verso l'occhio di chi guarda e non verso un punto distante situato sullo sfondo del quadro.

Dal punto di vista teologico, la questione dell'Incarnazione si manifesta in ogni epoca, inevitabilmente, sotto forma di dialogo tra fede e cult ^{re52}. Soprattutto a partire dagli anni '60, i rapporti tra teologia e cultura non sono stati facili, e nulla indica che questa difficoltà sia in via di risoluzione; al contrario, sembrerebbe intensificarsi. Tuttavia, avviare una discussione su fede e cultura non significa che si debba capitolare di fronte a quelli che potremmo chiamare «movimenti storici» o «forze sociali» cieche. È solo così che la discussione può progredire, tenendo conto della tradizione teologica della Chiesa e delle ricerche delle scienze sociali moderne. La questione dello spazio sacro e delle sue relazioni con la liturgia deve necessariamente essere inclusa in questa discussione permanente. Susan White ha ragione a sottolineare che la teologia non deve mai rinunciare al suo diritto di giudicare quali siano i problemi di natura strettamente teologica. D'altra parte, se questa analisi non è in grado di integrare i punti di vista sia della fede che della ragione, della teologia e della cultura, essa risulta carente. Cristo era pienamente uomo e pienamente Dio. Nella misura in cui i teologi non riconoscono pienamente il carattere sacro di certe parole, gesti, luoghi e altre modalità di mediazione

⁵⁰ THOMAS TORRANCE: "The Greek Conception of Space in the Background of early Christian Theology", in: *Divine Meaning - Studies in Patristic Hermeneutics*, T & Y Clark, Edimburgo 1995, pp. 289-347.

⁵¹ Si noti anche l'idea di spazio liturgico considerato come escatologico in BRUNO BURKI: «L'Eglise lieu d'une communauté célébrante», in: *La Maison-Dieu* 197 (1994/1), pp. 9-21. Burki studia anche l'idea dell'*analogia entis* e il suo rapporto con la capacità delle cose create di fungere da intermediario con il divino (p. 18).

⁵² KIERAN FLANAGAN: *The Enchantment of Sociology - A Study of Theology and Culture*, Macmillan Press, Londra 1996; cfr. anche: "The Sociology of God: Facing the issues raised by Kieran Flanagan's *The Enchantment of Sociology*", in: *New Blackfriars* 78/913 (marzo 1977). In questo, egli segue la strada tracciata da MARY DOUGLAS, che formulava le stesse osservazioni già nel 1968 in "The Contempt of Ritual I & II", in: *New Blackfriars*' 49, 577-578 (1968) pp. 475-482 e 528-539.

particolari, storici e concreti, l'umano e il divino si dissociano necessariamente nell'esperienza religiosa della nostra cultura. Qualunque cosa si possa intraprendere, rimane essenziale sforzarsi di tenere debitamente conto delle linee di fuga che, "irradiandosi" dall'eternità, convergono nella teologia e nella liturgia, e allo stesso tempo che la nostra ragione e la nostra riflessione non dimentichino il Dio infinito, ineffabile e invisibile. È allora che il nostro sacrificio diventerà gradito all'altare di Dio e che la nostra vita irradierà il mistero stesso che percepiamo in quello spazio «che la Resurrezione ha fatto esplodere».