

**DIO E IL LUOGO DELLA SUA PRESENZA**

1. Il fenomeno religioso più generale dello “spazio sacro” e quello, più specifico, del “luogo sacro”, in cui il Divino s’è una volta manifestato e può, dunque, essere ri-incontrato, è costante, pur nella pluriformità delle sue espressioni, nelle diverse culture e religioni. È una realtà sulla quale Giovanni Paolo II c’invita a soffermare la nostra attenzione, nel corso del presente anno giubilare.

Mentre nella *Tertio millennio adveniente*, la lettera apostolica sulla preparazione del Giubileo, il Papa aveva sottolineato, richiamando l’evento dell’incarnazione di Gesù, che «nel cristianesimo il tempo ha un’importanza fondamentale», poiché «dentro la sua dimensione viene creato il mondo, al suo interno si svolge la storia della salvezza, che ha il suo culmine nella “pienezza del tempo” dell’incarnazione e il suo traguardo nel ritorno glorioso del Figlio di Dio alla fine dei tempi», tanto che a ragione si può dire che «in Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio, che in se stesso è eterno» (n. 10); nella lettera sul pellegrinaggio ai luoghi legati alla storia della salvezza (pubblicata ne «L’Osservatore Romano» del 30 giugno - 1° luglio 1999), Giovanni Paolo II sviluppa un’intensa e originale meditazione sui “luoghi” di Dio, su quegli spazi, cioè, «che egli ha scelto per mettere la sua tenda fra noi (*Gv* 1, 14; cf. *Es* 40, 34-35; *1 Re* 8, 10-13)» (n. 2).

Se, infatti, è vero che «Dio è ugualmente presente in ogni angolo della terra, sicché il mondo intero può considerarsi tempio della sua presenza», è altrettanto vero che «come il tempo può essere scandito dai *kairos*, momenti speciali di grazia, in mo-

do analogo lo spazio può essere segnato da particolari interventi salvifici di Dio» (*ibid.*). Ed è proprio in questo spirito, annota il Santo Padre, che, «a Dio piacendo, intendo ripercorrere, in occasione del grande Giubileo del 2000, le tracce della storia della salvezza nella terra in cui essa si è sviluppata» (n. 5).

Mio intento nella presente, breve riflessione, sviluppata sulla scorta dell'ispirazione suggerita da queste parole, è quello di soffermarmi su alcune *questioni* che non possono non sollecitare il nostro interesse, di cristiani e anche di persone attente alla ricchezza dell'esperienza umana così come ce la dischiude l'evento dell'anno giubilare. La prima: qual è la genesi del fenomeno dello spazio e del luogo sacro? La seconda: la rivelazione ebraica e, ancor più, quella cristiana, in quale rapporto si pongono con esso: di semplice continuità, pur nella differenza, o anche di imprevista novità? Infine: ha tutto ciò una rilevanza per la cultura umana all'alba del terzo millennio?

2. Rispondere alla prima domanda è, forse, più agevole, perché è sufficiente riferirsi agli studi delle scienze delle religioni, e in particolare della fenomenologia e della storia. L'orientarsi e il gestire lo spazio e il tempo sono, in effetti, necessità prime dell'esistenza umana, non appena essa – diventando appunto tale – s'impegna a rendere abitabile il mondo entro cui si trova a vivere, rischiarandone e costruendone il senso. Il che, ovviamente, avviene sempre in un contesto, diacronico e sincronico, di comunità e di tradizione.

È interessante notare, in tal senso, che la *strutturazione simbolica dello spazio e del tempo* non avviene mai – nelle culture tradizionali – secondo una linea di semplice orizzontalità indistinta: per cui sarebbe l'uomo stesso, singolarmente o collettivamente, a imprimere la forma e il ritmo ch'egli pensa migliori, sia al succedersi del tempo, sia al distendersi dello spazio. L'orizzontalità è sempre intersecata dal riferimento al verticale e/o dall'irruzione di esso nell'orizzontale. La successione differenziata dei tempi con le loro qualità (giorno/notte, caldo/freddo, nascita/morte, pace/guerra, lavoro/riposo...) e degli spazi (terraferma/acqua, cielo/inferi, pianura/montagna, prateria/foresta, villaggio/spazio inabitato...) diventa simbolo di una *differenza* più radicale e origi-

naria, che attraversa il tempo e lo spazio dell'uomo: la differenza tra sé e il Divino. Così che determinati spazi e determinati tempi vengono riconosciuti come luoghi simbolici dell'irruzione del Divino nella trama delle relazioni interumane e intramondane.

E tanto è il peso strutturante e instauratore di quest'irruzione simbolica che gli spazi e i tempi che assurgono a questa funzione (che si fa anche espressione, in tal modo, di un loro "essere") diventano pacificamente i punti di riferimento attorno a cui s'instaurano e si strutturano tutti gli altri tempi e tutti gli altri spazi. I quali, poi, a loro volta, sono strettamente tra loro intrecciati. Ecco, dunque, come si costituisce il configurarsi dello "spazio sacro" e del "luogo sacro" e, insieme, del "tempo sacro" e del "momento sacro". In un sito (naturale o edificato) simbolicamente assunto come sacro, ad esempio, si celebrerà di tanto in tanto, secondo una scadenza ritmica simbolicamente riconosciuta come sacra, un rito che, attraverso la mediazione della "presenza" evocata da quel luogo, sacralizzerà quel particolare momento o quella particolare situazione dell'esistenza personale o collettiva.

3. Ma occorre fare un'osservazione della massima importanza. L'attività umana simbolicamente sacralizzante lo spazio e il tempo non va intesa, nella sua genesi, come una mera attività autopoietica dell'uomo, e per di più nello stadio "primitivo" del suo sviluppo. Tale attività, pur essendo plastica e creativa e come tale promanando dall'intelligenza e dalla libertà umana, *esprime una relazione, sperimentata e riconosciuta come costitutiva, con il Divino*. Relazione che non è soltanto percepita e agita dall'uomo, ma, in forme diverse, messa in atto dal Divino stesso. Anche se è difficile, poi, porre una linea di demarcazione tra ciò che è solo percepito dall'uomo, indipendentemente – se così si può dire – dal rendersi presente del Divino, e ciò che, invece, rappresenta un'irruzione originale e inattesa del Divino stesso.

In base a questa ipotetica distinzione è in ogni caso possibile procedere a una sorta di classificazione fenomenologica degli eventi e dei luoghi sacri tra quelli in cui prevale l'attività simbolico-religiosa umana e quelli che, invece, non fanno che configurare simbolicamente l'esperienza d'un incontro con il Divino, variamente

percepito e riconosciuto. Così, ad esempio, v'è differenza fra un tempio costruito semplicemente per rendere culto e invocare i divini, e un santuario edificato proprio là dov'è accaduto "qualcosa" e/o s'è manifestato "qualcuno" che trascende la sfera umana.

Tutto ciò, in ogni caso, costituisce una caratteristica o addirittura una struttura specifica e permanente della religiosità umana che innerva il più ampio contesto dell'esistenza civile, in tutte le sue manifestazioni. Le quali, a loro volta, quella politica ed epica in primo luogo, evidentemente influiscono, sin spesso a determinarle, sulle manifestazioni e le forme di sacralizzazione dello spazio e del tempo. Senza però che questo significhi, in definitiva, coprire e snaturare del tutto quell'originaria esperienza di relazione asimmetrica col Divino, che instaura e struttura l'orientazione e la gestione dello spazio e del tempo come luoghi e dimensioni entro i quali l'uomo abita scoprendo e creando il senso del suo mondo, quale espressione d'un universo misterioso e più grande in cui abita il Divino.

4. Data risposta, sia pure per sommi capi, alla prima questione che ci siamo posti, è giunto il tempo d'affrontare la seconda. La rivelazione ebraica, e ancor più quella cristiana – ci chiedevamo – s'inscrivono del tutto entro queste coordinate religiose tradizionali, o rappresentano anche alcunché di nuovo e d'imprevisto?

Cominciamo col dire che è indubbia la continuità dell'esperienza religiosa ebraica con quella precedente, entro il cui quadro essa stessa si staglia. Così come lo è la persistenza ritornante dell'attività simbolica di cui sopra, anche in dialettica con l'esperienza e l'affermazione della discontinuità di un Dio che, come quello d'Israele, resta misterioso, e non può essere né raffigurato né nominato. Ma, allo stesso tempo, occorre riconoscere e cercare di comprendere l'originalità che l'evento della rivelazione del Dio di Abramo viene – progressivamente – a rappresentare.

Intanto, questo Dio si mostra sganciato da un territorio particolare. Non solo perché invita Abramo ad uscire, lo chiama a lasciare un luogo conosciuto per raggiungerne un altro promesso; ma anche perché, nell'evento instauratore della liberazione dall'Egitto e dell'esodo, mostra di poter agire efficacemente al di

là dei confini entro i quali si poteva presumere fosse circoscritta la sua potenza. Tanto che – più o meno ai tempi della tragica esperienza dell'esilio babilonese – si potrà comprendere che nelle mani di questo Dio sono la terra e i cieli, perché da lui liberamente e graziosamente originati. Questo fenomeno, è indubbio, provoca quella che molti studiosi hanno definito la de-sacralizzazione dei grandi simboli che strutturavano l'universo spaziale e temporale dell'uomo: il sole, la luna, gli astri, ma anche i cicli stagionali e le tappe dell'esistenza umana...

La strutturazione del tempo, progressivamente, non è più quella simbolico-ciclica, ma è plasmata dagli interventi puntuali, già avvenuti o promessi, di JHWH nella storia del suo popolo: la chiamata d'Abraamo, appunto, l'esodo, l'attesa del Messia... Tanto che – come noto – le festività ebraiche, pur riproponendo le celebrazioni agricole, astronomiche ed epiche dei popoli con cui Israele è in contatto (e che, *mutatis mutandis*, si trovano pressoché in tutte le principali culture) le riveste di significati nuovi, storico-salvifici: così succede, per non ricordare che l'esempio più conosciuto, con la pasqua ebraica.

5. E per quanto riguarda gli spazi e i luoghi sacri? Le cose, in proposito, possono a tutta prima sembrare più complesse. Per mangono, nella storia dei patriarchi, esempi di sacralizzazione simbolica di luoghi: si pensi alla stele eretta e consacrata da Giacobbe nel luogo dov'egli ha sognato la scala che poggiava in terra e la cui cima raggiungeva il cielo, chiamando quel luogo "terribile" *Betel*, cioè "casa di Dio" (cf. Gen 28, 10ss.). Anche se, in tutti questi casi, è evidente la modalità – a suo tempo già richiamata a proposito delle religioni tradizionali – dell'irruzione *riconosciuta* di Dio nell'esistenza umana che, appunto, viene raffigurata e ricordata attraverso la sacralizzazione del luogo ove ciò è avvenuto. Nel periodo, poi, della presa di possesso della terra di Canaan, dopo l'esodo, vengono menzionati diversi santuari, ove s'esercita il culto a JHWH.

Ma, intanto, è avvenuto qualcosa d'estremamente significativo sul quale, in verità, mi pare che la storia delle religioni troppo poco abbia riflettuto. Nel lungo e accidentato cammino attra-

verso il deserto, JHWH ha preso a dimorare – anche in modo visibile – in mezzo al suo popolo. Tra le tende degli israeliti, infatti, Mosè fa erigere la cosiddetta “tenda del convegno”. È un simbolo della presenza attiva di Dio. Ma di quale presenza si tratta? Per prima cosa, v’è solo la raffigurazione tangibile della tenda stessa, che mostra il dimorare di JHWH tra i suoi, mentre lui, Dio, non è raffigurato né è raffigurabile. Egli scende, prende possesso della sua dimora: ma è ben chiaro che è al di là di tutto e domina tutto. La trascendenza di JHWH e la sua immanenza salvifica in mezzo al suo popolo non si confondono, ma restano in un equilibrio dinamico a tutti ben percepibile.

Inoltre, entro la tenda è custodita l’arca dell’alleanza con le tavole della Legge. È questo, in definitiva, il simbolo, l’unico, della presenza di JHWH. Simbolo paradossale: perché attesta e persino garantisce la presenza salvifica di Dio *per mezzo della libera risposta ai comandamenti*, che hanno il loro centro nel riconoscimento della santità di Dio e della dignità dell’altro uomo, che è “immagine e somiglianza” di Dio stesso. Si tratta, dunque, d’una presenza che struttura la vita personale e sociale secondo un principio di santità e di eticità. C’è ancora, certo, un luogo materialmente e simbolicamente sacro – l’arca, la tenda del convegno –, ma solo in funzione della santità e giustizia del popolo di Dio.

6. Questo stesso principio, in fondo, è quello che presiede alla costruzione del *Tempio di Gerusalemme*. La simbolica religiosa dello spazio e del luogo sacro vuole la sua parte, e così l’affermazione dell’identità e centralizzazione nazionale del regno d’Israele. Ma, nonostante le contaminazioni esteriori, la purezza della fede jahwista persiste. In fondo, l’unico Tempio è simbolo dell’unicità di JHWH e della sua fedeltà al suo popolo: «lo spazio sacro – nota Giovanni Paolo II nella lettera già citata – viene progressivamente concentrato nel tempio di Gerusalemme» (n. 3). Ma la struttura simbolica, al di là degli aspetti avventizi, resta quella dell’esperienza originaria: null’altro che l’arca dell’alleanza con le tavole della Legge trova posto nel “santo dei santi” – quasi simbolizzazione dell’identità religiosa più profonda del popolo di Dio.

Straordinario momento religioso, questo del Tempio d'Israele! Senza simulacri del Dio, ma così gravido della presenza di JHWH in quell'assenza figurativa, che ne preserva la santità come principio di "giustizia" religiosa e sociale per il popolo dell'alleanza. Tanto che, quand'esso verrà distrutto, una prima e una seconda volta, pur restando viva la nostalgia di esso, non ne patirà l'attesa e la fedeltà d'Israele. Segno evidente che il simbolo era ed è solo più tale, simbolo appunto. E che – come vide il profeta al momento della deportazione a Babilonia, e come insegnerebbe la teologia rabbinica – la presenza di Dio, la *shekinah*, cammina e va in esilio con il popolo: è là dov'egli si trova, e non al contrario.

7. Giungiamo così al Nuovo Testamento o, meglio, all'*evento di Gesù Cristo*. E il tema diventa ancor più affascinante, suscitando in noi il rammarico di poter solo per brevi cenni richiamarne il significato e le implicazioni. Ovviamente, il testo classico che subito viene alla memoria è quello del dialogo tra Gesù e la Samaritana: «Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorate quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirto, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirto e verità» (*Gv* 4, 21-24).

Il senso di quest'affermazione di Gesù, al di là delle riduttive interpretazioni cui ci hanno abituati l'illuminismo e il razionalismo tra '700 e '800 e che tuttora persistono tenaci, va desunto dall'insieme dell'annuncio, della prassi e dell'esito finale della vicenda di Gesù. Esaminandoli a fondo e nella loro interconnessione – cosa che diamo qui per eseguita –, si può arguire che secondo Gesù l'economia del Tempio, e cioè di quella presenza di JHWH in mezzo al suo popolo ch'era simbolizzata dal e nel Tempio gerosolimitano, è definitivamente tramontata. Come noto, la vigorosa polemica di Gesù coi venditori nell'area del Tempio non ha, infatti, un semplice significato di purificazione e di restaurazione, ma un'intenzione escatologica: è giunto il tempo

d'un'altra, e ormai definitiva, presenza di Dio tra gli uomini. Anche il racconto con cui l'evangelista Matteo descrive lo squarcarsi da capo a fondo del velo del Tempio (cf. *Mt* 27, 51) ha lo stesso significato di dichiarare chiuso un tempo e definitivamente aperto un altro.

Il quarto vangelo, dal canto suo, pone sulle labbra di Gesù stesso il senso profondo di quanto con lui accade in riferimento all'economia del Tempio: «Distrugette questo Tempio e in tre giorni io lo farò risorgere» (*Gv* 2, 19). Che cosa significa quest'affermazione sibillina – come lo sono, del resto, altre affermazioni del Gesù pre-pasquale riguardanti la sua identità e il suo destino escatologico? Il quarto vangelo, esplicitando la dinamica dell'ermeneutica dischiusa in pienezza dall'evento della resurrezione di Gesù e dell'effusione dello Spirito nel cuore dei credenti, risponde con sicurezza all'interrogativo: «Egli intendeva il Tempio del proprio corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù» (*Gv* 2, 21-22).

Dunque, il nuovo Tempio della presenza di Dio è il corpo di Cristo stesso. Ed è ben comprensibile, data l'identità di Gesù quale Verbo/Figlio di Dio fatto carne e venuto a porre la sua tenda in mezzo a noi, secondo le parole del prologo (cf. *Gv* 1, 14). È lui il nuovo ed escatologico luogo della presenza di Dio nel mondo e nella storia degli uomini: «il riferimento allo spazio è infatti contenuto – nota Giovanni Paolo II – nello stesso farsi carne del Verbo (cf. *Gv* 1, 14)». Dio, l'*Abba*, abita in lui, che è il suo volto («chi vede me, vede il Padre», cf. *Gv* 12, 45).

8. Ma il confronto tra il Tempio fatto di pietre – e destinato, secondo il discorso cosiddetto escatologico di Gesù stesso, ad essere distrutto anche di fatto – e quello rappresentato dal corpo di Cristo, nella controversia prima citata di Giovanni, ha un ulteriore orizzonte di significato. C'è di mezzo l'*esodo pasquale* di Gesù, e cioè la sua passione/morte e resurrezione. Attraverso la quale, è vero, il suo corpo è distrutto e riedificato in tre giorni, ma entrando così in una situazione di novità che, ancora una volta, costituisce una rottura rispetto a quella precedente. Gesù non di-

mette il suo corpo: il Risorto è e resta l'Incarnato e il Crocifisso – e la descrizione di molte delle sue apparizioni, con i loro realistici particolari, lo stanno a sottolineare –; ma esso è trasfigurato, è entrato, cioè, in una dimensione d'essere che è quella finale, quella di «Dio tutto in tutti» – per dirla con l'apostolo Paolo –, quella prefigurata nell'episodio della trasfigurazione di Gesù.

La lettera agli Ebrei afferma perciò che «la prima Tenda» non è che «una figura (*parabolé*) per il tempo (*kairós*) attuale», perché Cristo, «attraverso una Tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano d'uomo (...) con il proprio sangue entrò una volta per sempre (*ephápax*) nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna» (*Eb* 8, 9.11-12). Si tratta, ormai, non più di «un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma del cielo stesso, per comparire ora al cospetto di Dio in nostro favore» (*Eb* 9, 24).

Riaffiora così la domanda: dunque Dio, nel suo Figlio incarnato, ma ora risorto e addirittura asceso al Cielo, si rende di nuovo assente? O, piuttosto, la resurrezione di Gesù, che è pneumatizzazione del suo corpo che diventa così “sacramento” (segno e strumento) della pneumatizzazione universale, rappresenta l'introduzione in una nuova modalità di presenza di Dio tra gli uomini e nel mondo?

Così comprende l'evento la tradizione apostolica. Da un lato, la corporeità trasfigurata del Risorto resta tra gli uomini, per assimilarli a sé, nel pane eucaristico. Dall'altro, la comunità stessa dei credenti – che, nutrendosi di questo pane, diventa essa stessa, nel realistico linguaggio di Paolo, “corpo” di Cristo – è il Tempio santo che custodisce e irradia la presenza del Risorto che effonde “senza misura” lo Spirito su ogni carne: «Dove sono due o più riuniti nel mio nome, ivi sono io in mezzo ad essi» (*Mt* 18, 20). Il luogo privilegiato – non l'unico, ma senza dubbio quello escatologicamente decisivo – della presenza di Dio-con-noi è la comunità stessa dei credenti, in quanto vive secondo il “comandamento nuovo” di Cristo: «Amatevi gli uni gli altri *come* io ho amato voi» (*Gv* 15, 17); «nessuno ha amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (*Gv* 15, 13).

9. Il simbolo ha definitivamente ceduto il passo alla realtà. Che ancora vive nella fragilità e nel chiaroscuro della storia, ma è già *inizio e caparra dell'eschaton compiuto*, così come ce lo descrive, con straordinari accenti ricapitolativi dell'intera vicenda del popolo di Dio pellegrino nella storia e già entrato nei tempi finali, il libro ultimo del Nuovo Testamento, l'*Apocalisse*: «Ecco il tabernacolo di Dio tra gli uomini! Egli abiterà con loro; essi saranno il suo popolo e Dio stesso dimorerà con gli uomini. (...) In essa (città) non vidi alcun Tempio, perché il suo tempio è il Signore Dio Onnipotente e l'Agnello» (*Ap* 21, 3. 22).

A questo punto, gettando uno sguardo all'indietro, a partire da questa efficace prolessi che ci ha tuffati, in Cristo risorto, in ciò che ci sta dinanzi al di là del limite del tempo, possiamo comprendere anche la parabola del significato simbolico della presenza di Dio nel mondo. La de-sacralizzazione dei simboli sacrali, così come l’“assenza di Dio” (nel Tempio e in Cristo che ascende al Cielo) ha il fine d’instaurare una presenza che sia voluta e garantita dalla libera risposta dell'uomo, anzi degli uomini nel loro reciproco rapportarsi tra loro e con Dio.

Essi, infatti, assumendo nelle loro relazioni e nel loro agire la dinamica di presenza instaurata da Gesù Cristo nella sua morte e resurrezione, possono strutturare lo spazio e il tempo, *ogni* spazio e *ogni* tempo, come luoghi e momenti dell'avvento di Dio. Certo, la “qualità” dei tempi e degli spazi resta: il lavoro non è il riposo e la solitudine dell'eremo non è l'immersione in una folla... ma la “sostanza”, ormai, è la stessa o, almeno, può essere la stessa. Perché nulla più separa Dio dall'uomo, e l'uomo da Dio. Anzi tutto – tutti gli spazi e tutti i tempi – è chiamato a essere – come nella Gerusalemme celeste – abitazione di Dio-con-noi.

Quale senso hanno, allora, nell'esperienza cristiana, i “luoghi sacri”, i “santuari”? Quello d’essere segni e strumenti non di separazione del sacro dal profano, ma del dilagare dello Spirito del Risorto, tramite il suo corpo eucaristico che cristifica i discepoli che vivono in lui la *koinonia* tra loro e la *diakonia* verso tutti, nella storia e nel cosmo. Quando, poi, alla loro origine vi è un fatto portentoso (apparizione o miracolo), esso è segno del diffondersi dilagante della Luce della resurrezione in mezzo a noi.

Sì che da essa sono trasfigurati – agli occhi della fede – anche i simboli religiosi tradizionali che li adornano, quasi per ricapitolarne il senso e il destino in Cristo Gesù.

In questa prospettiva, non è un caso che la maggioranza dei santuari cristiani siano dedicati a Maria: perché in lei l'*eschaton* è già compiuto – ella è l'Immacolata e l'Assunta – non per staccarsi dalla storia, ma per lievitarla dal di dentro, maternamente, ed accoglierla in Dio ove Cristo è asceso per prepararci un posto (cf. *Gv* 14, 1ss). È in questo spirito che leggiamo l'augurio del Papa al termine della lettera indirizzata «a quanti si dispongono a celebrare nella fede il grande Giubileo»: «Il viaggio che intendo fare nell'anno giubilare possa rappresentare il viaggio di tutta la Chiesa desiderosa di essere sempre più pronta alla voce dello Spirito, per andare speditamente incontro a Cristo, lo Sposo: *lo Spirito e la Sposa gridano: vieni!* (*Ap* 22, 17)» (n. 12).

PIERO CODA