

“Solo lo stupore conosce”

Bellezza, vita e speranza come sapori inconfondibili del turismo religioso

1. Stupirsi è iniziare

Lo stupore è il “rompersi delle acque” del pensiero e della conoscenza¹. E’ nota l’affermazione di Aristotele: “Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa dello stupore”². Per lo stagirita, il primo stupore nasce di fronte agli enigmi della natura: “per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell’intero universo”³. Ed è questo primo stupore che “umanizza l’uomo”, cioè che lo rende consapevole del proprio limite: “Ora, chi prova un senso di dubbio e di stupore -prosegue Aristotele- riconosce di non sapere”⁴. Lo stupore genera dunque da sempre il processo di umanizzazione, come tensione fra il proprio limite e il “non conosciuto”. Perciò molto presto Aristotele contempla anche lo stupore davanti all’espressione del trascendente, contenuta nel mito. Il filosofo afferma: “è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano stupore”⁵. Natura e intuizione della trascendenza sono il teatro originario del pensare e del cercare umano, e la loro fenomenologia emotiva è lo stupore.

Nel pensiero del ‘900 la filosofia del linguaggio, a cominciare dal secondo Heidegger, riprende questa analisi dello stupore greco e lo radicalizza fino a far nascere dallo stupore la stessa parola⁶. La parola, insieme al pensiero, nasce per coprire lo scarto che si spalanca davanti all’i-gnoto. La parola è, nel suo sorgere, confessione di assenza, di limite, di desiderio. Parola e pensiero zampillano nello spazio spalancato del “non-ancora”. Questo spazio è l’uomo stesso. Egli diventa uomo davanti all’ignoto, perché davanti all’ignoto pensa e parla, acceso dallo stupore. Coltivare lo spazio dello stupore è permettere all’uomo di essere uomo. Un’umanità che perdesse questo spazio cesserebbe di esistere.

Le grandi narrazioni della sapienza ebraica che troviamo nel corpus biblico attribuiscono lo stesso valore sorgivo all’esperienza dello stupore. Ma nella Bibbia lo stupore diventa la cifra di quel “i-gnoto” che è l’incontro con Dio. E’ da questo incontro, descritto dalla fenomenologia delle religioni come “tremendum et fascinans”, che sorge per l’uomo biblico ogni processo di umanizzazione.

Sarebbe una semplificazione fuorviante il dire che la sapienza greca parla di stupore davanti all’uomo mentre la sapienza biblica parla di stupore davanti a Dio. O peggio ancora: dire che in Grecia l’uomo diventa uomo di fronte all’uomo e che in Israele l’uomo diventa uomo di fronte a Dio. C’è in realtà nella sapienza biblica un costante intreccio di “divinumanità” che narra di uno stupore davanti all’uomo perché questo stupore davanti all’uomo è uno stupore davanti a Dio. Si potrebbe dire che nella Bibbia, già nel Primo Testamento, lo stupore avviene davanti al “vero Dio” e “vero uomo”. Ma lo “spazio” di questo stupore, oltre a essere uno spazio “interiore”, è nella Bibbia uno spazio molto concreto: lo spazio sacro del Tempio.

Il Tempio in Israele è veramente lo “spazio sacro” nel senso di “spazio del sacro”, “spazio che è il sacro”, cioè spazio di quel vuoto, di quella separazione davanti al “non-ancora”, colmabile solo dalla Parola. Spazio del processo stesso di umanizzazione. Molto presto nel lento sviluppo della redazione dei testi biblici,

¹ Cf. J. HERSCHÉ, *Storia della filosofia come stupore*, Mondadori Milano 2002.

² ARISTOTELE, *Metafisica*, 982b

³ Ivi, 982c

⁴ Ivi.

⁵ Ivi.

⁶ Cf. p. es. M. HEIDEGGER, *Cos’è la filosofia*, ed. it. Milano 1995; e M. ZARADER, *Heidegger e le parole dell’origine*, Milano 1997.

emerge il ruolo del Tempio come “Sitz im Leben” di molti racconti di incontro con Dio, o meglio, di molti racconti di incontro con l’uomo e dunque con Dio.

Il tempio di Gerusalemme sembra mettere insieme le due fonti di stupore individuate da Aristotele: la natura e il mito. Questo “stupore al quadrato” è ricercato da chi viene addirittura da lontano per “ammirare (stupirsi di) la sapienza di Salomone”. In questa espressione, ciò che traduciamo con “sapienza” è un vocabolo ebraico (“Hokhma”) che significa prima di tutto “abilità tecnica dell’artista”. La “sapienza di Salomone” che pellegrini e stranieri vengono a contemplare a Gerusalemme non è la giustizia di un re, né la sua erudizione, ma la sua capacità edilizia, cioè l’edificio stesso del Tempio. E si viene a questa esperienza di stupore per ritrovare la vita, la speranza, l’uomo stesso. Si riconosce in questo Tempio, lo spazio dell’uomo, anzi, l’uomo stesso, perché spazio del sacro.

Perciò i racconti ebraici sulle origini del luogo sacro hanno oggi, nei primi decenni del secolo XXI, un’attualità sconcertante. Essi descrivono una “fenomenologia dello stupore” che può essere ripresa alla lettera per comprendere quel tentativo disperato per ritrovare l’umano che è nei nostri giorni il turismo religioso. Fenomeno paradossale in una società post-cristiana che sembra essersi congedata di Dio, ma che intuisce che potrà trovare l’uomo solo nello spazio di Dio.

Forse il racconto più emblematico e più direttamente applicabile al fenomeno del turismo religioso odierno è il famoso episodio del roveto ardente, nel capitolo 3 del libro dell’Esodo. Ne proponiamo qua una attualizzazione che non rinuncia al rigore esegetico ma che vuole mettere in luce ciò che viviamo nelle nostre grandi cattedrali e nei monumenti religiosi più visitati della nostra Europa post-cristiana.

2. Lo spazio dello stupore

“Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa” (Es 3,5). L’episodio del roveto ardente è forse una delle più antiche teologie narrative sullo spazio sacro⁷. Al di là delle attribuzioni esegetiche della geografia biblica⁸, il testo presenta un paradigma di ingresso nel luogo sacro. Plastaras spiega: “Così il racconto del roveto ardente presentava Mosè come loro modello agli Israeliti che si accingevano ad entrare nel santuario di Dio. Quando l’uomo incontra Dio, dev’essere aperto ad accogliere la parola di rivelazione”⁹. Questa funzione del testo è l’assunto da cui parte la nostra riflessione e la nostra attualizzazione. Cerchiamo di operare una “fusione degli orizzonti” fra il “Sitz im Leben” del testo biblico e il contesto odierno della Nuova Evangelizzazione e del turismo religioso.

Mosè si avvicina “un po’ per caso”, mentre sta pascolando il gregge. Il testo descrive uno spazio sacro che irrompe nel quotidiano, nel lavoro del pastore, nella geografia raggiungibile. E’ esattamente l’esperienza che l’uomo della moderna *city* può vivere sulla soglia degli spazi sacri che segnano il centro delle città europee¹⁰. Più che una “saga eziologica” per legittimare la santità di un luogo¹¹ il racconto dell’Esodo è un atto di comunicazione che rivela all’Israelita la portata storico-teologica e spirituale del gesto che lui compie recandosi al Tempio. Come sottolinea Childs interrogandosi sul “Sitz im Leben” del racconto¹², si tratta

⁷ Cf. B. S. CHILDS, *Il libro dell’Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1995, 63ss. e B. JACOB, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, 42ss.

⁸ Per una discussione accurata sul luogo a cui si riferisce il testo, vedi P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose*, Goettingen 1980.

⁹ J. PLASTARAS, *Il Dio dell’esodo*, Torino 1976, 51s.

¹⁰ Cf. J.P. HERNANDEZ, “Nuevos caminos que expresan la belleza y acercan a la belleza”, *Sal Terrae* 100/2(2012)117-130.

¹¹ Tesi di H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose Sagen*, Goettingen 1913, 23ss.

¹² B. S. CHILDS, *Il libro dell’Esodo...*, op. cit., 65. Vedi anche: E. LEVINE, *The Burning Bush. Jewish Symbolism and Mysticism*, New York 1981; e A. NEHER, “Moses and the Burning Bush”, in *DorleDor* 4(1975)159-67.

dell' "hieros logos" di un luogo sacro che ha molto della vocazione profetica. E' il racconto di una rivelazione-vocazione che trae la sua forza dall'identificazione fra lo spazio sacro del racconto e lo spazio sacro dove avviene l'atto di comunicazione del racconto. E' esattamente in questo modo che opera l'evangelizzatore odierno all'interno dei luoghi sacri della città post-secolare¹³.

Nel testo dell'esodo lo spazio sacro "gli apparve", cioè prende l'iniziativa. E Mosè si ritrova *d'emblée* dentro al sacro. Per Mosè la scoperta dello spazio sacro coincide con la scoperta che lo spazio è sacro, che il suo stesso spazio è sacro: "Il luogo sul quale tu stai è suolo santo" (Es 3,5). Già nel 1913 Gressmann commenta questo versetto: "Lo scopritore è diventato lo scoperto"¹⁴.

Così un primo ruolo dello spazio sacro nella nostra topografia antropologica è quella sacralizzazione del profano che avviene solo dall'interno stesso del sacro. O meglio: quella rivelazione del profano come sacro¹⁵. Dall'interno dell'edificio religioso, l'uomo scopre che tutto è religioso e dunque che lui stesso è religioso. Nella tradizione biblica i racconti della creazione sono stati avvicinati ai racconti della costruzione del tempio perché l'intera creazione è il tempio di Dio. Così nella città medievale l'edificio religioso centrale è concepito come il "sancta sanctorum" di un tempio che coincide con l'intera città, come nella descrizione di Apocalisse 21¹⁶.

Ma in Esodo 3 "l'apparizione" dello spazio sacro non avviene senza un previo cammino di Mosè "oltre il deserto". E' evidente che abbiamo qui una trasposizione letteraria dell'intera avventura dell'esodo di Israele attraverso il deserto fino ad arrivare alla terra promessa¹⁷. Mosè vive già nel piccolo del suo quotidiano ciò che sarà la vocazione della sua vita: condurre il gregge di Israele oltre il deserto. Il deserto è quella tappa di totale spogliazione previa all'avvento del dono. Il deserto è la distanza che separa il profano dal sacro. E' lo spalancarsi della soglia. Si può dire che il deserto è il confine diventato spazio. Perciò l'esperienza del deserto è l'esperienza del limite, del proprio confine. Con il desiderio di arrivare alla terra santa, Israele entra nel deserto, ma in quel deserto si perde per quarant'anni finché non comprende che la terra santa è dono. L'uomo arriva fino alla soglia, fino al deserto. Il resto è dono. Il resto "gli appare".

Quest'esperienza del limite consiste nel verificare l'insufficienza del proprio desiderio. Nel deserto si scatena il combattimento dei desideri. Il desiderio della terra promessa è contrastato dalla tentazione di tornare indietro. Anche l'uomo di oggi vive un combattimento ogni volta che varca la soglia di uno spazio sacro. L'arido "deserto della soglia" è il momento decisivo. Sono i quarant'anni fino ad imparare a fidarsi, sono i quaranta giorni delle tentazioni, fra le belve. Perciò l'architettura cristiana riprende il tema del leone iniziatico ai lati dei portali. Perciò ogni porta è un passaggio, una passione, segnata da grandi combattimenti cosmici. La porta affascina, attrae e al tempo stesso fa paura. La porta, proprio in quanto limite, è la definizione del sacro. L'apostolato "della porta" è oggi di nuovo in molte chiese storiche quel luogo dove incontrare l'uomo desideroso di entrare ma che rischia di rimanere nel labirinto del deserto, labirinto rappresentato appunto in molte soglie medievali (Lucca, Chartres,...). A questo punto, nella soglia, lo spazio sacro deve donarsi, deve "apparire". Deve "parlare". Uno sguardo, un canto, un saluto, una comunità orante, un benvenuto... e l'uomo profano si ritrova nel sacro.

E' importante ricordare che Mosè si avvicina da uomo rassegnato, alienato. Quarant'anni di routine lo separano dai suoi grandi desideri di liberazione. Grandi desideri falliti. Egli adesso lavora "per un altro". E la

¹³ Cf. J.P. HERNANDEZ, "El arte de ver: la experiencia de piedras vivas", *Sal Terrae* 100/11(2012)1043-1050, M.-L. SIMONATO, *Dar vita alle pietre*, (Tesi di Laurea in "Economia e gestione dell'arte e delle attività culturali"), Venezia 2013, N. SUNDA, "Piedras Vivas y Nueva Evangelización", *Razón y Fe* 1377(2013)

¹⁴ H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose Sagen*, Goettingen 1913, 25.

¹⁵ Cf. J.P. HERNANDEZ, "Lo spazio sacro come kerygma e mistagogia", *RTE* XIV(2010)28, 353-380.

¹⁶ Cf. *ivi*.

¹⁷ Cf. U. CASSUTO, *A commentary on the book of Exodus*, Jerusalem 1967, 30ss. e L. ALONSO SCHOEKEL, *Salvezza e liberazione: l'esodo*, Bologna 1996, *passim*.

sua vita sembra poter finire così¹⁸. Lo spazio sacro attende il fallito, il rassegnato. L'uomo dell'"ennui". Mosè non tematizza il suo desiderio del sacro prima di scoprirsi dentro al sacro. L'uomo del tranquillo nichilismo non confesserà mai il suo desiderio del sacro, se non proprio entrando nello spazio sacro "per curiosità". Ogni ingresso di un turista o di un semplice passante dentro un edificio sacro è la confessione di questa noia. E' la ricerca fuori dal quotidiano di qualcosa che aiuti a vivere il quotidiano. Qualcosa di "diverso", e nel fondo "qualcuno di diverso", il Santo.

In questo il turismo e in particolare il turismo religioso è oggi uno dei più parlanti "segni dei tempi". Esso è il tentativo sempre rinnovato di uscire dal deserto informe della noia. Uscire dalla solitudine radicale resa ancora più acuta perché parallela a tante altre solitudini. In che modo l'uomo solo incontrerà "l'altro" di cui ha tanto desiderio e al contempo tanta paura? La mediazione biblica dell'incontro con l'altro è la memoria. Nell'esercizio di memoria l'uomo rimane se stesso pur estraniandosi. Incontra se stesso come un altro e scopre allora che può incontrare l'altro. Scopre in se stesso una diversità radicale che lo abilita a incontrare ogni diversità. Proprio questo rende lo spazio "sacro", l'incontro con il "sacro", che significa con il diverso. Il luogo sacro è allora prima di tutto luogo della memoria che diventa relazione. E' il "monumentum"¹⁹.

Oggi la città cerca i suoi monumenti. I grandi monumenti delle ideologie sistemiche non sono più. Allora è di nuovo nel "monumentum" religioso che l'uomo cerca la sua memoria. L'edificio religioso è già da sempre un "memoriale" che rivela il divino facendo memoria. Perciò si "consacra" uno spazio sacro quasi come si consacra il pane e il vino eucaristico. Come la liturgia che esso ospita, lo spazio sacro restituisce all'uomo la pienezza della propria storia. La pienezza di se stesso. Gaudì aveva capito questa equivalenza sinecdotica fra liturgia ed edificio sacro, quando sottolineava che la costruzione della sua basilica è già in sé una "leitourgeia", cioè "un'opera del popolo"²⁰. Ma già nel mosaico absidale di San Vitale a Ravenna vediamo come il vescovo Ecclesio, costruttore dell'edificio che tiene in mano, è messo a confronto con lo stesso martire Vitale. Costruire la chiesa diventa un "Realsymbol" dell'edificazione dell'ekklesia, equiparata allo stesso martirio²¹. Già nei capitoli 31 e seguenti dell'Esodo la costruzione del santuario è legato al dono della "sapienza", cioè dell'abilità tecnica dell'artigiano.

La costruzione dello spazio sacro è così la più formidabile "metafora viva" della costruzione di quello spazio sacro che è l'uomo stesso. Come ribadiva Giovanni Paolo II nella sua "Lettera agli artisti", l'arte rivela la vita dell'uomo come il principale capolavoro dove l'uomo stesso è chiamato a collaborare con il Creatore. Nel libro dell'esodo Dio dona all'uomo l'arte per un solo scopo: la costruzione del santuario, cioè di se stesso come spazio sacro. Ma la prima cosa che l'uomo fa appena ha ricevuto questa abilità tecnica è l'opposto del santuario, l'idolo, il vitello d'oro (Es 32).

Nei suoi studi sull'idolo e l'icona, Jean-Luc Marion, sulla scia di Nicea II, ha messo in evidenza la dicotomia fra lo spazio sacro che è vuoto e l'idolo che è pieno di sé, "di oro massiccio"²². L'idolo attira solo su se stesso e si esaurisce in se stesso. L'icona è quella difficile arte della "kenosi" che rimanda alla relazione. Come dice Florenskij, l'icona è solo "la cornice di un incontro"²³. Nell'urbanistica attuale è interessante studiare la topografia del tempo libero dove i flussi e riflussi oscillano fra i luoghi "pieni" e i luoghi "vuoti". Ai due estremi troviamo la ridondanza acustica e visiva dei grandi centri commerciali e il silenzio di una chiesa buia. L'idolo uccide la memoria (il racconto del vitello d'oro inizia con l'affermazione "non si ricordarono"),

¹⁸ Cf. A. SPREAFICO, *Il libro dell'esodo*, Roma 1992, 33ss.

¹⁹ Cf. J.-P. HERNANDEZ, "Lo spazio sacro come kerygma e mistagogia", RTE XIV(2010)28, 353-380.

²⁰ Cf. J.-P. HERNANDEZ, *Antoni Gaudì. La Parola nella pietra*, Bologna 2007, 21.

²¹ Cf. F.W. DEICHMANN, *Ravenna. Geschichte und Monumente*, Wiesbaden 1969, 234-256.

²² Cf. J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris 1977, e J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, Milano 1997.

²³ P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, Firenze 1987, 74.

mentre invece il vuoto dello spazio sacro non è altro che un'attesa come dice Francesco Dal Co²⁴, ma una attesa di quella memoria che è l'uomo.

L'uomo può recuperare la memoria, cioè recuperare se stesso, grazie al vuoto che lo attende. L'uomo che entra in uno spazio sacro percepisce che quello spazio lo stava attendendo già da sempre. In questo essere atteso lui può essere se stesso, perché "attendere è l'infinito di amare". Il vuoto-attesa che sono gli spazi sacri sono già un segno di amore nel cuore della città. Un luogo dove l'uomo non si vergogna più di se stesso, non si vergogna più di "ricordare".

La dimensione "mnemotica" del "monumentum" ne fa oggi la meta ambita dell'uomo in disperata ricerca di identità. L'uomo accorre allo spazio sacro, in ricerca di se stesso, cioè della propria memoria perduta. Perduta o rubata, dall'assenza del racconto, dalla crisi delle strutture di trasmissione narrativa (famiglia, scuola,..). Alle pietre morte che l'uomo va a vedere in un monumento egli chiede il racconto di se stesso. Proprio l'identità liquida ricerca quasi fisicamente quelle pietre solide che le danno una forma, fermandola, arginandola. Il confronto con le pietre della propria storia ridona all'uomo una identità.

Perciò è proprio intorno all'edificio religioso centrale di ogni città che si scatenano i più violenti conflitti di interpretazione. La narrazione relativa allo spazio sacro diventa l'interpretazione dell'intera città. Le pietre ti dicono chi sei. Ma le pietre sono simboli, sempre "da interpretare". Esse "danno a pensare". E' naturale che il riduzionismo ideologico cercherà sempre di ridurre la narrazione dello spazio sacro a un livello puramente umano. Ma dire "puramente umano" è dire già "infra-umano". Non è raro notare nelle interpretazioni riduzionistiche dei monumenti religiosi l'esasperazione dei racconti che presentano gli aspetti più turpi relativi al monumento. Il ritrovare invece la profondità teologica dello spazio sacro significa ritrovare la memoria, ritrovare la dimensione teologica dell'intera città e di ogni cittadino.

Ma cosa vede Mosè in questo spazio sacro? Vede un rovetto. Non è affatto un caso. In tutte le letterature l'albero o il rovetto è un'immagine dell'uomo²⁵. Nello spazio sacro, proprio perché è vuoto, l'uomo si trova di fronte a se stesso. Se stesso oltre il limite del deserto. Se stesso come un altro²⁶.

In questo rovetto ciò che parla a Mosè non è il rovetto stesso ma una fiamma. Non è l'uomo che parla all'uomo ma quell'altro dell'uomo che sta nell'uomo. La fiamma è la radicale alterità dentro all'uomo. Essa è un simbolo primordiale e arcaico di divinità. Nel luogo sacro l'uomo scopre se stesso come contenitore del sacro, come luogo sacro. Perciò tutta l'architettura cristiana è una enorme proiezione tridimensionale del processo spirituale interiore, dell'incontro con Dio. Questa affermazione deve stare alla base di ogni approccio pastorale e teologico allo spazio sacro. La chiave ermeneutica di ogni arte sacra è l'incontro con Dio, in altre parole: la preghiera. Un'ermeneutica dell'architettura sacra che ignorasse la preghiera e in particolare la preghiera della comunità, cioè la liturgia, non è un'ermeneutica scientificamente accettabile. La liturgia è quell'orizzonte di senso con cui operare la "fusione degli orizzonti" quando si vuole interpretare con "verità e metodo" l'arte cristiana²⁷.

Il testo dell'esodo aggiunge però subito che "quella fiamma non consuma". Siamo qua di fronte a un ossimoro. La fiamma è l'emblema stesso della legge di natura: essa fornisce luce e calore solo se viene alimentata. E' la legge del "do ut des". Dire "fiamma che non consuma" è coniare una sorpresa che è la sorpresa della gratuità. Solo la gratuità "parla". Dio parla all'uomo dall'interno delle sue esperienze di gratuità. Nel contesto iper-crematistico attuale lo spazio sacro sarà un incontro con la gratuità o non sarà "sacro". Come sottolinea l'urbanista Claudia Manenti, oggi solo lo spazio sacro parla di gratuità nelle nostre

²⁴ Cf. F. DAL CO, *Abitare nel moderno*, Roma-Bari 1982.

²⁵ Cf. G. DE CHAMPEAUX, *Introduction au monde des symboles*, Paris 1989.

²⁶ Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book Milano 1996.

²⁷ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1966, 201ss.

città e proprio per questo rimane ancora punto di riferimento incancellabile e spesso unico “centro” possibile perché il centro non può essere che un mistero.

E' proprio questo “spettacolo” della gratuità che accende il desiderio di Mosè. La gratuità crea quello sbilanciamento, quella meraviglia che sta alla base della ricerca e che è la ri-attualizzazione della gratuità radicale dell'essere. Le cose “ci sono”, “si donano” e proprio questa gratuità, da Aristotele a Otto, desta paura e attrazione, meraviglia. L'esperienza del sacro è l'esperienza primordiale di fronte al creato. Proprio perché questa gratuità è radicalmente “altra”, cioè “fuori controllo”, Mosè la teme e la vuole comprendere, controllare. Ma la gratuità è inafferrabile, pone irresistibilmente di fronte al mistero. Perciò molte interpretazioni dello spazio sacro tentano disperatamente di ridurre al massimo la dimensione della gratuità. A livello teoretico ci si sforza di raccontare che le motivazioni di quel edificio non erano affatto gratuite. E a livello pratico (p. es. pagando un ingresso) ci si sforza di rendere oggi quel luogo non gratuito. Cioè non diverso. Non sacro. Oggi rendere una chiesa “a pagamento” non è solo dare un appiglio alle critiche superficiali sulla “ricchezza della Chiesa” ma è soprattutto togliere la sacralità di quello spazio.

Nel racconto dell'esodo Dio sfugge a questa riduzione “onto-teologica” cambiando il codice comunicativo. Mosè si è avvicinato “per vedere”. Dio lo fa avvicinare ma per “parlargli”. E rimane così consegnato e al tempo stesso “non utilizzabile”. Lo spazio sacro è allora il luogo di un cambiamento nel codice della comunicazione con Dio: dal vedere all'ascoltare²⁸. Dal voler controllare all'accettare la priorità dell'altro. Solo quando inizia ad ascoltare, Mosè riconosce che c'è “un altro”.

Si può vedere un morto, un idolo “che ha bocca e non parla”. Chi parla invece è vivo. Il passaggio dal vedere all'ascoltare è l'incontro con un Dio vivente. Chi parla prende l'iniziativa. Il passare dal vedere all'ascoltare è l'accettare l'iniziativa di Dio, l'incontro dove accetto di non essere “il Signore”. Ecco allora la finalità dello spazio sacro: riconoscere un altro da me come “il Signore”. E la mediazione di questo riconoscimento è la Parola.

La prima cosa che Dio dice è il nome stesso di Mosè. Due volte. Lo spazio sacro è il luogo dove ascoltare il proprio nome pronunciato da Dio. Consegnando se stesso in una parola, Dio “pronuncia Mosè”. L'uomo è “Parola di Dio”. Perciò la Parola di Dio si è fatto uomo. Mosè si scopre allora quella modulazione particolare del fiato di Dio. L'evangelizzazione nello spazio sacro consiste nel permettere agli uomini di riconoscere la propria identità nella voce di Dio. La predicazione, la lectio divina, il servizio della Parola consiste proprio in questo. Uno spazio sacro dove non risuonasse più la Parola non sarebbe più sacro.

Quando Dio chiede a Mosè di togliersi i sandali, gli sta dicendo di sentirsi a casa. Ma anche di non aver paura di un contatto diretto, pelle a pelle, fisico. Lo spazio sacro crea così quel miracolo che è l'ossimoro di ogni vero incontro: essere a casa nel contatto con la radicale alterità. E questo ossimoro passa attraverso la fisicità. Le comunità oranti che riescono a far “sentire a casa” non sono quelle che fanno dello spazio sacro un luogo “come gli altri”, che ricorderebbe “la casa”, ma sono quelle che sanno parlare attraverso la fisicità mantenendo la radicale differenza dello spazio sacro. I canti, i gesti, l'incenso,... vanno in questa direzione. Il fallimento dei luoghi di preghiera “funzionali”, delle “sale ad uso religioso”, degli spazi “multi-culturali”, dell'architettura religiosa che si confonde con l'architettura civile, coincide con il venir meno dell'ossimoro.

Quando Mosè “tocca” la terra santa, allora Dio rivela il proprio nome. Ma questa prima rivelazione dell'identità di Dio è un nome formato da nomi di uomini: il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe. Quasi che Dio avesse bisogno dei nomi degli uomini per dire chi è Lui. Siamo abituati a commentare questo Nome come emblema della rivelazione biblica che è una rivelazione nella storia. L'identità di Dio non è una definizione fissa e non è legata a un luogo magico ma si rivela nella storia degli uomini. L'applicazione di questo “nome” alla teologia dell'evangelizzazione è interessante. Nello spazio sacro il Nome di Dio si dice nei racconti di tanti “uomini di Dio”. E' il ruolo dei santi nell'evangelizzazione. Il turista che entra in una

²⁸ Interessanti al riguardo le analisi in U. CASSUTO, *A commentary on the book of Exodus*, Jerusalem 1967, 32.

chiesa non cerca solo delle chiavi estetiche ma dei racconti di vita vera. Basta pensare alla forza di attrazione di figure come sant'Antonio o P. Pio. Ma basta ricordare che una delle prime forme di edificio sacro cristiano è il "martyrium", dove lo spazio è reso sacro dai resti di quel testimone che ha rivelato con la sua vita chi è Dio.

Davanti a questo volto rivelato di Dio Mosè si copre il proprio volto. E' certo un convenzionale segno di rispetto, ma che qua esprime tutta la sua valenza antropologica e teologica. Coprirsi il volto significa accettare di non vedere, di non controllare la situazione. Proprio per questo Dio potrà cominciare a parlare. Mosè coprendosi il volto accetta finalmente di ascoltare. Possiamo immaginare questo gesto come un "islam", cioè un inchino con la faccia per terra e ricoperta dalla stoffa che Mosè portava sul capo e che adesso cade davanti come una sorta di tenda. Questo gesto è in effetti l'archetipo primordiale della tenda nel deserto, la tenda del santuario, che poi diventerà il tempio. Il santuario è allora quel luogo dove si accetta di non vedere per poter ascoltare. Così come si dice che "si scrive" un'icona, si può dire che "si ascolta" un luogo sacro.

Dio invece inizia il suo lungo discorso con il verbo "Ho osservato". Solo Lui può osservare, può "comprendere". Ma cosa comprende, cosa guarda? Lo sguardo di Dio è irresistibilmente attratto dalla "misera del mio popolo". Ciò che Dio "comprende" di più, ciò con cui si identifica maggiormente è "la miseria del popolo". Uno spazio sacro dove non si vive questa identificazione fra Dio e il più miserabile non è uno spazio sacro. La storia di Dio è la storia dell'ultimo degli schiavi. Allora l'evangelizzazione nello spazio sacro inizia proprio dallo schiavo. Questa è "la discesa di Dio". Non si tratta di aiutare "i poveri" in modo assistenzialista, ma si tratta di riconoscere nel loro "lamento" la più alta delle preghiere.

Parte centrale del discorso di Dio è la promessa: "...verso una terra dove scorrono latte e miele" (Es 3,8). Non c'è spazio sacro se non c'è promessa. I termini con cui viene espressa questa promessa richiamano i primi piaceri dell'uomo: il latte del lattante e la dolcezza del miele. La promessa è promessa se parte dalla ricerca del piacere. Un'evangelizzazione che non parte dall'eros ignora del tutto l'uomo. Ma il latte e il miele richiamano un piacere solipsistico, egocentrico. Il lattante non vuole nessuno accanto a lui a ricevere il latte della madre. Allora il testo dell'esodo compie un salto prodigioso nell'educazione di questa ricerca di piacere. Il paese dove scorre il latte e il miele è un paese da condividere con il Cananeo, l'Ittita, l'Amorreo, ecc... cioè con i nemici giurati d'Israele. Come a dire che il piacere primordiale è vero piacere se si compie nella condivisione con il nemico. Il piacere di tutti i piaceri, il piacere che il fondo del cuore e della carne cercano è il piacere del perdono, della riconciliazione, della condivisione. Una comunità evangelizza in un luogo sacro se quel luogo sacro è capace di esprimere perdono, riconciliazione, condivisione.

Infine lo spazio sacro è il luogo dove si ascolta la propria vocazione: "va dal Faraone". Una richiesta impossibile. La vocazione è quel impossibile che Dio chiede. Eppure corrisponde a quello che Mosè aveva già da sempre desiderato e che non era riuscito a fare da solo: la liberazione del popolo. Adesso l'impossibile diventa possibile perché diventa storia comune di Dio e Mosè. Un luogo diventa sacro quando si inizia a percepire che ha una forte valenza vocazionale. Non c'è evangelizzazione senza approccio vocazionale.

Davanti all'impossibile, Mosè pone la domanda fondamentale dell'antropologia: "Chi sono io?" (Es 3,11). La domanda per la quale nel fondo si è spinto fino al luogo sacro. La risposta di Dio non è una definizione. E' una risposta sconcertante. Dove il soggetto cambia: "Io sarò con te". Il soggetto dell'identità umana è Dio. La definizione dell'uomo è una promessa di fedeltà di Dio. E' lo sbilanciamento radicale.

La chiusura di questo episodio parla di un "segno" che Dio darà a Mosè. Uno potrebbe aspettarsi un segno previo per rendere salda la convinzione di Mosè. Invece leggiamo. "Quando avrai condotto il popolo fuori

dall'Egitto, servirete Dio su questo monte". E' un segno a posteriori. Come a volte i segni nella Bibbia²⁹. Ma questo segno riconduce il lettore al suo presente, all'atto stesso di lettura o di ascolto. Questo testo si rivela allora come una grande catechesi sullo spazio sacro. "Servire Dio" ha qua una valenza evidentemente culturale e richiama la presenza del tempio³⁰. Tutto l'episodio del rovetto ardente è così di colpo ambientato nel luogo stesso del tempio di Gerusalemme. Da cui i sandali, la "terra santa", il velo che copre gli occhi. L'autore sacro è il primo geniale evangelizzatore in quello spazio sacro per cui è composto questo testo.

Siamo di fronte a un potentissimo esempio della tensione creativa che intercorre fra Testo e Tempio, fra Parola e spazio. Solo la Parola illumina lo spazio. Ma senza lo spazio la Parola non è udibile. Lo spazio è la "condizione di udibilità" della Parola. Lo spazio di un edificio sacro è metafora prima di quello spazio fra locutore ed uditore dove passa la Parola. Lo spazio sacro è l'immagine di una Parola che "passa". E' il "segno" della Passione della Parola.

3. Accogliere lo stupore: l'esperienza delle pietre vive

Come ha dimostrato recentemente Tournhout, fin dalle sue prime costruzioni, il cristianesimo ha voluto richiamarsi nei suoi edifici pubblici al modello primordiale ed unico del tempio di Gerusalemme³¹. Nella grande "discontinuità" del sec. IV avvenuta in scelte architettoniche "profane" come la "basilica", l'edilizia sacra cristiana ha voluto mantenere una forte tensione di "continuità", incorporando in questo schema "pagano" tutte le possibili allusioni al Tempio di Gerusalemme.

La teologia dell'edificio sacro cristiano non coincide con la teologia del Tempio di Gerusalemme, ma la integra in una sorta di sviluppo organico alla luce del Nuovo Testamento. Adesso questo "luogo sacro" non rappresenta solo l'uomo stesso, non rappresenta solo la creazione intera, ma rappresenta l'uomo e la creazione al contempo perché rappresenta il corpo di Gesù di Nazareth, anzi di Gesù di Nazareth risorto. Eusebio di Cesarea ne dà la definizione più pregnante: la cattedrale è il "trofeo" ("tropaion") del re che ha vinto la morte ed è risorto³².

La parola "tropaion" proviene dal vocabolario militare antico ed è il segno di vittoria che allarga la signoria del sovrano vittorioso lì dove esso viene piantato. E' dunque in qualche modo un "segno che realizza ciò che significa" -concetto abbastanza vicino alla nostra idea di "sacramento". Potremmo dire: l'edificio sacro cristiano è quel "segno" la cui finalità è di provocare lo *stupore* del mattino di Pasqua. Ciò è evidente nella grande architettura sacra paleocristiana e medievale, ma viene ancora affermato durante il Concilio di Trento che chiede all'arte di mostrare le "meraviglie"³³ di Dio, ed esplode di nuovo nel Barocco la cui esplicita finalità è lo stupore.

Se le nostre basiliche e cattedrali provocano "stupore" è dunque prima di tutto perché chi le ha costruite lo ha voluto. Ma questo stupore è oggi improvvisamente potenziato dal contrasto crescente fra la densità di senso del monumento religioso e la "liquidità" del senso nelle nostre società occidentali. L'uomo occidentale è irresistibilmente attratto da questa "alta tensione identitaria" in un paesaggio di "penuria identitaria". Perciò l'uomo post-cristiano che entra in un monumento sacro cristiano subisce una sorta "shock" o di "violento stupore" che va accompagnato. La nuova esperienza del "rovetto ardente" ha bisogno

²⁹ Cf. la trattazione particolareggiata in B. S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1995, 63ss.

³⁰ Cf. L. ALONSO SCHOEKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Bologna 1997, 66s.

³¹ Cf. R. OUSTERHOUT, "New Tempels and New Salomons. The Rhetoric of Byzantine Architecture", in P. MAGDALINO and R. NELSON (edd.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton, Washington 2010, 223-254.

³² EUSEBIO DI CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, X,4.

³³ Cf. CONCILIO DI TRENTO, Sessione XXV (3-4 dic. 1563).

della sua “parola interpretativa”. Altrimenti scattano nel “Mosè” di oggi tutti i meccanismi di difesa che lo mantengono all’interno della sua “zona di comfort” intellettuale ed esistenziale.

L’orizzonte di senso, l’interpretazione viva del contesto che ha generato l’opera d’arte è ciò che una vera ermeneutica cerca di recuperare. Nella grande Tradizione dell’arte cristiana l’orizzonte di senso delle opere pensate per l’aula liturgica è evidentemente un orizzonte di senso liturgico e spirituale. E’ questo orizzonte di senso che una buona accoglienza nei monumenti cristiani dovrebbe presentare, per permettere al turista e visitante di operare la propria “fusione degli orizzonti”.

Fra le molte esperienze di accoglienza nei luoghi d’arte cristiana, la rete di gruppi di volontari chiamati “pietre vive” ha precisamente questo scopo di “accompagnamento ermeneutico”. Le “pietre vive” iniziano nel 2004 come una attività puntuale di giovani volontari nel duomo di Francoforte sul Meno. Poi dal 2008 a Bologna, Roma e Praga nascono dei gruppi stabili di giovani che si riuniscono regolarmente durante l’anno per pregare insieme, e approfondire la comprensione della propria fede. E ciò attraverso lo studio dell’arte del monumento dove poi una o più volte al mese (di solito di sabato) offrono gratuitamente un benvenuto, un ascolto e delle spiegazioni, a chi entra per caso, turista venuto da lontano o abitante curioso della stessa città. Oggi questi gruppi di giovani volontari sono presenti in più di 30 città, soprattutto in Europa, ma non solo: da Kiev a Chicago, da Malta a Parigi. Attraverso il servizio al turismo religioso i giovani di pietre vive vivono per loro stessi un vero percorso di fede e di discernimento.

Le caratteristiche principali delle comunità pietre vive sono riassunte in una sorta di “magna charta” redatta nel 2012 durante il primo incontro internazionale dei coordinatori di gruppo. Il titolo di questo documento è “What is Living Stones”³⁴ e insiste particolarmente su tre punti:

- La comunità. Pietre Vive è segno di Chiesa nella chiesa, e cioè è testimonianza di comunità. In una società in cui l’individualismo e la solitudine fanno nascere la profonda nostalgia di relazioni vere e profonde, le pietre vive mostrano che esse sono possibili.
- La preghiera. Pietre Vive nasce dalla preghiera e porta alla preghiera. Perché solo nella preghiera si può gustare la grande arte cristiana come “preghiera consegnata allo sguardo”. I volontari di pietre vive curano, all’interno dell’edificio sacro dove prestano servizio, un “angolo preghiera” (p. es. in una cappella laterale) dove assicurano una permanenza orante e un ascolto dei turisti che ci entrano per riposare il cuore o il corpo.
- La gratuità. Il servizio di Pietre Vive è radicalmente gratuito perché l’annuncio del Vangelo è fondamentalmente l’annuncio della gratuità dell’amore di Dio. Non esiste lo “stupore di Pasqua” se esso è “a pagamento”. Nell’esperienza dei giovani volontari, lo stupore più profondo avviene nel cuore dei turisti quando essi cercano di ringraziare alla fine della visita con un’offerta e quando il volontario rifiuta invitando a dare questi soldi “al primo povero che troveranno”. Una chiesa “a pagamento” diventa il museo di una Chiesa ormai morta.

Così in tanti casi, e ormai da più di 10 anni, lo stupore che le pietre vive accompagnano, “rompono le acque” della conoscenza e della parola del turista. “Rompono le acque” a volte fisicamente con tanti pianti raccolti, confidenze ascoltate, sfoghi ricevuti. Conoscenza vera, di qualcuno che hanno potuto incontrare. Parola autentica, detta ed ascoltata nel profondo. Questa è la bellezza, la vita e la speranza che ogni turista cerca quando entra in un monumento religioso.

Jean-Paul Hernandez SJ

³⁴ Cf. <http://www.pietre-vive.org/>