



Pietre Vive

LA MISTAGOGIA DELLO SPAZIO SACRO



Jean-Paul Hernández SJ

“Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa” (Es 3,5). L’episodio del rovetto ardente è forse una delle più antiche teologie narrative sullo spazio sacro¹. Al di là delle attribuzioni esegetiche della geografia biblica², il testo presenta un paradigma di ingresso nel luogo sacro. Plastaras spiega: “Così il racconto del rovetto 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”³. 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.

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 europee⁴. Più che una “saga eziologica” per legittimare la santità

¹ Cf. B. S. CHILDS, *Il libro dell’Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1995, 63ss. e B. JACOB, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, 42ss.

² Per una discussione accurata sul luogo a cui si riferisce il testo, vedi P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose*, Goettingen 1980.

³ J. PLASTARAS, *Il Dio dell’esodo*, Torino 1976, 51s.

⁴ Cf. J.P. HERNANDEZ, “Nuevos caminos que expresan la belleza y acercan a la belleza”, *Sal Terrae* 100/2(2012)117-130.

di un luogo⁵ 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 racconto⁶, si tratta 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-secolare⁷.

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"⁸.

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 sacro⁹. Dall'interno dell'edificio religioso, l'uomo scopre che tutto è religioso e dunque che lui stesso è religioso.

⁵ Tesi di H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose Sagen*, Goettingen 1913, 23ss.

⁶ B. S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo...*, op. cit., 65.

⁷ 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)

⁸ H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose Sagen*, Goettingen 1913, 25.

⁹ Cf. J.P. HERNANDEZ, "Lo spazio sacro come kerygma e mistagogia", *RTE* XIV(2010)28, 353-380.

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 21¹⁰.

Ma in Esodo 3 "l'apparizione" dello spazio sacro non avviene senza un previo cammino di Mosè "oltre il deserto". È evidente che abbiamo qui una trasposizione letteraria dell'intera avventura dell'esodo di Israele attraverso il deserto fino ad arrivare alla terra promessa¹¹. 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. È 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

¹⁰ Cf. *ivi*.

¹¹ 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*.

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 sua vita sembra poter finire così¹². 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

¹² Cf. A. SPREAFICO, *Il libro dell'esodo*, Roma 1992, 33ss.

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"¹³.

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

¹³ Cf. J.P. HERNANDEZ, "Lo spazio sacro come kerygma e mistagogia", RTE XIV(2010)28, 353-380.

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”¹⁴. 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 martirio¹⁵. 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”¹⁶. L’idolo attira solo su se stesso e si esaurisce in se stesso. L’icona è quella

¹⁴ Cf. J.-P. HERNANDEZ, *Antoni Gaudì. La Parola nella pietra*, Bologna 2007, 21.

¹⁵ Cf. F.W. DEICHMANN, *Ravenna. Geschichte und Monumente*, Wiesbaden 1969, 234-256.

¹⁶ Cf. J.-L. MARION, *L’idole et la distance*, Paris 1977, e J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, Milano 1997.

difficile arte della “kenosi” che rimanda alla relazione. Come dice Florenskj, l'icona è solo “la cornice di un incontro”¹⁷.

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”), mentre invece il vuoto dello spazio sacro non è altro che un'attesa come dice Francesco Dal Co¹⁸, 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

¹⁷ P. FLORENSKJ, *Le porte regali*, Firenze 1987, 74.

¹⁸ Cf. F. DAL CO, *Abitare nel moderno*, Roma-Bari 1982.

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'exasperazione 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'uomo¹⁹. 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 altro.

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

¹⁹ Cf. G. DE CHAMPEAUX, *Introduction au monde des symboles*, Paris 1989.

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 cristiana.

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 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 com-prendere, 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'ascoltare²⁰. Dal voler

²⁰ Interessanti al riguardo le analisi in U. CASSUTO, *A commentary on the book of Exodus*, Jerusalem 1967, 32.

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 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 qui 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 “com-prendere”. Ma cosa comprende, cosa guarda? Lo sguardo di Dio è irresistibilmente attratto dalla “misera del mio popolo”. Ciò che Dio “com-prende” di più, ciò con cui si identifica maggiormente è “la misera 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 è arrivato 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 Bibbia²¹. 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 cultuale e richiama la presenza del tempio²². 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

²¹ Cf. la trattazione particolareggiata in B. S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1995, 63ss.

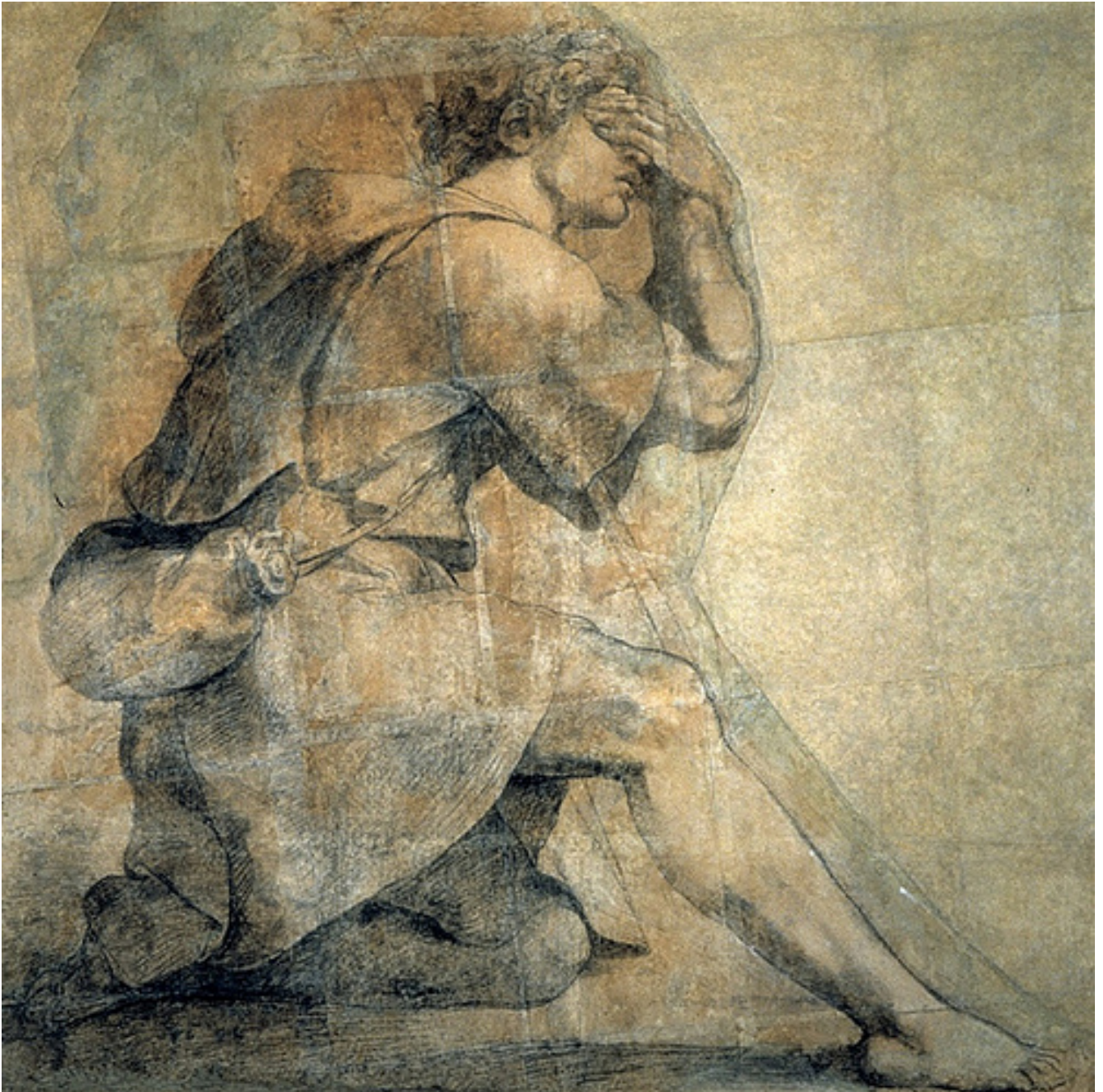
²² Cf. L. ALONSO SCHOEKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Bologna 1997, 66s.

l'immagine di una Parola che "passa". E' il "segno" della Passione della Parola.

Jean-Paul Hernández SJ



Venezia



Raffaello



Chagall



Attraverso un'interpretazione culturale dell'episodio del rovetto ardente (Es 3), questo libretto passa in rassegna le diverse dimensioni teologiche e antropologiche dello spazio sacro in ordine alla "nuova evangelizzazione". Di particolare rilievo

*sono temi come la soglia, la curiosità, la memoria,
il vuoto, l'attesa, l'identità, la gratuità, la
fisicità, il silenzio, il piacere, la vocazione. Il
turismo religioso come "segno dei tempi" rivela la
ricerca di identità dell'uomo contemporaneo che
rende il "monumentum" emblema e luogo privilegiato
della nuova evangelizzazione, spazio dove la Parola
"restituisce l'uomo all'uomo".*

<http://pietrevive.wordpress.com/>