

Joseph Ratzinger

**Introduzione  
allo spirito della liturgia**



OSSERVAZIONI PRELIMINARI  
SUL RAPPORTO DELLA LITURGIA  
CON LO SPAZIO E IL TEMPO

Nel realtà della fede cristiana possono ancora esserci dei particolari luoghi e tempi santi? Il culto cristiano non è forse liturgia cosmica che abbraccia il cielo e la terra? Cristo ha sofferto «fuori della porta», sottolinea la lettera agli Ebrei, che aggiunge l'esortazione: «Usciamo dunque verso di lui fuori degli accampamenti, portando il suo obbrobrio» (Eb 13,12). Non è forse il mondo intero il suo santuario? La santità non si compie forse proprio nella vita vissuta secondo giustizia? La nostra liturgia non consiste forse in una vita quotidiana vissuta nell'amore, nell'aprirsi al vero sacrificio, divenendo così simili a Dio? Può forse esserci una sacralità diversa della sequela di Cristo nella sobria pazienza della vita quotidiana? Un tempo sacro diverso dal tempo dell'amore vissuto per il prossimo, quando e laddove le circostanze della nostra vita lo richiedano?

Chi pone queste domande tocca un aspetto decisivo del concetto cristiano di culto e di adorazione, ma dimentica qualcosa di essenziale del limite permanente dell'esistenza umana in questo mondo, dimentica il «non ancora», che appartiene all'esistenza cristiana, e sostiene che il nuovo cielo e la nuova terra sono già giunti. La venuta di Cristo e la diffusione della Chiesa fra tutti i popoli, il passaggio dal sacrificio del tempio all'adorazione universale «in spirito e verità», sono un

primo passo importante, un passo verso il compimento delle promesse dell' Antico Testamento. Ma è chiaro che la speranza non è ancora pienamente giunta al suo traguardo. La nuova Gerusalemme, che non ha più bisogno del tempio perché Dio, l' Onnipotente e l' Agnello stesso sono il suo tempio, avviata a divenire la città che non ha bisogno della luce del sole né della luna, perché la gloria di Dio la illumina e l' Agnello ne è la lampada (Ap 21, 22s): non è ancora qui. Per questo i Padri hanno descritto gli stadi del compimento non semplicemente nella contrapposizione di Antico e Nuovo Testamento, ma nel triplice passo di ombra-immagine-realtà: nella Chiesa del Nuovo Testamento all' ombra subentra l' immagine: «La notte è avanzata nel suo corso, il giorno è imminente» (Rm 13, 12). Ma — come afferma Gregorio Magno — è ancora il tempo dell' aurora, in cui tenebra e luce si mescolano, in cui il sole comincia a sorgere, ma non è ancora spuntato del tutto. Per questo il tempo del Nuovo Testamento rappresenta un particolare momento intermedio, una mescolanza di «già» e «non ancora», in cui le condizioni empiriche continuano a valere, ma allo stesso tempo sono già spezzate, continuano a spezzarsi, fino alla definitività che ha già avuto inizio in Cristo.

Da questo modo di intendere il Nuovo Testamento come tempo di transizione, come immagine tra ombra e realtà, deriva la forma specifica della teologia liturgica. Essa si chiarisce meglio se teniamo presenti i tre livelli che sono essenziali per la costituzione del culto cristiano. C' è il piano intermedio, quello propriamente liturgico, che è a tutti noi ben conosciuto; esso si manifesta nelle parole e nelle azioni di Gesù durante l' ultima cena. Queste costituiscono il nucleo della celebrazione liturgica cristiana, la cui struttura deriva tra l' altro dalla sintesi del culto sinagogale e di quello del

tempio, benché al posto degli atti sacrificali del tempio subentrino il canone eucaristico, come partecipazione all' azione compiuta da Gesù nella cena, e la distribuzione dei doni trasformati. Ma questo piano propriamente liturgico non si regge da sé; esso ha senso solo se si riferisce a un evento reale e a una realtà che nella sua essenza è rimasta presente. Diversamente sarebbe come un ricordo privo di consistenza, senza un contenuto reale. Il Signore poteva dire che il suo corpo era «offerto» solo perché egli lo ha realmente offerto; poteva offrire nel nuovo calice il sangue versato per molti, perché egli lo ha realmente versato. Questo corpo non è, insomma, il corpo per sempre morto di un defunto, né il sangue un elemento vitale ormai privo di vita, ma l' offerta diventa dono perché il corpo dato nell' amore, il sangue versato nell' amore, mediante la resurrezione è entrato nell' eternità dell' amore, che è più forte della morte. Senza croce e resurrezione il culto cristiano è privo di valore e una teologia della liturgia che tralasci questo riferimento non farebbe che parlare di un gioco vuoto.

Se riflettiamo su questo fondamento reale che sostiene la liturgia cristiana, c' è ancora qualcosa di importante da osservare. La crocifissione di Cristo, la sua morte sulla croce e, in modo diverso, l' atto della resurrezione dal sepolcro, che dà incorruttibilità al corrottile, sono eventi storici unici, che come tali appartengono al passato. Per essi vale in senso stretto il «semel» (*ephapax*) — l' «una volta sola» che la lettera agli Ebrei mette in evidenza rispetto alla molteplicità dei sacrifici dell' Antico Testamento. Ma se fossero solo fatti del passato, come tutti i dati che apprendiamo dai libri di storia, non sarebbe possibile alcuna contemporaneità con essi. Essi resterebbero per noi irraggiungibili. All' atto esteriore della crocifissione corrisponde però un atto interiore dell' offerta (il corpo

è «dato per voi»): nessuno può togliermi la vita, io la do da me stesso, afferma il Signore nel Vangelo di Giovanni (10,18). Questo atto di offerta non è affatto un avvenimento solo spirituale. È un atto spirituale che include in sé quello corporale, che abbraccia l'uomo nella sua interezza, anzi, è al tempo stesso un atto del Figlio: l'obbedienza della volontà umana di Gesù affonda nel persistente sì del Figlio al Padre, secondo la magnifica formulazione di Massimo il Confessore. Così questo «dare», che nel passivo del venire crocifisso coinvolge la passione della natura umana nell'azione dell'amore, abbraccia tutte le dimensioni della realtà: corpo, anima, spirito, *logos*. Come il dolore corporale è coinvolto nel pathos dello spirito e diventa il sì dell'obbedienza, così il tempo è coinvolto in ciò che va oltre il tempo. Il vero atto interiore, che peraltro non avrebbe consistenza senza quello esteriore, supera il tempo, ma, poiché viene dal tempo, questo può sempre essere in esso recuperato. Per questo la contemporaneità è possibile. È ciò che intende Bernardo di Chiaravalle quando dice che il vero *semel* (una volta) porta in sé il *semper* (sempre): nell'Unico accade il Permanente. Nella Bibbia l'«una volta sola» è sottolineato nella maniera più forte dalla lettera agli Ebrei, ma se la si legge attentamente si troverà che proprio questa relazione di cui parla san Bernardo esprime la sua vera intenzione. L'*ephapax* (una volta sola) è legato all'*aitonios* (perpetuo). L'«oggi» abbraccia tutto il tempo della Chiesa. Proprio per questo nella liturgia cristiana non solo si partecipa del passato, ma vi è contemporaneità con ciò che fonda questa liturgia: è questo il vero nucleo e la vera grandezza della celebrazione eucaristica, che è sempre più che una cena: è l'essere coinvolti nella contemporaneità con il mistero pasquale di Cristo, nel suo passaggio dalla tenda della transitorietà al cospetto del volto di Dio.

Torniamo al nostro punto di partenza. Abbiamo detto che c'è il piano dell'evento fondante e, in secondo luogo, quello dell'attuazione liturgica, il vero e proprio piano liturgico. Ho cercato di mostrare come i due piani siano tra loro intrecciati. Se il passato e il presente si compenetrano, se l'essenziale del passato non è affatto passato, ma è forza che si trasmette ai presenti che si succedono, ciò significa che anche il futuro è presente in questo evento, che esso per sua natura deve essere definito anticipazione di ciò che avverrà. Ma su questo non dobbiamo essere precipitosi. Il pensiero dell'*eschaton*, del Cristo che tornerà, si impone subito, ed è giusto. Ma qui c'è un'altra dimensione che va considerata: questa liturgia – come abbiamo visto – non è un surrogato, ma ha una funzione vicaria. Ciò che si intende con tale distinzione diventa qui chiaro. Non vengono sacrificati degli animali, un «qualcosa» che in fondo mi resta estraneo. Questa liturgia si basa sulla passione di un uomo che con il suo io entra nel mistero del Dio vivente – che è «Figlio». Per questo essa non può mai essere semplicemente *actio liturgica*. La sua origine porta in sé il suo futuro anche nel senso che la funzione vicaria coinvolge coloro che sono rappresentati, non rimane loro esteriore, ma dà loro forma. La contemporaneità con la Pasqua di Cristo, che ha luogo nella liturgia della Chiesa, è anche una realtà antropologica. La celebrazione non è solo rito, non è solo un «gioco» liturgico, essa vuole essere *logike larreia*, trasformazione della mia esistenza in direzione del *logos*, contemporaneità interiore tra me e l'offerta di Cristo. La sua offerta vuole diventare la mia, perché la contemporaneità si compia e avvenga l'assimilazione con Dio. Per questo nella Chiesa antica il martirio è stato considerato una vera celebrazione eucaristica: realizzazione estrema della contemporaneità con Cristo, dell'essere una cosa sola con Lui. La liturgia rinviava infatti

alla vita quotidiana, a me nella mia esistenza personale. Essa mira, come osserva Paolo nel testo già citato, a far sì che «i nostri corpi» (cioè le nostre esistenze corporee terrene) diventino «sacrificio vivente», in comunione con il sacrificio di Cristo (Rm 12,1). Solo così si spiega l'insistenza delle preghiere di accettazione, che sono caratteristiche di ogni liturgia cristiana. Una teologia che non vede i nessi ora evidenziati può considerare solo come contraddittorie o come una ricaduta nel precristiano, dal momento che il sacrificio di Cristo è già stato accettato da lungo tempo. Sì, ma nella sua funzione vicaria esso non è ancora giunto alla fine. Il *semel* (una volta) vuole arrivare al suo *semper* (sempre). Questo sacrificio è completo solo quando il mondo è divenuto spazio di amore, come lo vede Agostino nella sua «città di Dio». Allora – come abbiamo accennato all'inizio – il culto completo è il completamento dell'evento del Golgota. Per questo nelle preghiere di accettazione noi chiediamo che la funzione vicaria diventi realtà e ci afferri. Per questo nelle preghiere del Canone romano ci associamo ai grandi sacrificatori della preistoria: Abele, Melchisedek, Abramo. Essi si rivolgevano al Cristo che doveva venire, erano anticipazioni di Cristo o, come dicono i Padri, *typoi* di Cristo. Anche coloro che lo hanno preceduto potevano entrare nella contemporaneità con Lui, quella che imploriamo per noi stessi.

Si è quasi tentati di dire che questa terza dimensione della liturgia, il suo essere protesa tra la croce di Cristo e il nostro procedere vitale verso colui che ci ha rappresentati e che vuole essere «uno» con noi (Gal 3,18.28), esprima la sua pretesa morale. E senza dubbio nel culto cristiano è contenuta una pretesa morale, ma si tratta di molto più che un puro moralismo. Il Signore ci ha anticipati, ha già fatto la nostra parte, ha

aperto la strada che noi non potevamo aprire perché la nostra forza non era sufficiente a costruire il ponte fino a Dio. Lui stesso è divenuto questo ponte. E ora si tratta di lasciarci assorbire in questo essere «per», di lasciarci accogliere dalle sue braccia aperte che ci portano verso l'alto. Egli, il Santo, ci santifica con la santità che non potremmo mai darci da soli. Veniamo inclusi nel grande processo storico in cui il mondo procede verso la promessa del Dio «tutto in tutti». In questo senso, quella che da principio appare come dimensione morale è al tempo stesso la dinamica escatologica della liturgia: la «pienezza» di Cristo, di cui parlano le lettere della prigionia di san Paolo, diventa realtà, e solo così l'evento pasquale si compie attraverso la storia: sino alla fine dura l'«oggi» di Cristo (Eb 4,7ss).

Se ora riasaminiamo le riflessioni fin qui svolte in questo capitolo, notiamo che due volte – in ambiti diversi – abbiamo incontrato un triplice passaggio. La liturgia, come abbiamo visto, è caratterizzata dalla tensione con la Pasqua storica di Gesù (croce e resurrezione), suo fondamento reale. Nella singolarità di questo evento si è formato qualcosa di permanente che – ed è il secondo passo – nell'azione liturgica entra nel nostro presente e – terzo passo – a partire da lì vuole raggiungere e investire la vita di coloro che celebrano e, quindi, l'intera realtà storica. L'evento immediato – la liturgia – ha un senso ed è significativo per la nostra vita solo se porta in sé le altre due dimensioni; passato, presente e futuro si compenetrano e toccano l'eternità. In precedenza avevamo incontrato tre gradi della storia della salvezza che – secondo la formula dei padri della Chiesa – procede dall'ombra all'immagine fino alla realtà. Inoltre avevamo visto che nel nostro tempo – il tempo della Chiesa – ci troviamo in una fase intermedia del cammino della sto-

ria: il velo del tempio si è squarciato, il cielo si è aperto grazie all'unione dell'uomo Gesù, e quindi di tutta l'umanità, con il Dio vivente. Ma questa nuova apertura si comunica a noi solo attraverso i segni della salvezza. Abbiamo bisogno della mediazione e non vediamo ancora il Signore «così come egli è». Se ora sovrapponiamo i due schemi tripartiti – quello storico e quello liturgico –, vediamo che la liturgia è appunto l'espressione di questa situazione storica, esprime il carattere intermedio del tempo delle immagini in cui ci troviamo. La teologia della liturgia è in modo particolare «teologia simbolica», teologia dei simboli che ci legano a Colui che è al contempo presente e nascosto.

Da ciò deriva in definitiva la risposta alla domanda da cui siamo partiti: dopo che il velo del tempo si è squarciato e il cuore di Dio è aperto per noi nel cuore trafitto del Crocifisso, abbiamo ancora bisogno dello spazio sacro, del tempo sacro, dei simboli mediatori? Sì, ne abbiamo bisogno proprio per imparare attraverso l'«immagine», attraverso il segno, a vedere il cielo aperto, per riuscire a riconoscere nel cuore trafitto del Crocifisso il mistero di Dio. La liturgia cristiana non è più culto sostitutivo, ma un venirci incontro di colui che ci rappresenta, partecipazione alla sua azione vicaria come partecipazione alla realtà stessa. Prendiamo parte alla liturgia celeste, sì, ma questa partecipazione si comunica a noi attraverso i segni terreni che il Redentore ci ha mostrato come spazio della sua realtà. Nella celebrazione liturgica si compie in certo qual modo il passaggio dall'*exitus* al *reditus*, l'uscita diventa ritorno, la discesa di Dio diventa nostra ascesa. La liturgia introduce il tempo terreno nel tempo di Gesù Cristo e nella sua presenza. Essa è il punto di svolta nel processo della redenzione: il pastore si mette sulle spalle la pecora smarrita e la porta a casa.

## Capitolo secondo

### LUOGHI SANTI: IL SIGNIFICATO DELL'EDIFICIO CHIESA

Anche i più decisi avversari della sacralità – nel caso specifico del luogo sacro – ammettono che la comunità cristiana ha bisogno di un luogo dove riunirsi e definiscono a partire da qui la funzione dell'edificio chiesa in senso non sacrale, ma rigorosamente funzionale: esso rende possibile l'incontro liturgico. Questa è indiscutibilmente una funzione essenziale dell'edificio chiesa, grazie alla quale esso differisce dalla forma classica del tempio nella maggior parte delle religioni. Il rito di espiazione nel Santo dei Santi dell'antica Alleanza è celebrato solamente dal sommo sacerdote; nessuno al di fuori di lui può accedervi e lui stesso può farlo solo una volta all'anno. Similmente, anche i templi di tutte le altre religioni non sono di solito luoghi di riunione degli oranti, ma spazi culturali riservati alla divinità. Il fatto che l'edificio cristiano venga ben presto denominato *domus ecclesiae* (casa della «Chiesa», dell'assemblea del popolo di Dio) e che poi il termine *ecclesia* (assemblea, chiesa) venga usato per definire in forma abbreviata non solo la comunità vivente ma anche la casa che la ospita, manifesta un'altra concezione: il «culto» lo celebra Cristo stesso nel suo stare davanti al Padre, è Lui il culto dei suoi nel momento in cui essi si radunano con Lui e intorno a Lui. Questa differenza essenziale tra lo spazio della liturgia cristiana e i «templi» non può tuttavia essere spinta sino a una falsa contrapposizione, in cui