Giovanni Tonucci

IL MISTERO DELL'ALTARE CRISTIANO

PREMESSA

Il 27 febbraio 1970, di fronte a un piccolo gruppo di confratelli, alunni come me della Pontificia Accademia Ecclesiastica, discussi la mia tesi di laurea in Teologia, in materia liturgica: "Il mistero dell'altare cristiano".

Il lavoro era stato lungo e difficile, perché avevo incontrato diversi ostacoli lungo il cammino. Una volta superato l'esame di licenza in Teologia, nel giugno 1966, avevo prestato servizio per due anni come segretario del mio vescovo, e di tempo disponibile per completare il lavoro già avviato ne avevo avuto ben poco. Avevo però superato gli esami del quinto anno, propedeutico alla laurea, e avevo raccolto molto materiale utile per la mia ricerca. Restava però di procedere con la stesura del testo, che, mi illudevo, sarebbe stata la parte più facile.

Chiamato poi a Roma per continuare gli studi nella Pontificia Accademia Ecclesiastica, avevo dovuto dividere il mio tempo con gli impegni di quella posizione: frequentare le lezioni di Diritto Canonico all'Università, superare gli esami del primo e del secondo anno oltre all'esame di licenza, seguire i corsi accademici, studiare le lingue, cominciare a preparare il materiale per la tesi di laurea in Diritto Canonico. Nel frattempo, cercavo di trovare anche di mantenere contatto con il lavoro pastorale, soprattutto nella parrocchia di Santa Paola Romana a Monte Mario. Con tutto questo, la redazione della tesi in teologia procedette con molta lentezza, anche perché dovetti rendermi conto che, contrariamente a quello che avevo pensato, la stesura non era affatto facile, e mi richiedeva continuamente nuove ricerche, per chiarire idee e risolvere passaggi che mi si rivelavano insufficientemente studiati.

Il tema dell'altare nella liturgia cristiana mi era piaciuto in maniera del tutto spontanea e irriflessa, e mi aveva ispirato prima ancora che mi rendessi conto delle ricchezze che esso custodiva. Anche il titolo fu deciso senza che ne potessi cogliere pienamente il significato. Fin dall'inizio, però, avevo chiaro che, parlando di mistero dell'altare, non intendevo riferirmi a una realtà oscura e difficile da comprendere, ma a qualcosa che è nello stesso tempo concreto e simbolico, in cui il visibile allude all'invisibile, il fisico allo spirituale.

L'intuizione iniziale si è confermata nel corso dello studio e, a mano a mano, è stata resa comprensibile nella stesura definitiva del testo. Testo che fu presentato e trovò accoglienza piena da parte del collegio degli esaminatori, che diedero la loro approvazione.

Qualcuno allora mi suggerì di pensare alla pubblicazione, ma in quel momento non ero in grado di accettare la proposta: non avevo denaro da spendere e non avevo tempo a disposizione, soprattutto per l'impegno di completare la tesi in Diritto, con la necessità di essere pronto alla partenza verso la prima destinazione per il mio nuovo servizio.

Gli anni sono passati, la riforma liturgica è stata ormai completata e alcune parti del mio studio risentivano delle mutate circostanze. A tempo perso, ho ripreso il testo ed ho deciso di cominciarne la correzione, seguendo alcuni criteri precisi.

Si sa che le tesi di laurea devono essere accuratamente documentate in ogni loro parte. Nel desiderio di favorire una lettura senza troppe difficoltà, ho deciso ora di togliere le note, mantenendo solo alcune citazioni nel testo; ho eliminato la bibliografia, pur sapendo che questa scelta sarebbe apparsa una grave colpa a coloro che mi hanno promosso; ho tradotto in italiano i testi in latino e nelle altre lingue; ho aggiornato la parte che si riferisce alla dedicazione dell'altare, dato che ora il rito è cambiato, e ho fatto lo stesso in quella che tratta della costruzione dell'altare e dell'adattamento delle chiese alle nuove esigenze liturgiche; qua e là ho tolto allo stile quel po' di spocchioso – da tesi di laurea, tanto per intenderci – che c'era ed ho semplificato il linguaggio ogni volta che questo era possibile.

In questo modo, il testo che presento non è più quello a suo tempo approvato dalle autorità accademiche per concedermi la laurea in Teologia, ma ne è una riedizione adattata, alla quale le stesse autorità accademiche potrebbero non concedere il loro assenso. Il che, ormai, non mi dispiace più di tanto.

Ricordo sempre, con gratitudine, la riflessione che un buon fedele di una parrocchia rurale della mia diocesi mi ha fatto, proprio nei primi anni del mio servizio presbiterale: "Sono stato a sentirlo bene, perché lei parla casalingo". Forse, a suo tempo, era necessario che lo stile della tesi di laurea fosse elevato, e che in essa si facesse un uso adeguato di termini tecnici. Ma ora quel tempo è lontano, e preferisco restale fedele al parlare e scrivere casalingo.

+ Giovanni Tonucci

INDICE

Introduzione: L'altare nella storia delle religioni **p. 7**

1. L'altare nelle religioni extrabibliche p. 8
2. L'altare nelle religioni dell'ambiente biblico p. 12

PARTE PRIMA

Cap. I **L'altare nell'Antico Testamento** **p. 17**

1. Dai molteplici altari all'altare unico p. 17
2. L'altare mosaico p. 19
3. Simbolismo dell'altare mosaico p. 21
4. L'arca dell'alleanza – il propiziatorio p. 23
5. Le pietre sacre p. 25

Cap. II **Le vicende dell'altare cristiano** **p. 27**

1. L'altare negli scritti del Nuovo Testamento p. 27
2. L'altare nei primi secoli cristiani p. 29
3. Evoluzione dell'altare p. 31
4. Involuzione dell'altare e del suo ornato p. 35
5. L'altare nel movimento per la riforma liturgica p. 39

PARTE SECONDA

Cap. I **Cristo il vero altare** **p. 46**

1. L'altare rende sacra l'offerta p. 46
2. Versò il sangue sull'altare p. 47
3. Cristo altare del mondo p. 48
4. Sull'altare del cielo p. 49
5. La pietra non tagliata è la carne di Cristo p. 51
6. Quell'unico propiziatorio p. 52
7. Cristo altare e gli altari p. 56

Cap. II **La santità dell'altare in rapporto alla sua dedicazione** **p. 59**

1. L'altare simbolo di Cristo p. 59
2. Origine e sviluppo del rito della dedicazione dell'altare p. 61

a. Il rito primitivo p. 62
b. La reposizione delle reliquie p. 63
c. L'esorcismo con l'acqua lustrale p. 67
d. Sviluppo del rituale gallicano p. 68
e. Fusione delle due tradizioni p. 70
f. Excursus sulle reliquie p. 71
g. Rito della dedicazione dal XII secolo fino al 1961 p. 72
h. Osservazioni critiche al rito della dedicazione del 1961 p. 73
i. Relazione tra la dedicazione dell'altare e l'Eucaristia p. 75
3. Esame del rito attuale p. 76

Cap. III Altare ed Eucaristia p. 81

1. L'altare centro della liturgia p. 81
2. L'altare come segno liturgico p. 83

Cap. IV Forme di devozione all'altare p. 86

1. La venerazione dell'altare nella devozione popolare p. 87
2. Gesti di devozione nella liturgia p. 91

Cap. V Altare e tabernacolo p. 94

1. Evoluzione della riserva eucaristica p. 94
2. Sacrificio e adorazione p. 100
3. Soluzioni pratiche p. 105

PARTE TERZA

Capitolo unico L'altare centro delle comunità locale p. 108

1. La spiritualità sacerdotale e l'altare p. 109
2. La costruzione dell'altare p. 111
3. L'adattamento di chiese già esistenti p. 119
4. La vita dell'altare p. 120

Conclusione p. 125

Introduzione

L'ALTARE NELLA STORIA DELLE RELIGIONI

Nella vita di ogni popolo, quale ne sia l'origine e il grado di sviluppo, la religione costituisce un aspetto fondamentale. L'esperienza religiosa vissuta ha Dio come punto di riferimento, ma si inserisce nella struttura sociale umana, e regola le relazioni interpersonali, consacra i momenti più solenni della vita e non di rado si pone come leva principale al progresso, nell'ordine politico, sociale e culturale.

Tutti i popoli sentono innato il bisogno della religione, ma questo bisogno e l'atteggiamento che ne consegue si esprimono in molti modi, tra loro diversi. Quando la preghiera alla divinità si manifesta esteriormente e diviene fatto sociale, abbiamo delle azioni di culto, delle quali è incaricato il capofamiglia, o l'autorità della comunità, o, più comunemente, il sacerdote. Questi, di cui già il nome indica il carattere sacro, appare come intermediario tra gli uomini e l'essere supremo.

L'atto principale di culto, considerato perciò come la occupazione più nobile ed efficace del sacerdote, è il sacrificio, con il quale si offre alla divinità un oggetto, nella forma di annientamento reale o simbolico. Esso manifesta adorazione al nume ed è offerto per espiare le colpe o per impetrare favori e grazie. Poiché crea una comunione tra gli uomini e Dio, il sacrificio si riveste spontaneamente di un apparato rituale, più o meno complesso a seconda dell'evoluzione religiosa e del tipo di civiltà di ogni popolo.

Superato il nomadismo, è normale che si stabiliscano dei luoghi specialmente riservati al culto, nei quali si esercita in larga parte, anche se mai esclusivamente, la liturgia. Tra le strutture utili all'esercizio del culto e che assieme assumono il valore di segno distintivo del santuario, la prima, per necessità pratica e per valore simbolico, è l'altare. Questo è il centro del culto sacrificale ed ha forma e rilievo diversi, in corrispondenza all'offerta presentata e alla divinità a cui ci si rivolge. Il suo scopo è quello di sorreggere l'oblazione fatta al dio, per un motivo innanzitutto pratico, a cui si unisce il senso di rispetto per la divinità, alla quale si vuole porgere il dono nel modo più degno. Non è però corretto considerare ogni luogo usato per porgere offerte al dio come un altare. Specie per i popoli primitivi, è improprio parlare di altari, e solo per analogia si chiamano 'altari naturali' quei luoghi verso i quali, per il loro uso, gli antichi adoratori dovettero ben presto sentire un senso di profondo rispetto.

Nello sviluppo delle forme di culto, anche l'altare acquista caratteristiche più precise, determinate dalle sue mansioni: nelle civiltà agricole, sedentarie, ci può essere un altare per il culto dei morti, o degli spiriti o dell'essere sommo; per il sacrificio cruento, in cui le vittime sono immolate, esso ha l'aspetto di un blocco di pietra capace di riceverne il sangue e di sostenerle mentre venivano bruciate; per le offerte incruente, talora l'altare ha la forma di un semplice tavolo, mensa del dio, simile alla mensa degli uomini.

Se gli altari si diversificano per la forma esterna a seconda dell'uso, il loro significato è quasi sempre il medesimo. Il sacrificio, nella maggioranza delle religioni, è inteso come un convito, e l'altare come una mensa. Certo, non ogni pasto è un sacrificio né ogni tavola è un altare. Ma,

secondo molti studiosi di storia comparata delle religioni, tutti i sacrifici sono pasti religiosi e tutti gli altari sono la mensa degli dei.

Considerando la finalità di questo studio, quello che ci interessa direttamente è l'ambiente del Medio Oriente biblico. Ma prima, in una rapida descrizione, esaminiamo il modo di presenza dell'altare nella liturgia delle principali religioni.

L'altare nelle religioni extrabibliche

Poco o nulla si conosce delle norme rituali che regolavano il sacrificio nei popoli primitivi. L'offerta delle primizie, che, assieme alla preghiera spontanea, sembra essere la più antica forma di culto, non può essere considerata un sacrificio, dato che in essa manca l'immolazione; la caccia poi è un atto completamente profano. Nei popoli primitivi non si hanno testimonianze di un vero e proprio sacrificio fino al periodo neolitico e oltre. Presso alcuni le offerte erano gettate nella foresta, per diventare preda degli spiriti protettori della caccia; presso altri il cibo presentato agli dei era posto su foglie, usate comunemente come piatti.

Dove si sentiva di più il fascino misterioso del rapporto con gli esseri superiori, il luogo per il contatto col dio era scelto per rispondere ad una sua presenza, manifestata attraverso fenomeni atmosferici e fisici; oppure era preferito perché la bellezza della natura dava la sensazione di una presenza trascendente, in modo quasi tangibile. Qui il primo altare dell'uomo, formato dalla roccia viva o da un mucchio di pietre, completava il santuario, creando il collegamento immediato tra l'uomo e la divinità, benevola o tiranna, amica o avversaria, da ringraziare o da placare.

Quando si invocavano gli dei del cielo o della terra, l'uso comune era di offrire il sacrificio su di un rialzo, sia pure modesto, naturale o artificiale. Se invece ci si rivolgeva alle divinità sotterranee, l'offerta era versata al suolo o introdotta in una fossa, come per porgere più facilmente il cibo: "Ed io, di presso al fianco fuor tratta l'aguzza mia spada, /scavai, lunga d'un braccio da un lato e dall'altro, la fossa / e a tutti i morti quivi d'attorno libami profusi" *(Odissea, XI, v. 24-26, trad. di Ettore Romagnoli)*.

Gli altari primitivi non erano, in genere, legati a templi, che indicano una fase più evoluta di civiltà. L'altare ha un riferimento al luogo che lo circonda se questo ha una relazione con la divinità. In alcuni casi, quindi, l'altare è parte di un santuario, bosco sacro o zona di tabù; in altri, esso è isolato, senza l'inserimento in uno spazio sacro. L'altare è sacro perché appartiene alla divinità. Nella concezione feticistica, questa è legata all'altare o abitante in esso: l'offerta diventa sacra e possesso della divinità al solo contatto con l'altare, suo trono o feticcio.

Nella liturgia sacrificale, vi sono differenze profonde tra le espressioni sorte nell'ambito delle civiltà occidentali e quelle che hanno origine nell'oriente. La diversità, ovvia data la distanza tra i due mondi, non è però tale da impedire di cogliere delle somiglianze di fondo, giustificate dalle somiglianze nel significato del sacrificio. Anche nella forma dell'altare ci sono paralleli interessanti: nei sacrifici domestici, la sua funzione è svolta per lo più dal focolare; nei sacrifici con offerta di vegetali e nei sacrifici di presentazione incruenta, l'altare ha la forma di tavola; per il sacrificio cruento e l'olocausto, esso è di pietra o di terra battuta ed è eretto stabilmente. Pur

nella varietà delle forme, determinata dal diverso uso degli altari, è costante, anche se a volte meno evidente, il richiamo all'idea della mensa del convito.

Nel mondo cinese, il monumento destinato al culto più caratteristico è l'altare del cielo a Pechino. È composto da due costruzioni: l'altare meridionale - chiamato "altare dell'altura del bosco" - in cui veniva offerto il sacrificio a dio nel solstizio d'inverno e d'estate, era una terrazza rotonda a tre piani, costruita di marmo bianco, di quattro metri e ottanta centimetri di altezza e di sessantaquattro metri di diametro. L'altare settentrionale è nel tempio del dio del cielo – tempio della preghiera dell'anno – dove l'imperatore offriva il sacrificio alla prima luna dell'anno nuovo, quando stavano per avere inizio i lavori agricoli. Nel tempio vi è una piattaforma di pietra, su cui si sale per tre scalini; vi sono collocati il trono per la tavoletta sacra del dio del cielo e i troni per le tavolette degli imperatori.

Oltre che nel tempio, il culto si svolgeva per lo più nell'ambito della famiglia cinese, riunita attorno all'altare domestico. Nel sacrificio per il raccolto, la tavola che fungeva da altare era messa nel cortile di casa, con due candelieri e le candele accese, e con un vaso con bastoncini d'incenso da bruciare. Vi si ponevano poi dei vassoi con i nuovi frutti della terra e gli uomini facevano delle prostrazioni. Il sacrificio di ringraziamento era compiuto dalle donne in onore della "prima tessitrice", a cui si offrivano sull'altare, preparato nello stesso modo e ornato con fiori, tre rotoli di seta. In questo caso l'offerta non riguarda qualcosa di commestibile, come nella maggior parte dei sacrifici. Nel sacrificio al dio del cielo, l'altare è ancora una tavola, posta davanti alla porta della grande sala di casa. Insieme con le candele e l'incenso, vi si ponevano tazze di tè e scatole piene di dolci. Anche in Cina, il sacrificio alla terra era compiuto su di un monticello di terra. In esso si praticava una fossa, in cui erano introdotte le offerte e le vittime, dopo l'immolazione.

L'altare era considerato strumento abituale di culto anche al di fuori del sacrificio. Quando, ad esempio, un guaritore era chiamato a esercitare la sua arte presso un malato, faceva subito un piccolo altare su cui poneva il simulacro di uno spirito e quindi bruciava incenso.

Presso i Lolo, popolo della famiglia tibetano-cinese, il sacrificio alla terra era compiuto invece su un altare di pietra, piccolo e informe, collocato in un'altura al centro del bosco sacro.

Nella prassi della religione vedica, dell'antica India, l'altare era il focolare domestico. Per i sacrifici più solenni si sceglieva un punto qualsiasi vicino all'abitazione dell'offerente e vi si erigeva un altare quadrangolare, composto di mattoni, per sostenere il sacrificio e la seguente combustione. Su di esso si poneva uno strato di erba morbida, dove siederanno gli dei invitati al sacrificio. Quando l'offerta era stata completata, si dava fuoco a tutto, compreso il tappeto d'erba. L'erezione dell'altare aveva un doppio simbolismo. Il primo vedeva l'azione come un'allegoria della creazione del mondo: l'acqua che impasta l'argilla è l'acqua primordiale, l'argilla posta alle fondamenta dell'altare è la terra, le pareti sono l'atmosfera, e così via. La seconda interpretazione era una lettura simbolica del tempo, materializzata nell'altare che è l'anno: le trecentosessanta pietre di chiusura sono le notti, gli altri mattoni sono i giorni. In questo modo l'altare diventava un microcosmo, esistente in uno spazio e in un tempo mistici, qualitativamente distinti dallo spazio e dal tempo profani. Queste trasposizioni simboliche, molto consone allo spirito indiano, finiscono però col prescindere dalla realtà dell'altare e non ci permettono di cogliere un eventuale significato più profondo.

Nello zoroastrismo iranico non esiste una liturgia sacrificale come noi la intendiamo. Né il libro sacro dell'Avesta né le iscrizioni zoroastriane parlano di altari. Il fuoco sacro bruciava nell'apposita camera del fuoco, con tetto a volta a rappresentare il cielo. La brace, raccolta in un vaso, era posta su una piattaforma di pietra, detta "trono del fuoco". Alcuni considerano questa piattaforma come un vero altare e chiamano altari portatili le urne in cui si custodiva il fuoco portato in processione. Questa descrizione sommaria non basta per capire se l'altare, nella religione zoroastriana, avesse un ruolo di qualche rilievo.

Passando all'occidente, le più antiche tracce di luoghi di culto ci mostrano resti di altari, strumenti sempre presenti e necessari nell'espressione religiosa del sacrificio. A Creta, sede della più evoluta civiltà preistorica, nella grotta di Amnisos vi sono resti di un santuario: una stalagmite, forse per la sua forma vagamente umana, era oggetto di culto ed era circondata da un muro di protezione e anche, sembra, fronteggiata da un altare. Sempre a Creta, nella grotta di Psychro, è stato rinvenuto un altare di forma quadrata, in steatite, forse una tavola per libagioni. In Grecia, i luoghi più arcaici di culto erano posti all'aperto, dove si riteneva che risedesse la divinità. Al centro di un recinto sacro, si faceva un rialzo con delle zolle di terra, e questo fungeva da altare per raccogliere offerte e sacrifici.

Quando si costruirono i primi templi, l'altare ne restava fuori, e su di esso si compivano i sacrifici. Con lo sviluppo della solenne architettura religiosa, tutto il recinto sacro fu compresso nell'ambito del tempio. Al centro era la cella con l'immagine del dio. Davanti alla statua, e, per così dire, sotto il suo sguardo, è la *"trapeza"*, altare a forma di mensa. Su di esso si ponevano gli alimenti offerti alla divinità. I sacrifici cruenti erano invece eseguiti fuori della cella, ma in vista del dio. Nei templi più grandiosi, che poggiavano su un alto basamento, si saliva fino alla piattaforma, dov'era l'ara vera e propria, con una gradinata; la vittima veniva allora sacrificata ai piedi di essa e l'offerta era fatta alla sommità. Nella liturgia sacrificale greca la parte essenziale non era l'uccisione dell'animale ma piuttosto l'offerta di esso al dio e il versamento del sangue.

Quando il sacrificio era compiuto in onore degli dei del cielo, una parte della vittima era collocata sull'altare e destinata al pasto della divinità. Anche il sangue era versato sull'ara, mentre il resto della vittima era spartito tra il sacerdote e gli offerenti, che ne mangiavano nel banchetto sacro. Se poi il sacrificio era offerto agli dei inferi, il sangue era versato su un tumulo eretto a fior di terra che, tramite un buco, entrava in comunicazione con il sottosuolo. In questo caso, non si gustava nulla della vittima, ma tutto era bruciato in onore degli dei.

Nel mondo greco gli altari erano sacri e inviolabili. Ci sono due significative manifestazioni di questa coscienza. Nella liturgia, l'acqua lustrale usata per le purificazioni era consacrata immergendovi un tizzone acceso, preso dall'altare: un oggetto proveniente dall'altare partecipa della sua sacralità e la comunica a chi ne viene in contatto. Per il diritto di asilo, riconosciuto anche nella cultura ebraica e cristiana, chi si pone sui gradini dell'altare e si avvinghia ad esso è sotto la tutela e la garanzia di Zeus Hikesios, protettore dei supplici, e del dio a cui l'ara era dedicata: essa appartiene agli dei, che sono chiamati direttamente in causa da chi cerca un rifugio presso il santuario.

I templi greci sono giustamente famosi per la loro bellezza e per le grandiose dimensioni. A determinare tale ricchezza non erano solo motivi devozionali e pratici, come il numero degli astanti o delle vittime da immolare: l'architettura sacra entrava nella vita della Grecia come fattore sociale,

e le espressioni di religiosità si moltiplicavano per motivi anche estranei alla religione. Il grande numero di are, erette un po' dovunque, dà la misura della confusione di idee che travagliava le menti, non più paghe della religione tradizionale ma incapaci di sostituirla con forme più pure. Proprio in Atene, tra i tanti altari, l'apostolo Paolo ne scoprì uno, eretto a un ipotetico Dio Ignoto: nella sua interpretazione, fu quello il primo altare che, nel mondo pagano, fu idealmente dedicato a Dio, Padre del nostro Signore Gesù Cristo *(Atti 17,23)*.

Le forme più antiche del culto romano ci riportano ancora al focolare, altare familiare: la sposa novella era condotta al focolare per mangiare il *"farreum libum"*, atto con cui sanciva la sua appartenenza alla nuova famiglia; davanti ad esso il capo di casa innalzava il figlioletto, accettato così nella famiglia. Il culto dei penati, così caro ai romani, è anch'esso legato alla religione domestica.

I templi romani non raggiunsero mai la grandezza e lo splendore di quelli greci. Erano tempietti quadrangolari o rotondi, che contenevano l'effigie del dio o, nel tempio di Vesta, il fuoco sacro. L'altare per i sacrifici era eretto ai piedi della scalinata esterna del tempio o su un ripiano a mezza altezza. Anche al centro dei boschetti sacri si trovava un altare, per occasionali offerte e più ancora per sottolineare la sacralità del *"lucus"*. Normalmente l'altare aveva forma quadrata o rettangolare, ma si conservano numerose are circolari e ovali, specie tra le più antiche. In occasione dei sacrifici, gli altari erano ornati con ghirlande e festoni di foglie e fiori.

Molto meno si sa del culto etrusco, avvolto in gran parte nel mistero. Le rappresentazioni conosciute mostrano che il supremo atto di religione era il sacrificio cruento, compiuto sull'ara, collegata a statue degli dei. Un coperchio di sarcofago, conservato al Louvre, e le lamine bronzee di Bomarzo e dei Musei Vaticani descrivono scene di sacrificio, con le are fiammeggianti e animali condotti all'immolazione. Nel Museo Etrusco di Villa Giulia, una piccola ara rotonda ha tre alzate cilindriche, che ricordano i corni della consacrazione, caratteristici degli altari romani e greci e, più ancora, cananei ed ebraici. I resti di altare ancora visibili a Vignanello e Marzabotto non aiutano molto a darci un'idea più chiara circa lo svolgimento della liturgia etrusca, né sul significato religioso che vi avesse l'altare.

Le testimonianze sulla presenza dell'altare nel culto dei paesi nordici sono scarse. Adamo da Brema, nel descrivere il tempio che sorgeva a Gamla Uppsala, a poca distanza dalla città odierna di Uppsala, in Svezia, ricorda le statue delle tre divinità ivi onorate, Thor, Odin e Frey, ma non parla di ara. Nomina però i sacrifici animali e, secondo una nota al margine, anche umani, che vi erano compiuti ogni nove anni, durante il mese di febbraio, con i corpi delle vittime che venivano appesi ai rami del bosco sacro presso il tempio. Anche Saxo Gramaticus e Snorri Sturluson, storico islandese del tredicesimo secolo, parlano dei sacrifici ivi compiuti, ma non spiegano nulla della struttura del tempio. In Islanda, da quanto è dato di capire dai resti di un antico tempio, la pietra sacrificale era racchiusa nella parte terminale della costruzione, insieme con l'immagine divina, la patena e l'aspersorio, con il quale il sacerdote spruzzava tutt'intorno il sangue del sacrificio.

I resti monumentali dei templi aztechi, nel Messico, e incaici, nel Perù e in altre nazioni andine, oltre alle memorie tramandate dai conquistatori spagnoli, testimoniano una dettagliata liturgia sacrificale nelle civiltà precolombiane. I templi aztechi, a forma di piramide, avevano al vertice la pietra del sacrificio e l'edicola del dio. L'altare aveva forma di piramide tronca, di un metro d'altezza. Nei frequenti sacrifici umani, la vittima appoggiava il tronco, lasciando penzolanti

braccia e gambe. Di forma simile, ma di dimensioni più ridotte, è l'altare incaico nel Museo dell'Antichità a Lima. L'altare di Cuzco, in Perù, ha anch'esso forma piramidale. Nel tempio di Macchu Picchu, restano tracce di rivoli scavati nella roccia, per far defluire il sangue dei sacrifici. I tabù che interdicevano ai non sacerdoti l'ingresso ai templi dimostrano il senso di rispetto verso il luogo di culto. A parte però le descrizioni e alcune notizie esterne, non ci è dato di conoscere di più.

L'altare nelle religioni dell'ambiente biblico

Entriamo nel mondo biblico, che ci interessa più da vicino, passando attraverso l'esperienza religiosa degli egiziani. La grandezza monumentale e la bellezza artistica dei templi egizi restano come segno di una civiltà evoluta e dotata di uno straordinario senso estetico. Nelle espressioni di culto, sempre molto solenni e di grande risonanza nella vita della nazione, anche per l'influenza determinante del ceto sacerdotale nella società, il posto dell'atto sacrificale era meno importante che in altre religioni, mentre il massimo rilievo era dato alle processioni sacre.

All'interno dei templi, davanti alla statua del dio, pare che fosse posto un altare, sul quale si bruciavano le offerte. Nel tempio del sole di Karnak, appartenente all'epoca del Nuovo Regno *(1570-1070 a.C.)*, il punto centrale era costituito dal gigantesco obelisco di Hatshepsut, simbolo dei raggi del sole, davanti al quale era un altare sacrificale, posto come l'obelisco su una base massiccia, in modo che lo si poteva raggiungere per mezzo di una rampa di scale. Più comune era la consuetudine di offrire doni, per lo più alimenti, ponendoli sopra una mensa davanti all'immagine degli dei o dei defunti. Nei templi, la tavola era quotidianamente imbandita con cibi e bevande. Simile gesto di offerta era compiuto anche da privati: nelle stele funerarie è frequente la rappresentazione del defunto nell'atto di offrire a Osiride dei doni collocati su una piccola mensa.

Gli egiziani vedevano quindi nell'offerta fatta agli dei il segno di un pasto sacro che, normalmente, era consumato dai sacerdoti. Con esso non cercavano tanto la comunione con la divinità, quanto piuttosto fingevano un autentico pranzo di cui la divinità aveva bisogno.

Gli assiri e i babilonesi avevano un concetto simile del sacrificio. Anche per essi, sacrificare equivaleva a dar da mangiare agli dei. Per questo i loro altari erano delle comuni mense che, nella loro semplicità, contrastavano con l'aspetto solenne dei templi mesopotamici. La costruzione degli ziggurat era ispirata dal desiderio di rendere la presenza del dio più vicina agli uomini. La convinzione che la divinità si manifesti sulle montagne ha portato a costruire i santuari non solo su alture naturali ma anche su piattaforme artificiali. Tutta l'imponente piramide aveva lo scopo di sostenere il tempietto posto sulla cima, mentre una seconda edicola era edificata ai piedi dello ziggurat. La presenza dei due tempietti è interpretata in due modi: il dio era considerato presente sulla cima e gli si chiedeva di manifestarsi in basso; oppure il dio era ritenuto abitante nel cielo, e il primo tempietto era il luogo di passaggio e di riposo, prima di scendere sulla terra. In ambedue le edicole si ponevano le immagini del dio, le quali più che rappresentare la divinità ne creavano la presenza.

Nell'antica liturgia babilonese, il sacerdote saliva sulla piramide fino a giungere alla cima, dove lasciava la sua offerta di pane e di vino sulla tavola sacra. Quello che si voleva offrire alla divinità era posto sulla mensa, mentre ciò che restava fuori del tavolo non era ritenuto sacrificato, ed era distribuito quindi tra il personale del tempio. La forma di questi altari era talvolta ricercata: resti archeologici assiri mostrano eleganti tavoli di bronzo, con le gambe ben modellate e unite l'una all'altra con sbarre orizzontali. Gli altari più arcaici, come appaiono incisi su sigilli babilonesi, sono invece piccole costruzioni portatili, in pietra o mattoni, di forma triangolare e con un braciere posto sulla sommità. Su questi altari le vittime non erano mai bruciate.

L'offrire da mangiare agli dei rivela un grossolano antropomorfismo. È però da notare il valore dato al gesto di porre un'offerta sulla mensa sacra: il solo contatto con l'altare rendeva ogni cosa propria della divinità. Nella mentalità babilonese l'altare, per la sua vicinanza al dio e per essere al suo servizio, partecipava in qualche modo della sua santità.

Le forme di culto presenti nella Palestina pre-giudaica hanno per noi un interesse speciale, per i contatti con il popolo d'Israele, che si installò in quel territorio e fu continuamente esposto alle seducenti tentazioni dei culti fenici e cananei.

Le testimonianze archeologiche sulle strutture cultuali palestinesi mostrano l'assenza di grandi costruzioni e ci pongono di fronte a una religione primitiva e fondamentalmente agricola, in contrasto con il sottofondo nomade e pastorizio della religione ebraica. Le divinità cananee erano la personificazione di eventi naturali, quali i fenomeni atmosferici o la fecondità; le feste sottolineavano le ricorrenze agricole stagionali: il raccolto, la semina, l'inizio della primavera.

Il luogo specifico del culto erano le alture. Poiché era radicata l'idea che la divinità abitasse sui monti, i santuari erano eretti in rialzi di terra che, nelle pianure, erano sostituiti da mucchi di pietre grezze che rappresentavano le montagne. Di qui il termine "alti luoghi" o "alture", che designa sempre, nel linguaggio biblico, un centro di idolatria.

Gli elementi costitutivi di un'altura sacra erano le stele e i pali sacri, le pietre sacre e l'altare. Si è molto discusso sul significato delle stele e delle pietre sacre, che spesso si identificano tra loro ed assolvono anche la funzione di altare. Secondo l'interpretazione di alcuni, in tutti i santuari la stele e il palo sacro sarebbero il simbolo, se non addirittura l'incorporazione, della divinità. Per altri invece essi avrebbero lo stesso significato degli ziggurat, sarebbero cioè rappresentazioni del divino contenuto nel mondo, in quanto stilizzazioni dell'universo terrestre. Si comprende perciò la loro grande importanza e anche la possibilità che si passasse a una loro identificazione feticistica col dio.

Normalmente l'altare era eretto davanti alla pietra sacra, che si poneva come termine o tramite principale del culto. Talvolta però stele e altare si accomunavano, divenendo assieme strumento e oggetto di culto. Sembra che anche gli antichi popoli di Arabia considerassero l'altare come pietra sacra e idolo rudimentale. Che si possa o no identificare la pietra sacra con l'altare, una verifica sperimentale conferma che l'ara sacrificale non poteva mancare nei luoghi di culto, anche più primitivi. Per svolgerne le funzioni concrete, bastava anche il piccolo rialzo da cui l'altura traeva il nome. Abitualmente però l'altare è menzionato come elemento a sé stante nel santuario. Oltre che dai reperti archeologici nei luoghi stessi, conosciamo la struttura delle alture semitiche dalla rappresentazione che ne dà un bassorilievo bronzeo rinvenuto a Susa. Vi si riconosce un'edicola a forma di ziggurat, con davanti un ripiano con degli incavi, atti a ricevere le

offerte; di fianco al ripiano, due obelischi, e di fronte un altare munito di corni, al cui lato sono eretti tre pali sacri e una stele.

Nel santuario cananeo di Meghiddo, alcune stele presentano piccole fosse, scavate nella pietra, che sembrano destinate alla raccolta delle libagioni. Probabilmente queste stele sono anteriori all'altare, di cui facevano le veci. Le stele restanti, senza fossette, dovrebbero essere state erette in seguito, quando l'altare era già stato introdotto come elemento costitutivo del luogo di culto. A Gezer, nell'altura di Tell es-Safy, è ancora visibile una teoria di grosse stele. Di fronte alla quinta e alla sesta stele, o *"masseba"*, è collocato un grosso blocco di pietra, squadrato con cura. Misura m. 1,85 di lunghezza, m. 1,52 di larghezza, m. 0,76 di altezza. La pietra è a ridosso delle stele, ma non vi si appoggia. Al centro del lato superiore presenta una cavità rettangolare che, in contrasto con le pareti esterne, che hanno conservato gli spigoli vivi, è sbozzato grossolanamente. Dalla parte opposta delle stele, la superficie piana è attraversata da un canale sinuoso che non ha comunicazione con la fossa. Non vi appaiono tracce di fumo o di altri contatti. Poiché neppure nell'altare di Meghiddo si rilevano segni di fumo, si era pensato che né l'uno né l'altro avessero funzioni cultuali. Sembra invece più verosimile che si trattasse di altari per offerte e non per olocausti. La vittima vi era immolata e il sangue era versato nella fossa. Questo poi poteva essere raccolto per usi liturgici, oppure lasciato evaporare in onore della divinità. Il fossatello dell'altare di Gezer serviva forse per raccogliere il sangue che usciva dalla fossa. Allo stesso modo si potevano spargere sull'altare offerte di profumi e libagioni, perché fossero assorbite naturalmente e così assunte dal dio.

Nell'indagine archeologica, bisogna tener conto che non sempre le pietre che sembrano aver forma di altare sono di fatto tali: potevano essere destinate anche per scopi profani, vicino a pozzi o frantoi, o come appoggio per le offerte ai defunti, ai quali si attribuivano necessità fisiche simili a quelle dei vivi. Il più noto esempio di blocco di roccia, la cui interpretazione ha presentato molti dubbi, è la grossa pietra del santuario neolitico di Gezer, chiamata comunemente "altare di Gedeone" o "di Manoe", a ricordo delle offerte fatte dal giudice ebreo e dal padre di Sansone *(Giud 6,20; 13,19)*. Il masso, molto rovinato, è alto m. 1,30 e presenta, nella faccia superiore, almeno venticinque fosse a forma di coppa, di dimensioni diverse. Questo particolare ha fatto pensare a un altare destinato a offerte e libagioni, mentre la forma della pietra in sé non avrebbe permesso una ipotesi così precisa.

Nella necropoli di Tell Ta'annek, tra Meghiddo e il Giordano, in mezzo a sepolcri di bambini, è stato trovato un altare. La sua collocazione ha fatto pensare alla pratica di sacrifici umani, di cui le tombe sarebbero testimonianza. L'ipotesi però non è plausibile, perché ancora una volta l'altare non presenta tracce di sangue o di fumo. Si può invece credere ad un suo uso per offerte rituali nelle cerimonie di sepoltura.

Se nei santuari situati nella campagna erano usati altari di pietra, sembra che nelle città si adoperassero semplici tavoli. Ci sono reperti archeologici hittiti che ne danno testimonianza. Rilievi rupestri e sigilli cilindrici mostrano la mensa sacrificale hittita di forma quadrata o rotonda, talvolta di pietra e con un solo piede; altrimenti, più semplicemente, in legno o canna e con quattro piedi.

Due piccoli altari, rinvenuti in luoghi diversi, hanno suggerito l'idea di un culto domestico che avesse uno svolgimento diverso dalla semplice offerta di cibarie su una mensa comune. Il

primo, trovato ancora a Tell Ta'annek, appare essere un altare per bruciare profumi, ornato con figure umane e animali. Le dimensioni e l'aspetto escludono che appartenesse a un tempio. Le raffigurazioni indicano forse il significato che, agli occhi dell'offerente, aveva il gesto che compiva e l'altare che lo riceveva. L'immagine dei cherubini voleva indicare una qualche presenza della divinità? In tal caso, in quale misura l'altare partecipava della santità del dio? È difficile dare interpretazioni fondate, tanto più che gli altri ornamenti, comuni ad altre mitologie semitiche, suggeriscono l'idea di un confuso sincretismo religioso.

Di epoca molto più arcaica è l'altra piccola ara, trovata nelle fondamenta di una casa di Gezer. È un blocco di pietra di cm. 30 di altezza, cm. 22,9 di larghezza e cm. 26,7 di profondità. Agli angoli della faccia superiore si trovano quattro sporgenze bitorzolute, resti dei "corni", dei quali non si può riconoscere la forma originaria. Anche di fronte a questo minuscolo altare si vorrebbero conoscere con maggior precisione la struttura e la relazione con le abitazioni, per apprezzare meglio l'ipotesi che si è fatta di un altare domestico. Quest'ultimo è uno dei più antichi esempi di altare con corni, di epoca anteriore all'ingresso degli ebrei nella regione del Giordano. La presenza di queste protuberanze, considerate come la parte più santa dell'altare, è riscontrabile in tutte le are palestinesi in buone condizioni di conservazione. I corni assimilavano in qualche modo l'altare alla divinità, sia perché ne rappresentavano una stilizzazione antropomorfica, sia perché vi si vedeva la localizzazione della virtù propiziatrice dell'ara. Questo particolare mostra che l'altare, agli occhi dei popoli semiti, partecipava della santità di Dio.

L'altare era strumento di mediazione: il gesto che poneva su di esso l'offerta, la sottraeva al dominio dell'uomo per porgerla al dio. La divinità si rendeva presente nell'altare per ricevere e fare propria la vittima del sacrificio; l'ara diventava quindi un punto d'incontro tra l'uomo e l'essere superiore, incontro vissuto poi più completamente nel banchetto sacro. La parte che, per assorbimento naturale o attraverso l'olocausto, era consumata sull'altare era cibo assunto dal dio, mentre gli offerenti mangiavano quello che restava, e che era stato santificato dal contatto anche indiretto con l'ara del sacrificio.

Per questo l'altare era chiamato mensa del dio, intendendo che la divinità avesse bisogno del pasto che gli era offerto. Restava ancora nascosto il significato reale del banchetto sacro, per avere parte alla santificazione divina: questo concetto sarà compreso pienamente dagli ebrei. L'idea che l'offerta posta sull'altare, in particolare il sangue versato, pervenisse così alla divinità, dava facilmente adito alla tentazione di identificare l'altare con il dio stesso. Accanto a prospettive religiose di indubbio valore, appaiono così delle deficienze, comprensibili ma capaci di distorcere il significato del culto.

La trasformazione degli strumenti di culto in oggetti di adorazione fu una delle più forti tentazioni idolatriche che gli ebrei dovettero subire, per essere continuamente esposti alle influenze dei popoli confinanti e spesso conviventi. Nonostante i frequenti e ripetuti cedimenti, Israele superò la seduzione del feticismo e riuscì a mantenere in sé la più pura tradizione religiosa umana, perfezionata dalla rivelazione divina e protesa al compimento delle promesse messianiche.

Nell'ebraismo, gli altari eretti nel mondo vengono idealmente unificati nell'altare del tempio di Gerusalemme, che diventa luogo dell'adorazione a Dio e concentra in sé tutte le funzioni della mediazione sacrificale. Nella stessa Gerusalemme è eretto, per l'eternità, l'unico altare della Nuova Alleanza, Gesù Cristo, che, raccogliendo l'eredità dell'autentica tradizione ebraica,

riassume in sé il significato di tutti gli altari che, nella storia dell'umanità, furono e saranno eretti in onore della divinità.

La storia dell'altare cristiano inizia quindi dall'altare giudaico e affonda le radici nella precedente tradizione umana, che esso insieme perfeziona e trasforma. Gli altari che scandiscono il faticoso cammino dell'umanità incontro a Dio, diventano le pietre miliari nel lento maturarsi del mistero della Salvezza.

PRIMA PARTE

Capitolo primo

L'ALTARE NELL'ANTICO TESTAMENTO

Nel IV capitolo della Genesi si parla, per la prima volta nella Bibbia, di un sacrificio offerto alla divinità: "Dopo un certo tempo, Caino offrì frutti del suolo in sacrificio al Signore; anche Abele offrì primogeniti del suo gregge ed il loro grasso" *(Gen 4,3-4)*. Nulla è detto dell'apparato esterno che accompagnò il rito, né della esistenza o meno di un altare, che servisse da supporto alle offerte. Del resto, qualsiasi descrizione più particolareggiata avrebbe facilmente riportato non tanto l'uso dei primi uomini, quanto piuttosto quello dei contemporanei dell'agiografo.

Dai molteplici altari all'altare unico

Il primo altare che si ricorda è quello eretto da Noè: "Allora Noè edificò un altare al Signore; prese ogni sorta di animali mondi e di uccelli mondi e offrì olocausti sull'altare" *(Gen 8,20)*. L'immagine del sacrificio, nella solitudine del mondo devastato dal diluvio, pare attribuire una funzione particolare all'altare. Non è detto infatti che Noè eresse un altare per sacrificare: le due azioni sono distinte. "Edificò un altare al Signore", come se questo atto fosse già un gesto di omaggio al Signore, e il mucchio di pietre destinato a sostenere materialmente il sacrificio avesse in se stesso una deputazione sacra, ancor prima di svolgere la sua funzione essenziale. In questa occasione, l'erezione dell'altare doveva commemorare la fine del flagello e la bontà di Dio, che aveva provveduto a Noè e alla sua famiglia.

Probabilmente anche per questo altare valgono le conclusioni che si traggono a proposito degli altari eretti da Abramo e dai suoi discendenti, in occasione di qualche incontro con il Signore. Prima di essere un luogo dove si offrono i sacrifici, l'altare è memoriale del favore divino. Questa intenzione è evidente in *Gen. 12,7-8*: "Il Signore apparve ad Abram e gli disse: 'Alla tua discendenza io darò questo paese'. Allora Abram costruì in quel posto un altare al Signore che gli era apparso. Di là passò sulle montagne a oriente di Betel e piantò la tenda, avendo Betel ad occidente e Ai ad oriente. Lì costruì un altare al Signore e invocò il nome del Signore". Gli altari di cui si parla sono due: il primo è in ricordo della visita di Dio; il secondo fa pensare piuttosto ad una consacrazione del luogo, a una presa di possesso da parte di Dio, attraverso l'erezione di un altare a lui dedicato *(cfr. Gen 13,18; 33,20)*. Agli occhi dei patriarchi, l'altare acquista quindi un significato trascendente, quasi di punto di contatto con Dio e sua presenza particolare. Ne sono espressione i nomi simbolici che ricevono questi altari: "El, Dio d'Israele" *(Gen 33,20)*, "El Bethel" *(Gen 35,7)*, e che rimangono nell'uso comune.

Nella religiosità del popolo d'Israele, ogni fatto notevole portava la traccia del passaggio del Signore, che guida la storia del suo popolo. L'intervento di Dio meritava di essere ricordato come una epifania. L'altare eretto era monumento in memoria dell'evento specifico, ed assieme tendeva a perpetuare la presenza santificante del Signore nel luogo della sua manifestazione. Così furono eretti altari in ricordo di visioni *(Gen 26, 25)* e di sogni *(Gen 35,7)*, in ringraziamento per la felice conclusione di un viaggio – o, più probabilmente, per la presa di possesso di un territorio – *(Gen 33,20; 35,7)*; e poi ancora in occasione di vittorie ottenute con l'aiuto del Signore *(Es 17,15: l'altare fu chiamato 'Il Signore è il mio vessillo'; 1 Sam 14,35)*, o in memoria di una personale vocazione *(Giud 6,24: l'altare fu chiamato 'Signore-Pace')*.

Poiché l'altare è elemento essenziale del santuario, nella storia dei patriarchi l'erezione di un altare era sufficiente per significare la fondazione di un santuario. I luoghi in cui erano stati eretti altari in occasione di teofanie o di eventi particolari, acquistarono quindi il ruolo di centri di culto, come Sichem e Betel, santuari fondati da Giacobbe. Dato poi che, col passare del tempo, il ricordo dell'avvenimento che ne aveva determinato l'erezione si faceva sempre più labile, questi mantennero la loro importanza proprio come luoghi di culto, prescindendo dalle antiche memorie. Prova ne sia che, nel VI secolo a.C., gli abitanti del regno di Israele fecero di Betel una divinità propria, distinta da YHWH.

La legislazione mosaica portò norme precise riguardo all'erezione degli altari e affermò la necessità di avere un unico altare, utile mezzo per mantenere nell'unità di fede il popolo eletto. Secondo il racconto biblico, in parte idealizzato, tale disciplina fu mantenuta in vigore durante le peregrinazioni degli Ebrei nel deserto, quando l'unità era facilitata dalla comunione di vita e imposta dalla personalità di Mosè.

Durante il periodo della conquista di Canaan, si tornò alla molteplicità dei luoghi di culto, con l'adozione, a tale scopo, di preesistenti alture cananee. Il gesto di costruire altari, anziché essere deplorato, segnalava la pietà dei personaggi. Così, in *1 Sam 14,35*, viene notato che "fu questo il primo altare che egli (Saul) edificò al Signore", notizia che potrebbe porre in rilievo la devozione del re, oppure sottolinearne il poco zelo. Del resto, quando più tardi Salomone si reca a Gabaon per offrire un sacrificio, egli stesso adopera l'altare della "più grande altura" *(1 Re 3,4)*, ma il suo comportamento, come anche l'operato comune del popolo, sono spiegati dall'agiografo con il fatto che "ancora non era stato costruito un tempio in onore del nome del Signore" *(1 Re 3,2)*.

La lotta contro la molteplicità dei luoghi di culto, che frazionava la nazione ebraica e la rendeva facilmente succube delle superstizioni idolatriche, fu il programma del regno di Ezechia *(2 Cron 32,12)*: segno questo che né il prestigio di Salomone, né la posteriore riforma del Deuteronomio *(Deut 12,1-14)*, avevano ottenuto l'auspicata unità. Parallelamente era condotta la lotta contro le alture pagane constante tentazione per il popolo, e delle quali la legge chiedeva la distruzione *(Deut l.c.; cfr. Giud 6,25-32; 2 Re 10,27)*.

Fu solo con la riflessione dell'esilio che l'altare centrale di Gerusalemme acquistò in pieno la sua preminenza e riassunse in sé le funzioni cultuali di tutta la nazione. Ne fa fede l'entusiasmo con cui gli esuli intraprendono la ricostruzione dell'altare, come avvio al ripristino del culto, prima ancora della restaurazione del tempio *(Esd 3,2-6)*. Una uguale manifestazione di pietà si ripete al ritorno a Sion sotto Giuda Maccabeo; la prima preoccupazione è quella di ricostruire l'altare,

mentre le pietre del precedente, profanate dal culto idolatrico, venivano riposte in luogo conveniente *(1 Macc 4,44-47)*: anche dopo la dissacrazione, esse mantenevano la dignità e persino la santità che derivavano loro dal fatto di essere state componenti dell'altare degli olocausti.

L'altare mosaico

Il primo sacrificio che diede inizio ad una nuova economia nei rapporti tra Dio e il suo popolo, fu l'uccisione dell'agnello nella notte precedente la partenza dall'Egitto. Il sacrificio ebbe un aspetto conviviale, e non fu legato a nessuna delle prescrizioni rituali che regoleranno in seguito la liturgia ebraica.

Nel deserto, con l'esecuzione dei precetti trasmessi da Mosè, nel quadro della riforma religiosa da lui iniziata, l'altare assume la sua fisionomia: "Farai per me un altare di terra e, sopra, offrirai i tuoi olocausti e i tuoi sacrifici" *(Es 20,24)*. Questa forma di altare è tra le più semplici e primitive, e corrisponde a un uso semitico che è attestato dagli scavi archeologici. In essa si esprime un canto della terra e come un invito alla Divinità a risiedere in quel luogo. Dio stesso esprime questa idea, quando afferma: "In ogni luogo dove io vorrò ricordare il mio nome, verrò a te e ti benedirò" *(Ibid.)*.

"Se tu mi farai un altare di pietra, non lo costruirai con pietra tagliata, perché alzando la tua lama su di essa tu la renderesti profana" *(Es 20,25)*. L'uso di pietre grezze indica uno stato arcaico della civiltà e assieme una grande semplicità del culto. Alcuni hanno visto in questa prescrizione la traccia di una civiltà allo stato paleolitico, prima quindi dell'età del bronzo, rimasta come consuetudine e codificata come regola nell'uso liturgico; altri hanno considerato solo l'aspetto pratico, perché, in tale modo, l'erezione di un altare era molto semplice e rapida, e con la stessa facilità questo poteva essere smontato, qualora non si avesse intenzione di continuarne l'uso a fine di culto. Il divieto però di tagliare con lo scalpello le pietre ha anche un significato più profondo: la pietra grezza, non toccata da mano d'uomo, è una creatura immediata di Dio, che non ha ancora avuto relazione con la realtà materiale. Per questo ha una speciale dignità che la rende più adatta a entrare in contatto con la Divinità. Il fatto di scolpire la pietra la profana, perché stabilisce un contatto con la creatura, e cambia lo stato in cui era venuta da Dio: diventava quindi inadatta per l'uso sacro. Ciò è confermato dalla raccomandazione che Mosè rivolge al popolo, in *Deut 27, 5-7*: "Costruirai un altare al Signore tuo Dio, un altare di pietre non toccate da strumento di ferro. Costruirai l'altare del Signore tuo Dio con pietre intatte", dove l'insistenza nel richiedere pietre allo stato naturale sembra indicare il timore di una vera e propria profanazione.

Nulla viene specificato riguardo al numero di pietre che dovevano comporre l'altare: esso dipendeva dalla grandezza delle pietre medesime e dalle dimensioni desiderate per l'altare. Un'eccezione, a tale proposito, pare essere l'operato di Elia che, sul Carmelo, edifica un altare al nome di JHWH con dodici pietre, "secondo il numero delle tribù dei discendenti di Giacobbe" *(1 Re 18,31)*. Se non si deve considerare tale fatto come un gesto del tutto unico e simbolico, data la circostanza del sacrificio, ci si può forse riferire a una tradizione secondaria, sviluppatasi fuori della legislazione sinaitica, e ispirata all'operato di Mosè al Sinai *(Es 24,4)* e di Giosuè al Giordano

(Gios 4,1-9), i quali eressero dodici pietre, come memoriale che rappresentasse le dodici tribù di Israele.

Le prescrizioni dettate per la costruzione del tabernacolo nel tempio prevedono che l'altare degli olocausti fosse fatto con una intelaiatura di legno e ricoperto di bronzo *(Es 27,1-8; 38,1-7)*. Su di esso compaiono i corni, protuberanze sporgenti ai quattro angoli dell'altare. Abbiamo visto che questo elemento era presente anche negli altari greco-romani e nei cananei, fin da prima dell'ingresso degli ebrei nella regione palestinese. La loro origine non è chiara. Se si tiene conto delle prescrizioni precedentemente illustrate, circa il divieto di scolpire le pietre che componevano l'altare, bisogna supporre che non sia un uso primordiale: essendo i corni un tutt'uno con l'altare, essi non potevano essere ottenuti senza un lavoro di intaglio. A meno che non si debba restringere l'uso dei corni ai soli altari di legno e bronzo, con esclusione di quelli di pietra. Quanto al significato, sono state formulate diverse ipotesi: vestigia di un culto nel quale a Dio era attribuito l'aspetto di un toro; rappresentazione simbolica degli animali destinati al sacrificio e della virtù propiziatoria dell'altare; derivazione delle stele erette vicino agli altari. Sembra chiaro che i corni, più che un ornamento, erano simbolo della potenza di Dio e pertanto dotati di una particolare santità, ragione per cui essi ricevevano una speciale attenzione nel compimento dei sacrifici *(Es 29,12)*; il toccarli poteva offrire al colpevole un qualche diritto di asilo *(1 Re 1, 50; 2,28)*; erano una parte essenziale dell'altare e la loro asportazione equivaleva ad una sconsacrazione *(Am 3,14)*.

L'altare degli olocausti nel tempio di Salomone fu costruito con gli stessi criteri dell'altare del tabernacolo, ma le sue dimensioni erano notevolmente maggiori, in considerazione delle aumentate necessità. Mentre infatti l'altare fatto costruire da Mosè era di "cinque cubiti di lunghezza e cinque cubiti di larghezza… e avrà l'altezza di tre cubiti" *(Es 27,1)*, all'incirca m. 2,50 x m.2,50 x m. 1,50, l'altare di Salomone ere "lungo venticinque cubiti, largo venticinque e alto dieci" *(2 Cron 4,1)*, cioè m. 11 x m. 11 x m. 5,50. In esso si cristallizza ormai la vita religiosa del popolo eletto, e le espressioni dei salmi testimoniano il posto che l'altare teneva nel cuore dei devoti israeliti: "Lavo nell'innocenza le mie mani e giro attorno al tuo altare, Signore" *(Sal 26,6)*; "Verrò all'altare di Dio, al Dio della mia gioia, del mio giubilo" *(Sal. 43,4)*; "Presso i tuoi altari, Signore degli eserciti, mio re e mio Dio" *(Sal 84,4)*; "Ordinate il corteo con rami frondosi, fino ai lati dell'altare" *(Sal 118,27)*.

Nel santuario, di fronte al velo che separava il Santo dal Santo dei Santi, era posto l'altare dell'incenso o dei profumi, di piccole dimensioni (m. 0,50 x m. 0,50 x m. 1), in legno ricoperto d'oro *(Es 30,1-9)*. La sua funzione era quella di ricevere il sacrificio di erbe aromatiche, in diretto riferimento all'arca dell'Alleanza e al suo coperchio, dinanzi ai quali era collocato. Esso appare meno importante dell'altare degli olocausti. Notiamo però "il rito espiatorio per le vostre generazioni" compiuto annualmente dal sacerdote suo corni dell'altare dell'incenso, con il sangue della vittima di espiazione: "È cosa santissima per il Signore" *(Es 30,10)*.

Nel compimento del sacrificio, l'altare aveva un'importanza determinante. Non era sua funzione sostenere la vittima mentre era uccisa. Questo atto era infatti compiuto davanti all'altare, su cui sarebbe stato versato il sangue raccolto. I pezzi della vittima, che dovevano essere bruciati, venivano poi disposti sull'altare, sul quale era stato in precedenza acceso il fuoco, alimentato con legna *(Lev 1,5-9)*. C'è chi sostiene che in origine il bruciamento della vittima fosse compiuto altrove, e che l'offerta consistesse soltanto nell'applicazione del sangue, simbolo della vita,

sull'altare. Nella preparazione del primo olocausto descritto dalla Bibbia è indicato però molto chiaramente che "Abramo costruì l'altare, collocò la legna, legò il figlio Isacco e lo depose sull'altare, sopra la legna" *(Gen 22,9)*.

Poiché i sacerdoti ebrei avevano come loro compito specifico quello di offrire i sacrifici, essi divenivano esclusivamente ministri dell'altare, mentre le restanti cure materiali erano demandate ai leviti: "I loro colleghi leviti erano addetti a ogni servizio della Dimora nel tempio. Aronne e i suoi figli presentavano le offerte sull'altare dell'olocausto e sull'altare dell'incenso, curavano tutto il servizio nel Santo dei Santi e compivano il sacrificio espiatorio per Israele secondo quanto aveva comandato Mosè, servo di Dio" *(1 Cron 6,33-34; cfr 2 Cron 26,16-16)*. Questo incarico era sottolineato nel rito di consacrazione dei sacerdoti, durante il quale una parte del sangue versato sull'altare veniva spruzzato sulle loro vesti, assieme all'olio dell'unzione *(Es 26,21; Lev 8,30)*.

Quest'ultimo particolare, insieme con altri dettagli significativi, ci spinge a cercare di capire, oltre alle funzioni materiali dell'altare, quale ne fosse il significato più profondo, quale la carica religiosa che, agli occhi degli ebrei, esso rivestiva: quale fosse, in definitiva, il suo simbolismo liturgico.

Simbolismo dell'altare mosaico

I momenti più importanti nella storia dei rapporti tra il Signore e il suo popolo sono segnalati dagli incontri di Dio con gli uomini, al fine di promettere, preparare o sancire l'Alleanza. Abbiamo già visto che i patriarchi hanno voluto perpetuare il ricordo di queste teofanie attraverso l'erezione di un altare, dinanzi al quale invocare il nome di YHWH. Il ricordo liturgico ha la funzione esplicita di risvegliare il "ricordo dell'Alleanza". Questa espressione, cara alla tradizione sacerdotale, lega le due memorie, divina e umana, a luoghi di incontro. Questa funzione di 'memoriale' è svolta in modo eminente dall'altare, in quanto su di esso l'incontro tra Dio e l'uomo si rinnova ogni volta che viene presentato un sacrificio.

Nell'azione sacrificale si è sempre visto un momento privilegiato di intimità tra la creatura e l'Essere Supremo. Questa convinzione, che sembra essere universalmente sentita, è stata vissuta in maniera specialmente intensa dal popolo eletto, presso il quale il sacrificio aveva il significato di convito sacro. Nella sua liturgia, la materia offerta, sia animale sia vegetale, era sempre commestibile. Nel sacrificio cruento l'uccisione della vittima non era essenziale: veniva difatti eseguita da inservienti, come azione preparatoria. La presentazione dell'animale e il versamento del sangue sull'altare era invece una funzione riservata ai sacerdoti *(Lev 1,4-5)* e si inquadrava nella prospettiva conviviale del sacrificio. L'offerta era infatti considerata vero cibo: "Alimento consumato dal fuoco per il Signore" *(Lev 3,11)*. La parte della vittima che era bruciata impegnava la partecipazione di Dio al gesto di omaggio che gli era presentato e che egli gradiva *(Gen 8, 21)*. Nel libro del Levitico, prescrizioni sul sacrificio sono sottolineate, come da un ritornello, dall'espressione: "Profumo soave per il Signore" *(Lev 1,9.13.17; 2,2.9.12)*.

Su quale fondamento l'uomo, sia primitivo sia cananeo o ebreo, ha posto la sua convinzione che Dio voglia prendere parte al pasto offertogli, e rendersi così presente nel mondo?

Forse egli pensava che, attraverso il pasto, il Dio creatore rinvigorisce continuamente la vita che egli ha comunicato dall'inizio; oppure, con una riflessione contraria, che Dio vuole accettare dalle sue creature il dono più grande che egli stesso ha fatto loro: la vita. L'uomo poteva quindi considerare Dio come colui che provvede al suo sostentamento, o se stesso come chi prende parte a una festa divina. In un approfondimento ancora più ricco, forse mai raggiunto con piena consapevolezza ma appena intuito, l'uomo avrà potuto rendersi conto che la caratteristica propria della vita divina sta nella comunicazione di sé: in conseguenza di ciò, il più alto compimento della vita dell'uomo consiste non solo nella conoscenza di Dio come sua continua sorgente, ma nell'entrare in comunione con il suo creatore. Come i membri di una famiglia vivono l'esperienza più alta di comunione tra di loro in un pasto comune, ogni comunicazione di tale tipo trova in Dio e nella sua generosità verso tutti la sua origine e il suo modello. In tal modo, il senso più elementare dei sacrifici primitivi, l'identificazione tra Dio e il cibo sacrificale, già incorporava un presentimento del punto più alto della rivelazione cristiana: che Dio è amore, l'amore più grande di ogni altro, che si sarebbe manifestato pienamente solo in Cristo, e che consiste nel dare la propria vita per chi si ama.

L'altare mosaico riceveva la sua consacrazione attraverso il sacrificio, ripetuto per sette giorni consecutivi: "Diverrà allora una cosa santissima e quanto toccherà l'altare sarà santo" *(Es 29,37)*. Questa santità gli derivava dal fatto di essere luogo di accesso a una presenza: qui Dio entrava in comunione con l'uomo, per accettarne l'offerta. Anzi, più esattamente, l'altare simbolizzava la divinità nel rito sacrificale, e la vittima era presentata alla divinità attraverso il contatto con l'altare. Benché l'altare sia distinto da Dio, e sia chiamato "la tavola del Signore" *(Ez 41,22; Mal 1,7)*, esso ha con lui un legame intimo: la comunione alle vittime, che rappresentano in qualche modo l'offerente, stabilisce una comunione con l'altare e, attraverso questo, con la divinità.

È questa l'idea profonda che ispira l'altare: suo tramite si ottiene la vicinanza con Dio, si cerca la comunione con lui. Ne fanno fede la cura nella costruzione, la sontuosità progressiva dell'altare, l'esatta determinazione del suo carattere sacro, localizzato nei corni. Questi simbolizzano la divinità, ma con un simbolismo non esclusivo né distinto dall'altare: quasi un tutto che trovi nei corni la sua determinazione più specifica. Il rito dell'aspersione dei corni dell'altare *(Lev 16,18; Ez 43,20)*, assieme al diritto di asilo garantito a chi vi si avvicina, indicano chiaramente che l'altare simbolizza la presenza del Signore.

La conclusione dell'alleanza ai piedi del Sinai è la più solenne ratifica di questa convinzione: il sangue dei sacrifici è versato per metà sull'altare e per metà sul popolo *(Es 24,4-8)*, il quale entra così in comunione con Dio. Da allora l'alleanza tra Dio e il suo popolo verrà confermata o ristabilita sull'altare, strumento di mediazione, attraverso cui Dio risponde con la sua benedizione. Per la stessa ragione, nell'investitura dei sacerdoti, Aronne e i suoi figli sono aspersi di sangue preso dall'altare e di olio: se ne vuol fare dei 'consacrati', uomini cioè separati dal mondo profano e appartenenti al Signore *(Es. 29,28; Lev. 8,30)*. Il sangue preso dall'altare li unisce infatti al Signore e li rende partecipi della sua santità.

Se l'altare è dunque il luogo dove Dio si rivela a Israele ed entra in contatto stretto e vitale con lui, esso è assieme il punto di attrazione, per fondare la solidarietà tra gli appartenenti al popolo

eletto, che trovava nel culto la sua manifestazione e la sua origine. Il sangue sparso da Mosè sul popolo, mentre lo pone in contatto con Dio, lo unisce saldamente in se stesso.

L'altare manifesta anche la pedagogia divina nei confronti del suo popolo: con la moltiplicazione degli altari, Dio ha lasciato capire la sua onnipresenza e la sua vicinanza all'uomo pellegrino; attraverso la disciplina dell'altare unico, così lenta ad imporsi, ha indicato la sua unicità, contro le tentazioni del politeismo; con la permanenza delle prescrizioni rituali sull'altare, ha riaffermato la perennità del suo disegno di salvezza. E infine ha riassunto nell'altare il suo stesso disegno, perché attorno all'altare si raduna il suo popolo: quello del deserto, quello della diaspora, quello dell'era messianica, in un fine di adorazione e di partecipazione ai beni ad esso riservati. Che poi l'altare abbia potuto risentire di qualche aspetto di degradazione della religione è un fatto che non ne intacca l'importanza. La tentazione di dimenticare che l'altare è solo un segno che conduce al Dio vivo, e di assimilare perciò il Signore agli altri idoli, trova la sua radice nel continuo contatto del popolo ebraico con il paganesimo, che rendeva ogni manifestazione esterna di culto in qualche modo pericolosa e fonte probabile di deviazioni idolatriche.

Un testimone unico dell'importanza che aveva l'altare nell'ambito della religione ebraica è Gesù stesso. Per lui l'altare è santo, in ragione di quello che significa. Accostarsi all'altare per sacrificare è accostarsi a Dio. Per questo chi non è in pace col fratello non è degno di offrire doni sull'altare *(Mt 5,23-24)*. Essendo poi l'altare punto di incontro con Dio, spetta a lui una dignità che lo rende più sacro di quanto vi è offerto e che è santificato attraverso il contatto con esso *(Mt 23,18-20)*.

Nell'altare giudaico vediamo quindi non solo un oggetto utile e comodo per lo svolgimento della liturgia: esso è, a un tempo, memoriale di un fatto divino, luogo di accesso a una Presenza, mezzo di espiazione dei peccati e di comunione con Dio.

L'arca dell'alleanza e il propiziatorio

Nel culto del popolo ebraico, l'arca dell'alleanza aveva una importanza unica. Costruita in legno di acacia e ricoperta d'oro, era una cassa di medie dimensioni – le misure date dalla Bibbia corrispondono a m. 1,25 x 0,75 x m. 0,75 – dentro la quale erano conservate le tavole della legge. Durante i trasferimenti del popolo d'Israele, nell'esodo e nella conquista di Canaan, l'arca era portata solennemente dai leviti, e accompagnata da particolari attestati di venerazione, come vediamo negli episodi della traversata del Giordano e della conquista di Gerico, ai tempi di Giosuè *(Gios 3,6-17; 6,2-21)* e dell'ingresso a Gerusalemme, ai tempi di Davide *(2 Sam 6,11-15)*.

Sull'arca era collocata una tavola d'oro puro, delle stesse dimensioni dell'arca, chiamata in ebraico *kapporet*. Su questa erano posti due cherubini, in atto di coprire con le ali la lastra d'oro *(Es 25,17-22)*. La parola *kapporet* deriva dalla radice *kapar*, che significa "coprire", ma anche "fare l'espiazione". Nella Bibbia di Gerusalemme, nelle sue diverse lingue, e nella maggioranza delle altre traduzioni che ho consultato, il termine è reso con "propiziatorio", parola tecnica e non immediatamente comprensibile, ma che meglio sottolinea la sua funzione nel rito per il perdono dei peccati. In qualche caso ho trovato un generico "tavola d'oro". La traduzione della Bibbia della CEI del 1978, nella prima menzione offriva i due significati in alternativa: "Farai il coperchio, o

propiziatorio" *(Es 25,17)*, e, nei passi seguenti, parlava sempre di "coperchio". La Bibbia della CEI del 2008 traduce sempre con "propiziatorio". La Bibbia in Lingua Corrente *(LDC-ABU)* porta soltanto "coperchio". Non è esatto dire che il *kapporet* fosse il coperchio dell'arca, perché questa tavola d'oro non è appropriata all'arca: non è "il propiziatorio dell'arca" ma "il propiziatorio che è sopra l'arca", come cosa da essa distinta, anche se abitualmente ad essa sovrapposta. L'arca e il propiziatorio sono sempre menzionati separatamente, anche nel racconto della loro costruzione e del primo collocamento *(Es 37,1-9; 39,35; 40,20)*.

I commentatori della Bibbia non distinguono talvolta l'arca dal propiziatorio, per cui gli attributi di questo vengono riferiti anche all'arca. Fermiamo quindi la nostra attenzione sulle funzioni del *kapporet* e, per estensione, dell'arca, in quanto esse hanno una chiara similitudine con quelle normalmente svolte dall'altare. L'arca, con i cherubini, era il trono visibile del Dio invisibile, era quindi l'espressione della presenza di YHWH, che suppliva, senza indurre il pericolo di idolatria, la mancanza di qualsiasi immagine del Signore. Per il fatto stesso che l'arca fosse considerata il trono del Signore, era esclusa una identificazione feticistica. E neppure si voleva negare l'onnipresenza di Dio. Questi era particolarmente presente con l'arca che, perciò, era sacrosanta come lui, intangibile, potente, terribile come lui.

Da quando l'arca fu collocata nell'accampamento ebreo, il Signore prese possesso della Dimora *(Es 40,34-35)*, e dentro di essa Dio manifestava la sua presenza a Mosè *(Num 11,17.25)*. Dal *kapporet* il Signore si manifesta al suo popolo; il propiziatorio è per eccellenza il luogo della presenza di Dio, sul quale il Signore si posa, come una nube leggera *(Lev 16,2)*. Questa intima unione tra il Signore e l'arca è sottolineata dall'invocazione che Mosè pronunciava quando, muovendosi l'arca, anche Dio è invitato ad alzarsi per il combattimento, e quando l'arca si ferma Dio è esortato a tornare sul suo trono *(Num 10,35-36)*. Così gli ebrei, che fallirono un tentativo di conquista, furono sconfitti dagli amaleciti e dai cananei perché l'arca non si era mossa, e quindi il Signore non era con loro *(Num 14,44-45)*.

Quando ormai Israele si era stabilito nella nuova terra, se il popolo era in guerra, l'arca era condotta nell'accampamento militare, e allora l'entusiasmo pieno di fiducia dei soldati faceva esclamare ai nemici: "È venuto il loro Dio nel loro campo" *(1 Sam 4,3-7;* e anche *2 Sam 11,11)*. Davide, che accompagnava danzando l'arca che entra in Gerusalemme, "danzava con tutte le forze davanti al Signore" *(2 Sam 6,14)*, e mentre pensava di costruire una casa per l'arca, si sente chiedere da Dio stesso, per bocca di Natan: "Forse tu mi costruirai una casa, perché io vi abiti?" *(2 Sam 7,5)*. Ancora, più tardi, il profeta Geremia, affermando che per l'avvenire non più l'arca, che non sarà ricostruita, ma Gerusalemme stessa sarebbe stata trono di Dio, indica che, in precedenza, questa funzione era svolta proprio dall'arca *(Ger 3,16-17)*.

"Il Signore degli eserciti, che siede sui cherubini" *(1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2)* rivelava la sua presenza dall'arca, e assieme da lì manifestava la sua misericordia, perdonando i peccati. Il trono di Dio diventava così la sede del perdono, un trono di grazia. Mosè, per parlare con Dio dinanzi al *kapporet*, poteva sempre entrare nella Tenda, mentre più tardi il privilegio di entrare nel Santo dei Santi era concesso unicamente al Sommo Sacerdote, e solo una volta all'anno. Il giorno decimo del settimo mese si svolgeva il rito dell'espiazione annuale. Gli elementi caratteristici, che differenziano tale sacrificio da ogni altro, sono dati dal comportamento eccezionale del Sommo Sacerdote. Questi, raccolto il sangue dell'animale ucciso, entrava nel Santo del Santi – anche

chiamato "luogo del propiziatorio" *(1 Cron 28,11)* – e bruciava incenso davanti al Signore. Quando la nube di fumo profumato avvolgeva l'arca e il propiziatorio, il Sacerdote prendeva il sangue del giovenco ucciso e con il dito aspergeva la parte orientale del *kapporeth*. Lo stesso gesto era poi ripetuto con il sangue del capro espiatorio *(Lev 16,11-16)*.

Il ruolo centrale del propiziatorio appare anche nel sacrificio di espiazione, celebrato in occasione di un peccato del sacerdote: il sangue dell'animale immolato era portato nel Santo e con esso si aspergeva il velo che nascondeva il Santo dei Santi. Il significato di tale gesto è chiaro: non potendo il sacerdote entrare al cospetto del Signore che una volta all'anno, l'aspersione era compiuta dal di fuori, ma con l'intenzione di farla giungere al propiziatorio. Lo conferma il fatto che il resto della vittima non era mangiato ma bruciato, come era fatto di ogni animale "il cui sangue fu portato nella tenda del convegno per il rito espiatorio nel santuario" *(Lev 6,23; 10,18; 16,27)*. Il rito era compiuto nello stesso modo in occasione di un peccato di cui era responsabile tutto il popolo, e per il quale ancora il propiziatorio, attraverso il velo che lo celava, raccoglieva il sacrificio del sangue.

Il propiziatorio, altrimenti chiamato "espiatorio" – e questo nome rende perfettamente il significato reale che ottiene l'oggetto – realizzava quindi per eccellenza il significato dell'altare: esso era il trono del Signore, segno della sua presenza, e, attraverso l'aspersione col sangue delle vittime, diventava luogo dell'incontro di misericordia tra il popolo peccatore e Dio.

Le pietre sacre

Nella mentalità primitiva e nel simbolismo comune a tutti gli uomini, la pietra, solida e pesante, è segno di forza e stabilità. Per questo era facile, anche per gli ebrei, dedicarsi al culto delle stele o pietre sacre, a cui erano pure trascinati dall'esempio dei popoli vicini. Di conseguenza, nei Libri Sacri sono frequenti i richiami e le ammonizioni in proposito, ripetuti in epoche diverse *(Lev 26,1; Deut 16,22; Is 57,5-6)*.

Tolte tuttavia dal contesto idolatrico, le pietre sacre sono presenti con un significato non più magico ma simbolico. Le dodici pietre erette da Mosè vicino all'altare ai piedi del monte Sinai rappresentano le dodici tribù di Israele, che assistono alla ratifica dell'alleanza *(Es 24,4)*; così pure le pietre erette da Giosuè come monumento in ricordo dell'attraversamento del Giordano *(Gios 4,1-9; 20-24)*.

Una importanza notevole fu attribuita dagli ebrei alla roccia dalla quale Mosè fece scaturire l'acqua per dissetare il popolo nel deserto *(Es 17,1-7)*. Il Midrash Mekhiltha la identifica con Dio stesso e, nonostante che la redazione sia recente, essa sembra, su questo punto, testimoniare un tema molto antico. Filone, invece, identifica la roccia con la Sapienza o con il Logos. L'attenzione rivolta a questa roccia deriva forse dall'affermazione del Signore: "Io starò davanti a te sulla roccia" (Es 17,6). La presenza di Dio, santificando l'oggetto su cui era manifestata, lo rendeva in qualche modo un simbolo di se stesso, analogamente a quanto sarebbe avvenuto per l'altare e il propiziatorio.

Anche la pietra eretta "come una stele" da Giacobbe *(Gen 28,16-22)*, e la pietra su cui Gedeone pose l'offerta all'angelo del Signore *(Giud 6,20-21)* meritano attenzione. Giacobbe,

pernottando all'aperto, durante il viaggio verso Paddan-Aram, ha la visione della scala che raggiunge il cielo, e riceve le promesse del Signore. Levatosi, Giacobbe prende la pietra sulla quale aveva appoggiato il capo e la erige come stele, versandovi olio sulla sommità. Le ragioni del gesto sono chiare: la manifestazione di YHWH santifica il luogo, "casa di Dio e porta del cielo", e la pietra è quindi posta come monumento in ricordo della teofania. Il Signore non è identificato con la pietra, perché egli è ritenuto presente in cielo, verso cui saliva la scala. Il gesto di versare olio sulla pietra non ha precedenti nella Bibbia e non si può invocare qualche consuetudine nota, per giustificare l'interpretazione. Da parte mia, preferisco considerarla una libazione o un'offerta inaugurale, fatta con quanto di più nobile Giacobbe, pellegrino e privo di tutto, aveva con sé. Il consacrare la pietra attraverso l'unzione è indice di una mentalità rituale estranea al grado di civiltà descritto; mentre più immediata e comprensibile è la circostanza dell'offerta presentata a Dio. In questo caso, molto verosimilmente, la pietra avrebbe il significato di rudimentale altare, sostituito in seguito da un'ara definitiva, che diventerà uno dei luoghi di culto di maggiore importanza in Israele *(Gen 35,1-3;6-7)*. Devo però riconoscere che vari autori vedono in questa azione un atto di consacrazione alla divinità. A suo tempo, il papa Benedetto XIV ne aveva tratto delle conclusioni molto radicali: "Da quella unzione, con la quale Giacobbe unse con olio la pietra, è sorta la tradizione sacra di usare l'olio nella cerimonia della consacrazione delle chiese e degli altari" *(De Sacrosancto Missae Sacrificio, 1,2, n. 1-2)*.

Nell'episodio di Gedeone, la pietra diventa occasionalmente sostegno di una offerta, consumata da un fuoco miracoloso, che testimonia la potenza dell'angelo del Signore. Quella che, a prima vista, sembrava dover essere la mensa per un pasto comune, è perciò trasformata in altare del sacrificio. In conseguenza di questo fatto, e della manifestazione di Dio in quel luogo, Gedeone costruì un altare vero e proprio, del quale dovette probabilmente far parte anche la pietra già santificata dal prodigio *(Giud 6,24)*.

Tutte queste pietre sacre costituiscono delle immagini dell'altare, nel quale Dio si rende presente sulla terra. Talvolta l'immagine è appena adombrata, ma è tuttavia utile per chiarire il senso trascendente che, presso il popolo ebraico, aveva l'altare, come segno della presenza di Dio e luogo di manifestazione della sua misericordia. Questo simbolismo è appena accennato nelle pietre sacre; sviluppato completamente negli altari, specie nell'altare degli olocausti; manifestato infine in modo più pieno nel propiziatorio, posto sull'arca dell'alleanza.

Questa molteplicità di immagini, che si è perduta nel corso dei secoli con l'esclusione di ogni stele sacra e con la perdita dell'arca, conduce, attraverso l'unicità dell'altare di Gerusalemme, al completamento dei simboli, nell'adempimento del Nuovo Testamento.

Capitolo secondo

LE VICENDE DELL' ALTARE CRISTIANO

L'altare negli scritti del Nuovo Testamento

"Il nostro Salvatore nell'ultima cena, la notte in cui fu tradito, istituì il Sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo Sangue, onde perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il Sacrificio della Croce, e per affidare così alla sua diletta Sposa, la Chiesa, il memoriale della sua Morte e della sua Risurrezione" *(Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. sulla Sacra Liturgia, n. 47)*: per questo, nell'atto stesso della celebrazione, egli diede agli Apostoli il mandato di ripetere i suoi gesti: "Fate questo in memoria di me" *(Lc 22,19)*.

Chi volesse conoscere il ruolo specifico dell'altare nella nuova liturgia, non potrebbe fare a meno di riandare alle pagine dei sinottici che narrano l'ultima cena. Il contrasto con il rituale giudaico è evidente: null'altro che "una sala grande e addobbata" *(Lc 22,12)* in cui Pietro e Giovanni sistemarono l'occorrente per la Pasqua. Il testo greco dice che Cristo, con i discepoli, "*anépesan*". La Bibbia della CEI traduce: "prese posto a tavola" *(Lc 22,14)*. Poco dopo l'Evangelista nomina direttamente la mensa: *trapéza (Lc 22,21)*. Sarebbe inutile cercare altro, perché in effetti altro non c'era.

Poco importa, al nostro scopo, che questa tavola fosse a semicerchio oppure rettangolare oppure ancora a ferro di cavallo, composta di tre tavoli uniti ad angolo, come hanno ipotizzato, ciascuno con buoni argomenti, diversi biblisti. Constatiamo un fatto: il primo altare cristiano fu una mensa, una tavola apparecchiata per la cena, nel modo in cui allora si preparava per un pasto comune. Il rito nuovo, inaugurato nel cenacolo, aveva bisogno di un simile supporto, perché ogni cena, svolta in normali condizioni, suppone una mensa.

Il senso dei gesti e delle parole di Gesù, reso evidente in tutta la sua pienezza dalla morte in croce, era già chiaro: veniva istituito un nuovo sacrificio, destinato a sostituire, pur nella sua lineare sobrietà, il ricco rituale mosaico. Il fatto nuovo, originale e quindi caratteristico del nuovo rito, consisteva nel suo aspetto più chiaramente conviviale. Il sacrificio, rappresentazione e ripresentazione della immolazione cruenta di Cristo, si compiva nelle specie del pane e del vino, le più semplici e fondamentali componenti di un pasto. Per cui tutto quello che, essendo richiesto dalla oblazione cruenta e dal bruciamento della vittima, formava la necessaria cornice coreografica dei sacrifici pagani e giudaici, era accantonato ed escluso.

Quella prima mensa, sulla quale il Signore istituì l'Eucaristia, probabilmente non fu considerata da nessuno dei partecipanti un altare. Con altrettanta probabilità nessuno ebbe allora l'idea di tributare all'umile tavola, occasionalmente 'luogo' dell'atto misterioso e sacro, una speciale venerazione.

Nei passi scritturistici che ci presentano la prassi eucaristica della chiesa primitiva, viene accentuato e ribadito il netto distacco dalle forme rituali antiche.

S. Paolo, nella prima lettera ai Corinti, pone in contrasto i sacrifici pagani ed ebraici con il sacrificio eucaristico, ed i conviti sacrificali pagani con il convito eucaristico. "Quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare?" *(1 Cor 10,18)*. È qui usata la parola *thysiastérion*, riferita unicamente alle are dei sacrifici giudei e pagani. "Non potete partecipare alla mensa del Signore (*trapézes Kyriou*) e alla mensa dei demoni (*trapézes daimonían*)" *(1 Cor 10,21)*. L'altare cristiano – uso il termine volutamente, anche se potrebbe sembrare improprio – è qui ricordato solo indirettamente. In questo testo, si può pensare che, con il termine *trapéza,* venga solamente indicato il convito; ma per l'uso stesso della parola, che serve a creare l'immagine, e per il paragone usato, si suppone l'esistenza di una tavola, "mensa del Signore".

Nella lettera agli Ebrei ritorna la parola *thysiastérion*: "Noi abbiamo un altare *('Ékomen thysiastérion)* del quale non hanno alcun diritto di mangiare quelli che sono al servizio del Tabernacolo" *(Ebr 13,10)*. Secondo alcuni, l'espressione si riferirebbe alla croce, mentre altri pensano che essa indichi direttamente il sacrificio offerto sull'altare della nuova legge. La seconda spiegazione sembra più probabile, anche per l'insistenza, a partire dal *v. 9*, sull'idea della manducazione della vittima immolata. Nel paragonare le due alleanze in un contesto liturgico, l'autore sembra voler rendere accessibili ai suoi lettori il contenuto della mensa cristiana, avvicinandolo all'altare giudaico. Più aderente allo spirito del testo mi sembra una diversa interpretazione, alla quale aveva già alluso S. Tommaso: "Con l'altare si indica lo stesso Cristo, del quale dice l'Apostolo, *Ebr 13,15*: Per mezzo di lui dunque offriamo continuamente a Dio un sacrificio di lode" *(Summa Theologica, 3, q. 83, a. 3, ad 2)*. L'altare di cui si parla è Cristo: nel nuovo Tempio, che è il suo corpo *(Gv 2,21)*, non c'è altro altare che lui. Volendo parlare di Cristo, il quale completa l'opera di Dio, l'autore della lettera, attento alle immagini veterotestamentarie, gli dà il nome stesso di altare, che nell'antica alleanza evocava la salvezza, la santificazione e la riunione d'Israele.

Nell'Apocalisse, viene ricordato "l'altare d'oro che si trova dinanzi a Dio" *(Ap 9,13)*. Esso, per la forma e per l'uso, è simile all'altare dei profumi del tempio di Gerusalemme. Sotto di esso sono le anime dei martiri *(Ap 6,9)* e su di esso sono bruciati molti profumi, offerti "insieme con le preghiere di tutti i santi" *(Ap 8,3)*. Anche in questo caso non c'è nessun riferimento all'altare eucaristico. Esso sembra piuttosto un simbolo di Cristo, che completa il simbolismo dell'Agnello.

Nel Nuovo Testamento, l'altare appare oggetto solo di allusioni occasionali e che, nell'insieme, alludono al vecchio ordinamento religioso. Mai l'altare è ricordato come luogo del sacrificio eucaristico. Anche quando si nomina la 'mensa' del convito sacramentale, lo si fa incidentalmente e sempre in modo indiretto. Per gli autori del Nuovo Testamento, e quindi di riflesso nella mentalità della comunità cristiana primitiva, l'altare, in senso biblico, è un elemento che non viene trasmesso nell'ordine liturgico nuovo. Il confronto con gli altari dell'alleanza antica è retto direttamente da Cristo, l'unico altare del solo sacrificio gradito a Dio.

Il corpo di Cristo, nuovo tempio che sostituisce il tempio di Gerusalemme, e assieme termine dei segni profetici costituiti dagli altari e dalle pietre sacre del Vecchio Testamento, diventa l'unica realtà salvifica che riassume in sé e sublima il valore cultuale di questi,

assorbendone nello stesso tempo le caratteristiche e le prerogative. L'altare nuovo è Cristo, e la mensa del sacrificio eucaristico acquisterà, dalla riflessione dei Padri della Chiesa e di tutta la tradizione liturgica, importanza e nobiltà riportandosi, come simbolo, allo stesso Cristo.

L'altare nei primi secoli cristiani

Non è qui possibile ripercorrere tutte le tappe della evoluzione dell'altare nel corso dei secoli. Cercherò piuttosto di seguirne i motivi di fondo e le linee direttive, per giustificare storicamente le conclusioni, circa la rispondenza o meno di determinate forme al significato dell'altare cristiano.

Coerentemente con la nuova visione, ben poche sono le testimonianze esplicite che indichino quale fosse l'uso comune, nella Chiesa postapostolica, per la celebrazione dell'Eucaristia. Un silenzio non assoluto, però, e comunque tale da essere anch'esso molto significativo.

Si ricorre talvolta alla motivazione dello stato di persecuzione in cui versava la Chiesa, per giustificare una assenza di elementi cerimoniali ben definiti. Non sembra però che questa argomentazione sia necessaria: da quanto sopra esposto, sulla scorta delle indicazioni scritturistiche, questa sobrietà si rivela la conseguenza della diversa struttura del nuovo sacrificio istituito da Cristo.

Sia che la liturgia fosse una appendice al pasto comune, o che ne fosse indipendente, il rituale seguito era quello di una cena, dove tutto si svolgeva senza sovrastrutture cerimoniali, attorno alla tavola del convito, nella sala adibita per il pranzo di ogni giorno; le offerte sacrificali erano poste in piatti e coppe come ogni altro cibo e bevanda; e la tavola del desinare era assieme l'ara del singolare sacrificio e la mensa del pasto eucaristico.

È la scena tradotta in immagine nella cappella greca del cimitero di Priscilla: diversi personaggi, primo fra questi un sacerdote in atto di consacrare, sono seduti attorno a una mensa a forma di sigma *(stibadion)*; l'Eucaristia è celebrata su di un tavolo della forma allora più comune. Simile a questa è la raffigurazione nella cripta dei sacramenti, nelle catacombe di San Callisto.

Con l'ampliarsi del numero degli adepti, fu ben presto necessario avere degli ambienti più vasti e si dovettero stabilire dei luoghi fissi per le riunioni. Con ogni probabilità, da allora la tavola usata per la celebrazione eucaristica venne spontaneamente riservata per questo unico scopo, pur restando, per forma e materiale di costruzione, niente di più e niente di diverso da una tavola. Una raffigurazione del cimitero di San Callisto mostra una piccola mensa a tre piedi. Essa dimostra a mio parere un passo in avanti nella differenziazione della mensa eucaristica dalla tavola comune. Non potendosi più ottenere, dato il numero maggiore di partecipanti, che i commensali fossero tutti attorno alla stessa mensa, si ricorse a un piccolo treppiede usato per reggere le vivande *(tribadion)*, posto di fronte all'assemblea e sul quale il sacerdote celebrava i misteri. La differenziazione era quindi soltanto esterna, mentre l'idea rimane la stessa: cambia per esigenze esterne la maniera di condurre la cena, ma questa resta sempre tale. Che poi la forma della tavola fosse piuttosto quadrata o semicircolare, la cosa, dal nostro punto di vista, ha ben poco interesse.

Negli apocrifi "Atti di Tommaso", della fine del II secolo, è descritta la preparazione del rito eucaristico, trasferendo nell'era apostolica quello che doveva essere l'uso comune di quel

tempo: "L'Apostolo diede al suo diacono l'ordine di avvicinare la tavola; posero allora davanti uno sgabello, che trovarono lì, e, stesa una tovaglia, mise sopra il pane della benedizione" *(Atti di Tommaso, 46)*.

Di altare, nel senso tradizionale, non si può ancora parlare, e il fatto che la mensa, posta al centro dell'assemblea al momento in cui era necessaria, fosse mobile e provvisoria, manifesta la diversità del concetto cristiano da quello idolatrico: mentre per i pagani contava il supporto materiale del sacrificio, per i cristiani il fatto sacramentale, il sacrificio di Cristo che vi si compiva, aveva la preminenza sull'oggetto stesso.

Il passaggio alla consuetudine di riservare una tavola all'unico scopo di essere utilizzata nelle assemblee eucaristiche non deve essere avvenuto ovunque e nel medesimo tempo. Il fatto di rendere esclusivo l'uso di supporto materiale per la celebrazione della liturgia dimostra uno stadio di riflessione ulteriore, del tutto estraneo ai primi tempi cristiani. Del resto, se con qualche verosimiglianza si può credere che, nei luoghi fissi di riunione, si fosse stabilita la consuetudine di usare, per senso di rispetto e anche per comodità, sempre una medesima mensa, pare molto improbabile che questa stessa mensa fosse trasportata da un luogo all'altro, col trasferirsi del centro di raduno.

Lo stato di persecuzione era l'argomento portato a sostenere questa opinione, anche se esso sembra piuttosto a suo sfavore. Questa idea era però comune e trovava un valido appoggio archeologico nell'altare ligneo di S. Giovanni in Laterano, la cui origine era fatta risalire allo stesso S. Pietro. Su questo reperto, nel 1852 fu pubblicato a Roma un curioso studio, a opera di D. Bartolini: "Sopra l'antichissimo altare di legno rinchiuso nell'altare papale della Sagrosanta Arcibasilica Lateranense".

Secondo l'autore, S. Pietro, "memore dell'arca di Noè sotto il cui simbolo era figurata la Chiesa, ...memore ancora dell'arca del testamento, ... scelse per celebrare il divino sacrificio un'ara di legno a forma di arca" *(op. cit. p. 5-6)*. Questa forma, che si dice essere molto comune in origine, era determinata da un incavo nella parte superiore. "Oltre il significato, fu necessità di scegliere un altare ligneo a quel modo conformato, perché trovandosi la Chiesa nei primi tempi della persecuzione, e congregandosi in un sol luogo, con tutta facilità poteva trasportarsi dove l'occorrenza il richiedeva, ed anco ascondersi quando i nemici del cristianesimo avessero tentato di sorprendere i fedeli congregati nell'adunanza" *(Ibid. p. 6)*. Difatti, per facilitare il trasferimento, l'arca era munita di quattro anelli fissati ai lati, così da poterla trasportare con delle aste a modo di portantina.

Un argomento a favore dell'antichità dell'altare ligneo sarebbe dato dagli atti del pontefice Evaristo *(99 o 96 -108)*, secondo i quali tale papa, istituiti i titoli, ordinò che in essi gli altari, nei quali si celebrava l'Eucaristia, da allora in avanti fossero benedetti se costruiti in pietra. Per cui era evidentemente che l'arca di legno doveva essere anteriore a tale decreto *(Ibid. p. 7)*. Quando il papa, in tempi di pace, andava nei titoli, non usava l'altare di pietra che ivi era costruito, ma si portava dietro l'altare di legno *(Ibid. p. 16)*. Quando poi, nei tempi di persecuzione, i misteri erano celebrati nelle catacombe, si usava il medesimo altare. Difatti nel cimitero di S. Agnese, al secondo piano, c'è un oratorio in cui, nell'abside quadrata, sono posti la sede del vescovo e i seggi per il clero. Non vi è altare, né a tale scopo sono utilizzabili gli arcosolii, posti dietro la sede e ai lati dell'abside: "Se celebravasi ivi il sagrificio, dovea esservi un altare diverso dalle tombe arcuate,

che non potevano servire per le addotte ragioni: e questo non poteva essere altro che l'altare di legno portatile di S. Pietro" *(Ibid. p. 17.19)*. Quando finalmente, con la pace costantiniana, la Chiesa iniziò la costruzione delle grandi basiliche, "l'arca lignea dell'apostolo Pietro e dei suoi successori" fu trasferita dalla casa di Pudente alla basilica Lateranense. Questa infatti "non ha avuto mai ipogeo, mai confessione sotto l'altare in cui si custodissero le reliquie dei martiri, mai il sepolcretto di costoro sulla mensa, ma sempre si è celebrato il santo sacrificio sull'altare ligneo" *(Ibid. p. 24-26)*.

Per provare che l'arca contenuta nell'altare di S. Giovanni sia la medesima usata da S. Pietro, l'autore confrontò con essa i frammenti rimasti "nel titolo di Pastore, antico luogo di sua permanenza", ed anche una porzione conservata nella chiesa di S. Marco, e trovò "essere ambedue di legno identifico". D'altra parte, l'antichissima tradizione ci assicura una "morale certezza" sulla identità dell'altare con quello che avrebbe usato il primo papa *(Ibid. p. 25.28)*.

Gli argomenti addotti, basati anche su falsi fondamenti storici, non sono sufficienti per sostenere la tesi tradizionale e provare, almeno con qualche probabilità, l'attribuzione all'era apostolica dell'arca in questione, mentre il fatto che nella prima grande chiesa cristiana mancasse un altare, nel senso da noi comunemente inteso, ha notevole interesse, come si noterà in seguito.

Qualunque sia la conclusione archeologica circa l'altare della prima basilica della Chiesa, sembra chiaro che nella primitiva liturgia eucaristica l'altare non esisteva se non durante la celebrazione, e manteneva il ruolo di semplice supporto, utile ma non indispensabile, per il sacrificio di Cristo.

Si può allora capire il significato della franca affermazione di Minucio Felice, ripetuta anche da altri scrittori ecclesiastici antichi: "Non abbiamo templi ed altari" *(Ottavio, c. 32)*. L'accusa che i pagani rivolgevano ai cristiani, di non avere templi ed altari era in parte vera, e per quella parte di verità era accettata e affermata dai cristiani stessi: la parola "altare" faceva immediatamente pensare al cippo destinato ai sacrifici cruenti pagani o ebraici, per cui l'offerta diveniva sacra e possesso della divinità al solo toccarlo. L'offerta eucaristica è invece sacra in sé, è consacrata a Dio e perciò, in definitiva, non ha bisogno dell'altare.

Evoluzione dell'altare

Nello stesso tempo, però, la parola 'altare' entrava nel linguaggio comune, soprattutto in scritti rivolti agli stessi cristiani, per indicare o l'azione sacrificale nel suo insieme o il luogo stesso del sacrificio.

È difficile capire quando le singole espressioni possano avere un significato propriamente tecnico e quando siano invece usate in senso figurato. Al di là di quella che può essere un'allusione specifica o un riferimento generalizzato, è molto chiaro l'uso di termini dal significato non dubbio, per alludere all'azione centrale della nuova liturgia. Il linguaggio cristiano ha cercato di evitare per diverso tempo quei vocaboli usati nella cultura precristiana per significare l'altare e ancora oggi si usa il termine "mensa", caratteristico nel cristianesimo più che in ogni altra religione. Ciò nonostante la parola "altare" ha ottenuto legittima cittadinanza nel nostro vocabolario liturgico.

"Correte tutti ad un unico tempio di Dio, ad un unico altare, all'unico Gesù Cristo" *(Ignazio di Antiochia, Lettera ai cristiani di Magnesia, 7, 2)*; "Procurate dunque di partecipare ad un'unica Eucaristia, perché non vi è che un'unica carne del Signore nostro Gesù Cristo e un unico calice che ci unisce nel suo sangue ed un unico altare, come uno solo è il vescovo con il collegio dei presbiteri e i diaconi, miei compagni di ministero" *(Id., Lettera ai cristiani di Filadelfia, 4,1)*. A cosa si riferisce direttamente Ignazio, parlando di "un unico altare"? A una lettura immediata la risposta è evidente: è il nostro altare. Qualcuno ha voluto negare questa interpretazione, anche citando l'altra espressione: "Non vogliate offrirmi di meglio del dono d'essere immolato a Dio, ora che l'altare è pronto" *(Id., Lettera ai Romani, 2,2)*. Qui, però, è evidente che il Santo martire usa la parola in senso allegorico. Ma anche se si volesse concludere che ogni volta la parola "altare" sia un'allusione al sacrificio eucaristico inteso nella sua totalità, sarebbe significativo che, a questo fine, sia usata la parola *thusiastérion*, come l'elemento più caratteristico che ne riassume il significato.

Il primo testo in cui si parla in maniera esplicita dell'altare eucaristico sarebbe quindi in Ireneo: "(Il Verbo di Dio) vuole che noi offriamo frequentemente i doni all'altare, senza interruzione. C'è difatti un altare nel cielo: ivi si dirigono le nostre preghiere ed offerte" *(Contro le eresie, 4, 18, 6 - PG 7, 1029-1030)*.

Nella tradizione greca, si mantenne una distinzione precisa tra il termine *thusiastérion,* usato per l'altare cristiano, e *bomós,* che indica sempre l'altare dedicato agli idoli. Ancora S. Giovanni Crisostomo mantiene questa differenza: "E quindi, se desideri il sangue, dice, non colpire l'ara *(bomón)* degli idoli sciocchi, ma bagna il mio altare *(thusiasterion)* con il mio sangue" *(Sulla I lettera ai Corinti, Om. 24, 1 - PG 61, 200)*.

Anche gli scrittori latini vollero inizialmente indicare con "ara" il cippo pagano, e con "altare" la mensa cristiana ma la distinzione cadde presto in disuso e fu persino contestata, molto chiaramente, da S. Agostino: "Questi dunque (Urbico), il quale dice che le cose antiche sono passate in modo che 'in Cristo l'ara ha lasciato il posto all'altare, la spada al digiuno, il fuoco alle preghiere, le pecore al pane, il sangue al calice', non sa che il nome di altare era usato negli scritti della legge e dei profeti e che il primo altare fu collocato nel tabernacolo costruito da Mosè, e che l'ara si trova anche negli scritti apostolici, dove i martiri gridano sotto l'ara di Dio" *(Lettera 36 a Casulano, 24 - CSEL 34,1,53)*. Il termine "altare" fu dunque acquisito e usato indiscriminatamente, accanto a "mensa dominica - mensa del Signore", e le due espressioni designano sia il sacrificio offerto, sia la tavola sulla quale il sacrificio veniva celebrato.

Anche se la terminologia equiparava all'altare pagano il supporto della celebrazione eucaristica, questo manteneva sempre il suo aspetto di tavola, del mobile cioè attorno al quale ci si siede per mangiare. Nel III secolo, in Siria, furono costruiti altari a forma di sigma, perché proprio così erano allora i tavoli da pranzo.

Non ha fondamento l'opinione, molto diffusa nell'immaginazione popolare, che in tempo di persecuzione si sia talvolta celebrata l'Eucaristia nei cimiteri; ugualmente non fondata è l'idea, che, in queste circostanze, i sepolcri dei martiri, con le loro coperture marmoree, fossero usati come altare. Visitando le catacombe è facile constatare che gli arcosoli sono costruiti in modo che sarebbe impossibile celebrare sopra di essi. Se quindi vi fu celebrazione eucaristica all'interno dei

cimiteri – ma non certamente per motivi di persecuzione – questa dovette essere compiuta su una piccola mensa, appositamente preparata.

Le particolari forme liturgiche dei primi secoli del cristianesimo, e tra queste il fatto che gli altari fossero semplicemente di legno, non sono state determinate dallo stato di clandestinità della Chiesa. La posizione dei cristiani verso l'altare fu diversa. Appena la Chiesa ottenne la sua libertà, i Vescovi si preoccuparono di far erigere dei luoghi di riunione per le celebrazioni comuni. Furono allora costruite le grandi basiliche romane e innumerevoli chiese, ovunque il cristianesimo aveva portato il suo messaggio. Di fronte a questa autentica esplosione monumentale, tutte le notizie che ci sono tramandate in materia, attestano che l'altare non faceva ancora parte della struttura stabile della chiesa, ma era costituito da una tavola di legno, portata ogni volta dal diacono. Se ne vedono tracce archeologiche nei segni di incastri sul pavimento della chiesa di Timgad, in Algeria, e nella primitiva "domus ecclesiae" del III secolo di Aquileia. La tavola era di legno non per facilitarne la rimozione e l'occultamento, né perché fosse stata di legno la mensa del cenacolo: non ci si preoccupava tanto di riprodurre gli elementi di una situazione, ma di mantenere il senso indicato allora da Cristo, nel contesto conviviale della prima celebrazione eucaristica. Mensa del convito doveva significare, anche allora, mensa lignea.

Motivi di praticità consigliarono ben presto che la mensa fosse stabilmente fissata al suolo e, come conseguenza di questo inserimento dell'altare nella struttura della chiesa, si cominciò a costruirlo con materiali solidi, in genere pietra o marmo, spesso con ornamenti di metalli pregiati. Nello stesso modo in cui talvolta i templi pagani cominciarono ad essere adattati alle esigenze della nuova liturgia, le are furono consacrate al culto cristiano. In un altare ritrovato a Vesoul, in Francia, si legge: "Non più a Marte ma a Cristo vero Dio".

Quello che, durante la clandestinità, era un fatto del tutto eccezionale, divenne cosa comune: gli altari d'ora in poi furono costruiti in pietra, anche se da più parti continuano le testimonianze sull'uso di altari di legno. Da S. Agostino conosciamo il doloroso episodio della uccisione del vescovo di Bagai, Massimiano, che, mentre era in chiesa, fu colpito con bastoni e anche con pezzi di legno strappati dallo stesso altare *(Ep. 185, 7, 27; PL 33, 805)*. Ottato di Milevi, rievocando la persecuzione donatista subita dalla sua chiesa, ironizza sulla furia distruttrice di coloro che si accanirono sugli altari, quasi mossi da bisogno di legname, e, continuando, ci dà la testimonianza dell'uso di tovaglie durante la celebrazione: "Chi dei fedeli non sa che nel celebrare i misteri il legno è coperto dalla tovaglia? Durante di essi, il velo ha potuto toccare i sacramenti, non il legno" *(Libri septem, 1. 6, c. 1; CSEL 26, p. 145)*.

In oriente, Gregorio Nisseno è il primo testimone dell'uso di altari di pietra: egli chiama l'altare santo, ma spiega che, altrimenti, esso è fatto di pietra, in niente diversa dalle pietre usate per le pareti e i pavimenti delle case *(Hom. in baptismum Christi; PG 46, 582)*. Nello stesso secolo, invece, S. Atanasio ricorda ancora mense di legno che erano state bruciate nel corso di episodi di violenza *(Historia arianorum ad Monachos, 56; PG 25, 760)*.

L'altare di pietra richiamò ben presto l'immagine di Cristo, pietra angolare. Dal modo però con cui si è compiuta l'evoluzione delle forme liturgiche nei primissimi tempi del cristianesimo, sembra poco probabile che l'adozione di tale materiale sia stata causata dal simbolismo stesso; più realisticamente si direbbe che l'immagine si sia presentata agli occhi e alle menti dei fedeli, che vedevano compiersi nell'altare lapideo un simbolo più evidente di Gesù.

Al Concilio di Epaona, nel 517, fu emanata la prima legge, sia pure particolare, che riguarda gli altari, testimoniando così una fase di stabilizzazione nella prassi di costruzione, quanto al materiale usato: "Non si consacrino con l'unzione del crisma se non altari di pietra" *(can. 26)*. Da allora in poi, l'altare cristiano è composto di pietra, e questa modalità pratica entra nel concetto stesso della mensa eucaristica. Ci furono ovviamente delle eccezioni e, come sempre, dei ritardi nell'applicazione delle norme. Ancora nel secolo XI, San Wunstano, Vescovo di Worchester in Inghilterra, dovette provvedere alla distruzione di tutti gli altari di legno che ancora esistevano fin dai primi tempi, e che erano ancora in uso.

Mentre diveniva parte integrante della struttura architettonica nel tempio cristiano, l'altare materiale riceveva anche l'attribuzione esclusiva della celebrazione liturgica, e ciò che un tempo poteva considerarsi un semplice supporto, era ormai elemento essenziale nel compiersi dell'Eucaristia. Il distruggere chiese e altari aveva quasi l'effetto di spegnere la vita liturgica: "Le case di preghiera erano distrutte, rovinati gli altari, e non vi era offerta alcuna né bruciava l'incenso, e mancava un luogo dove sacrificare... I nostri giorni di festa si cambiarono in lutto, chiuse le case della preghiera, gli altari privati del culto spirituale... Dobbiamo ben dire: Non c'è in questo tempo un principe né un profeta né un capo, né offerta né incenso né luogo dove presentare le primizie davanti al Signore, e trovare misericordia" *(Basilio, Hom. in Gordium martyrem, 2; PG 31, 496)*.

Questo però non fu mai un principio assoluto, perché in momenti di particolare emergenza anche l'assenza dell'altare non creava problemi, e le situazioni erano risolte con molta disinvoltura e con una esatta visione del valore e del significato delle strutture liturgiche. Sono eloquenti, a tale proposito, l'esempio ricordato da Filostorgio, circa il martire Luciano che, vicino a morire e non potendo avere un altare a disposizione, celebrò il sacrificio sul proprio petto *(Historia Ecclesiastica, 2, 13; PG 65, 476)*, e l'episodio narrato da Teodoreto, successo a lui stesso quando, andato a visitare dall'anacoreta Maris, fu da questi pregato di celebrare la messa in sua presenza: "Volentieri acconsentii e feci portare i vasi sacri, e usando le mani dei diaconi al posto dell'altare, offrii il mistico e divino e salvifico sacrificio" *(Historia religiosa, c. 20; PG 82, 1429)*.

Queste narrazioni, ricordano situazioni più vicine a noi, vissute dai sacerdoti che furono internati nel campo di sterminio di Dachau, durante la seconda guerra mondiale, e da quelli imprigionati dai comunisti, durante il regime di Mao Tse Tung in Cina. Più recente ancora la toccante testimonianza del Cardinale François Xavier Nguyên Van Thuân, il quale narra che, durante la lunga prigionia in cui fu tenuto in completo isolamento dalle autorità del Viet Nam, egli poté celebrare l'Eucaristia ponendo sulla palma della mano sinistra un pezzetto di pane e due gocce di vino ed una di acqua.

Nel corso dei secoli, e secondo alcuni addirittura a partire dal IV secolo, si è fatto uso anche di piccoli altari portatili, di cui restano testimonianze concrete. L'ultima di cui sono venuto a conoscenza sarebbe stato trovato a Varnhem, dove si trova la più antica chiesa di pietra in Svezia. Durante gli scavi archeologici ivi condotti, dal 2005 al 2007, è stata trovata una piccola pietra, "abbastanza piccola da restare in una mano", in porfido verde della Grecia, risalente a mille anni fa, che l'archeologa Vretemark ha interpretato come altare portatile: "Quando un prete era in viaggio per dire messa in aree dove non c'erano molti altari sacri, portava con sé questa piccola pietra. Era benedetta come un altare ed è una bellissima pietra. L'altare portatile poteva essere

appoggiato su una tavola di legno dove aveva le stesse proprietà di un altare sacro". Non sono sicuro che l'interpretazione data a questo reperto sia del tutto plausibile.

Una notevole influenza sull'evolversi della forma dell'altare ebbe l'associazione abituale di esso con le reliquie dei martiri. L'altare fu compreso nella struttura della confessione, o divenne esso stesso tomba dei corpi santi, munito di apposita apertura, o finestrella, per vedere e toccare l'urna o le ossa ivi contenute. Non senza contrasti, la nuova prassi divenne comune in tutta la Chiesa, ponendo fin dagli inizi un motivo per interpretare erroneamente le ragioni della santità dell'altare, in cui il fatto di racchiudere le reliquie dei martiri appariva più importante, o almeno era più facilmente percepibile dalla massa dei fedeli, della funzione di essere il supporto del sacrificio eucaristico.

L'importanza dell'altare, più che dalle dimensioni, normalmente molto ridotte, era sottolineata dal baldacchino, o ciborio, che fin dall'epoca costantiniana lo proteggeva, facendolo assieme risaltare.

Ciò che dava però un più chiaro senso della centralità dell'altare nel culto era la sua unicità, per cui l'aula ecclesiale non era frazionata in diversi centri di attrazione, ma era orientata all'unica mensa dell'unico sacrificio. Questo principio era gelosamente mantenuto nei primi secoli, e diventava simbolo dell'unità di una Chiesa: "un unico altare, come uno solo è il vescovo" *(Ignazio di Antiochia)*, in contrasto con il frazionamento degli scismatici: "La Chiesa ha uno solo altare, ma gli altari degli eretici sono molti: hanno tanti altari quanti scismi" *(Girolamo, Ep. 40, 5)*.

Involuzione dell'altare e del suo ornato

La prassi di avere un solo altare in ogni chiesa fu conservata intatta dagli Orientali, i quali considerano improprio celebrare la messa più volte al giorno nello stesso tempio. Essa fu invece intaccata in Occidente, per il moltiplicarsi delle messe private e per l'uso di dedicare gli altari ai vari santi, martiri e confessori. Con l'inizio del secolo VI, apprendiamo che papa Simmaco fece erigere cinque altari nella chiesa di S. Andrea, vicino alla basilica di S. Pietro. Gregorio Magno, in una lettera al vescovo di Saites, Palladio, riporta la notizia della nuova chiesa costruita colà: "Il latore delle presenti, venendo, ci ha comunicato che la Fraternità vostra ha costruito una chiesa e che in essa ha collocato tredici altari, quattro dei quali veniamo a sapere che sono rimasti non ancora consacrati" *(Ep. 6, 49; PL 77, 834)*, e promette l'invio di reliquie da collocare in questi altari. Sappiamo ancora che il vescovo Acca raccolse ovunque reliquie di Apostoli e martiri, e in loro onore edificò altari in portici distinti, nella stessa chiesa *(Beda Venerabile, Historia ecclesiastica, 5, 21; PL 95, 270)*.

Non si devono comunque confondere le mense, che si ponevano nello stesso presbiterio per i bisogni accessori del culto, con l'altare destinato alla celebrazione eucaristica. Gli altari d'argento, ad esempio, che secondo il Liber Pontificalis furono donati da Costantino alla Basilica Lateranense, dovevano essere appunto dei tavoli per raccogliere le offerte dei fedeli. A questo proposito, si poteva notare che nel vecchio messale le orazioni sulle offerte usavano per lo più il plurale *altaria*, invece che il singolare. Indicavano infatti non solo l'altare eucaristico, che

raccoglieva le offerte destinate alla consacrazione, ma anche le mense suppletorie, con le offerte per i poveri e per il clero.

I più antichi esempi monumentali che ci restano di altari secondari, possono considerarsi quelli di S. Maria Antiqua, nel Foro Romano, e di S. Vitale, a Ravenna.

La tradizione dell'altare unico rimase sempre presente, e si formalizzò nella posizione più evidente riservata all'altare maggiore, il vero altare della chiesa. Ma se ancora nel IX secolo le cattedrali cercavano di mantenere fede a questo principio, attraverso la costruzione di altari secondari nell'abside, dietro il maggiore, lentamente si diffuse la consuetudine delle cappelle gentilizie e di quelle delle corporazioni, così che anche il transetto e la navata furono invasi da altari. Il che equivalse a spezzare l'unità dell'assemblea, non più orientata verso l'unico luogo dell'unico sacrificio, ma frazionata in piccoli crocchi di fedeli, radunati attorno all'uno o all'altro altare da motivi di devozioni o simpatie particolari.

Frattanto all'altare si aggiungeva una prima sovrastruttura, che introduceva un elemento estraneo alla celebrazione eucaristica: l'urna dei santi, elevata in alto, come l'ornamento più insigne dell'altare stesso. Poiché l'elevazione delle reliquie richiedeva un complesso di adattamenti, la struttura dell'altare e dello spazio presbiteriale ne fu notevolmente mutata, rispondendo non più ad esigenze di agibilità pratica nella celebrazione liturgica, ma in riferimento al desiderio di rendere più bello e solenne il trionfo del santo. Dove poi mancavano reliquie insigni, si supplì con i dossali, tavole dipinte o scolpite in rilievo, inizialmente di piccole dimensioni, che rappresentavano episodi della vita di Cristo o dei santi, o ne presentavano le immagini. Tra gli antichi dossali ancora conservati, l'esempio più famoso in Italia è offerto dalla pala d'oro, nella Basilica di S. Marco a Venezia, squisito lavoro di oreficeria bizantina.

Una prima logica conseguenza di questo fatto fu la necessità di orientare l'altare verso l'abside, in modo che i fedeli potessero vedere il celebrante almeno di spalle. Il ciborio, che sottolineava la posizione eminente dell'altare, fu assunto come supporto o come baldacchino per l'urna del santo, che acquista quindi una posizione di dignità e di importanza a scapito dell'altare, il quale ormai ne dipende, quasi fosse un suo piedistallo.

Urna e dossale, con il progressivo aumento delle loro dimensioni, divennero il principale centro di attenzione per i fedeli, attirati non più dal sacramento celebrato, ma dai vari misteri ed episodi raffigurati. Invece di apparire come l'elemento principale della costruzione, l'altare ne diventa un accessorio, e, dal punto di vista visivo, persino trascurabile.

Nelle chiese gotiche l'altare fu avvicinato alla parete dell'abside, allontanandosi dall'assemblea; le proporzioni del dossale divennero grandiose, in un fastoso unirsi di motivi architettonici, scultorei e pittorici. L'altare, le cui dimensioni erano all'inizio modeste, dovette equilibrarsi alla massa sovrastante, soprattutto nel senso della lunghezza, e raggiungere la forma rettangolare e oblunga, che è stata per secoli tradizionale.

Con il Rinascimento, l'ubicazione dell'altare a ridosso dell'abside è ormai comune e definitiva. In questo periodo si ha l'evoluzione, o meglio l'annullamento del baldacchino o ciborio, che avvolgeva e proteggeva l'altare. Se, ancora in qualche caso nei secoli XV e XVI esso aveva questa funzione, diventa ora un elemento soltanto decorativo: il ciborio si scompone nei suoi elementi architettonici in modo da formare la cornice della pala dell'altare centrale, che prende ora proporzioni colossali.

Contemporaneamente, nelle basiliche romane, ed anche in alcune cattedrali e chiese monastiche, si ha lo sdoppiamento dell'altare maggiore: l'altare centrale, poco usato anche perché talvolta riservato al Sommo Pontefice, viene sostituito nella pratica quotidiana da un altare absidale – che nella Basilica di S. Pietro è detto 'della cattedra' – che si pone in concorrenza con l'altare maggiore, nello spazio del medesimo presbiterio.

Nel periodo barocco, l'altare diventa una grande massa, che, posta in fondo all'abside, attira immediatamente lo sguardo. In esso hanno particolare rilievo la pala d'altare, realizzata generalmente in pittura – ma non mancano pannelli scolpiti –, il tabernacolo, ormai entrato definitivamente nella struttura dell'altare, e spesso anche il tronetto per il Santissimo. Quello che invece fa sì che l'altare sia ciò che dice il suo nome, ossia la mensa, non ha quella evidenza che sarebbe richiesta dalla sua dignità; ad essa si dà poca importanza, analogamente a quello che avviene per tutta l'azione liturgica, quasi nascosta dalla fastosità della polifonia barocca. La mensa vera e propria, difatti, non è altro che uno dei tanti ripiani che formano la 'macchina' dell'altare, enorme trampolino di lancio verso paradisi di stucco. Per di più, al confronto dei vari gradoni, sovraccarichi di un grande numero di candelieri, reliquiari, busti di santi, vasi di fiori, il piano dell'altare scompare, riuscendo talvolta a farsi distinguere, ed anche apprezzare, grazie alla particolare bellezza della tovaglia.

A questo punto, l'involuzione dell'altare si può considerare al suo culmine. Dicendo questo, non si vuole squalificare tutto un processo di evoluzione plastica, né disconoscere una qualche validità liturgica anche a espressioni artistiche di epoche ormai lontane. È però necessario riconoscere che, nelle modalità descritte, il significato dell'altare e la sua importanza come luogo e segno liturgico sono completamente nascosti, "quando l'altare, relegato in uno splendido zoccolo di esposizione, e come in una immensa spalliera di trono, ma nel quale riesce difficile riconoscere la mensa eucaristica conviviale e sacrificale, normalmente circondata da tutti i presenti" *(Vagaggini, Il senso teologico della Liturgia, Roma, 1958, 2a ed., p. 61)*. Il tabernacolo collocato sull'altare accentua l'idea del sacramento a detrimento dell'idea del sacrificio; le statue dei santi, per la loro evidenza, mettono in secondo ordine il culto dell'Eucaristia; con le grandi pale e le colonne che ne sono la cornice, l'accessorio diventa l'elemento principale, perché l'altare quasi scompare davanti alle rappresentazioni di apoteosi di santi. Al di là, quindi, di ogni possibile questione di stile o di gusto, gli altari a dossale appaiono inadeguati soprattutto perché non esprimono, nel segno concreto, il loro significato di mensa.

La tovaglia è l'elemento più antico e necessario nell'ornato dell'altare. Anche se la prima testimonianza esplicita, negli Atti di Tommaso sopra citati, risale alla fine del secondo secolo, il suo uso fu certamente anteriore, e probabilmente risalì allo stesso Cristo, e fu mantenuto dagli apostoli, non per imitazione rituale, ma perché è stata sempre buona consuetudine ricoprire con una tovaglia la mensa sulla quale si consuma un pasto. Ottato di Milevi, nel testo sopra ricordato, ne parla come di cosa comune e nota a tutti. Nella Admonitio sinodalis leggiamo la prescrizione: "L'altare sia ricoperto con lini immacolati".

Per motivi di cautela, ad evitare che il vino consacrato potesse versarsi fuori dell'altare, le tovaglie divennero più di una. Le rubriche generali del Messale tridentino *(c. XX)* fissarono la norma di avere "tre tovaglie pulite", con la superiore abbastanza lunga da arrivare fino a terra. Queste si arricchirono di ornamenti e, corrispondentemente, di significati simbolici, il più comune

dei quali fa riferimento alla sindone che avvolse il corpo di Cristo nel sepolcro. Pizzi e ricami resero spesso le tovaglie delle vere e proprie opere d'arte, ma resero difficile ripensare al loro autentico scopo, che ci è ricordato quotidianamente nelle nostre sale da pranzo.

Più sobriamente, l'Istruzione Generale del Messale Romano promulgata dopo il Concilio Vaticano II, al n. 117, richiede che "l'altare sia coperto almeno da una tovaglia di colore bianco".

Anche la presenza della croce e dei candelieri sull'altare ha subito una notevole evoluzione e più ancora il loro modo di esservi.

Circa la croce, il Moroni, nel suo vastissimo "Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica" *(Venezia, 1980, vol. 1, p. 275)*, scrive che "il Juenin *(De Sacramentis, diss. V, de Euch. Q. 8, c. 4, art. 3)* si accorda pienamente col Bona, e stabilisce anch'egli che dagli apostoli sia derivato un tale edificantissimo uso". Edificazione a parte, sembra invece dimostrato che, fino almeno al decimo secolo, sull'altare non si ponessero abitualmente né la croce né i candelieri, per mantenere un assoluto rispetto della mensa eucaristica. In un affresco della basilica sotterranea di S. Clemente, si vede che l'altare, durante il Sacrificio, ha come unico ornamento la tovaglia, e sopra non vi sono che la patena e il calice. In un secondo dipinto, che come il precedente risale al secolo XI, appare invece l'altare con due candelieri sulla mensa, ma non si sta celebrando la Messa.

Con un lento processo di adattamento, la croce processionale con relativi candelieri si fermò dapprima accanto, poi sull'altare, restandovi in seguito anche al di fuori della Messa. Fino a Innocenzo III non si conoscono prescrizioni in materia. Questo pontefice è il primo a parlare dell'obbligo di porre la croce sull'altare: "Agli angoli dell'altare sono collocati due candelabri, con le candele accese e la croce in mezzo" *(De sacrificio Missae, 2, 21; PL 217, 811)*. Onorio di Autun ne spiega così la presenza: "Si erige la croce sull'altare per tre ragioni: primo, perché il simbolo del Re è fissato nella casa di Dio come nella città regale, affinché sia adorato dai soldati. Secondo, perché si rappresenti sempre nella chiesa la passione di Cristo. Terzo, perché il popolo cristiano crocifiggendo la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri *(Gal 5,24)* ricordino di imitare Cristo" *(Gemma animae, 1, 135; PL 172, 587)*.

Dalle testimonianze che conosciamo, non è chiaro se la croce fesse presente in ragione della santità del luogo, oppure in vista del sacrificio. Comunemente vi si vede una allusione al Calvario, in modo da inculcare nei fedeli l'idea che la Messa è la ripresentazione del sacrificio cruento della croce.

Benedetto XIV, nella lettera enciclica "Accepimus praestantium", del 16 giugno 1746, totalmente dedicata alla presenza della croce sull'altare, diede norme molto precise: "Non possiamo affatto permettere che il sacrificio della Messa sia celebrato su quegli altari che non abbiamo l'immagine del Crocifisso". Le rubriche generali del Messale tridentino, al n. XX, richiedono che "sull'altare si ponga la Croce in mezzo, e ai suoi due lati almeno due candelieri con le candele accese". Questa rigidità di principio, che rende obbligatoria la presenza della croce sull'altare, introduce un motivo difficilmente giustificabile: che la croce riporti all'idea del Calvario è evidente, ma non è altrettanto logico che questo concetto venga suggerito in questo modo durante la Messa. La rinnovazione del sacrificio ha luogo sulla mensa, senza alcun riferimento all'immagine della croce. L'azione eucaristica e il culto hanno come termine Dio Padre, non il Cristo crocifisso. Ma l'intensità visiva ed emotiva dell'immagine, che mette in rilievo

solo il memoriale della passione e morte, attira a sé l'attenzione e si pone quasi come punto di arrivo dell'azione liturgica.

Che questa confusione fosse possibile, lo dimostrava lo scrupolo di tanti sacerdoti, i quali non volevano celebrare se la croce non era a loro ben visibile, mentre in nessun momento della Messa era richiesto di guardare verso la croce. Nelle dettagliate rubriche del Messale tridentino, l'unica volta che si menzionava lo sguardo era invece per chiedere che il sacerdote, al momento della consacrazione, "elevasse gli occhi al cielo", con una indicazione che è stata mantenuta, in riferimento alla prima preghiera eucaristica, anche nel Messale promulgato dal Papa Paolo VI nel 1969.

L'erronea prospettiva della centralità della croce tocca le motivazioni stesse dell'altare e il suo significato, come è testimoniato da questo brano, tratto da un'autorevole rivista liturgica: descrivendo le attenzioni rivolte all'altare, perché sia degnamente curato, l'autore dice che la Chiesa "sceglie i migliori metalli, le sete migliori, i fiori più belli della veste preziosa di Salomone e compone il tutto armonicamente a formare un piano, un piedistallo sul quale s'innalza trionfante la Croce" *(L. Montini, L'arte dell'Altare secondo i canoni liturgici, "Rivista liturgica", 1918, p. 131)*. Con questo, l'altare è svuotato di ogni sacralità propria, di ogni simbolismo e di ogni senso liturgico, visto com'è nella sola funzione di sostenere I trionfi della croce.

Tutto questo conferma ancora che, nelle mutazioni della forma e nell'evolversi dell'ornato, è soprattutto l'idea dell'altare che è stata dimenticata e travisata, in una autentica e profonda involuzione.

L'altare nel movimento per la riforma liturgica

Il movimento liturgico che, attraverso un approfondimento teologico e storico della realtà del culto, tendeva a promuovere un rinnovamento della vita liturgica cattolica, si interessò ben presto anche dell'altare, del suo aspetto, del suo orientamento, del suo significato.

Un primo lontano tentativo per tornare alla antica disciplina in materia era stato fatto dal Sinodo di Pistoia, che aveva proposto la restaurazione dell'unico altare. Pio VI, nella Costituzione "Auctorem fidei", del 28 agosto 1797, condannò il conciliabolo giansenista e, al n. 31, ne respinse i suggerimenti in riferimento all'altare: "La proposta del Sinodo, che afferma la convenienza che, per l'ordine dei riti divini e secondo un'antica consuetudine, in un tempio ci sia solo un altare, e che quindi ad esso piacerebbe che quell'uso sia restaurato: – è temeraria e ingiuriosa alla vigente e provata usanza antichissima, pia e che vige nella Chiesa soprattutto latina da molti secoli". Anche la proposizione che chiedeva la semplificazione dell'ornato dell'altare, eliminandone i reliquiari e i fiori, fu rifiutata. Probabilmente il contesto delle proposte giustificava una netta opposizione. In ogni caso, i tempi non erano ancora maturi per una revisione di tradizioni ormai fossilizzate.

Il rinnovamento che si sviluppava organicamente negli ultimi anni del XIX secolo e nei primi decenni del XX, era iniziato con un preciso sforzo pastorale, e risaliva alle fonti della sacra liturgia, non dietro l'ispirazione di un futile archeologismo né con l'intenzione di riportare tutto

all'antico, ma per "comprendere il significato delle feste e indagare con maggiore profondità e accuratezza il senso della cerimonie" *(Pio XII, Lettera Enciclica "Mediator Dei", n. 61)*.

Agli occhi dei primi innovatori apparve ben presto evidente la falsità liturgica degli enormi altari a dossale, così lontani dal loro senso di ara e mensa, come subito fu colto che l'importanza del luogo della celebrazione eucaristica era del tutto ignorata e la sua santità specifica dimenticata.

Il dibattito che si svolse allora sul significato dell'altare nella chiesa, sulla sua forma e sul suo ornamento, può sembrare un episodio ormai lontano e di poco interesse, a ormai oltre sessant'anni dalla promulgazione della Costituzione del Concilio Ecumenico Vaticano II "Sacrosancrum Concilium" sulla riforma liturgica. Eppure esso ha ancora qualcosa da ricordarci, specie quando acquistano peso alcune tendenze culturali che guardano indietro, con nostalgia e con poca memoria, alla situazione liturgica preconciliare.

"Disgraziatamente, noi cristiani moderni abbiamo perduto questo senso di stima per l'altare. Eppure l'altare è il luogo più santo di tutta la casa di Dio: e non la soprastruttura con le sue immagini, che non ne è affatto una parte essenziale, ma proprio l'altare in quanto mensa del sacrificio, in quanto monte Calvario. È l'altare come tale, insomma, il simbolo di Cristo" *(P. Parsch, Conferenze sulla Messa, Brescia, 1960, p. 42)*.

Possiamo notare che la prima preoccupazione dei riformatori si rivolgeva alla struttura esterna dell'altare. Questo fatto non è segno di una tendenza solo estetizzante, ma è determinato dalla convinzione che senza il recupero della espressività propria dell'altare, la sua lettura come segno liturgico sarebbe rimasta impossibile: "D'accordo con il suo significato originale, l'altare è il luogo dove la terra si eleva al cielo… è la mensa del sacrificio e del banchetto del popolo di Dio, e Dio tra di noi… Tutto questo mostra quanto sia falso fare dell'altare una mensola di parete, o sistemarlo come se fosse dedicato unicamente o principalmente a sostenere il tabernacolo e la croce, i candelieri e i reliquiari, le pale e le statue!" *(M. Palacios, En torno a la construcción de iglesias, "Liturgia", 18 (1963), p. 291)*.

Sullo stesso tema, Dom Beauduin aveva scritto una pagina piena di slancio e di ardore sdegnato, che merita di essere letta per intero, e che assume tonalità e vibrazioni degne di una invettiva. All'inizio egli contesta la sproporzione scenografica che accompagna la celebrazione della Messa e le benedizioni eucaristiche: "Dare più solennità e splendore alle benedizioni che alla santa Messa, abituare il popolo cristiano a delle Messe tanto basse, tanto corte e tanto poco solenni che possibile – una vera liturgia delle catacombe e delle persecuzioni – e dall'altra parte, inculcargli l'importanza delle benedizioni con una pubblicità intensa, con audizioni musicali di ogni tipo, con predicazioni scelte, illuminazioni elettriche, ornamenti piramidali, in breve attraverso tutte le risorse e le attrattive moderne; ridurre l'altare maggiore a non essere più altro che un supporto per il tabernacolo, e sovente persino il piedistallo di un Santo; trasformare la mensa del sacrificio, santificata dalle lustrazioni e dalle unzioni solenni del Pontefice, ossario inviolabile nel quale riposano le reliquie dei martiri, pietra simbolica che baciamo con amore, salutiamo e incensiamo con rispetto, croce mistica sulla quale Nostro Signore rinnova tutte le sue meraviglie, trasformare, dico, l'oggetto più sacro del santuario in mensola per candele e fiori, in armadio per carte, porcellane o falsi metalli o anche per mascherarlo negli anfratti di una grotta di Lourdes o di Betlemme, o nasconderlo per uno o due mesi: tutti questi abusi e tanti altri, contrari alle prescrizioni, ai principi, allo spirito della liturgia, falsano a lungo andare la mentalità dei fedeli,

relegano al secondo piano l'aspetto del sacrificio, fanno perdere di vista nel culto l'atto essenziale e riducono l'Eucaristia a non essere altro che un pasto sacro, isolato dal tutto più sacro di cui fa parte, il Santo Sacrificio della Messa" *(L. Beauduin, L'autel liturgique, "Questions liturgiques", 2 (1912), p. 386)*.

Contro il pericolo, anzi ormai di fronte alla realtà della falsificazione della mentalità dei fedeli, la preoccupazione dei liturgisti si indirizzò verso un aspetto particolare, quello dell'orientamento dell'altare, lasciando da parte tutto il resto della problematica annessa al tema, che affiorava talvolta ma per lo più in modo vago e secondario. Poiché si trattava di cambiare una tradizione plurisecolare, e si poneva in discussione la validità di forme architettoniche consacrate in autentiche opere d'arte, la discussione interessò molti, e degenerò talvolta in polemiche tanto accese quanto inconcludenti.

Un argomento portato avanti sia dai fautori dell'altare tradizionale sia dagli innovatori fu quello storico: quale era il modo di orientare l'altare più comune nei primi tempi della Chiesa? Secondo alcuni, la norma sempre prevalente sarebbe stata quella per la quale, nell'atto della preghiera, tutti dovessero guardare verso Oriente, e tra questi anzitutto il celebrante, mentre per altri questa consuetudine fu introdotta solo verso il VI o VII secolo, per influenze bizantine. Sembra invece che le due soluzioni siano convissute fin da principio anche a Roma – dove, ad esempio, nella basilica di San Paolo si celebrava con le spalle al popolo, fino al IV secolo – e la loro maggiore o minore diffusione nelle diverse zone dipese da fattori così vari ed estrinseci, che molto difficilmente se ne potrebbero trarre delle indicazioni utili.

Le tre ragioni per le quali si pensava che, nelle antiche chiese romane, l'altare poteva essere rivolto al popolo sono basate soltanto su risultanze archeologiche, che non lasciano adito a eventuali motivazioni psicologiche o pastorali. Esse sarebbero: la posizione dell'altare sulla tomba di un martire, per cui il lato frontale doveva essere libero per facilitare l'accesso al sepolcro; la presenza della cattedra episcopale nell'abside, che rendeva più logica la celebrazione da quel lato; l'orientamento dell'abside verso Occidente, per la norma di celebrare verso Oriente. Questi motivi, specie il secondo, permisero anche la conclusione che l'orientamento, più che per ragioni di utilità pastorale, fosse deciso dalla comodità del clero: difatti tra l'altare e l'assemblea c'era lo spazio riservato al coro *(schola cantorum)*, il che eliminava gli eventuali vantaggi della posizione frontale del celebrante. Inoltre la posizione "faccia al popolo" – nella quale invece il popolo non ci sarebbe entrato affatto – non era mai stata adottata fuori Roma. Si ricordava infatti che a Lione, addirittura, pur con la presenza della cattedra nell'abside, l'altare era usato dalla parte della navata. Anche la sistemazione liturgica del secolo XVI, provocata dai decreti del Concilio di Trento, non aveva proposto il diverso orientamento dell'altare.

Un procedere della disputa in questo tono non poteva dare risultati, se non lo si fosse collegato con argomentazioni di indole pastorale. Sarebbe perfettamente inutile stabilire quale fosse stata in materia la prassi di un determinato secolo, qualora non si potesse dimostrare l'utilità pratica di quella soluzione. Perché il presentare delle motivazioni storiche non giustifica, di per sé solo, l'immediata e automatica applicazione di un modo di agire al momento presente. La posizione tradizionale dell'altare volto all'abside, per il fatto appunto di essere tradizionale, era sostenuta da forti argomenti, di carattere soprattutto psicologico, che, stante la lunga consuetudine, erano collegati ad essa.

A questo proposito, è interessante l'intervento dello scrittore cattolico francese Paul Claudel, che a suo tempo fece molto scalpore. La lettera, da lui inviata al "Figaro litteraire", fu pubblicata il 29 gennaio 1955, col significativo titolo: "La Messa al rovescio", espressione che entrò immediatamente nel gergo della disputa:

"Vorrei protestare con tutte le mie forze contro l'abitudine che si diffonde sempre di più in Francia di dire la messa con la faccia al pubblico. Lo stesso principio della religione è che Dio è il primo e che il bene dell'uomo non è che una conseguenza del riconoscimento e dell'applicazione nella vita pratica di questo dogma primordiale.

La messa è l'omaggio per eccellenza che noi rendiamo a Dio nel sacrificio che il sacerdote gli fa a nostro nome sull'altare di Suo Figlio. Siamo noi dietro al prete e facendo un tutto unico con lui che andiamo verso Dio per offrirgli "vittime e preghiere". Non è Dio che si viene a proporre a noi come a un pubblico indifferente per renderci testimoni nel modo per noi più comodo del mistero che si sta per compiere.

La nuova liturgia spoglia il popolo cristiano della sua dignità e del suo diritto. Non è più lui che dice la messa con il sacerdote, che la "segue", come si dice molto giustamente, e verso il quale il prete si volge di tanto in tanto per assicurarsi della sua presenza, della sua partecipazione e della sua cooperazione, nell'opera della quale egli è incaricato a nome nostro. Non c'è niente altro che un'assistenza curiosa che lo guarda mentre compie il suo lavoro. Gli empi possono facilmente paragonarlo a un prestigiatore che esegue il suo numero al centro di un circolo educatamente meravigliato.

È ben vero che con la liturgia tradizionale una grande parte toccante, emozionante, del Santo Sacrificio sfugge allo sguardo dei fedeli. Essa non sfugge al loro cuore e alla loro fede. Questo è tanto vero che durante tutto l'Offertorio, durante le messe solenni, il suddiacono ai piedi dell'altare si vela il viso con la mano sinistra. Anche noi siamo allora invitati a pregare, a rientrare in noi stessi, e non alla curiosità ma al raccoglimento.

In tutti i riti orientali il miracolo della transustanziazione si compie al di fuori della vista dei fedeli, dietro l'iconostasi. È solo il celebrante che appare alla soglia della Porta sacra, con il corpo e il sangue di Cristo nelle sue mani.

Un resto di questa idea si è perpetuata a lungo in Francia, dove i vecchi eucologi non traducevano le preghiere del canone. Dom Guéranger ha protestato con energia contro i temerari che violavano questa riserva. Il deplorabile uso attuale ha completamente sconvolto l'antico cerimoniale con il più grande disagio dei fedeli. Non c'è più altare. Dov'è questo blocco consacrato al quale l'Apocalisse paragona il corpo stesso di Cristo? Non c'è più che un trespolo insignificante ricoperto da una tovaglia che ricorda dolorosamente il banco calvinista.

Naturalmente, la comodità dei fedeli è posta come un principio; è stato necessario liberare quanto possibile la detta tavola dagli "accessori" che l'ingombravano: niente di meno, non solo le candele e i vasi di fiori, ma il tabernacolo! Ma il crocifisso stesso! Il prete dice la messa nel vuoto! Quando invita il popolo ad alzare il cuore e gli occhi … verso che cosa? Non c'è più nulla al di sopra di noi per servire di frontespizio al sole che sorge!

Mi rassegnerò, con un immenso dolore, perché, sembra, non si può più chiedere alla folla uno sforzo spirituale ed è indispensabile sbattergli in faccia i misteri più augusti, a vedere la messa ridotta alla Cena primitiva, ma allora è tutto il rituale che si deve cambiare. Cosa vogliono dire

questi: Dominus vobiscum, questi: Orate, fratres, di un prete separato dal suo popolo e che non ha nulla da chiedergli? Cosa significano questi paramenti sontuosi di ambasciatori che noi deleghiamo, la croce sulle spalle, presso la Divinità? E le nostre chiese, si dovranno lasciare tali e quali?"

Sarebbe molto facile, e anche interessante, chiosare passo per passo lo scritto, per porne in evidenza le ingenuità: come il vedere nella posizione, che egli definisce, banalizzandola, "faccia al pubblico" uno spogliare il popolo della sua dignità; e le inesattezze: come l'immagine suggestiva del suddiacono che si sarebbe velato la faccia con la mano sinistra, quasi spinto da un moto di sacro terrore, mentre qualcuno potrà ricordare che il ministro non faceva altro che sostenere, con la destra, la patena del calice. Tutto ciò è già chiaro e, a distanza di tempo, si ha persino difficoltà a capire questo tipo di reazione. Quello che si coglie è un atteggiamento di fondo, per il quale, su delle strutture liturgiche non ideali, anzi chiaramente imperfette, si è costruita quasi una mistica, in cui ogni particolare trovava una sua giustificazione, indipendentemente dalla autentica validità cultuale.

Così, il raccoglimento di cui parlava Claudel, non era quello richiesto da una vera e attiva partecipazione all'Eucaristia, ma era piuttosto determinato dall'esclusione dei fedeli dalla comprensione di quanto era compiuto sull'altare. Il momento della consacrazione non è quello del "rientro in noi stessi", con un ricupero psicologico della nostra interiorità: è invece il culmine della alterità in Cristo, con un incontro tanto più reale quanto più intimo con il Redentore, e in Lui e attraverso Lui con gli altri e ancora con noi stessi. La comunione consuma tutto ciò con una più piena evidenza.

Lamentarsi che oggi non si chiede ai fedeli uno sforzo spirituale, solo perché non si nasconde l'azione sacrificale, è un nuovo equivoco: la Messa è un mistero nel fatto della transustanziazione e nella ripresentazione sacramentale della morte di Cristo. Tutto ciò può essere colto ora, con la comprensione della esterna fragilità di gesti, così inadeguati a realizzare un miracolo tanto grande. Quando ogni azione era nascosta, era misterioso il gestire del celebrante, non il senso dei suoi gesti; e prima di cogliere il vero significato del mistero eucaristico, si doveva superare l'ostacolo, del tutto inutile e gratuito, frapposto del mistero rituale. Lo sforzo che è chiesto ora ai fedeli è anche maggiore, ma va nel senso giusto.

Un'ultima annotazione: "Il prete dice la messa nel vuoto". È ancora un equivoco. Elevare gli occhi, secondo Claudel e secondo tanti altri, non ha senso qualora non vi siano il tabernacolo o la croce o un quadro. Verso chi si guarda? Ma se si celebra l'Eucaristia, Cristo è presente in modo sacramentale sull'altare, e non è quindi necessario averne altre immagini, né la ripetizione di questa stessa presenza nel tabernacolo. Il termine della preghiera è Dio Padre. Chi guardare? "Alzati gli occhi al cielo", dice la prima Preghiera Eucaristica, o Canone Romano. E questo è chiaro quando il celebrante è visibile: altrimenti termine di ogni pia preghiera, persino durante la messa, diventa l'immagine di Cristo, non la sua realtà; o la sua presenza, non la sua azione; o qualsiasi immagine di santo, non il Padre celeste di cui il Verbo Incarnato è mediatore.

È interessante e istruttivo che in tutto questo travisamento di valori sia caduto proprio Paul Claudel, che non poteva essere considerato uno sprovveduto. Non si trattava certamente di ignoranza: diciamo piuttosto che si trattava della lettura esatta di una struttura sbagliata.

L'argomento principale, che stava alla base dell'intervento di Claudel, e che era presentato anche da altri, era in sintesi questo: nella messa il prete non si oppone ai fedeli, ma ne è il mandatario, volto per questo nella loro stessa direzione, per offrire insieme con loro la vittima divina. Il sacerdote precede e guida i fedeli, e alla loro testa offre a Dio preghiere e sacrifici. Si poteva quindi pensare che, qualora la messa fosse soltanto una liturgia didattica e una celebrazione comunitaria, sarebbe opportuno che il sacerdote si volgesse verso il popolo, ma il caso è diverso, essendo essa anzitutto adorazione di Dio e offerta di sacrificio alla divinità. L'unità nell'orientamento significherebbe infatti una più intima unione nella azione sacrificale. Anche coloro che, per motivi pastorali, erano pronti a sostenere la necessità dell'orientamento dell'altare verso il popolo, si sentivano in dovere di riconoscere che l'altare tradizionale meglio poneva in risalto l'aspetto sacrificale del rito, con la contemplazione del Cristo immolato.

Tutto questo però è ancora porre in evidenza come l'abitudine possa creare delle giustificazioni di se stessa, per il solo fatto di essere tale. Con questo orientamento comune si intendeva forse la fossilizzazione plastica di una processione spirituale verso il Padre? Sarebbe un'immagine meschina e priva di vero significato. Perché anche quando il celebrante guarda l'assemblea, tutti sono volti allo stesso modo verso l'altare, che determina comunque l'orientamento di ogni persona che partecipa all'assemblea.

Quanto alla forma, si diceva ancora che l'altare a mensa pone meglio in risalto l'aspetto conviviale della Messa, mentre l'altare a dossale ne esalta l'aspetto sacrificale. Questa distinzione divide artificiosamente una cosa che è invece profondamente unita. Non si vede perché il sacrificio sia meglio espresso dal celebrante che volta le spalle ai partecipanti, e, in ogni modo, non possiamo dimenticare il carattere specifico del sacrificio eucaristico, che ha un preciso riferimento al convito. Sacrificio, certamente, ma istituito durante una cena e compiuto con gli elementi fondamentali di ogni pasto. "Ci riduciamo alla Cena primitiva!", lamentava Claudel. Ma la Cena primitiva fu quella dell'istituzione, e l'aspetto conviviale di quella prima celebrazione non tolse evidenza al carattere sacrificale del sacramento.

È sempre stata un'esperienza costante che chi presiede un'assemblea, se dice o fa qualche cosa che interessa la riunione, si colloca di fronte all'uditorio, davanti agli spettatori. Quando si dice o si fa qualcosa per qualcuno che è presente, lo si dice o si fa di fronte a costui, in modo che veda. Così chi è presente, attraverso i suoi sensi, può partecipare con tutto il suo intimo a ciò che si compie. Cosa questa che vale particolarmente per la Messa, dove continuamente il capo dell'assemblea dialoga con i fedeli, rivolgendo a loro saluti ed esortazioni.

Un'antichissima tradizione, testimoniata dalle Costituzioni Apostoliche *(n. 2, 57, 2-3)*, vede nella chiesa una nave, alla cui testa è il celebrante attorniato dall'equipaggio, e nel cui corpo si trovano i fedeli, come passeggeri. L'altare dominava la chiesa come il cassero la nave, e di lì il capitano guidava l'equipaggio. Il lento evolversi della coscienza liturgica riportava l'altare a questo suo ruolo tradizionale.

L'affermazione di Pio XII, nella lettera enciclica "Mediator Dei", era sembrata ad alcuni contraria alla possibilità di avere l'altare rivolto verso il popolo: "Così, per fare un esempio, è fuori strada chi vuole restituire all'altare l'antica forma di mensa" *(n. 61)*. Che con questo inciso il Papa abbia voluto intendere gli altari orientati verso l'assemblea sembra impossibile: di simili altari ne sono sempre esistiti, primo fra tutti quello della Confessione in S. Pietro, su cui il Papa stesso

celebra la Messa. Piuttosto la frase doveva essere interpretata come un rifiuto di avere la mensa eucaristica disposta in modo da suggerirne un uso soltanto pratico, per far somigliare l'altare ad una tavola da cucina o di sala da pranzo. L'altare, invece, deve sempre apparire come la tavola di un pasto sacro e di un sacrificio.

Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha concluso, a questo proposito, la discussione, con una ben precisa enunciazione a favore dell'altare volto al popolo. Col definire una preferenza di forma, si è anche proposta tutta la tematica dell'altare e della sua centralità nella liturgia. La Sacra Congregazione per i Riti, nell'istruzione "Inter Oecumenici" del 26 settembre 1964, affermava: "L'altare sia costruito staccato dalla parete, per potervi facilmente girare intorno e celebrare rivolti verso il popolo; nella chiesa sia collocato in modo da costituire realmente il centro verso il quale spontaneamente converga l'attenzione dei fedeli" *(n. 91)*. Questo testo, con lievi aggiunte, è entrato nell'Ordinamento Generale del Messale Romano *(n. 299)*.

Fino ad allora, la discussione si era accentrata soprattutto sull'orientamento e sull'aspetto esterno dell'altare, e il propendere per l'una soluzione piuttosto che per l'altra poteva sembrare un adattamento al gusto estetico del momento. Ogni decisione in merito si rivela, invece, di ben più vasta portata, perché presenta una volta ancora alla Chiesa l'altare, che ovviamente era sempre esistito, ma il cui significato era stato smarrito, perché era stata quasi assorbito dalla molteplicità di ornamenti e arredi.

Già l'Appendice alla Costituzione Liturgica, distribuita ai Padri conciliari, auspicava che gli altari minori "fossero collocati in speciali cappelle piuttosto che nel corpo principale della chiesa" *(n. 4)*. Chiedendo di sistemare gli eventuali altari secondari al di fuori del normale raggio visivo dell'assemblea, si riaffermava l'antica consuetudine dell'unico altare, dando all'altare maggiore, al di là di ogni frazionamento, la funzione esclusiva di essere punto d'incontro e di coesione della comunità riunita nella celebrazione dell'Eucaristia.

L'altare, liberato dalle sovrastrutture inutili e presentato, nella sua solenne linearità, al centro della chiesa, è ora di fronte a noi, con una personalità sua propria, per esprimere, con un linguaggio visivo e simbolico, il significato della sua presenza in mezzo all'assemblea. Di fronte a un altare che sia veramente tale, l'invito che ci è spontaneamente rivolto è di riflessione e di ripensamento: il mistero dell'altare cristiano chiede di essere affrontato, per rivelare la sua ricchezza e la sua fecondità. Ne riceverà nuova luce il nostro sforzo di comprensione della liturgia e l'opera di animazione pastorale del culto cristiano.

SECONDA PARTE

Capitolo I

CRISTO IL VERO ALTARE

All'inizio del capitolo precedente, dopo aver esaminato i brani scritturistici del Nuovo Testamento che si riferiscono all'altare, avevo anticipato la conclusione che, nella liturgia della nuova economia di salvezza, il posto degli altari sacrificali giudaici e pagani veniva assunto da Cristo stesso. Riprendo ora quella prima affermazione per studiarne meglio le ragioni e i modi, e per trarne le applicazioni che ne derivano.

Mi servo per questo dello studio di M. De La Taille, il quale, nella sua opera "Mysterium Fidei" *(Elucidatio XIII, Paris 1931)* ha studiato e sviluppato questa verità. Enunciando la sua opinione sull'essenza del sacrificio eucaristico, l'Autore ricorda che il sacrificio di Cristo, "offerto nella cena e consegnato nella passione", ha ottenuto la sua consumazione nella risurrezione e nell'ascensione. In questo modo, il sacrificio continua in eterno, nella perpetua intercessione di Cristo.

Con la morte di Cristo in croce, si è compiuto il sacrificio che ha sanzionato la nuova alleanza. È stato un sacrificio singolare e unico, nel quale gli elementi tradizionali della liturgia sacrificale si presentano in un modo del tutto particolare. In ogni sacrificio è presente una vittima, un sacerdote che la offre e un altare che fa da supporto al rito di offerta. Sulla croce, Gesù "ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore" *(Ef 5,2)*. In lui quindi le funzioni di sacerdote e di vittima si identificano.

In riferimento poi all'altare, il discorso si sviluppa in maniera logica e lineare, al punto che ci si può meravigliare che una verità così chiara, e insieme così bella, sia stata per tanto tempo dimenticata, o almeno non tenuta in considerazione.

L'altare rende sacra l'offerta

La funzione dell'altare è quella di sostenere l'offerta, mentre è presentata alla divinità, e proprio per essere sostegno dell'offerta, esso assume diverse prerogative.

Cristo, vittima divina che si dà in oblazione al Padre, non sottostà a questa esigenza: come non è necessario – meglio: non è degno – che un sacerdote, al di fuori di lui, lo presenti, così non vi è necessità di un sostegno. Nell'atto del sacrificio, egli si presenta da solo, e da solo si sostiene. Cristo ha stabilito un principio fondamentale: "L'altare rende sacra l'offerta" *(Mt 23,19)*, e quindi è più grande e più nobile del dono stesso. La santità della vittima deriva dalla santità che l'altare

possiede per il contatto, quasi, che ha con la divinità cui è dedicato. Nell'atto del sacrificio, la vittima offerta in oblazione è concretamente presentata sull'altare, che fa le veci della divinità: in quell'atto la santificazione, che il Dio titolare riversa stabilmente, è elargita all'offerta, per ciò stesso accettata e, in qualche modo, assunta e appropriata dalla divinità.

Nel sacrificio di Cristo, se vi fu un altare, esso non poté essere inferiore alla vittima, che è Cristo stesso. Qualsiasi altra designazione apparirebbe inadeguata e impropria, di fronte alla santità e alla dignità unica della Vittima. Ne deriva che l'altare debba necessariamente identificarsi, in Cristo, con la vittima e il sacerdote *(De La Taille, p. 152)*.

Nicola Cabasila, teologo bizantino del XIV secolo, nella sua "Spiegazione della Messa bizantina", aveva presentato questa tesi, chiarendo la necessità della coincidenza di Cristo con l'altare: "Poiché, secondo la parola di S. Paolo, 'uno solo è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù' (1 Tm. 2,5), tutto ciò che ha valore di mediazione e ci dà la santificazione, è solo il Salvatore. Ora, quali sono le cose che operano la mediazione e che possono santificare? Il sacerdote, la vittima e l'altare. Anche l'altare, infatti, dà la santificazione, come afferma il Signore, dicendo: 'L'altare rende sacra l'offerta'. Poiché dunque egli solo è quello che santifica, egli solo è stato sacerdote e vittima e altare".

Prima di lui, alcuni Padri, nel commentare il citato testo di Matteo, dichiarano l'identità tra Cristo e l'altare in vista della santificazione dell'offerta: "Da quello che Cristo ha detto: che cosa è più grande, l'oro o il tempio che rende sacro l'oro? e ugualmente ha detto: che cosa è più grande, l'offerta o l'altare che rende sacra l'offerta? si deve capire che il tempio e l'altare sono lo stesso Cristo" *(Agostino, Quaestiones Evangeliorum, 1, 34)*. "Spiritualmente invece il tempio e l'altare significano lo stesso Cristo, l'oro e l'offerta significano le lodi e i sacrifici, che offriamo in lui e per lui; egli infatti non è santificato attraverso di queste, ma queste sono santificate attraverso di lui" *(Beda, In Matthaei Evangelium expositio, 4)*.

Non mi sembra che qualche testo dei Padri si riferisca direttamente alla morte di Cristo e affermi esplicitamente, in questa prospettiva, il parallelo di questi con l'altare nell'atto del suo sacrificio. Ma se la deduzione rimase implicita o anche se fu ignorata, non di meno essa deriva logicamente dalle affermazioni riportate: sul Calvario Gesù fu altare di se stesso, poiché lui solo poteva essere in grado di santificare la vittima. Si giunge alla stessa conclusione, riferendo il principio al sacrificio eucaristico, nel quale la nostra offerta, che è Cristo, è sacra nell'intimità del suo essere, è consacrata a Dio, e perciò non ha bisogno dell'altare. Il Corpo di Cristo viene dunque offerto senza altare? No: come scrive il vescovo siro monofisita Dionigi Bar Salibi, "l'Emmanuele è tutto questo: altare, corpo o vittima, offerta e sacerdote e offerente".

Versò il sangue sull'altare

Un secondo argomento, suggerito anch'esso dalla struttura della liturgia sacrificale, è dato dalla considerazione della funzione che svolge l'altare nel ricevere il sangue della vittima. Nel sacrificio cruento, l'altare assolve la sua funzione quando su di esso viene versato il sangue della vittima immolata.

Se applichiamo questa considerazione al sacrificio incruento, quale fu compiuto nell'ultima cena ed è ripresentato nella Santa Messa, essendovi identità tra sacerdote e vittima, è impossibile pensare ad un altare posto al di fuori di questi, su cui si effonda il sangue della vittima sacramentalmente uccisa per mano del sacrificatore. Il corpo di Cristo fu, nell'ultima cena, altare per lo stesso motivo e allo stesso titolo per cui fu vittima: "Lo stesso santificatore svolge per sé la funzione di altare, mentre offre il suo corpo in una immolazione che simboleggia l'immolazione cruenta, e sacramentalmente bagna di sangue il suo corpo, che dovrà quindi essere realmente bagnato nella passione" *(De la Taille, p. 155)*.

S. Efrem ha una efficace descrizione dell'ultima cena, nella quale considera il concentrarsi di funzioni diverse, nell'unica persona di Cristo: "O luogo fortunato (il cenacolo). Nessuno vide, né mai vedrà ciò che tu hai visto: il Signore fatto vero altare, sacerdote, pane e calice di salvezza. Da solo egli basta a tutto... egli è altare e agnello, vittima e sacrificatore, sacerdote e cibo" *(Inno della crocifissione, 3)*. La stessa idea è più compiutamente espressa in Esichio: "Versò il suo sangue sull'altare, ovverosia sul suo corpo, in un modo percepibile solo con gli occhi della fede" *(In Lev 1,2)*.

L'affermazione dell'identità della Vittima, dalla quale scaturisce il sangue, con l'altare che è cosparso di quel sangue, è ancora più esplicita e più completa in riferimento alla morte in croce: "Ostia di salvezza, che Dio Verbo offerse in se stesso e immolò nel suo corpo... avvicinandosi quindi all'altare, versò il sangue della sua offerta… E non ti sembra che ha effuso il suo sangue, colui dal cui fianco uscì acqua e sangue sullo stesso altare della passione?" *(Ambrogio, Ep. 65)*; "Cristo infatti è stato fatto sacerdote e sacrificio e ... altare del suo sacrificio. È lui 'l'uomo incaricato' *(Lev 16, 21)* pronto a patire per noi" *(Esichio, 5);* "Crediamo che il corpo di Cristo, come vero altare, sia stato asperso sulla croce di sangue e acqua" *(G. Beleto, Rationale divinorum officiorum, 104)*.

Si potrebbero moltiplicare le citazioni, ma queste, nella loro evidenza, sono sufficienti, anche perché particolarmente rappresentative, essendo state scelte in epoche e culture anche lontane tra di loro.

Cristo altare del mondo

Fino ad ora si sono prese in esame le funzioni dell'altare, di santificare, cioè, l'offerta e di raccogliere il sangue sparso dalla vittima immolata. Consideriamo ora più intimamente l'altare in sé, nel suo significato più completo.

Nei popoli pagani e nel giudaismo, l'altare aveva, soprattutto e prima di tutto, il ruolo di essere la sede del nume. Talvolta, specie nelle religioni più rozze, poteva avvenire addirittura una identificazione materiale, feticistica, dell'altare con la divinità. Ma, per lo più, l'ara sacrificale era considerata come il punto d'incontro di Dio con l'umanità e il luogo della presenza di Dio in mezzo agli uomini.

Nessuna sede fu mai più degna e propria di Dio del corpo di Cristo, nel quale la divinità risiede attraverso una santificazione non accidentale, ma del tutto fisica e sostanziale. E mai, in nessun altro luogo, la presenza di Dio è stata più completa e orientata direttamente alle

manifestazioni e all'azione della divinità nel mondo degli uomini, quanto lo è nel corpo di Cristo, sacramento di Dio Padre.

Nell'istante della concezione, nel quale fu consacrato sacerdote, Cristo fu assieme consacrato altare perfetto di Dio. La natura divina è il crisma che impregna l'umanità di Cristo: "Nello stesso modo in cui Cristo nell'incarnazione è stato unto come sacerdote, così lo fu come altare" *(De la Taille, p. 156)*. A Cristo, in quanto "unto con la divinità", compete dunque, allo stesso titolo, la dignità di Sacerdote e di Altare.

Perdurando l'unione ipostatica dopo la Risurrezione, perdurano insieme il sacerdozio di Cristo e la sua proprietà di essere il vero altare. Gesù stesso aveva presentato il suo corpo come tempio che, distrutto, egli avrebbe riedificato *(Gv 2,19)*. Nello stato glorioso, anzi, la funzione di altare viene rivestita in modo unicamente vero e perfetto, che assieme supera e sostituisce, svuota e, mutandone la prospettiva, arricchisce di significato gli altari materiali *(De la Taille, ibid.)*.

Fine dell'altare era quello di raccogliere le offerte presentate a Dio, di cui faceva visibilmente le veci. Per cui, chiunque avesse voluto offrire a Dio un sacrificio, avrebbe potuto farlo solamente per mezzo dell'altare. Cristo, che si presentò direttamente al Padre, senza altrui mediazione, come vittima di salvezza, fu a se stesso altare del proprio sacrificio. Allo stesso modo egli è ora per noi altare di ogni nostro sacrificio, perché nessuna nostra oblazione può avere accesso a Dio se non attraverso Cristo: "L'altare è Cristo, sul quale offriamo non solo i sacrifici delle buone opere, ma anche delle preghiere" *(Ugo Da S. Vittore, Sermo I, in Appendice)*; "Cristo, sul quale il sacrificio della Chiesa è accettato" *(Onorio di Autun, Gemma animae, 1, 134)*.

Nel colloquio con la Samaritana, Gesù parla della necessità di adorare Dio "in spirito e verità" *(Gv 4,23)*. Questa adorazione risiede all'interno stesso del Corpo di Cristo, che è il tempio nel quale Dio fa dimora *(Gv 2, 19-21)*, e l'altare su cui è offerto il perfetto sacrificio, per l'incontro di riconciliazione tra l'umanità peccatrice e il suo Padre divino.

Cristo appare quindi come altare cosmico, eretto dinanzi al Padre, e attraverso il quale sono presentati a Dio i sacrifici e le preghiere dell'umanità: "L'altare è riconosciuto come Cristo, sul quale presentiamo a Dio la nostra offerta: a nulla infatti servirebbe qualsiasi cosa facessimo se non attraverso la sua mediazione, cioè nella virtù della sua passione" *(Anselmo Laudunense, In Apoc.)*.

Sull'altare del cielo

L'immagine che ci si presenta è quella dell'altare d'oro dell'Apocalisse *(8,3; 9,13)*. La tradizione unanime ha riconosciuto in esso l'umanità glorificata di Cristo, attraverso la quale traspare la divinità. In altri tempi, i cristiani hanno tradotto in maniera visiva questa verità, forgiando dei veri altari d'oro, che dovevano rappresentare l'altare vivente del cielo, Cristo altare, nello splendore della sua umanità gloriosa. Per citare qualche esempio, se dobbiamo prestar fede alla testimonianza del Liber Pontificalis, si può ricordare l'altare donato da Costantino alla basilica di San Pietro; quello fatto erigere a Costantinopoli, in S. Sofia, dall'imperatrice Pulcheria, e fatto poi ricostruire più prezioso da Giustiniano; ed infine, più vicino nel tempo, lo stupendo paliotto di Mastro Vuolvinio, a S. Ambrogio di Milano.

Afferma S. Bernardo: "Questo altare... a mio intendimento, penso che non sia altro che lo stesso corpo del Signore Salvatore" (*Sermo in festo omnium sanctorum, 4*). Altri autori confermano: "L'altare d'oro è Cristo, ed in esso risiede il potere di adorazione e santificazione, e si offrono i sacrifici dei martiri" *(Andrea di Cesarea, In Apoc. 8)*. "Cristo è l'altare che si è offerto… l'altare d'oro… secondo l'umanità, secondo la quale è l'altare della Trinità" *(Glossa Ordinaria, In Apoc, 813)*.

Si ricorda ancora l'altare della Lettera agli Ebrei *(13,10)*, nel quale si riconosce Cristo, altare celeste: "C'è quindi un altare in cielo: ad esso infatti si dirigono le nostre preghiere ed offerte" *(Ireneo, Contra haereses, 4, 18, 6)*.

A questo altare celeste vengono attribuiti i riferimenti durante la Messa. Alcuni non appaiono più, dopo la riforma liturgica promossa dal Concilio Ecumenico Vaticano II, ma erano contenuti nel rito così detto Tridentino. Nella preghiera iniziale ai piedi dell'altare: "Verrò all'altare di Dio", "Questo altare sta nei cieli: questo altare è l'umanità del nostro Salvatore" *(Bruno Sigiense, In Psalm, 42)*; durante l'incensazione: "giro attorno al tuo altare", "L'altare celeste, cioè la natura umana di Cristo, che lo stesso Cristo, vero sacerdote, 'eresse come una stele e versò olio sulla sua sommità'" *(Gherhohus di Reichersberg, In Psalm. 25)*.

Merita particolare attenzione l'espressione nell'epiclesi del Canone Romano: "Sull'altare del cielo, davanti alla tua maestà divina". Già S. Ambrogio, citando un testo proveniente dall'anafora in uso nella sua chiesa di Milano, ricorda un'espressione molto simile: "Chiediamo e supplichiamo che accetti questa offerta sul tuo altare del cielo, per le mani dei tuoi angeli" *(De Sacramentis, 4, 6, 27)*.

Gli autori liturgici medioevali sono concordi nell'identificare con Cristo l'altare posto alla presenza di Dio, e ne danno le ragioni, che confermano quanto si è già detto in proposito: "L'altare del cielo al cospetto di Dio è Cristo, alla destra di Dio: sul quale altare la Chiesa immola vittime spirituali e sul quale Dio accetta i voti dei fedeli e il sacrificio di giustizia" *(Onorio di Autun, o.c., 1, 106)*; "Sia portato sull'altare del cielo, che è Cristo stesso, sacerdote e vittima" *(Gezo, Liber de corpore et sanguine Christi, 70)*; "Sull'altare del cielo ... che non è altro che il corpo di Cristo, al di fuori del quale nessuna vittima ha valore" *(Guiberto Novigentino, Ep. de veritate dominici corporis 3)*.

Il testo di Nicola Cabasila, che abbiamo citato nel primo paragrafo di questo capitolo, si riferisce proprio al commento di questo passo del canone romano. In esso, l'autore polemizza con i Latini a proposito della disputa sull'epiclesi. In breve, questa è la sua argomentazione: i Latini, che ne rimproverano i Greci, hanno anch'essi l'epiclesi consacratoria; difatti il sacerdote, nella preghiera "Ti supplichiamo, Dio onnipotente", chiede che le oblate siano trasportate sull'altare celeste, il che è lo stesso che domandarne la consacrazione, cioè la trasformazione nel corpo e nel sangue del Signore. Non si tratta di farle cambiare di posto o passare dalla terra al cielo, dato che continuiamo a vederle vicino a noi anche dopo la preghiera. Stabilisce quindi a quale titolo Cristo sia sacerdote, vittima e altare, con il testo già presentato, e conclude: "Poiché l'altare santifica le offerte che vi si collocano, domandare che le oblate siano poste sull'altare è lo stesso che chiedere la loro santificazione ... E poiché è lo stesso Cristo che è sacerdote e altare e vittima, è la stessa cosa per le oblate essere consacrate da questo sacerdote, essere trasformate in questa vittima, essere trasportate in questo altare celeste. Se dunque voi prendete a parte una di queste tre idee e ne

sollecitate la realizzazione, voi avete di fatto chiesto il tutto, voi possedete quello che domandate, avete compiuto il sacrificio... Con espressioni e formule diverse, questo è chiedere la stessa cosa che domandiamo noi" *(Cabasila, o.c., 30)*.

In questo brano, è davvero impressionante il realismo assoluto con cui l'autore considera Cristo come altare, al punto di ritenere che l'effetto di santificazione – che per lui si identifica con la consacrazione – sia ottenuto al solo invocare che le oblate siano poste sull'altare celeste. In questo, secondo il Cabasila, sarebbe il corrispondente latino della preghiera consacratoria dell'epiclesi della chiesa greca. Tutto il testo è una testimonianza della chiarezza con cui era ravvisata l'identità di Cristo con l'altare del suo sacrificio, e quindi con l'altare celeste, posto dinnanzi a Dio Padre.

La speculazione posteriore ha anche indagato sul modo in cui la funzione di altare possa essere attribuita alla persona di Cristo. Se Cristo fu, ed è per sempre, altare di se stesso, ciò può essere in quanto la vittima che egli offerse non ha nessuna santità che non derivi dall'incarnazione, nessuna che non abbia il suo principio nella sostanziale santità della sua umanità *(De la Taille, p. 159)*.

Normalmente, la prerogativa di essere altare è attribuita al corpo: "Credi che, dove è presente Cristo come pontefice, ci sia altro un altro altare oltre al suo corpo, per il quale e nel quale egli offre a Dio Padre i voti dei fedeli e la fede dei credenti? Se veramente si crede che il corpo di Cristo sia quell'altare del cielo, non pensare che tu assuma il corpo e il sangue da un altro luogo che dallo stesso corpo di Cristo" *(Pascasio Radberto, o.c., 8, 2)*.

Con Alano ab Insulis, la questione si arricchisce di distinzioni, in modo che in Cristo, cioè nella sua natura umana, vengono identificati tre altari: "Il primo è l'altare degli olocausti, e cioè la sua carne gloriosa", nella quale i nostri peccati sono stati consumati; "il secondo è l'anima", paragonata, per le virtù di cui è ornata, all'altare dei profumi, sul quale erano offerti i vari aromi; "il terzo la divinità, nella quale risplende la maestà dell'autorità divina" *(Alanus ab Insulis, Sermo in Annunt. B. Mariae)*. Ma una tale elaborazione allegorica, sul tema dell'identità di Cristo con l'altare del suo sacrificio, diventa estranea al nostro interesse e si colloca in un terreno lontano dalla nostra mentalità.

Per concludere questa riflessione, basta citare ancora il de la Taille, che offre questa lineare definizione: "Un modo di esprimersi più corretto è che la dignità di altare sia attribuita all'umanità e sia derivata dalla divinità. L'umanità del Signore è infatti altare perfettissimo a ragione della divinità che in essa risiede sostanzialmente" *(p. 161, nota 1)*.

La pietra non tagliata è la carne di Cristo

Al fine di confermare la considerazione di Cristo come vero altare della nuova liturgia, non si presentano solo argomenti speculativi, perché, nello stesso tempo, ci sono in proposito anche elementi tratti dalla Scrittura, che non sono da trascurare. Dall'esame dei testi del Nuovo Testamento, abbiamo già tratto alcune conclusioni. Dai commenti ai libri dell'Antico Testamento, possiamo vedere in quale modo Cristo sia stato visto come l'oggetto delle profezie, prefigurate negli antichi altari.

"Quella roccia era il Cristo" *(1 Cor 10, 4)*: con questa affermazione tante immagini e tanti episodi trovano il loro sfociare in Cristo. La pietra, come già abbiamo visto, anche quando non era dichiaratamente destinata all'uso di altare, ricopriva spesso funzioni che in modo embrionale erano assimilabili a quello. Quello che S. Paolo dice della roccia dalla quale scaturì acqua nel deserto, si può pensare, con le debite proporzioni e distinzioni, di altre "pietre sacre" della Bibbia.

Molto più immediato è il confronto con l'altare che Dio fa erigere a Mosè: "Farai per me un altare di terra... Se tu mi fai un altare di pietra, non lo costruirai con pietra tagliata, perché alzando la tua lama su di essa, tu la renderesti profana" *(Es 20, 24 s)*.

Nell'altare fatto di terra si vede l'immagine di Cristo, che da Maria assunse la natura umana: "L'altare simboleggia infatti Cristo... L'altare di terra è Cristo nato dalla Vergine" *(Beleto, o.c., 104)*. "Il corpo del Signore è infatti composto della nostra terra, impastata o ammassata" *(Esichio, In Levit. 1, 5)*. S. Tommaso è in questo sobrio e preciso: "In Cristo, che è il nostro altare, dobbiamo riconoscere la vera natura carnale, quanto all'umanità: il che è 'fare l'altare di terra'" *(Summa Theologica, 1-2, q. 102, a. 4 ad 7)*.

Parallelamente, con qualche forzatura allegorica, lo stesso ravvisa la natura divina di Cristo nella prescrizione di non salire all'altare per mezzo di gradini: "... e quanto alla divinità dobbiamo riconoscere l'uguaglianza del Padre nel fatto di non salire all'altare per mezzo di gradini" *(Ibid.)*.

Nell'esigenza poi che le pietre che componevano l'altare non fossero scolpite, si vede l'esclusione di intervento umano nella generazione temporale del Figlio di Dio: "Così l'altare, costruito di pietre grezze che la lama non ha toccato, prefigurava il corpo del Signore, non contaminato da alcun intervento umano" *(Pascasio Redberto, Expositio in Lament. Ieremiae 1, 2)*. "Non tagliata né sgrossata dalla mano degli uomini è la carne di Cristo" *(Esichio, o.c., 6, 12)*.

L'interpretazione in chiave figurativa di tutta la struttura del santuario ebraico conduce ad una più ampia considerazione del riferimento cristologico nella liturgia veterotestamentaria: "Una ragione figurativa di tutti questi elementi può essere attribuita dalla relazione del tabernacolo con il Cristo che era rappresentato. Si deve infatti tener presente che, per indicare l'imperfezione delle figure della legge, figure diverse furono istituite nel tempio per significare il Cristo" *(Tommaso, l.c., a. 4 ad 6)*. Non solo per l'altare, quindi, ma per ogni oggetto del tempio è posta in risalto una caratteristica, profeticamente attribuita a Cristo. Lo sviluppo dato alla considerazione sugli altari del santuario è però particolarmente espressivo: "Lo stesso Cristo è significato con il doppio altare degli olocausti e dei profumi. Perché attraverso di lui dobbiamo offrire a Dio tutte le opere virtuose: sia quelle con le quali mortifichiamo la carne, che sono offerte come sull'altare degli olocausti; sia quelle che, con una maggiore perfezione della mente, per i desideri spirituali dei perfetti, si offrono a Dio in Cristo come sull'altare dei profumi, secondo quanto scritto nella Lettera agli Ebrei: 'Per mezzo di lui dunque offriamo continuamente un sacrificio di lode a Dio' *(13,15)*" *(ibid.)*.

Quell'unico propiziatorio

Nell'analisi dell'altare nell'Antico Testamento *(a p. 23 ss)*, si è sottolineata una particolarità degna di nota: le caratteristiche più specifiche dell'altare erano realizzate dal 'propiziatorio', la tavola d'oro che era posta sull'arca dell'alleanza.

Lo stesso propiziatorio, in conseguenza, realizza più pienamente l'immagine profetica di Cristo: "Egli infatti è significato attraverso il propiziatorio: perché egli è la propiziazione per i nostri peccati, come si dice in 1 Gv 2,2" *(Tommaso, ibid)*. Anche S. Bonaventura applica a Cristo la stessa immagine: "(Cristo) è il propiziatorio collocato sopra l'arca di Dio" *(Itinerario della mente a Dio", cap. 7, 1).*

Questa immagine era espressa dall'orazione, che, prima della riforma liturgica, concludeva l'aspersione dell'altare nel rito di consacrazione: "Quell'unico propiziatorio offerto sull'altare della croce per redimerci, in prefigurazione del quale il Patriarca Giacobbe eresse la pietra come memoriale...". La formula unisce il parallelo tra Cristo e il propiziatorio, e tra questo e la pietra eretta da Giacobbe, anche se, in questo contesto, sembra fuori posto parlare di "altare della croce", mentre, da tutto il senso dell'orazione, questo appellativo è riferito a Cristo.

L'immagine del propiziatorio attribuita a Cristo è usata da S. Paolo nella lettera ai Romani: "È lui che Dio ha stabilito apertamente come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue" *(3, 25a)*. L'interpretazione del versetto non è concorde, e buona parte delle divergenze sono originate proprio dalla parola *hilastèrion* – propiziatorio, e che può essere in riferimento diretto al coperchio d'oro posto sull'arca dell'alleanza, oppure può indicare un generico "strumento di espiazione".

Senza pretendere di entrare nella discussione esegetica in sé, il che richiederebbe ben altra attrezzatura scientifica, l'analizzare le argomentazioni dei vari biblisti aiuta a comprendere tutta la ricchezza dell'immagine, la più perfetta forse tra le figure veterotestamentarie riferite a Gesù Cristo.

Già la Volgata, che traduce *hilastèrion* con *propitiationem* e non con *propitiatorium,* mostra di non aver colto un legame tra l'espressione paolina e l'oggetto di culto ebraico. Martin Lutero, nella sua traduzione della Bibbia, interpreta invece *hilastèrion* con *Gnadenstuhl*, *coperchio dell'arca***.**

Nelle traduzioni moderne, l'interpretazione varia a seconda degli autori, che danno una diversa risposta al problema se i destinatari della lettera fossero o no a conoscenza del significato tecnico del termine. Il Lagrange esclude che *hilastèrion* possa significare "sacrificio espiatorio", e, non accettando che stia per "propiziatorio", traduce "strumento di propiziazione espiatoria" *(S. Paul, Epitre aux Romains, Paris 1950 (7a ed.), p. 75)*. Anche Giuseppe Ricciotti giudica "improbabile che Paolo impieghi questo termine nel suo vero significato archeologico, che avrebbe richiesto qui varie spiegazioni: lo impiega invece, con senso leggermente derivato, per (*vittima di) propiziazione,* la quale agisce *in virtù del sangue di lui*" *(Le lettere di San Paolo, Roma, 1949)*.

Più tardi, Leone Algisi, nel suo commento alla Lettera i Romani ne "La Sacra Bibbia" a cura di S. Garofalo, pur riconoscendo che molti autori preferiscono tradurre "sacrificio di propiziazione", osserva: "Seri argomenti invitano a vedere nello 'strumento' qualcosa di più concreto: in senso tecnico *l'hilastèrion* è il 'propiziatorio', il coperchio d'oro dell'arca dell'alleanza… Difficilmente Paolo poteva trascurare tale suggestivo valore simbolico e tipico dell'*hilastèrion*; è probabile che applicandolo a Cristo egli concepisca Gesù sulla croce, coperto del suo sangue, come nuovo luogo della misericordia divina e della riconciliazione" *(Leone Algisi, Lettera ai Romani, in "La Sacra Bibbia", Marietti, 1960)*. La Bibbia di Gerusalemme, in francese e nelle sue diverse traduzioni, ha "strumento di propiziazione", ma il commento in nota aggiunge:

"Letteralmente: 'propiziatorio'" e rimanda a Es 25, 17 e a Ebr 9, 5 (*La Bible de Jerusalem, Paris, 1961)*. È poi indicativo che la Bibbia ebraica della *British and Foreing Bible Society (Israel, 1962)*, traducendo il Nuovo Testamento in lingua ebraica, interpreti *hilastèrion* con *kapporet*, la parola tecnica usata nel Vecchio Testamento per indicare il propiziatorio.

Paul Althaus ammette ambedue le interpretazioni: "La parola che noi traduciamo come 'strumento di espiazione' nell'A.T. greco designa il riconciliatorio che stava sopra l'arca dell'alleanza *(Es 25,17)* che nel gran giorno della riconciliazione veniva spruzzato col sangue del capro espiatorio *(Lev 16,12 ss; Cfr Hebr 9,5)*. Poiché Paolo presuppone che i suoi lettori di Roma conoscano la legge mosaica, non è improbabile che egli abbia inteso la parola nel suo significato specifico. In tal caso il pensiero dell'Apostolo sarebbe questo: ciò che era per Israele il coperchio dell'arca dell'alleanza – luogo e strumento di espiazione, ossia di cancellazione del peccato di fronte a Dio – lo è ora il Cristo crocifisso per tutto il mondo…. Ma può anche essere che Paolo intenda la parola in senso affatto generico, conforme all'uso del tempo, ossia come 'strumento di espiazione', oppure al maschile 'espiatore'" *(Paul Althaus, La lettera ai Romani, Brescia, 1970, p. 65-66)*. Heinrich Schlier, esaminando l'uso ellenistico della parola, esclude del tutto la relazione di *hilastèrion* con il *kapporet* dell'Antico Testamento, ed interpreta la parola come "mezzo di espiazione" *(La lettera ai Romani, Brescia, 1982, p. 195-197)*.

Vediamo un'ultima, recentissima testimonianza di Gianfranco Ravasi: "Portiamo l'attenzione su questa parola: 'strumento di espiazione', in greco *hilastèrion*. L'ebreo che leggeva questo testo riusciva a capire a cosa alludesse Paolo, cioè ad un particolare dell'Arca dell'alleanza, un particolare a prima vista insignificante: l'*hilastèrion* era una lastra d'oro purissimo posta sopra la cassa dell'Arca dell'alleanza. Questa lastra era anche detta nella Bibbia lo 'sgabello dei piedi di Dio': si immaginava che Dio – il Dio trascendente, non imprigionabile in un tempio, il Dio del cielo – scendesse lì, nella tenda dell'incontro e con Israele si assidesse su quello sgabello, su quella lastra d'oro. Il sommo sacerdote durante la festa del Kippur – unico giorno in cui gli era lecito superare la cortina del velo del tempio per entrare nel Santissimo – aspergeva, con un ramo d'issopo intinto nel sangue, l'*hilastèrion*, quella lastra d'oro che in ebraico viene chiamata *kapporet* – vocabolo che ha un suono molto vicino a quello che termine *kipper*, 'espiare', 'perdonare' i peccati. Orbene, il sangue della vittima per il peccato veniva indirizzato verso Dio e Dio, cancellando il peccato, ristabiliva l'alleanza con il suo popolo. Quel sangue diventava allora il sangue del rito dell'Alleanza del Sinai *(Esodo 24)*, lo stesso sangue che scorre tra Dio e il suo popolo. Ecco dunque l'allusione di Paolo: un'allusione che viene esplicitata nella Lettera agli Ebrei – opera di un discepolo di Paolo – in cui è ampliato questo tema: noi non abbiamo più bisogno del sangue di capri, arieti, vitelli, noi abbiamo il nostro *hilastèrion,* il nostro *kapporet*, il nostro strumento di espiazione che è la croce di Cristo" *(La Bibbia di Gerusalemme, Nuovo Testamento, vol. XI, p. 497, EDB 2006)*.

Da questa selezione di opinioni, è chiaro che la prima difficoltà che impedisce agli esegeti di dare un'interpretazione unanime del termine è il sospetto di una ignoranza da parte dei destinatari del significato tecnico del termine, e quindi la loro impossibilità di cogliere, senza una spiegazione, l'immagine usata dall'apostolo.

Una seconda difficoltà è ancora più importante, e ci inserisce in un tema familiare. La esprimeremo con le parole stesse dei biblisti che la presentano: "Nell'uso della parola *hilastèrion*, gli antichi commentatori hanno visto per lo più una allusione al propiziatorio, o *kapporet* dell'arca dell'alleanza... I moderni generalmente rinunciano a questo accostamento: il *kapporet* era un oggetto asperso del sangue delle vittime, non una vittima espiatoria" *(J. Huby, S. Paolo, Lettera ai Romani, Roma, 1961, p. 139)*; "Che relazione vi è tra Gesù che sparge il suo sangue per la salute del mondo; ed il propiziatorio asperso di sangue, che figurerebbe piuttosto l'altare della croce?" *(F. Prat, La Teologia di Paolo, 1, Torino, 1964, P. 411)*; e ancora: "Se proprio si vuol pensare al *kapporet* come a un tipo, il suo antitipo potrebbe essere la croce di Cristo, non Cristo stesso. Inoltre v'è da considerare che la *kapporet* non veniva innalzata o pubblicamente esposta" *(Schlier, o. c., p. 197)*. Anche Ravasi, nel testo sopra citato, conclude con questo paragone: "Il nostro *kapporet*, il nostro strumento di espiazione è la croce di Cristo" *(Ravasi, l.c.)*.

L'argomento appare dunque originato dalla difficoltà di vedere in Cristo l'altare del suo sacrificio: è facile comprendere che Cristo, che si offre al Padre, sia sacerdote e vittima del suo sacrificio; ma non si riesce ad accettare che egli possa essere anche il luogo o lo strumento che viene asperso dal sangue. Il Lagrange lo sintetizza così: "Non si vede come Gesù abbia potuto essere nello stesso tempo un oggetto asperso di sangue e colui che versa il proprio sangue" *(o.c., p. 76)*.

Spinti da questa difficoltà, alcuni autori hanno cercato nella letteratura profana il vero significato di *hilastèrion,* ma l'esito di tale indagine dà luogo a sua volta a una incongruenza: la letteratura extrabiblica non conosce un *hilastèrion* asperso di sangue, mentre nell'Antico Testamento il propiziatorio esercitava la sua capacità di espiazione solo quando era bagnato dal sangue delle vittime. L'*hilastèrion* di cui parla S. Paolo è "nel suo sangue": siamo quindi nel piano di idee veterotestamentario. Ed è proprio l'insistenza sul "suo sangue" che rafforza il paragone, opponendo al propiziatorio bagnato di sangue altrui, il nuovo propiziatorio asperso con il proprio sangue. Anche il significato etimologico della parola ebraica *kapporet* conferma un simile accostamento: è l'espiatore, ciò che fa l'espiazione. S. Paolo vede nel propiziatorio un tipo di Cristo: quello che per l'Antico Patto era il *kapporet*, nella Nuova Alleanza è Cristo in croce, coperto del suo sangue.

Un ultimo motivo per confermare che qui si parla di propiziatorio è dato dal passo della lettera agli Ebrei in cui si usa il medesimo termine *hilastèrion,* con un sicuro riferimento, unico nel Nuovo Testamento, all'oggetto di culto ebraico: "E sopra l'arca stavano i cherubini della gloria, che stendevano la loro ombra sul propiziatorio" *(Ebr. 9, 5)*. La descrizione dello svolgimento del rito sembra posta per far risaltare il contrasto tra le due economie: nella lettera agli Ebrei appare il propiziatorio, nascosto nel Santo dei Santi, che era asperso di sangue altrui, incapace di espiare

realmente i peccati. Nella lettera ai Romani è Cristo, esposto sulla croce, asperso del proprio sangue, strumento efficace di espiazione, purificazione e riconciliazione.

Nel Vecchio Testamento il *kapporet* era il trono della divinità. Nel Nuovo Testamento la stessa funzione è ricoperta dall'umanità di Cristo. Poiché la presenza di Dio in Cristo è tanto intima al punto che l'umanità di Cristo è unita al Verbo divino con una identità di persona, questa presenza trascende di gran lunga quella che Dio aveva in mezzo al popolo eletto, il primo Israele. In tutto, quindi, il nuovo propiziatorio trascende l'antico, mentre tuttavia l'antico ha in tutto ben prefigurato il nuovo.

Cristo altare e gli altari

Attraverso queste considerazioni, diventa più chiaro il significato della conclusione che si era tratta dall'esame dei testi del Nuovo Testamento. Il nuovo altare, erede degli altari mosaici, su cui si compie il sacrificio della rinnovata economia di salvezza, è Cristo, Verbo di Dio fatto uomo. Alla luce di questa affermazione, si dovrà esaminare la funzione e le caratteristiche degli altari delle nostre chiese. Il fatto che a Cristo competa la prerogativa di essere il vero altare, non toglie che, nell'uso comune, quando si parla di altare si faccia riferimento diretto allo strumento di culto, proprio di molte religioni, e caratteristico, per forma e uso, della religione cristiana.

Né tale consuetudine deve essere considerata abusiva, purché resti chiaro il concetto che, fondamentalmente, non è Cristo ad essere chiamato altare per analogia agli altari materiali delle nostre chiese, ma che anzi questi lo sono per analogia a Lui, a cui compete di essere altare del sacrificio eucaristico, come lo fu al Calvario.

Si potrebbe forse parlare di una analogia simile a quella che intercorre tra lo stesso Cristo, unico sacerdote, e i sacerdoti resi partecipi delle sue funzioni di culto, senza per questo limitare l'unicità del sacerdozio di Cristo, che è all'origine del nostro. Trasferendo questo paragone alla relazione che intercorre tra Cristo, altare unico del suo sacrificio, e i molteplici altari materiali, sarà però necessario ricordare che qui siamo in un piano di pura attribuzione, e non di proporzionalità, come avviene nel caso precedente.

"Il corpo di Cristo è a tal punto il proprio altare di Cristo, che su quell'altare non si può celebrare il nostro sacrificio se non dal sacerdote Cristo" *(De La Taille, l.c., p. 227)*. In modo quindi subordinato e secondario, il luogo fisico del compimento del sacrificio è chiamato altare, in similitudine all'uso comune nella storia delle religioni e, soprattutto, per le strette relazioni con Cristo. Bisogna in ogni caso tener presente che non si possono attribuire all'altare materiale le funzioni di santificare la vittima – che è Cristo stesso – né di riceverne, a nome di Dio, il sangue.

La croce su cui Cristo fu ucciso è comunemente definita con l'attributo di altare. L'espressione è stata addirittura canonizzata dal Concilio di Trento, nella trattazione del sacrificio eucaristico *(Sess. XXII, c. 2)*. Come si è visto sopra, nella percezione di validi biblisti, l'idea di una similitudine tra la croce e l'altare è molto più familiare e comprensibile di quella tra l'altare e

Cristo. L'espressione "Croce altare del mondo", scelta da teologi per sintetizzare la portata cosmica della morte di Cristo, è di S. Leone Magno, che fu tra i primi, se non il primo addirittura, a usare esplicitamente l'immagine: "Fu crocifisso fuori delle mura, affinché, con la fine della celebrazione delle vittime antiche, una nuova vittima fosse collocata sopra un nuovo altare, e la croce di Cristo fosse altare non del tempio ma del mondo" *(Serm. 59, 5)*.

Si sono trovati indizi di questa attribuzione nella Scrittura e nei primi scrittori ecclesiastici. Se ne è vista, ad esempio, una velata allusione nell'espressione della prima lettera di S. Pietro: "Egli portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno (della croce)" *(1 Pt 2, 24)*, dove l'accenno alla croce reso esplicito nella traduzione italiana, può facilmente essere considerato in riferimento alla funzione di altare. Il parallelo è più evidente nella lettera dello Pseudo Barnaba: "Egli (Cristo) stava per offrire in sacrificio il vaso dello Spirito per i nostri peccati e per dare compimento alla figura adombrata in Isacco offerto sull'altare" *(7, 3)*. Sviluppando lo stesso paragone, anche Tertulliano scrive che "mentre Isacco era condotto da suo padre come vittima, e mentre portava da solo la legna", prefigurava "l'uscita di Cristo... concesso dal Padre come vittima, che portava il legno della sua passione" *(Adversus Iudaeos 10)*.

Non è facile determinare fino a che punto queste allusioni siano pertinenti, perché, ad esempio, nell'episodio del sacrificio di Isacco, la legna su cui egli doveva essere bruciato è espressamente distinta dall'altare *(Gen 22,9)*. In ogni caso l'immagine è divenuta comune. Ne deriva logicamente l'accostamento tra la croce e i nostri altari, brevemente espressa da Ildeberto: "L'altare è il legno della croce" *(De S. Eucharistia 25)*, ma che, contrariamente a quanto si potrebbe supporre a prima vista, non ha testimonianze molto frequenti.

Parallelamente alla croce, luogo del sacrificio cruento di Cristo, si ricorda la mensa del cenacolo, altare del primo sacrificio eucaristico. Molto esplicite sono, a tale proposito, le espressioni di S. Efrem, che torna più volte sull'argomento: "Luogo fortunato (il cenacolo); mai fu preparata una mensa come la tua, né in casa dei re, né nel tabernacolo, né nel Santo dei Santi. In te fu spezzato il pane delle primizie; tu fosti la prima chiesa di Cristo e il primo altare; in te si vide la prima di tutte le oblazioni" *(3° Inno della crocifissione, 12)*; "Mensa benedetta che fu altare per gli apostoli" *(4° Serm. della Settimana Santa, 7)*. "Allora la mensa fu santificata dall'autore di ogni santità. La mensa fu per lui altare che tutto consacrò. In questa sera di Pasqua, il cenacolo fu la chiesa, la mensa il sacro altare, i sacerdoti gli apostoli che giacevano attorno; primo dei partecipanti Gesù stesso fu l'offerta e l'offerente, i suoi discepoli i commensali. Questi si meravigliavano del sacrificio, avendo visto la nuova pasqua; mai infatti avevano mangiato niente di simile" *(4° Serm. della Settimana Santa, 7)*.

Da questi passi, è però evidente che l'immagine dell'altare cristiano non è originata dalla mensa del cenacolo né dalla croce, ma è riferita ad essi per la loro similitudine con gli altari allora già usati nel culto cristiano. Tant'è vero che tutti i luoghi dove Cristo si offre acquistano, agli occhi degli interpreti, la dignità di altare: dalla mangiatoia al cenacolo, dalla croce al sepolcro. In modo del tutto speciale questo attributo può essere riferito alla Vergine Santissima, altare perché mediatrice: in lei è avvenuto l'incontro tra il Verbo e l'uomo; in lei Cristo ha compiuto la sua prima

offerta, in accettazione della volontà del Padre: “Ecco, io vengo... per fare, o Dio, la tua volontà” *(Ebr 10, 7)*.

In analogia al luogo della celebrazione eucaristica, la prerogativa di altare viene attribuita, in senso traslato, ad altri oggetti, siano essi luoghi o persone. Dice, ad esempio, la didascalia Siriaca del III secolo: “Che la vedova resti costantemente a casa sua, invece di andare a passeggio; mai, in effetti, l’altare di Dio cambia posto, ne va qua e là, ma è fisso al posto suo” *(Did. Sir. 3, 6, 3)*.

Nonostante, però, la molteplicità delle attribuzioni, dobbiamo concludere che il nostro unico e vero altare è Cristo, per mezzo del quale la vera vittima è presentata a Dio Padre dal vero sacerdote. Le nostre costruzioni materiali sono quindi altari in quanto hanno il compito di rappresentare Cristo stesso. Il corpo di Cristo infatti fu cosparso del sangue della vittima, sacramentalmente nella cena, realmente sulla croce: “e per lui e lui solo, senza la mediazione di nessuna istanza superiore, presentò a Dio l’offerta del sangue” *(De La Taille, p. 165)*.

Cristo dunque, come è la nostra vittima e l’unico sacerdote, così è l’unico nostro altare, sul quale è offerto a Dio il sacrificio del corpo e del sangue del suo Figlio. Nell’assemblea liturgica, quindi, la consacrazione eucaristica, assieme alla vittima, rende presente l’altare. Questa verità è bene espressa nel Prefazio Pasquale V, che proclama: “Offrendo il suo corpo sulla croce, diede compimento ai sacrifici antichi, e donandosi per la nostra redenzione, divenne altare, vittima e sacerdote” *(Messale Romano, 1973)*.

Di fronte a Cristo altare potremmo dire che gli altari materiali non abbiano ragione di esistere, o almeno di rivestire qualche importanza speciale nel culto cristiano. Non è così. Nella chiesa, l’altare è il luogo santo per eccellenza, perché, in quanto luogo del sacrificio eucaristico, è deputato a rappresentare Cristo altare e a svolgerne le funzioni.

Il mistero dell’altare cristiano si riassume in Cristo, ma non vi si esaurisce: Cristo altare riversa il suo simbolismo sugli altari, che ne diventano segno visibile, altri da lui, ma essenzialmente a lui riferiti.

Capitolo Secondo

LA SANTITÀ DELL'ALTARE IN RAPPORTO ALLA SUA CONSACRAZIONE

Se l'altare cristiano è Cristo, gli altari materiali hanno ragione di esistere in quanto si riferiscono a Lui e di Lui sono un'immagine. Il capitolo precedente si concludeva con questa affermazione, che sembra logica e coerente con il progredire della trattazione.

È però necessario verificare questa idea, confrontandola con la tradizione liturgica cristiana. Si tratta ora di capire se questa identità fu percepita fin dai primi secoli nella mente degli scrittori ecclesiastici, se fu vissuta nello spirito religioso dei fedeli, se fu sviluppata attraverso ripensamenti e forme rituali.

La risposta non è facile. Si è già visto come, nel cristianesimo primitivo, l'idea della persistenza dell'altare ebbe qualche difficoltà a manifestarsi. Sembra quindi legittimo dedurre che, a questo riguardo, si poté percepire una mutata prospettiva nella nuova economia liturgica, anche se inizialmente questa comprensione fu vaga e nebulosa, ma già ricca di possibili sviluppi. Non sembra invece possibile affermare che poi, con la accettata presenza degli altari anche nel culto cristiano, se ne sia colto immediatamente lo stretto legame di dipendenza da Cristo, in quanto solo vero altare, in considerazione del fatto che le testimonianze al riguardo sono ben poche.

L'altare simbolo di Cristo

In un piano completamente diverso, ha notevole risalto il simbolismo che congiunge ancora i due termini: altare e Cristo.

Per un insieme di motivi, che nel corso della trattazione saranno progressivamente esposti, l'altare materiale viene avvicinato a Cristo, quasi una sua immagine. Le affermazioni in questo senso sono molteplici e molto chiare. Altrettanto può dirsi delle manifestazioni rituali che interpretano tale simbolismo.

S. Ambrogio proclama con forza: "La forma del corpo è l'altare, e il corpo di Cristo è nell'altare", e ancora, più esplicitamente: "Che cosa è l'altare se non la forma del corpo di Cristo?" *(De Sacramentis 4,2,7; 5,2,7)*. Si sentiva l'eco di queste frasi nell'affermazione del Pontificale Romano, nel vecchio rito per l'ordinazione dei suddiaconi: "Infatti l'altare della santa Chiesa è lo stesso Cristo".

L'immagine viene ripetuta frequentemente, e si arricchisce di significati e di motivi: "L'altare sul quale si sacrifica è Cristo, sul quale il sacrificio della Chiesa è accettato. Il corpo di Cristo è perciò confezionato sull'altare, perché il popolo che crede in lui sia da lui risanato: e sia fatto uno, quasi come un altare da molte pietre" *(Onorio di Autun, o.c., 1, 134)*. Qui l'immagine

dell'altare che simboleggia Cristo serve per alludere anche all'unità del Corpo Mistico, "Christus totus".

E ancora, ci si ricorda delle espressioni scritturistiche che parlano della pietra: "Una pietra si staccò dal monte" *(Dan 2, 34)*; "La pietra che i costruttori hanno scartato è diventata pietra d'angolo" *(1 Pt 2,7)*: "Le pietre erette in altare (...) e questi nostri altari di pietra significano Cristo, che è la pietra staccata dal monte non per mano umana, la pietra quadrata, stabile, sulla quale raccogliamo le nostre preghiere, dove terminiamo le nostre invocazioni per Gesù Cristo nostro Signore, (…) sulla quale confezioniamo il Corpo di Cristo, perché credenti in lui da lui siamo risanati, e con esso come le molte membra compongono un solo corpo, come pietre componiamo un unico altare" *(Sicardo Cremonense, Mitrale, 1, 3 (PL 213, 18 s)*.

Alcuni autori vollero vedere nell'altare un simbolo della croce, o della mensa dell'ultima cena, per l'identità del sacrificio offerto, o ancora il presepio o il sepolcro, nei quali era giaciuto Cristo. Ma il simbolismo più antico e più comune, tra i liturgisti, interpreta l'altare come immagine dello stesso Cristo.

È interessante confrontare, a questo riguardo, le diverse opere degli allegoristi medioevali, i quali, parlando del tempio, vogliono trovare un particolare simbolismo in ogni sua parte. I vari cori angelici e le schiere dei martiri, dei confessori, delle vergini, sono di volta in volta identificati ai diversi oggetti del culto e alle varie parti architettoniche dell'edificio, secondo l'ispirazione e la ricchezza di fantasia di ogni autore.

Questo "ingenuo pansimbolismo liturgico", secondo l'espressione usata dal Vagaggini, è stato particolarmente fortunato come diffusione, anche se non altrettanto valido come profondità di pensiero. Tra i tanti, ecco un esempio offerto da Durando di Mende: "Il pinnacolo della torre, che tende verso l'alto, rappresenta la vita o la mente del prelato, che tende verso l'alto; ...il gallo posto sopra la chiesa, indica i predicatori; ... la sbarra di ferro, sulla quale è posto il gallo, rappresenta il retto sermone del predicatore" *(Rationale divinorum officiorum, 1, 1)*.

In ogni caso, però, tutti questi elementi formano una corte gerarchicamente disposta attorno a Cristo, simboleggiato sempre nell'altare: "L'altare significa Cristo, senza il quale nessun dono offerto al Padre è accettabile. Per questo la Chiesa suole dirigere le preghiere al Padre per Cristo. Le vesti di cui l'altare è ornato sono i santi, dei quali il profeta parla a Dio dicendo: Ti vestirai di tutti questi come di vestiti. I gradini, con i quali si sale all'altare, indicano spiritualmente gli apostoli e i martiri di Cristo, che per amore di lui hanno effuso il loro sangue" *(Ugo da S. Vittore, Speculum de mysteriis Ecclesiae, 1)*. Lo stesso autore ripete più volte lo stesso concetto, fatto proprio anche da altri: "L'altare è Cristo", "L'altare presenta l'immagine di Cristo", "L'altare significa Cristo".

Ancora gli scrittori liturgici della prima parte del secolo XX ricordavano il simbolismo e lo estendevano ad ogni particolare dell'altare: questo viene purificato con numerose abluzioni, perché simboleggia il Pontefice eterno, santo, immacolato *(Ebr 7, 26)*; è unto col crisma, perché rappresenta Colui del quale è scritto: "Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha

consacrato con l'unzione" *(Lc 4, 18; Is 61,1*); le cinque croci incise sulla pietra sono indicate come le cinque piaghe del Signore.

Ecco come Pio Parsch parla dell'altare, nel corso di una trattazione sulla S. Messa: il bacio dell'altare "ha anche un altro significato più profondo. È il bacio della sposa, la Chiesa, al suo sposo, Cristo. Perché, notatelo bene, anticamente l'altare non era soltanto venerato come un sepolcro di martiri. La Chiesa antica ha venerato l'altare come figura di Cristo, anzi, come Cristo stesso. Alla consacrazione della chiesa esso è stato unto col santo olio, il crisma, e da quel momento è diventato un'immagine sensibile del 'consacrato' (cioè di Cristo). Oggi sull'altare c'è generalmente il tabernacolo col Santissimo. Una volta quest'uso non esisteva: il Santissimo veniva conservato nella sagrestia, e, in tempi più vicini a noi, in un piccolo armadio a muro in una parte della chiesa. Eppure anche allora l'altare era venerato come simbolo di Cristo". Nel Venerdì santo "i sacerdoti procedono in paramenti neri all'altare: il tabernacolo è vuoto e aperto, e tuttavia essi si prostrano sui gradini dell'altare e adorano Cristo stesso". Al Vangelo "il diacono pone il libro sull'altare. È simbolo di Cristo, l'altare: e se il Vangelo è parola di Cristo, bisogna che all'altare esso venga". Il bacio di pace "è un magnifico simbolo dell'unione dei fedeli tra loro e con Cristo. In realtà il bacio di pace parte dall'altare, e l'altare è Cristo: è Cristo perciò che bacia i partecipanti al S. Sacrificio. E questo bacio si propaga dall'uno all'altro, e congiunge tutti i fedeli in stretta unità con Cristo, Quel che il S. Sacrificio e la comunione vogliono raggiungere, l'unione dei fedeli in Cristo, è splendidamente simboleggiato nel bacio di pace" *(o.c. p. 42, 55-56, 90).*

La lunga citazione ci permette di intuire quale ricchezza di immagini e quanta dovizia di temi siano legati all'altare. Sarà appena necessario notare come questo simbolismo non conduca a una identificazione feticistica simile a quella dei pagani, che spesso trasformavano l'altare della divinità nella divinità stessa, cadendo in una forma degenere di idolatria. Agli occhi degli scrittori ecclesiastici che, parlandone, hanno posto tale parallelo, appare sempre molto chiaramente che si tratta di un simbolo, di cui si percepiscono perfettamente i limiti. Lo dimostrano le stesse espressioni usate, in cui "è" e "significa" sono adoperate indiscriminatamente.

Origine e sviluppo del rito della consacrazione dell'altare

Un primo problema si pone con il logico interrogativo di quale sia il motivo del simbolismo che avvicina l'altare a Cristo. Il Parsch fa risalire l'immagine al fatto che l'altare, durante il rito della consacrazione, viene unto con il crisma, e proprio Cristo è il consacrato, l'unto.

Anche la specifica santità dell'altare viene non di rado attribuita alla consacrazione da esso ricevuta, con la quale l'altare è solennemente deputato al suo ruolo nella liturgia.

Da uno sguardo attento al rito della consacrazione dell'altare, si coglie immediatamente come esso, incastonato nella solenne celebrazione della dedicazione della chiesa, formi una delle gemme più preziose della liturgia latina.

Da un rituale che alle origini era estremamente sobrio, nel corso dei secoli si è gradualmente giunti a una cerimonia complessa e opulenta, nelle sue varie parti, concatenate in un continuo succedersi di temi nuovi e suggestivi. La riforma liturgica promossa dal Concilio Vaticano II ha semplificato molto lo svolgimento del rito, che manifesta più chiaramente il suo significato e mantiene la sua solennità.

In questo rito si esprime l'attenzione che la Chiesa ha sempre rivolto all'altare, di cui viene così esaltata l'importanza; in esso quindi si esprimono i vari motivi che arricchiscono la tematica dell'altare cristiano.

Seguendo l'evolversi della cerimonia di consacrazione, vi coglieremo un filo conduttore, un'idea dominante, attraverso la quale sia possibile attingere concretamente le ragioni della dignità dell'altare, tanto spesso affermata, ma raramente motivata in maniera convincente.

a – il rito primitivo

Da quanto si è detto, nella prima parte, circa l'esistenza dell'altare nei primi secoli, è chiaro che sarebbe impossibile voler cercare dei riti particolari per la dedicazione, nel tempo precedente alla libertà della Chiesa. Non tanto perché lo stato di semi clandestinità impedisse lo svilupparsi della liturgia, ma in quanto mancavano, come abbiamo visto, le premesse necessarie per l'originarsi di questo rito: l'esistenza cioè di un altare appositamente costruito ed esclusivamente usato.

Il Breviario Romano, precedente alla riforma post-conciliare, nel ricordo liturgico della Dedicazione della Basilica del Laterano, faceva senz'altro risalire a Papa Silvestro anche l'istituzione del rito per la consacrazione delle chiese e degli altari, specificando che fino ad allora gli edifici di culto "non erano ancora consacrati con rito solenne, né in essi era ancora eretto come segno l'altare, che, unto con il crisma, esprimesse la figura del nostro Signore Gesù Cristo, che è nostro altare, vittima e sacerdote". In realtà, non ci sono testimonianze che possano confermare che un rito particolare fosse stato creato per l'inaugurazione all'uso dell'altare per il culto.

L'idea però di dare particolare solennità alla presa di possesso degli edifici sacri era del tutto naturale, e può avere trovato ben presto una sua espressione. Subito dopo la fine della persecuzione di Diocleziano si può già parlare di dedicazione della chiesa, compiuta con una certa solennità.

Eusebio, nella "Storia Ecclesiastica", ci ha conservato il ricordo della dedicazione della chiesa di Tiro, e dalla sua narrazione, la prima notizia certamente storica a riguardo, essendo una testimonianza oculare, possiamo dedurre il modo di compiere tale atto solenne. In quella occasione, trattandosi di una chiesa importante, si erano riuniti i Vescovi della regione, attirando grande concorso di popolo. Si erano tenuti discorsi e istruzioni, e la celebrazione del Santo Sacrificio aveva concluso la cerimonia. Si era celebrata quindi una grande festa, un raduno imponente di Pastori, una Messa particolarmente solenne, ma nulla lascia capire che ci fosse qualche rito specificamente stabilito per tale occasione. Da questo testo, assieme alle testimonianze posteriori che vedremo in seguito, si può trarre invece una conclusione certa: nei primi tempi,

quando si iniziò a riservare delle tavole all'uso specifico di altare del Sacrificio, la loro dedicazione si faceva con il loro stesso uso.

In maniera simile si continuò ad agire nei nuovi edifici di culto, costruiti dopo la pace data da Costantino alla Chiesa. L'altare veniva ad essere consacrato all'esclusivo uso liturgico con la celebrazione, su di esso, della Santa Messa. Questo atto santificava non solo la mensa sacrificale, ma tutto l'edificio, e costituiva da solo il rito di dedicazione della chiesa intera.

Questo stato di cose non durò a lungo. Progressivamente si elaborò un rituale della dedicazione, nel quale ogni chiesa locale offrì il suo contributo di creatività; poi, per le influenze reciproche, gli usi si mescolarono intimamente, fino a dar luogo a un rito eccezionalmente sontuoso, con gesti, canti e preghiere, che provenivano da Roma, dalla Gallia, da Bisanzio, dalla Spagna e anche dall'Irlanda.

I vari riti si introdussero lentamente e per lo più sporadicamente, agli inizi, e come variazioni possibili, non necessarie, alla maniera di agire normale. Perciò sembra che fino al secolo VI non esistesse un rituale per la dedicazione dell'altare, anche se nelle varie Chiese locali erano già apparsi gesti e preghiere che, riuniti e inseriti nei libri liturgici, contribuiranno a formarne il complesso cerimoniale.

L'atto essenziale, e spesso l'unico atto, della dedicazione restava la celebrazione della Santa Messa. Lo ricorda Papa Vigilio nella sua lettera ad Eleuterio, di cui dovremo occuparci ancora: "Sappiamo che la consacrazione di qualunque chiesa... è soltanto la celebrazione delle Messe".

b - la reposizione delle reliquie

Il primo elemento nuovo che appare nell'atto della dedicazione è la reposizione delle reliquie dei martiri sotto l'altare. L'idea dell'altare-tomba deriva dall'uso di celebrare vicino alle tombe dei martiri, e, con la pace, di costruire basiliche sulle medesime.

L'esempio partì principalmente da Roma, con l'erezione delle basiliche cimiteriali sulle tombe degli apostoli Pietro e Paolo e del diacono Lorenzo. Poiché tale atto incontrava l'entusiasmo della popolazione, che vi rispondeva con gesti di devozione, l'esempio fu seguito, e, per ovvie ragioni, interpretato. Dove non si aveva, come a Roma, tanta ricchezza di insigni reliquie vicino alla città, non potendo costruire le chiese sulle tombe, si provvide a trasportare le tombe nelle chiese.

Pur non essendone il creatore, S. Ambrogio ci ha lasciato il ricordo più eloquente di queste traslazioni di reliquie per dedicare una chiesa. Secondo la testimonianza del suo biografo Paolino, il Santo Vescovo aveva già compiuto a Firenze una tale operazione: "Anche nella stessa città eresse una basilica, nella quale depose le reliquie dei martiri Vitale ed Agricola, i cui corpi aveva tolto dalla città di Bologna". Si ha qui un esempio evidente di traslazione di reliquie, addirittura da una città all'altra. Da notare l'entusiasmo popolare, per l'influenza che esso ebbe nel generalizzarsi

dell'uso: "Quando questi furono deposti sotto l'altare, eretto nella stessa basilica, ci fu grande e santa letizia ed esultanza da parte di tutta la gente".

La stessa maniera di agire S. Ambrogio adottò nella dedicazione della Basilica degli Apostoli, detta Romana, perché costruita nella parte della città che prende il nome della porta delle mura così chiamata. I corpi usati in questa circostanza furono quelli dei martiri Celso e Nazario, scoperto quest'ultimo in un orto fuori della città. La solenne deposizione nella chiesa riscosse ancora il favore del popolo, che ne volle la ripetizione quando si trattò di dedicare la Basilica, più tardi chiamata S. Ambrogio Maggiore. Il Santo racconta l'episodio in una lettera alla sorella: "Quando dunque dedicavo le basiliche, molti, ad una voce, cominciarono a sollecitare dicendo: Dedica come la Basilica Romana. Ho risposto: Lo farò, se troverò reliquie di martiri".

La localizzazione del sepolcro dei santi Gervasio e Protasio fu rivelata al Vescovo in sogno. Alla veglia che si svolse in onore dei martiri affluì una moltitudine immensa di popolo. La solennità si dovette prolungare per volontà dei fedeli, commossi da un irresistibile slancio religioso. Infine i santi resti furono trasportati nella nuova chiesa e qui sepolti sotto l'altare, nel luogo che S. Ambrogio aveva riservato per la sua tomba, ma che ora cedeva volentieri ai martiri, più degni di lui di quell'onore. In seguito, comunque, lui stesso fu sepolto insieme ai due santi martiri.

Il Santo, scrivendone, coglie il profondo simbolismo dell'atto, e, primo di una folta schiera di liturgisti, lo esprime in una enfatica esclamazione: "Si avvicinino le vittime trionfanti al luogo in cui è Cristo vittima. Ma lui, che ha patito per tutti, sopra l'altare. Questi, che sono redenti dalla sua passione, sotto l'altare".

Il parallelo tra il sacrificio di Cristo e quello dei santi che ne resero testimonianza, dando per esso la propria vita, giustifica la presenza delle reliquie così vicino all'altare dove si rinnova l'offerta del Salvatore. Il Cabasila scrive: "Nulla infatti è più vicino ai misteri di Cristo dei martiri, che hanno in comune con lui il corpo, lo spirito, il modo di morire ed ogni cosa".

Spontaneamente ci si ricorda dell'Apocalisse e delle anime degli uccisi "per la parola di Dio" *(Apc 6,9)* che sono sotto l'altare: è il motivo per commenti ricchi di suggestioni:

"I santi martiri dunque per la fede devono essere collocati nel luogo più alto e importante. Vedete infatti che presso gli uomini essi meritano lo stesso luogo, sotto l'altare. che hanno meritato presso Dio. Dice infatti la Scrittura: Vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano resa, e gridarono a gran voce, etc. Sotto l'altare di Dio, dice, le anime degli uccisi. Cosa si può dire di più rispettoso, più onorevole che riposare sotto quell'ara in cui si celebra il sacrificio a Dio, in cui si offrono le vittime, in cui il Signore è sacerdote, come è scritto: tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchidesech. Giustamente quindi i martiri sono posti sotto l'altare perché sopra l'altare è posto Cristo. Giustamente le anime dei giusti riposano sotto l'altare, perché sopra l'altare si offre il corpo del Signore. Non immeritatamente lì si chiede vendetta del sangue per i giusti, dove il sangue di Cristo viene sparso anche per i peccatori. Convenientemente quindi, e quasi per un qualche accordo, si è stabilita la sepoltura dei martiri, dove quotidianamente si celebra la morte del Signore, come egli

stesso ha detto: ogni volta che farete questo, annuncerete la mia morte, finché io venga. In modo che quelli che sono morti per la sua morte, riposino per il mistero del suo sacramento" *(Massimo da Torino, Sermo 68)*.

T. Schnitzler, nelle sue "Meditazioni sulla Messa" *(Roma 1960, 1, p. 123-124)* espone i vari motivi della presenza delle reliquie dei martiri nell'altare: "Se l'altare allude alla presenza di Cristo, lui stesso nostro sacerdote e vittima e altare, le reliquie qui deposte ci ricordano che a questa stupenda celebrazione sono presenti con Cristo anche i Santi. Con Cristo siedono a mensa come – almeno i santi Apostoli e discepoli – hanno fatto nel tempo della loro vita e come hanno da fare anche nella gloria celeste, secondo la promessa del Signore *(Lc 22,30)*. Se invece consideriamo l'altare come il trono del Signore, allora lo stretto rapporto di questo trono con i santi contiene un'allusione a un'altra promessa di Cristo e cioè che i Santi siederanno in trono a fianco del loro Signore e Re *(Lc 22,30)* ... (L'altare) è il centro di tutta la vita ecclesiastica, il cuore della Chiesa. Ma la Chiesa non è concepibile se non nella comunione dei suoi membri militanti e trionfanti. Questa vicinanza dei suoi membri trionfanti viene non soltanto simboleggiata, ma addirittura realizzata dalle reliquie dei santi... Le reliquie dei Santi poste nell'altare non alludono forse al sacrificio che noi celebriamo? Devono essere infatti reliquie dei martiri quelle che vengono racchiuse nell'altare. Coloro che hanno reso col sangue testimonianza al Signore hanno compreso ciò che la celebrazione del sacrificio del Signore esige dal cristiano. Il 'Christo confixus sum cruci' *(Gal 2,19)* non fu per loro una formula pia, ma fu contenuto della vita e beatificazione della morte. Al sacrificio di Cristo essi unirono il loro proprio sacrificio". L'autore, che commenta la liturgia eucaristica in ogni dettaglio, offre pagine che mostrano quanto la contemplazione del mistero dell'altare sia fonte di abbondanti riflessioni liturgiche e spirituali.

A Roma un ostacolo alla diffusione di questo rito fu posto dalla volontà di non trasferire i corpi dei Martiri. Si cercò così di costruire le chiese in modo che l'altare fosse situato esattamente sopra la tomba; se questa era al di sotto del piano della chiesa, vi si poteva accedere attraverso delle apposite gradinate, ai lati dell'altare; altrimenti una "fenestella", praticata nel lato anteriore dell'altare stesso, permetteva ai fedeli di vedere la bara del martire e di venirne a contatto.

Altrove invece l'uso di porre i corpi dei martiri sotto gli altari si propagò, divenendo ben presto generale. Ce ne dà indirettamente una autorevole testimonianza San Girolamo, che polemizza con Vigilanzio: "Quindi fece male il Vescovo di Roma, che sopra gli uomini defunti Pietro e Paolo, per noi ossa venerande, per te vile pulviscolo, offre al Signore i sacrifici e i loro tumuli sono considerati altari di Cristo? E non solo quello di una città, ma i vescovi di tutto il mondo, che entrano nelle basiliche dei morti".

Spontaneamente, la venerazione dei fedeli era attirata dalle reliquie poste sotto l'altare, anche con la possibilità di una confusione fondamentale, tra culto reso a Dio e culto reso ai santi, cosa del resto molto comprensibile, data la mentalità ancora largamente paganeggiante del popolo. S. Agostino ebbe occasione di intervenire più volte contro di ciò, precisando i termini, e chiarendo i motivi della pur legittima devozione ai martiri: "Onoriamo la loro memoria e ne veneriamo i sepolcri come quelli di santi uomini di Dio, i quali combatterono fino alla morte per la verità,

affinché, distrutte le false religioni, fosse da tutti conosciuta la vera, la quale, anche se conosciuta prima da alcuni, non era però stata professata per timore. Chi mai, tra i fedeli, ha udito il sacerdote davanti all'altare, costruito ad onore e per il culto di Dio, anche se sopra il corpo di un santo martire, dire nelle sue preghiere: Io offro questo sacrificio a te, Pietro o Paolo, o Cipriano?" *(De civitate Dei, 8,27)*; "Essi hanno edificato templi ai loro dèi eretti degli altari, istituiti dei sacerdoti e fatti dei sacrifici; noi, invece, non costruiamo templi ai nostri martiri come dèi, ma sepolcri come a uomini morti, gli spiriti dei quali sono vivi dinanzi a Dio; non innalziamo degli altari per offrir loro dei sacrifici, ma per immolarvi il sacrificio a Dio solo, che è Dio nostro e Dio loro" *(L.c., 22,10)*.

L'altare sotto cui veniva sepolto il corpo di un martire, nell'atto della dedicazione riceveva il "titolo", riferito appunto al santo ivi deposto. La pietra tombale di S. Paolo, sotto l'altare della basilica ostiense, con l'iscrizione costantiniana "Paulo-Apostolo-Martyri", è, con ogni verosimiglianza, un ricordo della dedicazione.

S. Agostino, parlando dell'altare sotto cui era sepolto il vescovo martire Cipriano, allude chiaramente a questa consuetudine: "Infine, come sapete, chiunque di voi conosca Cartagine, nello stesso luogo è eretta la mensa a Dio; e tuttavia la si dice mensa di Cipriano, non perché Cipriano abbia mai pranzato in essa, ma perché egli preparò questa mensa con la sua immolazione; non perché in essa nutra o si nutra, ma sulla quale si offra il sacrificio a Dio, a cui egli stesso è offerto" *(Sermo 310,2,2)*.

Questo costume, di cui abbiamo testimonianze in Africa, a Milano e in Oriente, finì col prendere forza di legge, anche se, fino al secolo VIII, non si ebbe un decreto generale in proposito, e nel rito della dedicazione venne considerata la doppia possibilità, a seconda che si impiegassero o no le reliquie. Il canone 25 del Concilio di Epaona *(a. 517)* ci dà un esempio di tale alternativa, perché si preoccupa della continuità di atti liturgici negli oratori dove fossero reliquie di martiri: "Non si pongano reliquie dei santi in oratori di campagna, a meno che accada che ci siano chierici in parrocchie vicine, i quali prestino servizio alle sacre ceneri con frequenti preghiere".

Solo con il Concilio Niceno II *(a. 787)* si ha una legge universale in materia, che rende obbligatoria, nella dedicazione delle chiese, la reposizione delle reliquie dei santi: "Stabiliamo che nelle chiese che sono state consacrate senza le sacre reliquie dei martiri, si faccia la deposizione delle reliquie con le consuete preghiere. Il Vescovo che da ora in poi consacri senza le reliquie sia deposto, per aver trasgredito le tradizioni ecclesiastiche". Dal quale testo si ricava che la pratica di porre le reliquie nell'altare era ormai così diffusa da poter essere considerata una tradizione della Chiesa, pur non essendo universale. Capiamo anche che questo rito era accompagnato da preghiere particolari, fissate in qualche formulario ben determinato.

La veglia attorno all'urna dei martiri e la solenne processione dal luogo di conservazione delle reliquie alla chiesa da consacrare avevano un'importanza notevole. Quest'ultimo rito ha l'aspetto di un trasporto funebre. Però tutto in esso è trasfigurato, con l'esclusione di quanto potesse dare un senso di tristezza. I canti funebri sono sostituiti da vere ovazioni. La processione

delle reliquie, anche per la entusiastica partecipazione del popolo, è sempre stata una marcia trionfale.

c - l'esorcismo con l'acqua lustrale

Un altro elemento che si aggiunge al rito della dedicazione è l'aspersione con acqua benedetta. Inizialmente questa lustrazione era praticata solo in casi eccezionali. Dalle testimonianze più antiche sembra che si dovesse trattare di un esorcismo previo, da compiersi quando qualche tempio pagano, o comunque qualche luogo contaminato dal culto idolatrico, veniva trasformato in chiesa cristiana.

Gregorio Magno, nella sua lettera del 18 luglio 601 all'abate Mellito, evangelizzatore dell'Inghilterra, scrive: "I templi degli idoli nella stessa comunità non devono essere distrutti, ma siano distrutti gli idoli che ci sono in essi. Si prepari l'acqua benedetta, e si asperga nei templi, si costruiscano gli altari, si pongano le reliquie". L'accenno all'aspersione merita una attenta considerazione. Perché non sembra che, nella descrizione del rito fatta da Papa Gregorio, si possa parlare di lustrazione come parte della dedicazione. Il succedersi delle azioni è chiaro: un tempio pagano deve essere trasformato in tempio cristiano e quindi la prima cosa da farsi è eliminare gli oggetti del culto idolatrico, con la distruzione delle immagini degli dei. Ma il locale, pur così sgombrato da quanto è direttamente ordinato alla liturgia pagana, rimane un luogo contaminato dal lungo esercizio di pratiche superstiziose. Per questo l'acqua benedetta, sparsa nel tempio, lo purifica da ogni infestazione diabolica. Solo dopo si costruiscono gli altari e, fatto ciò, si dà luogo alla dedicazione della nuova chiesa, con la deposizione delle reliquie e la celebrazione del Santo Sacrificio. L'aspersione con l'acqua esorcizzata appartiene quindi alla fase di preparazione dell'edificio, che non è ancora adattato alle esigenze del culto. In ricordo della prescrizione data da Gregorio a Mellito, l'acqua destinata alla purificazione della chiesa e degli altari prima della loro consacrazione, in cui sono versati sale, vino e cenere, fu chiamata in seguito "acqua gregoriana".

In base a queste considerazioni possiamo meglio capire l'altro documento, anteriore più di sessanta anni, che ricorda, in senso negativo, l'uso dell'aspersione. È la già citata lettera di Papa Vigilio, nella quale l'aspersione con l'acqua benedetta è considerata inutile, quando si tratta di una chiesa ricostruita sul luogo di una precedente, che è stata distrutta. Questo testo conferma quanto sarà affermato da San Gregorio, che cioè il rito dell'aspersione aveva uno scopo di esorcismo, che sarebbe stato inutile in casi di normale costruzione o nella ricostruzione delle chiese.

Continua Vigilio: "E quindi, se una basilica dei santi (martiri) fosse stata rinnovata dalle fondamenta, senza alcun dubbio, quando in essa fosse celebrata la solennità della Messa, la solennità della consacrazione sarebbe compiuta. Se poi i santuari (le reliquie dei martiri) che c'erano sono stati tolti, con la loro reposizione e la solennità delle Messe riceverà di nuovo il rispetto della santificazione".

Questo testo mostra in quale gerarchia fossero ritenute le varie fasi della consacrazione: si conosce l'aspersione, ma la si considera un atto preparatorio, utile in casi del tutto particolari; si parla della presenza delle reliquie dei martiri, ma si ritiene chiaramente che la celebrazione della Messa sia l'atto essenziale ed efficiente della consacrazione.

Considerata l'autorità dei papi Vigilio e Gregorio, che scrissero rispettivamente nel 538 e nel 601, si può pensare che la pratica di aspergere l'altare, per prepararlo a ricevere i corpi santi, non sia divenuta generale se non nel corso del VII secolo, e che solo in seguito la celebrazione della consacrazione delle chiese si svolgesse in quattro momenti: lustrazione, introduzione delle reliquie, chiusura della tomba, celebrazione eucaristica.

d - sviluppo del rituale gallicano

Nel rito della dedicazione, quale si era sviluppato a Roma e nelle regioni che subivano il suo influsso, la sepoltura delle reliquie era giunta ad essere la cerimonia più caratteristica. Indipendentemente da esso, in Gallia ebbe una importanza predominante la consacrazione dell'altare, compiuta attraverso un rituale di unzioni sempre più ricco e complesso.

Non è certo che l'uso delle unzioni sia originario della Gallia, o non piuttosto sia sorto in Oriente e poi trapiantato nella liturgia gallicana, che, secondo alcuni liturgisti, sarebbe stata influenzata dagli usi della Chiesa Orientale.

Il rito primitivo, quale è descritto dal Sacramentario di Angoulême *(c. 790)*, è molto sobrio: aspersione dell'altare e della chiesa con una miscela di acqua e vino appositamente preparata, seguita da una preghiera di benedizione; unzione dell'altare e delle pareti col sacro crisma; benedizione dei lini e dei vasi sacri. Quando tutto è pronto, si accompagnano le reliquie, dopo la cui reposizione si celebra solennemente la Messa.

Questo, che sarebbe il più antico Ordo gallicano della dedicazione che ci sia stato conservato, offre una descrizione del rito molto sobria, che non permette di trarre conclusioni generali sulle linee ispiratrici dello stesso.

C'è chi pensa che il particolare sviluppo del rito nella liturgia gallicana sarebbe stato ispirato dall'idea di voler trattare gli altari come dei catecumeni da iniziare alla vita cristiana con i tre atti essenziali: Battesimo, Cresima, Eucaristia. In effetti, la presenza dei tre elementi: abluzione, unzione, celebrazione eucaristica, potrebbe garantire la solidità di questa interpretazione. Nell'Ordo XLII n. 6, della metà dell'VIII secolo, ad esempio, si legge: "E battezza lo stesso altare una volta con la stessa acqua con una spugna". D'altra parte, alcuni particolari, come ad esempio la lustrazione compiuta con acqua e vino, rendono problematica questa interpretazione, che potrebbe essere vista come una lettura allegorica di applicazione posteriore.

L'altra idea su cui si sviluppa il rito è l'imitazione del rituale giudaico di dedicazione del tempio e dell'altare. Anch'essa appare come ispirazione aggiuntasi in seguito, che ha influenzato enormemente il modo di svolgersi del rito, restando però evidente soprattutto in alcuni particolari secondari.

Il primo elemento nuovo che troviamo nella liturgia gallicana è l'acqua mescolata con vino, preparata appositamente per le lustrazioni dell'altare e del tempio. È l'acqua "gregoriana" al suo stadio primitivo. Nel Sacramentario di Angoulême la benedizione di quest'acqua è fatta con l'orazione "Creator et conservator humani generis", ancora oggi usata, e che è riportata, pur con leggere varianti, nel Missale Francorum e nel Sacramentario Gelasiano. Essa è assente nel più antico Sacramentario Gregoriano, particolare che ne conferma la probabile origine gallicana.

Mentre all'origine l'aspersione era compiuta in modo del tutto normale, pian piano, ispirandosi al rituale giudaico, si arricchì e si appesantì con ripetizioni continue. Leggendo i passi biblici riguardanti la consacrazione dell'altare *(Es 29,12.16; Lv 8,11.15.19)* è facile notare come ne fossero riprodotti anche i minimi dettagli.

L'altro elemento caratteristico della dedicazione nel rito gallicano è l'unzione dell'altare. Anche qui l'ispirazione biblica non manca: si ricorda l'unzione che Giacobbe praticò sulla pietra "che si era posta come guanciale e la eresse come una stele" *(Gen 28,18)* a Bethel. In essa si riconobbe sempre l'intento di rendere sacro il luogo. Perciò ancora Benedetto XIV, nel "De sacrosancto Missae sacrificio" scrive: "Da quella unzione, con la quale Giacobbe unse la pietra, ha avuto origine la sacra cerimonia di usare l'olio nella consacrazione dei templi e degli altari".

Anche nella legge mosaica le unzioni avevano un significato di santificazione *(Cfr Es 30, 22-29; 37, 29)*.

Ricordando tutto ciò, Rabano Mauro aggiunge uno specifico riferimento all'infusione di Spirito Santo, significata efficacemente dall'unzione con il crisma: "Che l'altare, dopo l'aspersione con l'acqua, sia unto con il crisma, è fatto a imitazione del patriarca Giacobbe... Nell'Esodo si legge che Mosè ha confezionato l'olio santo per le unzioni ed ha unto con esso il tabernacolo della testimonianza e l'arca del testamento, e la mensa con i suoi vasi... Benedice in modo che le cose che devono essere santificate siano unte con il sacro crisma, per dimostrare che ogni santificazione si fonda nello Spirito Santo, la cui virtù invisibile è unita al santo crisma per donare la santificazione" *(o.c., 2, 45 (PL 107, 359)*.

Quanto al modo di condurre l'unzione, anche qui l'evoluzione rese via via più ricco ed ampolloso il rito primitivo, che era molto semplice e lineare.

Inizialmente si usava il solo crisma. Così il già citato Sacramentario di Angoulême, e il Concilio di Agde: “sembrò opportuno che gli altari non fossero solo consacrati con l’unzione crismale ma anche con la benedizione del sacerdote (del vescovo)”. Con esso si praticavano cinque unzioni, al centro ed agli spigoli della mensa. Per ricordare il punto esatto in cui era stato infuso il crisma si introdusse l’usanza di incidere sulla pietra cinque croci. Secondo i commentatori medioevali, che amavano arricchire con simbolismi ogni particolare, le cinque croci rappresentano le piaghe di Cristo. Per questo, in certe regioni i fedeli, per venerare il corpo di Cristo, andavano a baciare le croci dell’altare.

I documenti posteriori al IX secolo parlano di due serie di unzioni, la prima con l’olio dei catecumeni e la seconda con il crisma. Non è difficile ravvisare in questo sviluppo l’influenza dell’idea esposta, di svolgere l’iniziazione dell’altare come se si trattasse di un catecumeno. L’analogia era sottolineata, prima della semplificazione, dall’orazione "Descendat... Spiritus tuus Sanctus", con cui si concludeva la piccola crismazione. Presente già nel Sacramentario Gregoriano di Adriano – composto tra il 787 e il 791 – sotto la rubrica “Oratio post velatum altare”, rendeva sensibile il parallelo di questo rito con la Confermazione.

L’unzione al fronte dell’altare si trova menzionata nel Pontificale dei Papi dei secoli XII – XIV, mentre l’unzione generale, ora ristabilita come facoltativa, è uno sviluppo del rito, ignorato da tutti i testi anteriori a Durando di Mende, compreso il ricordato Pontificale del Papi. Lo stesso dicasi delle unzioni alle congiunzioni della tavola.

Un altro gesto che si unisce ai precedenti è l’offerta dell’incenso, che viene bruciato sull’altare, mentre un sacerdote gira continuamente intorno ad esso, incensandolo. Con questo gesto ci si richiamava alla nube con cui Dio manifestava la sua presenza nella tenda dell’alleanza.

Una caratteristica, che diviene uno degli elementi più preziosi della dedicazione, è che l’intera cerimonia è costantemente accompagnata dalla salmodia, i cui ritornelli sottolineano il senso dei gesti che si compiono.

Ho trovato una prima allusione a questo particolare nella narrazione del rito compiuto da San Colombano, per dedicare al culto cristiano un tempio già pagano: “Il beato Colombano ordinò di portare acqua e, avendola benedetta, asperse con essa in tempio, e mentre andavano attorno cantando salmi, dedicò la chiesa. Quindi, invocato il nome del Signore, unse l’altare, e collocò in esso le reliquie della beata Aurelia, e, rivestito l’altare, celebrarono convenientemente la Messa”. Considerato il tenore della narrazione, simile a quella ricordata del Sacramentario di Angoulême, e tenendo presenti le peregrinazioni di San Colombano, non è improbabile che il rituale seguito sia di netta ispirazione gallicana. E in quel “cantando salmi” troviamo una embrionale descrizione del continuo salmeggiare che accompagna il rito.

e - fusione delle due tradizioni

Le due tradizioni liturgiche, romana e gallicana, si erano sviluppate indipendentemente, ponendo l’accento la prima sulla deposizione delle reliquie, e l’altra sull’unzione dell’altare. L’influenza

reciproca portò a un diffondersi del rituale gallicano a scapito dell'altro, provocando la reazione dei Papi, che volevano che fosse conservato e propagato l'antico uso romano. Adriano I tentò di unificare la liturgia, facendo pervenire a Carlo Magno un Sacramentario, detto Gregoriano. Come già nei documenti di Papa Vigilio e di San Gregorio, è del tutto ignorata l'unzione, mentre ottiene il massimo risalto la reposizione delle reliquie dei martiri.

Come è comprensibile, il Sacramentario Gregoriano non fu accettato in maniera esclusiva. Ci si limitò a trascrivere i due formulari uno dopo l'altro, prima il Gallicano, poi il Romano, con libertà di scelta tra i due.

Entro il X secolo si ebbe però la fusione dei due riti, con l'assorbimento del cerimoniale Romano nel Gallicano. Con la sistemazione data da Durando di Mende, l'ordine, prima indeterminato e spesso variato, fu definitivamente stabilito. L'introduzione delle reliquie è posta tra le lustrazioni e l'unzione, che viene ad essere il rito centrale della dedicazione.

La fusione dei due elementi, romano e gallicano, non si è verificata nel rito orientale, nel quale permane la distinzione netta tra consacrazione e deposizione delle reliquie. La cerimonia della dedicazione della chiesa si svolge in due giorni diversi. Nel primo giorno, per la dedicazione, il Vescovo sigilla la tavola dell'altare sulla base, e vi fa il segno di croce. Segue l'aspersione, una vera e propria lavanda, compiuta con acqua battesimale e vino. Conclude la dedicazione l'unzione dell'altare, accompagnata da abbondanti incensazioni. La seconda parte, normalmente compiuta il giorno seguente, ha inizio la notte stessa, in cui si svolge la solenne veglia nella cappella delle reliquie. Il mattino, ha luogo il trasporto trionfale dei corpi santi. Prima che questi siano messi nella tomba, questa viene consacrata col crisma: solo allora il luogo è degno di ricevere i preziosi resti che vi sono subito sigillati. Sull'altare così preparato si celebra poi la Messa solenne.

f – excursus sulle reliquie

Il rito della reposizione delle reliquie aveva una grande importanza e veniva compiuta con gesti solenni. Ne abbiamo un'idea dalla descrizione che ne fa Rabano Mauro, nel suo *De clericorm institutiones*. Stabilendo un parallelo tra il rito ebraico e quello cristiano, ricorda innanzitutto che le reliquie dei santi erano custodite in una cassa durante la veglia nella notte precedente la dedicazione. Nel giorno stesso della cerimonia, il primo atto è il solenne trasporto del feretro, compiuto da sacerdoti al canto di lodi e litanie. Per tre volte si girava attorno alla chiesa, con l'idea di compiere così un solenne esorcismo. Nel tempio ardevano dodici lucerne, che simboleggiavano gli apostoli e i patriarchi. Seguiva l'aspersione dell'altare che subito dopo veniva unto con il crisma. Quindi aveva luogo l'offerta dell'incenso, posto sull'altare. Solo allora le reliquie venivano poste sotto la mensa. Dopo di che, completata la dedicazione del tempio e dell'altare, il vescovo, insieme con il clero, indossava i paramenti liturgici bianchi e celebrava solennemente la Santa Messa.

Col passare dei secoli, per la consacrazione degli altari non furono usate solo reliquie di martiri o confessori, ma resti di ben più nobile origine, a parte, frequentemente, la inverosimile autenticità. Cosa del resto che stava accadendo per tutte le reliquie, qualunque ne fosse l'uso.

Come curiosità vediamo una selezione di esempi, veramente interessanti, delle reliquie usate per il rito della consacrazione, come sono ricordate negli archivi di alcune chiese e cattedrali: nella cattedrale di Treviri *(del 959)*: "reliquie del sepolcro, del presepio, della colonna alla quale fu legato il Signore"; nella cattedrale di Halbertstad *(del 992)*: "della pietra estratta dal Giordano, del monumento funebre di Lazzaro, della mescolanza del balsamo profumato"; nella cattedrale di Metz *(del 1049)*: "del monte degli ulivi, della colonna del monte Sion, della terra da cui il Signore è asceso al cielo, della valle di Giosafat, della pietra scritta dal dito di Dio"; nella cattedrale di Colonia *(del 1065)*: "del sangue del Signore, della spugna del Signore, del chiodo che fu nella mano del Signore, dei capelli e dei vestiti di Maria Santissima e dei vestiti e del sudario del Signore"; nella chiesa di Montecamino *(del 1071)*: "della spugna porta a Cristo con l'aceto, dell'acqua del Giordano"; nella chiesa di S. Tommaso in Parione, a Roma *(del1113)*: "della pietra di S. Stefano, del sangue di S. Lucia, del pane del miracolo"; nella cattedrale di Costanza *(del 1134)*: "del vaso in cui Longino raccolse il sangue del Signore, dell'albero piantato dal Signore, dei capelli e del velo di Maria Santissima"; nella chiesa di Himmerode *(del 1170)*: "della terra del Calvario mista con il sangue di Signore, della lancia, del presepio del Signore, dell'asciugamano che si è cinto nella cena, del coltello che il Signore ha usato nella cena"; nella chiesa di Ranshofen *(del 1283)*: "della terra che il Signore ha calpestato quando è salito al cielo, della pietra del pozzo sulla quale è seduto il Signore, della pietra rovesciata, del fondo del Giordano, dell'albero sotto il quale si è riposata la Vergine Santa durante la fuga in Egitto".

Attorno al secolo IX si è sviluppata una nuova consuetudine, che trova numerose testimonianze: quella di porre nel sepolcro, assieme alle reliquie, delle ostie consacrate. Un Pontificale del XV secolo pone ancora questa consuetudine come una alternativa al seppellimento di reliquie: "In assenza di reliquie, si ponga il Corpo di Cristo". E ancora: "Senza le reliquie dei santi, oppure, dove non si possano avere, senza il Corpo di Cristo, non si faccia la consacrazione dell'altare fisso". Dopo il XV secolo, questo uso cadde in oblio.

Con una prassi non anteriore al XV secolo, le reliquie sono accompagnate anche da una pergamena, rinchiusa nel cofanetto, che riporta un breve verbale dell'avvenimento.

g – rito della dedicazione dal XII secolo fino al 1961

Con Durando di Mende, quindi verso la fine del XIII secolo, la cerimonia della consacrazione dell'altare trova la sua formulazione definitiva, quale è rimasta sostanzialmente fino al 1961. Gli elementi caratteristici erano quelli già delineati, ma lo svolgersi del rito era appesantito da ampliamenti e da continue ripetizioni: il consacrante doveva girare attorno all'altare per sette volte, aspergendolo con acqua gregoriana, e ad ogni giro era attribuito un significato proprio; prima di portare le reliquie in chiesa, si doveva circuire il tempio; l'unzione, che già dal IX secolo era compiuta in due fasi, con l'Olio dei catecumeni e col Crisma, venne resa ancora più complicata aggiungendo l'unzione alle congiunzioni e sul fronte e l'unzione generale. Tutto il rito indulgeva al gusto della ampollosità spettacolare. Vi si poteva riconoscere, in definitiva, la trasposizione nel

piano pratico dell'allegorismo medioevale: piacevole forse a leggersi, ma alquanto pesante quando tradotto nell'azione liturgica.

Una opportuna opera di sfrondamento era stata compiuta nella revisione del 1961. Il rito aveva guadagnato un ritmo più organico e scorrevole, senza del resto perdere nulla della solennità e dell'opulenza che lo caratterizzavano.

Dopo la lustrazione esterna e interna dell'edificio, il Vescovo, girando attorno all'altare, lo benediceva con l'acqua gregoriana. Quindi, sempre con l'acqua benedetta, tracciava cinque croci, sulle croci incise al centro e ai quattro lati della mensa. Le reliquie dei martiri erano inserite nella mensa dell'altare, in un apposito sepolcreto, che veniva subito chiuso e sigillato.

L'unzione dell'altare seguiva l'unzione delle pareti della chiesa. Le cinque croci, già bagnate con l'acqua gregoriana, erano segnate con il crisma. Poi l'altare veniva incensato e, sul luogo delle unzioni, erano posti dei grani d'incenso e delle piccole candele a forma di croce, che bruciavano insieme con l'incenso.

Quando la consacrazione dell'altare era celebrata da sola, per un altare nuovo all'interno di una chiesa già consacrata, non c'erano cambiamenti di rilievo, lasciando da parte quello che si riferiva esclusivamente al tempio.

Terminata la consacrazione, il Vescovo, che indossava il piviale, si recava in sacrestia per rivestire la pianeta, mentre si provvedeva a pulire la mensa ed a rivestire l'altare con le tovaglie prescritte e ad ornarla con croce e candelieri. La celebrazione eucaristica seguiva "more solito". Come si vede, la dedicazione della chiesa e dell'altare e la Santa Messa erano due momenti successivi, e non un'unica celebrazione.

Col santo Sacrificio si chiudeva quella che il Martimort considerava giustamente "la più bella delle azioni liturgiche", in cui "tutti i temi biblici dell'incontro con Dio e della sua dimora tra gli uomini sono evocati" (o.c., p. 168). In essa il rituale raggiungeva il massimo di solennità e di ricchezza simbolica.

h – osservazioni critiche al rito di dedicazione del 1961

Quando, alla fine degli anni '60 del secolo scorso, scrivevo queste pagine, il Concilio Ecumenico Vaticano II era già concluso, il documento sulla liturgia, la Costituzione "Sacrosanctum Concilium", era stato pubblicato il 4 dicembre 1963 e la riforma liturgica cominciava a muovere i primi passi.

Il Pontificale Romano non era stato ancora riformato, e, nel contesto di questo studio, era spontaneo rivedere con occhio critico il rito di dedicazione dell'altare, per esprimere giudizi e presentare suggerimenti. Ormai questo è inutile, dato che quello che si desiderava è stato già fatto. Prima comunque di descrivere il nuovo rito, ricordo alcune delle osservazioni allora presentate, per capire meglio le ragioni per cui si è giunti alla composizione attuale. Non lo faccio per pretendere di aver avuto qualche parte o qualche merito nella riforma, ma per confermare il fatto che, anche

in questa importante celebrazione, le modifiche apportate rispondevano a una reale necessità di sobrietà e di chiarezza.

Nello storico maturarsi del rito della consacrazione dell'altare, quello che avrebbe dovuto esserne il filo conduttore era stato nascosto e soverchiato, e talvolta persino trascurato completamente. L'altare è costruito in riferimento alla celebrazione eucaristica, per cui le azioni liturgiche compiute in precedenza su di esso hanno lo scopo di preparare, purificare e rendere degna la pietra destinata a diventare luogo dell'immolazione sacramentale di Cristo, punto di incontro tra l'umanità redenta e Dio.

Con molta precisione e pertinenza S. Tomaso descrive così le conseguenze della consacrazione: "La chiesa e l'altare ed altre realtà inanimate sono consacrate non perché possano ricevere la grazia, ma perché dalla consacrazione acquistano una qualche virtù spirituale attraverso la quale sono rese adatte per il culto" *(S. Th. 3 q. 83, a. 3 ad 3)*.

Nel giudicare il rito di dedicazione, si poteva fare il confronto tra i riti sacramentali, soprattutto quello eucaristico, nella loro linearità addirittura scarna, e la solennità fastosa di cerimonie molto secondarie rispetto ad essi.

Nel simbolismo sacramentale, la semplicità ed essenzialità dei riti lasciano trasparire l'azione di Dio, e assieme sono più facilmente e immediatamente accessibili, per essere mezzi indispensabili e quotidiani di salvezza. La cerimonia della consacrazione dell'altare, invece, ha in sé qualcosa di unico e di particolare, non per importanza, ma per rarità di esecuzione, che la rende eccezionale; inoltre è un'occasione per illustrare e far sentire ai fedeli la funzione e la dignità dell'altare, e può quindi acquistare un valore didattico non indifferente. Per questo, l'insistenza con cui la Chiesa si rivolge all'altare, con diversi gesti e preghiere, è giustificata da un fine pedagogico che non deve essere assolutamente trascurato.

Per tale fine, il rito doveva essere di più facile lettura, senza essere per questo impoverito. Innanzi tutto, la cerimonia doveva essere composta in modo da porre in risalto il suo scopo di preparazione dell'altare per la Santa Messa. Invece di essere una celebrazione distinta, essa avrebbe dovuto essere considerata come prima parte della Messa, nella quale si inseriscano le varie fasi della dedicazione, rendendo così evidente il legame tra consacrazione e sacrificio eucaristico.

Parlando di semplificazione, non aveva molto senso l'unzione fatta alle congiunzioni delle diverse parti dell'altare, che derivava da una banale preoccupazione giuridica, ed era scomoda e antiestetica. La disciplina che distingueva tra altari fissi e altari portatili, la cui differenza è determinata proprio dal fatto della consacrazione o meno della mensa con gli stipiti della base di sostegno, doveva essere superata.

Questo criterio aveva reso universale l'uso della 'pietra sacra' *(nel vecchio Codice di Diritto Canonico 1197, par. 1, 20)*, sorta di minuscolo altare, debitamente consacrato e fornito di reliquie, che avrebbe dovuto attribuire a qualsiasi luogo la giuridica capacità di sostenere il sacrificio eucaristico. Era quindi chiaro che l'altare riceve la sua legittimità dal solo fatto di avere subito una normale consacrazione. Con questo procedimento, l'inaugurazione di un altare, occasione che presenta tanti motivi da valorizzare pastoralmente, era una celebrazione del tutto scomparsa dalla normale vita liturgica.

Nelle circostanze passate, la consacrazione della chiesa era celebrata solo in rare circostanze e per pochi edifici di culto. Non era raro il caso di chiese consacrate dopo un già lungo periodo di normale esercizio delle loro funzioni liturgiche. In queste circostanze, poiché almeno l'altare maggiore doveva essere consacrato, nell'atto della dedicazione si toglieva la pietra sacra e si procedeva alla solenne "deputazione al culto" di un altare che da anni, forse, era stato quotidianamente usato per la celebrazione eucaristica. In queste circostanze non era facile far capire ai fedeli che solo da allora l'altare era veramente tale, poiché ufficialmente diventato "cosa sacra".

Un particolare strano si riferiva al così detto "crismale", tovaglia di tela cerata che si poneva in immediato contatto con la mensa di pietra, prima delle regolamentari tovaglie che formavano il normale corredo dell'altare. La sua funzione era quella di proteggere l'Olio santo di cui la tavola era stata bagnata al culmine della cerimonia di consacrazione. Dato che l'altare serve per la celebrazione eucaristica, è da questo contatto che si voleva proteggere il luogo delle unzioni? Nell'Ordo Dedicationis nel 1977, e nella sua traduzione in italiano del 1980, si leggeva ancora: "Se è il caso, vi stendono sopra una tela impermeabile". Questa annotazione è opportunamente scomparsa nelle ultime edizioni del testo.

L'uso delle reliquie, data la sua indiscutibile antichità e la sua ricchezza simbolica, doveva essere mantenuto, ma proprio perché gli sia conservato un senso, non poteva essere generalizzato. Se la presenza del corpo o di una reliquia insigne di un santo può dare occasione per una celebrazione solenne, e che abbia anche risonanza nel popolo cristiano, altrettanto non può dirsi delle briciole di reliquie, per di più di dubbia autenticità, che erano richieste perché la consacrazione fosse considerata regolamentare.

Sembrava quindi utile prevedere una distinzione tra la dedicazione compiuta con le reliquie di qualche santo, per le chiese più importanti o per l'altare maggiore della cattedrale, o nelle chiese dedicate ai santi medesimi, da una dedicazione fatta senza reliquie, negli altari di chiese secondarie o di cappelle e oratori privati.

Un'ultima annotazione riguardava l'uso della pietra come unico materiale adatto per poter comporre un altare. Per piccoli altari, o per altari portatili, una tavola di legno può essere più maneggevole e assieme più dignitosa di altri trespoli, combinati in modo da accogliere una pietra sacra. Ci sono poi casi particolari, sempre più frequenti, in cui una roccia, un ceppo d'albero, un tavolo da cucina, possono essere un altare perfetto e di per sé santo, per la funzione che transitoriamente svolgono.

i – Relazione tra la dedicazione dell'altare e l'Eucaristia

Anche negli anni precedenti il Concilio Vaticano II, i liturgisti sostenevano l'idea che la cerimonia di dedicazione, quale si svolgeva allora, non potesse essere celebrata senza la Messa, che ne costituisce l'elemento essenziale. Era però accettabile una tale affermazione, in riferimento al rito allora previsto?

Che la risposta non potesse essere incondizionatamente affermativa lo facevano capire gli stessi autori che si sentivano in dovere di ricordare che, per quanto ricca e fastosa fosse la cerimonia della dedicazione, essa non doveva far dimenticare la Messa, che ne è il culmine.

La convinzione che la celebrazione del sacrificio eucaristico fosse il motivo determinante e sufficiente perché un altare ricevesse la sua specifica deputazione e santificazione, era in antico radicata e proclamata, come abbiamo visto dai documenti dei papi Vigilio e Gregorio: "Quando in essa (basilica) fosse celebrata la messa solenne, tutta la santificazione della consacrazione sarebbe compiuta". Per cui la reposizione delle reliquie, che all'inizio era facoltativa, e l'eventuale lustrazione che la precedeva, preparavano l'altare perché fosse adatto a fungere da ara del sacrificio di Cristo e da mensa eucaristica.

Se poi consideriamo il primitivo rito gallicano, nella descrizione del Sacramentario di Angoulême, anche qui lo svolgersi della cerimonia insinua l'idea che il tutto fosse considerato come una introduzione al solenne Sacrificio che consacrava più propriamente il nuovo altare. Difatti, dopo le lustrazioni e le unzioni, si benedicevano i lini e i vasi sacri e si apparecchiava l'altare, sul quale il Vescovo celebrava subito la Santa Messa.

Questa prospettiva sembrava meno in luce nella consacrazione precedente la riforma liturgica: il Martimort, come altri liturgisti prima e dopo di lui, affermava infatti: "Si termina con la Messa, che corona l'insieme del rito" *(o.c., p. 198)*. Parlare di coronamento sembra indicare che la parte essenziale del rito si era già svolta. La celebrazione eucaristica era infatti prevista dopo la dedicazione, e, anche se era consigliabile che fosse il vescovo stesso a celebrare la Messa, era persino previsto che egli potesse delegare un presbitero al suo posto.

Guardando in avanti, ad un rito della dedicazione dell'altare che manifestasse con maggiore chiarezza il suo significato, si sentiva la necessità di un collegamento più chiaro tra di esso e la celebrazione eucaristica, in modo che fosse evidente il principio stabilito fin dall'inizio: che cioè le cerimonie della dedicazione servono per preparare l'altare a diventare, attraverso la Santa Messa offerta su di esso, l'ara del sacrificio di Cristo e la mensa del pasto del Signore.

Esame del rito attuale

L'opera di revisione compiuta nel 1961 è stata ben presto superata dall'avvento della riforma liturgica, promossa del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo.

Nella Costituzione sulla Sacra Liturgia "Sacrosanctum Concilium", *al n. 21*, si legge: "Perché il popolo cristiano ottenga più sicuramente le grazie abbondanti che la sacra liturgia racchiude, la santa madre Chiesa desidera fare un'accurata riforma generale della liturgia. Questa infatti consta di una parte immutabile, perché di istituzione divina, e di parti suscettibili di cambiamento, che nel corso dei tempi possono o addirittura devono variare, qualora si siano introdotti in esse elementi meno rispondenti alla intima natura della liturgia stessa, oppure queste parti siano diventate non più idonee. In tale riforma l'ordinamento dei testi e dei riti deve essere condotto in modo che le

sante realtà che essi significano, siano espresse più chiaramente e il popolo cristiano possa capirne più facilmente il senso e possa parteciparvi con una celebrazione piena, attiva e comunitaria".

La riforma del Pontificale Romano ha preso molto tempo, e l'edizione tipica dell'"Ordo Dedicationis Ecclesiae et Altaris", con Decreto a firma del Cardinale James Robert Knox, Prefetto dell'allora Sacra Congregazione per i Sacramenti e il Culto Divino, è stato pubblicato in data 29 maggio 1977, domenica di Pentecoste. La traduzione tipica in lingua italiana è stata pubblicata il 3 luglio 1980, con Decreto del Cardinale Anastasio Ballestrero, Arcivescovo di Torino e Presidente della Conferenza Episcopale Italiana.

Nell'introduzione, redatta a cura della stessa Conferenza Episcopale, un paragrafo specifico si riferisce all'altare: "Emerge nel rito nuovo la centralità dell'altare, figura del Cristo, ara-sacerdote-vittima del proprio sacrificio. Ad esso, anche al di fuori della celebrazione liturgica, va la riverenza e la devota attenzione del popolo cristiano. Nella tipologia dell'altare è significata insieme all'ara sacrificale la mensa del banchetto a cui si nutre il popolo di Dio".

Per descrivere il rito, nei suoi dettagli, seguiamo il "Caeremoniale Episcoporum", pubblicato il 14 settembre 1984, dalla stessa Congregazione per il Culto Divino. Nella Pars VI, "De sacramentalibus", il capitolo IX è dedicato alla Dedicazione della chiesa e il capitolo XI alla Dedicazione dell'altare. Utilizziamo i testi nella traduzione della Conferenza Episcopale Italiana, del febbraio 2001.

Alcune premesse introducono al rito. Per semplicità, riportiamo quelle che si riferiscono al significato e alla struttura dell'altare.

"918. L'altare, sul quale si rende presente nei segni sacramentali il sacrificio della croce, è anche la mensa del Signore, alla quale il popolo di Dio è chiamato a partecipare quando è convocato per la messa; l'altare è al centro dell'azione di grazie che si compie con l'Eucaristia".

"919. È opportuno che in ogni chiesa ci sia un altare fisso e dedicato. Negli altri luoghi destinati alle sacre celebrazioni, l'altare può essere fisso o «mobile». In conformità alla tradizione della Chiesa e al simbolismo dell'altare, la mensa dell'altare fisso deve essere di pietra, e precisamente di una pietra naturale intera. A giudizio però delle Conferenze Episcopali, può essere consentito l'uso di un'altra materia, purché sia degna, solida e ben lavorata"

Circa l'uso delle reliquie del santi, il testo fa riferimento a quanto già stabilito nel capitolo della dedicazione della chiesa, al n. 866, che citiamo per intero.

"866. Sarà opportunamente conservata la tradizione della liturgia romana di deporre sotto l'altare reliquie di Martiri o di altri Santi. Si tengano però presenti queste avvertenze:

a. Le reliquie che devono essere deposte siano di grandezza tale da lasciar intendere che si tratta di parti del corpo umano. Si deve quindi evitare la deposizione di reliquie troppo minuscole di uno o più Santi.

b. Ci si assicuri con la massima diligenza che le reliquie siano autentiche. È meglio dedicare un altare senza reliquie, che deporre sotto di esso reliquie la cui autenticità non sia comprovata.

c. Il cofano delle reliquie non si deve sistemare sull'altare, né includere nella mensa dell'altare, ma si deve deporre sotto la mensa stessa, tenuta presente la struttura dell'altare".

Con queste prescrizioni, l'uso delle reliquie diventa facoltativo, determinato cioè dal fatto di poter disporre di reliquie autentiche e di dimensioni adeguate. Non è più necessario l'uso della "pietra sacra", piccolo altare portatile, appositamente consacrato e munito di reliquie, che si utilizzava per la celebrazione eucaristica in luoghi abitualmente non disposti per il culto, come in campi militari, campeggi scout e simili.

Una precisazione significativa è contenuta nel n. 921: "Per sua stessa natura, l'altare è dedicato a Dio soltanto, perché a Dio soltanto viene offerto il sacrificio eucaristico. È questo il senso della dedicazione dell'altare secondo la consuetudine della Chiesa. Lo esprime assai bene Sant'Agostino: «Non ai martiri, ma al Dio dei martiri dedichiamo altari, anche se lo facciamo nelle memorie dei martiri»".

Infine, proprio prima di passare alla descrizione dei diversi aspetti pratici in riferimento alla celebrazione della dedicazione, il n. 922 contiene un'affermazione fondamentale: "L'altare diventa sacro soprattutto con la celebrazione dell'Eucaristia. È quindi un'esigenza della verità del rito che non si celebri la Messa sul nuovo altare prima della sua dedicazione, in modo che la messa della dedicazione sia anche la prima Eucaristia celebrata su quell'altare".

Il rito della dedicazione della chiesa comprende anche quello della dedicazione dell'altare, che ne è la parte centrale. Quando quest'ultimo è celebrato da solo, lo svolgimento della liturgia è lo stesso, escludendo tutto quanto si riferisce all'edificio intero e alle sue pareti.

Nella dedicazione della chiesa, la processione d'ingresso prevede un'importante sosta dinanzi alla porta d'ingresso, con la simbolica consegna dell'edificio al vescovo, da parte dei costruttori e dei fedeli della comunità. Questa parte viene omessa quando si celebra la sola dedicazione dell'altare. Ma l'ingresso in chiesa del vescovo, dei concelebranti, dei diaconi e dei ministri si svolge con uguale solennità, ma con l'attenzione di non usare candele né di bruciare incenso. Se, nel corso della dedicazione dell'altare, si dovranno collocare le reliquie dei santi, queste, che durante la vigilia erano state esposte alla venerazione dei fedeli in una cappella o in sagrestia o in altro spazio adeguato, saranno portate in presbiterio nella processione d'inizio e lì disposte in un luogo adatto.

Il vescovo celebrante, senza baciare l'altare, va direttamente alla cattedra, dove inizia il rito, rivolgendo ai fedeli il saluto liturgico. Nella monizione introduttiva, contenuta nel Pontificale Romano, il vescovo ricorda ai fedeli lo scopo della liturgia, che è quello di "dedicare a Dio questo nuovo altare con la celebrazione del sacrificio del Signore". E aggiunge: "Convocati per la santa assemblea intorno all'altare, ci accostiamo a Cristo, pietra viva, per crescere in lui come tempio santo".

Segue la preghiera per la benedizione dell'acqua, nel ricordo del sacramento del battesimo: "Benedici e santifica quest'acqua che verrà aspersa su di noi e sul nuovo altare, perché sia segno del lavacro battesimale che ci fa in Cristo nuova creatura e altare vivo del tuo Spirito". Il vescovo asperge quindi il popolo, percorrendo la navata della chiesa e, tornato nel presbiterio, asperge l'altare, concludendo il rito con una breve preghiera: "Dio, Padre di misericordia, al quale

dedichiamo in questa terra il nuovo altare, perdoni i nostri peccati e ci conceda di offrirgli un giorno il sacrificio di lode sull'altare del cielo".

Nell'orazione colletta, l'invocazione non chiede la santificazione dell'altare ma dei fedeli che partecipano alla celebrazione e guarda in avanti alla celebrazione comune dell'Eucaristia: "O Padre, che hai innalzato sulla croce il tuo Figlio per attrarre a te l'universo, santifica con il tuo Spirito i fedeli che ti dedicano questo altare; radunaci intorno alla tua mensa per spezzare insieme il pane della vita, che fa di noi un popolo a te consacrato".

La celebrazione prosegue con la liturgia della parola, per la quale si possono scegliere le letture del giorno, oppure quelle proposte per il rito di dedicazione: *2 Sam 7, 1-5.8-12.14.16; Sal 88; Rm 16, 25-27; Lc 1, 26-38*. Questa parte si conclude con l'omelia del vescovo "nella quale illustra sia le letture bibliche sia il significato del rito", e con la recita della professione di fede.

Subito dopo, il vescovo invita i presenti alla preghiera e introduce il canto delle litanie dei santi, durante il quale tutti si inginocchiano, a meno che la celebrazione si svolga di domenica o nel tempo pasquale, nel qual caso tutti rimangono in piedi. Terminata la preghiera conclusiva, le reliquie dei martiri o di altri santi sono collocate sotto l'altare, in un sepolcro appositamente preparato, che sarà subito sigillato con cemento da un muratore.

Il vescovo proclama poi la grande preghiera di dedicazione, che illustra il significato dell'altare, partendo dalle figure dell'Antico Testamento per giungere al sacrificio di Cristo nella Nuova Alleanza. Si ricorda l'altare eretto da Noè, dopo la purificazione del diluvio; l'altare su cui Abramo, in obbedienza a Dio, era pronto a sacrificare suo figlio Isacco; quindi l'altare su cui Mosè offerse il sacrificio per ratificare la consegna della legge di Dio al popolo.

"Infine il Cristo nel mistero della sua Pasqua compì tutti i segni antichi; salendo sull'albero della croce, sacerdote e vittima, si offrì a te, o Padre, in oblazione pura per distruggere i peccati del mondo e stabilire con te l'alleanza nuova ed eterna".

Di qui la preghiera a Dio, al quale si chiede di santificare l'altare "perché sia dedicato a te per sempre come ara del sacrificio di Cristo e mensa del suo convito".

Si descrive poi il significato dell'altare, "pietra preziosa ed eletta", che diventa "segno di Cristo dal cui fianco squarciato scaturirono l'acqua e il sangue, fonte dei sacramenti della Chiesa". Esso è destinato ad essere "mensa del convito festivo a cui accorrano lieti i commensali di Cristo", "luogo di intima unione con te, o Padre, nella gioia e nella pace, perché quanti si nutrono del corpo e sangue del tuo Figlio, animati dallo Spirito Santo, crescano nel tuo amore", "fonte di unità per la Chiesa e rafforzi nei fratelli, riuniti nella comune preghiera, il vincolo di carità e di concordia", "centro della nostra lode e del comune rendimento di grazie".

Segue la parte più suggestiva del rito, con l'unzione e l'incensazione dell'altare. Il vescovo, cinto un grembiale di lino, si porta dinanzi all'altare, dove recita una breve invocazione: "Santifichi il Signore con la sua potenza questo altare, che mediante il nostro ministero è unto con il crisma; sia segno visibile del mistero di Cristo, che si è offerto al Padre per la vita del mondo".

La rubrica chiede che il vescovo versi il sacro crisma al centro e ai quattro angoli dell'altare, e raccomanda poi che "laudabiliter" sia unta l'intera mensa.

Subito dopo, un braciere con carboni accesi è posto al centro dell'altare e il vescovo vi versa l'incenso, dicendo: "Salga a te, Signore, l'incenso della nostra preghiera; come il profumo riempie questo tempio, così la tua Chiesa spanda nel mondo la soave fragranza di Cristo". In alternativa, si potrebbe collocare sulla mensa un mucchietto di incenso insieme con piccole candele, a cui si darà fuoco. Dall'esperienza fatta, mi sembra che la prima opzione sia molto più efficace e, se il carbone e l'incenso sono usati con generosità, abbia un effetto visivo non trascurabile, che non dubito di definire suggestivo.

Il vescovo incensa l'altare con il turibolo, viene incensato a sua volta dal ministro, il quale incensa quindi il popolo.

L'altare viene ora preparato per la celebrazione eucaristica: si asterge la mensa, la si ricopre con la tovaglia e si collocano croce e candelieri. Il vescovo consegna al diacono una candela accesa, dicendo: "La luce di Cristo rifulga su questo altare e siano luce del mondo i commensali alla cena del Signore". Le candele dell'altare vengono accese e si accendono tutte le luci in chiesa e attorno all'altare.

Quando tutto è stato preparato, il vescovo va all'altare e ora lo bacia. La celebrazione procede come di consueto, ma non si incensano né le offerte né l'altare.

Nella preghiera di offertorio, il celebrante chiede che lo Spirito Santo scenda sull'altare appena consacrato, "perché santifichi i nostri doni e ci renda degni di partecipare all'offerta del sacrificio".

Il prefazio, nelle sue espressioni iniziali, ricorda che Cristo è stato: "Sacerdote e vittima della nuova alleanza" e che "egli comandò di perpetuare nei secoli il sacrificio a te offerto sull'altare della croce". Non posso fare a meno di confrontare questa frase con quella, equivalente ma, a mio parere, molto più adeguata, del già ricordato prefazio 5° del tempo pasquale, che invece afferma: "Offrendo il suo corpo sulla croce, diede compimento ai sacrifici antichi e, donandosi per la nostra redenzione, divenne altare, Agnello e sacerdote".

La preghiera continua confermando il senso della celebrazione: "E noi, o Padre, ti dedichiamo con gioia questa mensa dove si celebra il memoriale perenne della beata passione, s'innalza la lode perfetta e si raccoglie il frutto della nostra redenzione". E infine illustrando il fine per il quale l'altare è stato consacrato: "Intorno a questo altare ci nutriamo del corpo e sangue del tuo Figlio per formare la tua Chiesa una e santa. Alle sorgenti di Cristo, pietra spirituale, attingiamo il dono del tuo Spirito per essere anche noi altare santo e offerta viva a te gradita".

Al termine della Messa, il vescovo imparte la benedizione solenne, utilizzando la formula contenuta nel Pontificale Romano. In essa, si augura che Dio, che "vi ha radunati alla sua mensa e vi ha nutriti dell'unico pane, faccia di voi un cuor solo e un'anima sola".

Il diacono congeda infine il popolo, come di consueto.

Capitolo Terzo

ALTARE ED EUCARISTIA

L'altare è il luogo del sacrificio. Il fatto che una semplice tavola di legno e, più tardi, di pietra divenisse luogo della rinnovazione sacramentale del sacrificio del Calvario, non poteva non suscitare nei cristiani, un senso di venerazione verso l'altare, che apparve rivestito della più alta dignità.

Abbiamo già visto come l'ara sacrificale, presso i popoli non cristiani, fosse considerata un luogo sacro, perché ritenuta uno spazio proprio della divinità, che vi scendeva per raccogliere le vittime offerte dai devoti. L'unione tra terra e cielo, che i pagani realizzavano in immagine, avviene realmente sull'altare cristiano, dove si compie il vero sacrificio, con l'immolazione mistica del Figlio di Dio.

L'altare è il luogo in cui la terra attinge il cielo. Tutta la realtà umana, e per essa l'universo intero, è ricapitolata nell'Eucaristia, che si compie su questa ara, sulla quale Cristo esercita nel modo più completo e perfetto la sua mediazione.

La Messa fa esistere l'altare, ed è perché esiste l'Eucaristia che è necessario un altare alla Chiesa, e come l'Eucaristia è al centro di tutto ed è sorgente di tutto, così l'altare è il cuore della Chiesa, luogo della sua animazione, principio di tutta la sua vita.

L'altare centro della liturgia

La centralità dell'Eucaristia non significa soltanto che ci sono sette sacramenti dei quali l'Eucaristia è il principale: essa, come afferma il Catechismo del Concilio di Trento, è "sorgente di tutte le grazie", "fonte prima" di cui "gli altri sacramenti sono... i rivoli". Il Catechismo della Chiesa Cattolica, al n. 1324, citando il Concilio Vaticano II, precisa: *"*L'Eucaristia è «fonte e culmine di tutta la vita cristiana». «Tutti i sacramenti, come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere di apostolato, sono strettamente uniti alla sacra Eucaristia e ad essa sono ordinati. Infatti, nella santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua»".

La vita cristiana tende all'Eucaristia: in essa e per essa le nostre azioni sono offerte al Padre, arricchite dall'intercessione di Cristo; in essa e per essa il Padre risponde all'oblazione della Chiesa, elargendo attraverso il Figlio la sua vita divina.

Nel 1952, il liturgista francese J. Leclercq, scriveva: "È dall'altare e dall'Eucaristia che derivano tutte le grazie che, nei sacramenti, santificano l'uomo e lo avvicinano a Dio. È all'altare che la Chiesa è adorna come una sposa per il suo amato, è all'altare che ella conduce i figli che gli ha generato. È dal sacrificio dell'altare che derivano i sacramenti, ma è anche ad esso che essi

conducono. L'iniziazione del cristiano non è completata prima del giorno in cui egli sale alla Tavola santa" *(Le Mystére de l'autel, "La Maison-Dieu, 29 (1952) p. 63-64)*.

Il duplice movimento, discendente e ascendente, di santificazione e di culto, che, manifestato attraverso segni sensibili ed efficaci, forma l'essenza stessa della liturgia, si compie così come attraverso la pietra dell'altare, luogo d'incontro dell'amore reciproco tra il Padre e gli uomini.

L'altare viene quindi a simboleggiare l'azione culmine della liturgia, il sacrificio della Messa e il banchetto eucaristico, divenendo il cuore della Chiesa, il suo punto centrale, e, come il sacrificio eucaristico è il centro della liturgia, così l'altare deve ottenere il luogo più degno ed eminente nell'edificio di culto.

Non devono perciò stupire le affermazioni con cui i liturgisti sottolineano il ruolo unico dell'altare: "Se c'è un mistero e una mistica dell'altare, questo non può essere che un aspetto del mistero di Dio, e di questa vita mistica per la quale ogni cristiano si unisce a Dio nella fede ai santi sacramenti: è attraverso l'altare che tutto viene da Dio, è attraverso l'altare che noi rendiamo grazie a Dio"; e ancora: "Poiché è il luogo della presenza di Dio e del sacrifico efficace di Nostro Signore Gesù Cristo, l'altare è la sorgente di ogni grazia". Sono frasi che danno l'esatta dimensione dell'importanza e della santità dell'altare, che non derivano dall'altare in sé, ma dipendono dall'Eucaristia che vi si celebra.

In questa prospettiva eucaristica vanno lette e capite le espressioni letterarie e liturgiche di antichi scrittori, che manifestano la ricchezza tematica dell'altare. Non si tratta quindi di una forma larvata di feticismo, ma di un riferimento personalizzato e concreto delle conseguenze del sacrificio della Messa. Del resto, nel linguaggio comune, espressioni come "partecipare alla sacra mensa", "stare dinanzi all'altare del Signore" e simili, hanno lo stesso valore di "partecipare all'Eucaristia".

Talvolta si attribuisce all'altare una speciale forza spirituale, che impone attenzione a chi si deve avvicinare ad esso: "Non sapete che questa mensa è piena di fuoco spirituale?" *(Giovanni Crisostomo, Hom. 6)*; oppure, lamentando la distruzione degli altari, si identifica con l'altare la via attraverso cui le preghiere possono salire a Dio: "Perché avete distrutto i voti e i desideri degli uomini insieme con gli altari? Da lì infatti la preghiera del popolo era solita salire all'orecchio di Dio. Perché avete distrutto la via per le preghiere? E affinché le suppliche non potessero ascendere a Dio, con mano sacrilega avete in qualche modo distrutto la scala" *(Ottato di Milevi, o.c., 6)*; "Non sarebbe più solenne la tua posizione, se fossi in piedi davanti all'altare di Dio?" *(Tertulliano, De oratione, 19)*; "E quindi chi non portasse pace e carità all'altare di Cristo, sia preso per mani e piedi e sia buttato nelle tenebre esteriori" *(Ambrogio, Exp. In Ev. S. Lucae, 7)*; "Che possa essere degna di accedere all'altare di Cristo" *(Id., Se sacramentis, 5)*; "In nulla è diverso dagli infedeli, chi sconsideratamente si avvicina alla mensa del Signore" *(Ambrosiastro, Comm. Ep. I ad Cor., 31)*; "Le opere dei peccatori disprezzano la mensa di Dio" *(Girolamo, Comm. Ad Malachiam, 1,7)*; e, per non voler moltiplicare le citazioni, che sarebbero ancora molto numerose, ricordo l'invocazione

di S. Monica a i suoi figli: "Vi chiedo solo questo: ricordatevi di me all'altare del Signore" *(Agostino, Confessiones, 9, 11)*.

L'altare come segno liturgico

In piano simbolico, l'altare assume il valore di segno liturgico, presentandosi, come tale, nella quadruplice dimensione propria di ogni realtà liturgica, per essere cioè un segno dimostrativo, impegnativo, rimemorativo e preannunziativo o profetico *(Cfr. C. Vagaggini, Il senso teologico della Liturgia, p. 68-88)*.

Esso è segno dimostrativo delle realtà invisibili presenti, e mentre il suo manifestarsi come ara spiega le parole sacrificali: "Questo è il mio corpo, che è dato per voi… Questo è il calice del mio sangue, che è sparso per tutti", l'essere assieme mensa rende plasticamente l'invito: "Prendete e mangiate … prendete e bevete".

Dell'altare come segno impegnativo di una vita, non parla esplicitamente S. Paolo in *1 Cor. 10, 21*, quando scrive: "non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni", perché la frase si riferisce direttamente all'Eucaristia. Ma la stessa espressione usata, e il modo in cui essa è stata trasmessa nei secoli, arricchendosi di sempre nuove sfumature, unisce strettamente all'altare l'impegno di vita del cristiano, consacrato nel sangue della vittima e nel banchetto sacro davanti a Dio.

Prima di tutto, dall'altare scaturisce una continua tensione all'unità, segno di autenticità nella Chiesa: "Accorrete tutti come all'unico tempio di Dio, intorno all'unico altare che è l'unico Gesù Cristo" *(Ignazio di Antiochia, Ad Magnesios, 7)*. Chi, accanto all'unità nel culto, non mantiene un'unità di vita è paragonato a Giuda: "Sono tali tutti quelli che insidiano i loro fratelli, con i quali frequentemente sono stati insieme attorno alla stesa mensa" *(Origene, Comm. 82)*. Quelli che sono separati dalla comunione ecclesiastica per la loro indegnità, vengono allontanati dall'altare: "Ogni persona immonda sia separata dagli altari di Cristo, perché purifichi e corregga i suoi errori" *(Ambrogio, De Helia et ieiunio, 12)*. L'allontanamento può essere anche volontario, attraverso una sincera presa di coscienza: "Chi, riconoscendo il proprio delitto, ha voluto umilmente allontanarsi dall'altare della chiesa per correggere la propria vita…". Lo stesso testo continua: "Vi prego, fratelli, di controllare attentamente se qualcuno osa avvicinarsi alla mensa con abiti strappati e sporchi; quanto più chiunque, ferito dal veleno dell'invidia o dell'odio, pieno di furore iracondo, deve allontanarsi con rispetto e umiltà dal convito del re eterno, cioè dall'altare del Signore" *(Cesario di Arles, Sermo 227, 2-3)*.

Ma, soprattutto, è l'esigenza di una coerenza di vita, che la santità dell'altare richiede a chi voglia stargli vicino: "Gli angeli, che con la loro eccellenza superano di molto la nostra natura, si fermano accanto al sepolcro con tanta riverenza e rispetto: noi ci accostiamo con baccano e

disordine non ad un sepolcro vuoto ma alla stessa mensa sulla quale l'Agnello è stato posto?" (*Giovanni Crisostomo, Hom. De coemeterio et de cruce, 3)*; "Offrite sull'altare il mio pane insudiciato. Insudiciamo il pane, cioè il Corpo di Cristo, quando ci accostiamo all'altare indegnamente, e sudici beviamo il puro sangue, e diciamo che la mensa del Signore è disprezzata; ... le azioni dei peccatori disprezzano la mensa di Dio" *(Girolamo, l.c.)*.

Può sembrare superfluo fermarsi a spiegare come l'altare sia segno rimemorativo delle azioni salvifiche di Cristo, in specie della Cena e del Calvario: esso stesso è il luogo del rinnovamento delle azioni del giovedì e del venerdì; e, nello stesso tempo, su di esso convergono i ricchi riferimenti dell'Antico Testamento: gli altari dell'alleanza, i sacrifici di Abramo, Isacco e Giacobbe, la roccia fonte di acqua viva, il propiziatorio dell'arca.

Il senso preannunziativo o profetico dell'altare è dato dall'immagine escatologica dell'"altare del cielo", trono perenne della preghiera e del culto offerti a Dio: l'altare d'oro dell'Apocalisse, che è sempre posto dinanzi allo sguardo di fede di coloro che partecipano all'Eucaristia "fino a quando il Signore venga".

Ne deriva l'espressione usata per definire il nostro destino escatologico: "Sono già ammesso all'onore della mensa celeste" *(Ambrogio, Serm. 18,26)*; "Pensando a questo, fratelli carissimi, con l'aiuto di Dio, facciamo in modo di accostarci a questo altare così casti e sobri e pacifici, da non meritare di essere esclusi da quell'altare eterno. Chi infatti, con coscienza sincera e pura, verrà a questo altare con il corpo casto e il cuore puro, giungerà con un passaggio felice a quell'altare che è nei cieli" *(Cesario di Arles, o.c., 5)*.

È evidente che l'altare, grazie alla sua destinazione eucaristica, in piano simbolico è come "uno specchio in cui si riflettono e si compendiano come reali e presenti tutte le relazioni tra Dio e gli uomini, anzi tra Dio e il mondo in genere, che costituiscono l'evolversi della storia umana, che è storia sacra, mistero di Cristo, mistero della Chiesa, nella sua realtà passata, futura e presente" *(Vagaggini, l.c., p. 85-86)*. Si può quindi affermare che, in piano simbolico, l'altare ha prospettive e dimensioni cosmiche, perché concentra in sé, attraverso l'Eucaristia, tutto il significato della storia sacra,

L'altare può essere considerato "principio di ogni iniziazione e consacrazione... che sia partecipare alla santa cena o ricevere l'unzione o celebrare il sacrificio" e per questo se ne può parlare "come della base o radice dei misteri" *(Cabasila, De vita in Christo, 5)*.

In questo modo 1'altare è il centro liturgico della chiesa, che è l'edificio destinato ad accogliere l'altare, e da esso acquista il suo pieno significato e la sua sacralità: "Nel tempio si stabilisce l'altare e attraverso l'altare il tempio è sacro; senza altare non è tempio, ma solo casa di preghiera, che partecipa solo alla benedizione, non al tabernacolo della gloria di Dio, né al suo trono, né ha la forza di portare a Dio le nostre preghiere che si fanno in essa" *(Simone da Tessalonica, De sacro templo)*.

Non contraddice tutto questo l'affermazione che la chiesa è, nel cristianesimo, soprattutto una "domus ecclesiae", cioè una casa dell'assemblea. Come tale fu infatti concepita nell'antichità, in funzione della adunanza dei fedeli. Nelle epoche posteriori, troppo spesso la chiesa è tornata ad essere un tempio, un luogo destinato principalmente ad abitazione di Dio e dei santi, e questo, giova ricordarlo, anche se già vi abbiamo accennato, può fornire una spiegazione del perché troppo universalmente l'altare abbia cessato di essere una mensa per i fedeli, e sia diventato piuttosto un supporto del tabernacolo eucaristico e di statue di santi. Questo fatto non può essere unilateralmente deprecato, né la deputazione primitiva della chiesa può essere generalizzata, in quanto ambedue gli aspetti hanno la loro motivazione e precise ragioni di essere.

Come funzione fondamentale, tuttavia, la chiesa è "domus ecclesiae", e in quanto tale i suoi muri già fanno, e non solo materialmente, l'assemblea cristiana, perché la separano da ciò che è profano e creano quella unione fisica che riflette l'unità spirituale: "Le pietre (della chiesa) sono saldate insieme con il cemento, e i fedeli sono uniti dal vincolo dell'amore" *(Onorio di Autun, Gemma animae, 1)*. Ma nella chiesa l'altare, per essere il centro di tutte le azioni di culto che vi si compiono e che motivano la presenza dei fedeli, è il punto focale in cui, con una espressione cara ai liturgisti, "i molti convengono nella unità, e la folla anonima diventa Chiesa".

Ricordo ancora una volta che questa determinazione ha un valore sul piano simbolico, ma non per questo si può sminuire la posizione dell'altare, come punto di convergenza, in quanto luogo del reale effettuarsi dell'incontro della comunità cristiana con Dio.

Capitolo Quarto

FORME DI DEVOZIONE ALL'ALTARE

La venerazione che, per la santità delle sue funzioni, è sempre stata rivolta all'altare, ha trovato una importante e fondamentale manifestazione nell'assoluto rispetto che gli era tributato. Non a tutti difatti, è permesso di toccarlo: "La mensa santa, l'altare immacolato... sia toccato dai soli sacerdoti e da essi con venerazione" *(Gregorio Nisseno, Hom. In baptismum Christi)*. Nei libri cerimoniali che descrivevano in minuti dettagli le rubriche dell'antico Messale Romano, che per semplicità sarà ricordato come "Tridentino", era prescritto che, durante la celebrazione eucaristica, solo il celebrante poteva posare le mani sulla mensa, ciò che non era permesso ai ministri.

Anticamente, il popolo cristiano vedeva nell'altare un luogo di rifugio inviolabile, anche prima che il Codice di Teodosio *(l. 9, tit. 45, 4)* avesse sanzionato questo privilegio, garantendo il diritto di asilo. Questa forma di rispetto non era però caratteristica del cristianesimo, in quanto era già conosciuta anche dai pagani, presso i quali era ritenuto intollerabile sacrilegio il violarla. Anche nell'Antico Testamento abbiamo testimonianze che richiamano la stessa garanzia di protezione per chi si poneva vicino all'altare dei sacrifici o addirittura si aggrappava ad esso *(1 Re 1,50-53; 2 28-31)*.

Anche la consuetudine che nulla di estraneo alla celebrazione eucaristica fosse posto sull'altare era gelosamente rispettata. Nei primi secoli, solo le oblate, come materia indispensabile per il sacrificio, erano poste sulla mensa.

A tale proposito, Ottato di Milevi riporta un episodio significativo. In occasione di una importante celebrazione, due gentiluomini imperiali, Paolo e Macario avevano portato l'immagine dell'imperatore Costante, con l'intenzione di porla sull'altare, su cui si doveva offrire il santo sacrificio. La sola diceria di tale possibilità, considerata un sacrilegio, suscitò vivaci reazioni nei fedeli, che vedevano in questo gesto una mancanza di rispetto verso l'Eucaristia e un attentato idolatrico *(Ottatodi Milevi, o.c.2,12)*. In quel tempo, la recente – anzi in alcuni strati sociali ancora presente – esperienza di paganesimo, rendeva i cristiani molto severi e rigorosi a tale riguardo.

Un primo compromesso, che ha incrinato il principio del rispetto assoluto, fu l'ammettere sull'altare le reliquie dei santi, ivi poste per renderle più visibili e più comodamente presentate alla venerazione dei fedeli. Questa consuetudine, che permetteva la presenza sull'altare di oggetti non strettamente necessari al compimento del sacrificio, è ratificata dalla Admonitio Sinodalis, attribuita per lo più a papa Leone IV: "Sull'altare non si ponga nulla, se non le casse con le reliquie dei santi o forse i quattro santi vangeli di Dio, e la pisside con il corpo del Signore per il viatico degli infermi". Nello stesso modo si esprime Reginone di Prum *(De ecclesiastica disciplina, 1, 60)*: "Su di esso non si ponga nulla se non le cassette con le reliquie dei santi e i quattro vangeli".

La forza con cui si insiste sul "nulla", viene vanificata dalla prima concessione, che crea le premesse, anche strutturali, per la definitiva abolizione di un principio appena oggi faticosamente e parzialmente recuperato.

Nel Messale Tridentino, la rubrica prescriveva che "sull'altare non si ponga nulla che non appartenga al sacrificio della Messa o all'ornamento dell'altare stesso" e subito prima si precisava che, all'inizio della celebrazione, al "cornu epistulae" dovevano essere già presenti il campanello, le ampolline con vino e acqua e il necessario per il lavabo, ma non sull'altare, ma "in una finestrella o in una piccola mensa appositamente preparata" *(De praeparatione altaris, XX)*.

La stessa attenzione è richiesta nel nuovo Messale, *Principi e norme n. 306*: "Sopra la mensa dell'altare possono disporsi solo le cose richieste per la celebrazione della Messa: l'Evangeliario dall'inizio della celebrazione fino alla proclamazione del Vangelo; il calice con la patena, la pisside, se è necessaria, il corporale, il purificatoio, la palla e il Messale, siano disposti sulla mensa solo dal momento della presentazione dei doni fino alla purificazione dei vasi. Si collochi pure in modo discreto ciò che può essere necessario per amplificare la voce del sacerdote".

Molto maggiore è, in questo campo, la fedeltà tradizionale degli Orientali, che non ammettono in nessuna circostanza oggetti estranei sulla mensa d'altare, e talvolta non vi appoggiano neppure il messale, che è sostenuto da un leggio posto a fianco dell'altare.

Le manifestazioni particolari di devozione all'altare si sono in parte perdute con l'affermarsi di una devozione eucaristica orientata esclusivamente verso il tabernacolo; alcune sono invece entrate nella prassi liturgica.

La venerazione dell'altare nella devozione popolare

Un modo di salutare e di manifestare affetto tra persone, quasi universalmente comune, è il bacio. Esso era usato dai pagani come gesto di devozione verso la divinità. Così scrive Minucio Felice nell'Ottavio: "Cecilio, visto un simulacro di Serapide, secondo la superstizione popolare, portò la mano alla bocca e vi impresse un bacio".

Il bacio si lanciava, come nel caso descritto, oppure si imprimeva direttamente sul simulacro del dio o sulla soglia del tempio o sull'altare. Ben presto questo uso divenne consuetudine anche tra il popolo cristiano, che rese familiare questa devozione.

La fede di chi bacia e abbraccia con rispetto l'altare viene paragonata a quella della donna del Vangelo che toccò la veste del Signore e dell'altra che ne aveva bagnato i piedi con le sue lacrime. È commovente quello che San Gregorio Nazianzeno racconta a proposito di sua sorella, la quale, malata, "disperando di ogni altro aiuto, si rivolse al medico di tutti i mortali, e di notte fonda, quando la malattia si era appena attenuata, con fede si prostrò davanti all'altare, invocando con alte grida colui che su di esso è onorato, chiamandolo con tutti i nomi, e ricordandogli tutte le

cose meravigliose che aveva compiuto in passato... e manifestando una certa devota impudenza". Si nota l'intensità della devozione, che, attraverso l'altare, è rivolta a Cristo che "su di esso è onorato", e manifesta la sincera fede in una presenza autentica e localmente determinata: "Imita colei che aveva arrestato il flusso di sangue con il lembo del mantello di Cristo. Che cosa fa? Avvicina il capo all'altare con clamore e abbondanti lacrime, come quella donna che una volta aveva bagnato i piedi di Cristo, e dichiara che non se ne sarebbe andata se prima non avesse ottenuto la guarigione" (*Gregorio Nazianzeno, In laudem sororis suae Gorgoniae, Serm. 8)*.

Una devota viennese, Agnese Blannbek, vissuta nell'ultimo scorcio del XIII secolo, provava una dolcezza singolare nell'avvicinarsi quotidianamente all'altare dove, ogni mattina, era stata celebrata la Messa. Nel baciare la pietra, aveva la percezione di un gradevole odore di farina calda, più o meno intenso, a seconda del tempo che fosse trascorso dalla celebrazione del S. Sacrificio.

Quando divenne comune l'uso di incidere cinque croci sulla mensa, a ricordo dell'unzione, in certe regioni i fedeli, per venerare il corpo di Gesù, andavano a baciarle, spinti a ciò anche dalla già ricordata interpretazione degli allegoristi, che dicevano che esse rappresentavano le cinque piaghe di Cristo.

Una usanza che testimonia ugualmente il rispetto dato all'altare è quella di giurare su di esso. La circostanza rendeva particolarmente grave lo spergiuro: "Giuri sopra la sacra mensa, e dove Cristo è stato immolato, lì stesso immoli tuo fratello?" *(Giovanni Crisostomo, Ad populum antioch. hom. 15).* Nell'epoca dei Merovingi, il giuramento solenne era prestato posando le mani sull'altare. Questo modo di conferma ci è testimoniato ancora dalle "Chansons de geste", che risalgono al secolo XIII.

Gli scritti più diversi, che fossero documenti ufficiali, lettere di particolare importanza, promesse scritte, venivano posti sull'altare, per attirare la benedizione del cielo. S. Ambrogio ricorda di aver portato all'altare una lettera dell'imperatore Teodosio: "Ho portato con me la tua lettera all'altare, l'ho collocata sull'altare, l'ho tenuta in mano mentre offrivo il sacrificio" *(Ambrogio, Ep. 61)*.

Questa consuetudine ebbe un notevole sviluppo nella prassi monastica: i religiosi ponevano sull'altare la testimonianza delle loro mortificazioni. Di un pio abate si ricorda che all'inizio della quaresima portava all'altare tutti i biglietti di penitenza dei suoi religiosi, e il mercoledì delle Ceneri li offriva con il santo sacrificio, pregando il Signore di gradirli e di benedire coloro che avessero compiuto quello che avevano promesso.

Deviazione superstiziosa di questo uso fu il fingere di trovare sull'altare lettere inviate dal cielo, contenenti messaggi soprannaturali. Che queste pretese rivelazioni trovassero facile fede nel popolo è comprensibile. Non altrettanto comprensibile è l'abuso compiuto dagli autori di tali missive. È comunque significativo che il fatto di essere ritrovati su un altare attribuisse una speciale garanzia a questi documenti.

Nel Medio Evo, un grande numero di atti giuridici si compivano davanti all'altare. La conferma di una promessa o di una riconciliazione si faceva posando un documento simbolico sull'altare. Nel caso di una vendita o di una donazione a persona o ente ecclesiastico, l'oggetto del contratto era posato sulla mensa, se questo era possibile; altrimenti vi si poneva un simbolo dell'oggetto stesso, come ad esempio una zolla di terra, le chiavi di un edificio, il testo dell'accordo. Una volta che l'oggetto, simbolico o reale, era posto sull'altare, il contratto era ritenuto concluso.

Nella cerimonia dell'investitura cavalleresca, il neo cavaliere che doveva impegnarsi a difendere i diritti della Chiesa, esprimeva la sua promessa posando la spada sull'altare, gesto che equivaleva al più solenne giuramento. Anche nell'incoronazione regale, la spada che doveva essere consegnata al monarca era prima deposta sull'altare, quasi a significare la derivazione divina dell'autorità.

Le forme forse più belle e sincere, con cui si manifestava e in parte si manifesta tuttora la venerazione all'altare, sono testimoniate dalle tradizioni monastiche delle comunità benedettine. Secondo la Regola di S. Benedetto, colui che deve emettere la professione deve presentare una petizione: "Scriva di suo pugno il suddetto documento, o, se non è capace, lo faccia scrivere da un altro, dietro sua esplicita richiesta, e lo firmi con un segno, deponendolo poi sull'altare con le proprie mani" *(cap. 58)*. Secondo il cerimoniale in uso in diverse congregazioni, la domanda scritta deve essere firmata sull'altare su cui è stata deposta, dopo che i membri della comunità l'abbiano letta. Il professo medesimo, dopo averla deposta, bacia l'altare.

Una pratica di pietà caratteristica dei monasteri benedettini fu la visita agli altari. L'introduzione del costume di visitare gli altari come segno di devozione, il mattino, prima dei notturni e la sera dopo compieta, è generalmente attribuita al francese S. Benedetto di Aniane, riformatore dei monaci nell'epoca carolingia, morto nell'821. Nella narrazione della sua vita si legge questa prescrizione: "Alzandosi sollecitamente come prescrive la Regola, i fratelli si bagnino con acqua benedetta, e percorrano tutti gli altari umilmente e con riverenza"; e ancora, durante il giorno, "secondo lo stesso ordine visitino con riverenza gli altari". Più avanti si conferma: "Prescrisse di visitare tre volte al giorno gli altari, e al primo di essi recitino la Preghiera Domenicale *(il Padre Nostro)* e il Simbolo *(il Credo)*, negli altri il Padre Nostro o confessino i loro peccati" *(Smaragdo, Vita S. Benedicti abbatis ananiensi, 52)*.

Prima di S. Benedetto di Aniane, già nella vita di S. Pardulfo, abate di Guéret, morto verso il 737, troviamo che il santo monaco aveva l'abitudine di dedicarsi all'orazione "davanti ad ogni altare", fra le ore di sesta e di nona.

Questa consuetudine ebbe uno sviluppo notevole, e rese familiare ai monaci la permanenza in chiesa, anche al di fuori delle celebrazioni liturgiche, per esercizi privati di preghiera e di penitenza. Per questo, ai tempi di Pietro il Venerabile, abate di Cluny *(m. 1156)*, fu deciso che, nella nuova chiesa, il settore a sinistra del coro fosse separato dal resto del tempio, per essere riservato all'uso esclusivo dei monaci, per le loro pratiche, sia di giorno che di notte.

Le antiche cronache dei Frati Predicatori ricordano che la visita agli altari era in uso anche presso il loro ordine. Con il tempo questa forma di devozione fu accolta anche dai fedeli, come è testimoniato, oltre che dall'abitudine della mistica Agnese Blannbek, già ricordata, anche da un inciso nel paragrafo degli Statuti Cluniacensi, sopra citato: si considerano le varie eccezioni alla regola generale di vietare ai fedeli l'ingresso nell'area immediatamente prossima all'altare: "Si fa eccezione anche per tutti i pellegrini, che vogliono avvicinarsi all'altare maggiore per pregare o per fare un'offerta".

Il biografo di S. Elisabetta d'Ungheria, Thierry d'Apolda, riporta due esempi, molto espressivi, di devozione all'altare. Quando Elisabetta, divenuta madre, giungeva al termine della sua purificazione, si recava nella chiesa più vicina al suo castello, e lì posava il neonato sull'altare, assieme a un cero, in segno di oblazione del bimbo al Signore. Quando poi, rimasta vedova, volle rinunciare alle sue ricchezze e pronunciò i voti, pur senza ascriversi ad alcun ordine religioso, compì la solenne promessa nel Venerdì Santo del 1228, posando le mani sull'altare denudato.

Con un gesto simile a quello di Elisabetta, nel tardo Medio Evo, in Bretagna, si usava far toccare al bambino appena battezzato la mensa dell'altare. La stessa cosa si compiva con la bara di un defunto, prima della sepoltura.

A Strem, in Transilvania, fino alla prima metà del secolo scorso, vigeva l'uso di recitare la penitenza, dopo la confessione, inginocchiati sul gradino dell'altare, e quindi di salire e baciare in tre punti la "cartagloria" che stava al centro. Probabilmente, in questo particolare si trattava di una trasformazione del bacio dato all'altare.

Da questi esempi, sembra chiaro che le forme di venerazione all'altare escludono, di per se stesse, ogni parvenza di superstizione e di feticismo, quale talvolta può nascondersi nel culto delle immagini. Il motivo è evidente: la devozione manifestata all'altare cristiano, per avere un significato, non può che essere sempre in diretto riferimento all'azione che vi si compie e che, anche se è celebrata in un luogo preciso, ha in sé una realtà che trascende infinitamente il luogo stesso.

Per questo, la venerazione all'altare non può significare altro che il ricordo del Sacrificio della Messa e la coscienza delle sue conseguenze. Ce lo confermano le forme di devozione ora descritte, semplici e talvolta ingenue, ma dense di significato.

Questo significato andò purtroppo smarrito per vari motivi, e innanzitutto per grossolanità e ignoranza, fattori da considerare sempre, nell'involuzione spesso fatale di devozioni buone e rette. Un esempio: dall'antica preghiera accanto all'altare per chiedere a Dio la guarigione, come nell'episodio narrato da San Gregorio Nazianzeno, si passava all'uso di far passare un bambino malato della malattia di San Gilles (oggi conosciuta come sindrome di Tourette) nella camicia di suo padre e di portare quindi questa camicia su un altare dedicato a S. Gilles, affinché il bambino guarisse. Evidentemente l'accento non è più sull'altare, quanto piuttosto sul santo a cui è dedicato l'altare.

Un secondo motivo è stato l'appesantimento allegorico. La visita agli altari, sobria pratica monastica, alla fine del XV secolo era presentata con tre possibili significati, da tenere a mente durante l'esecuzione: il primo era di compiere un pellegrinaggio ai luoghi santi, venerando le tracce del Redentore; quindi di visitare i tabernacoli del cielo e le diverse categorie dei santi; e infine il giro delle basiliche romane. Se nella prima forma è possibile cogliere qualche particolare autentico, dato che le 'tracce' del Redentore si ricapitolano tutte nel mistero eucaristico, nelle altre anche questo poco è assente, e una pratica di devozione eucaristica è ridotta a una specie di Via Crucis, ben più povera di significato.

Con l'affermarsi, infine, del culto al Santissimo Sacramento, l'altare perse l'aggancio eucaristico, che da allora, agli occhi dei fedeli, era monopolizzato dal tabernacolo, verso il quale il culto si riferiva in maniera quasi esclusiva.

Più tardi si tratterà il rapporto tra altare e tabernacolo, in ordine a una completa e autentica devozione eucaristica.

Gesti di devozione all'altare nella liturgia

Il bacio all'altare, testimonianza di amore e di venerazione, che per consuetudine, sia pure di imitazione pagana, era divulgata nel popolo cristiano, dovette ben presto entrare nell'uso liturgico.

Non è possibile determinare quando se ne fece ricorso per la prima volta nel culto cristiano. A parere degli storici della liturgia, alla fine del IV secolo doveva probabilmente già essere in uso. Nel primo Ordo Romanus, che nella prima parte si fa risalire all'VIII secolo, per la stesura definitiva, ma che rappresenta sostanzialmente il rito della Messa al tempo di S. Gregorio Magno, si menziona esplicitamente il bacio di saluto, all'arrivo del celebrante all'altare: "Il pontefice, alzatosi, bacia i vangeli e l'altare", e forse se ne sottintende un altro all'offertorio, quando il testo dice che il celebrante "saluta l'altare", senza dare altre spiegazioni. Il bacio di saluto era dato, così, ai due oggetti attorno ai quali si compie la liturgia e che, nello stesso tempo, rappresentano Cristo: l'evangeliario e l'altare.

Il significato di questo gesto è evidente: il celebrante bacia l'altare per mostrare la sua venerazione per il luogo su cui si immola la vittima santa, e saluta, con devozione e rispetto, la mensa sulla quale dove compiersi il Mistero Eucaristico.

Nell'antica liturgia papale, anche i diaconi, dopo il pontefice, baciavano l'altare. Ma mentre questa forma di saluto, ancora nel XII secolo, in aderenza alla tradizione, era generalmente in uso solo nell'accedere all'altare e nell'allontanarsene, dalla fine del secolo XIII lo si ebbe ogni volta che il celebrante stava per volgergli le spalle. Nel rito "tridentino", l'altare era baciato otto volte: quando il celebrante, terminate le preghiere iniziali, saliva all'altare; e quindi ogni volta che il celebrante doveva rivolgersi ai fedeli: prima dell'orazione colletta; all'inizio dell'offertorio; prima

dell'"Orate, fratres"; nella Messa solenne, prima dell'abbraccio di pace; prima del postcommunio; prima del saluto di congedo "Ite, Missa est"; prima della benedizione finale. Con la moltiplicazione di questo gesto, per un ovvio principio di inflazione, se ne è impoverito il significato.

Con l'approfondirsi del rispetto verso l'altare, visto come simbolo di Cristo, il bacio stesso diviene un bacio dato all'umanità di Gesù. Così, il sacerdote, prima di salutare il popolo col "Dominus vobiscum", riceve a sua volta il saluto dall'altare e da Cristo; oppure, in segno di unione con Cristo, il prete bacia la mensa e voltandosi ai fedeli partecipa a loro la stessa unione che ha concluso col Signore. Lo stesso processo si leggeva nel bacio di pace: il celebrante baciava l'altare e quindi scambiava l'abbraccio coi ministri, volendo ricevere la pace di Cristo prima di condividerla con i ministri e i fedeli. Il bacio di pace partiva quindi dall'altare come un messaggio o un dono proveniente dal Santissimo e trasmesso al popolo presente in chiesa. Questo concetto era talmente sentito che, verso la fine del XII secolo, si era divulgato l'uso, in molte chiese di Francia, di baciare l'ostia consacrata; altrove si baciava il calice o il corporale o tutti e due assieme; altrove ancora, palla e calice, come oggetti che più da vicino toccano il corpo del Signore. Analogo significato era dato all'ultimo bacio, alla fine della Messa, quasi fosse un ricevere da Cristo la benedizione da dare al popolo. Secondo le rubriche, però, si baciava l'altare anche se, come nella messa dei defunti, non seguiva la benedizione.

Alcuni liturgisti giustificavano il bacio dell'altare con la presenza di reliquie dei santi nel sepolcreto, come se il sacerdote, con il suo gesto di venerazione, volesse affidarsi all'assistenza dei santi, prima di iniziare il Sacrificio e ogni volta che intende salutare la chiesa terrena. Del resto, la preghiera stessa che, nel Messale Tridentino accompagnava il bacio iniziale, aveva un diretto riferimento ai martiri: "Ti preghiamo, Signore, per i meriti dei tuoi Santi le cui reliquie sono qui, e di tutti i Santi, che ti degni di perdonare tutti i miei peccati". In questo modo, il gesto acquistava un significato completamente diverso.

Sono invece molto significative due formule usate nel baciare l'altare, la prima secondo l'Ordo Missae di Streuguas, del XV secolo: "Accendi in me, Signore, il fuoco del tuo amore e la fiamma dell'eterna carità" (nel Messale Tridentino questa invocazione era usata dal celebrante, nel restituire il turibolo al diacono); il secondo testo accompagna il bacio di congedo, nel rito Giacobita Siro orientale: "Rimani in pace, santo e divino altare del Signore. Non so se ancora una volta tornerò a te o no. Che il Signore mi conceda di vederti nella Chiesa dei primogeniti nei cieli. In questa allocuzione io ripongo la mia fiducia".

In questi sentimenti, può riassumersi il significato di un gesto, in cui la devozione e il rispetto sono espressi con la semplicità che è propria della liturgia e che fa sentire come stonata ogni interpretazione che sappia di complicazione artificiosa.

Giustamente la riforma liturgica ha riportato il bacio all'altare al suo senso originario, di saluto dato all'inizio e alla fine della celebrazione. Questa prassi è stata già introdotta, prima ancora che fosse completato il nuovo rito, con la Istruzione "Tres abhinc annos" del 1967. Nel nuovo

Messale, il bacio all'altare, da parte del sacerdote e del diacono è previsto all'inizio della celebrazione e alla sua conclusione *(Principi e norme n. 49, n. 90 b)*.

A causa delle strette relazioni che esistevano tra incenso e culto pagano, l'incensazione ebbe diritto di cittadinanza nella liturgia cristiana solo tardivamente.

Dapprima, l'uso dell'incenso fu accolto nella chiesa orientale. Secondo lo Pseudo Dionigi, del V secolo, "il Pontefice che deve celebrare la sacra preghiera all'altare di Dio, cominciando dall'incensazione di questo, percorre l'intero lo spazio del coro". L'introduzione nella liturgia romana, attraverso influenze gallicane, è testimoniata nell'Ordo XIV, della prima metà del XIV secolo; in esso l'incensazione dell'altare corrisponde già a quanto è prescritto dalle rubriche vigenti nel Messale Romano prima della riforma.

Oltre che nella Messa, l'altare venne ben presto incensato anche durante i cantici evangelici delle Lodi e del Vespro. Ne è sobria ma chiara testimonianza la lettera del diacono Gemmulo, di Roma, a S. Bonifacio: "Abbiamo infatti trasmesso, tramite il menzionato vostro presbitero, che offriate al Signore l'incenso, di buon odore e fragranza, al mattino e al vespro, e mentre celebrate la Messa solenne". La lettera, scritta nell'anno 744, pur non fornendo altri particolari, garantisce la presenza di questa consuetudine anche a Roma.

Anche il gesto dell'incensazione è una manifestazione di onore e rispetto tributata all'altare, ed è quasi preparazione di esso per l'offerta della Vittima. Poiché però l'incensazione, dopo essersi svolta intorno all'altare, viene estesa anche ai ministri e ai fedeli, S. Tommaso d'Aquino vi ha visto qualcosa di più: "(L'incensazione) ha lo scopo di rappresentare l'effetto della grazia, della quale, come un buon odore, Cristo fu ripieno, secondo *Gen 27, 27* 'Ecco, l'odore del mio figlio come l'odore di un campo che il Signore ha benedetto'; e da Cristo, attraverso il servizio dei ministri, viene portato ai fedeli, secondo *2 Cor 2, 14*: 'diffonde ovunque per mezzo nostro il profumo della sua conoscenza!'. E quindi, incensato l'altare, che rappresenta Cristo, girandogli intorno, tutti vengono incensati secondo il loro ordine" *(S. Th. 3, q. 83, a. 5 ad 2)*.

Notiamo un ultimo, piccolo gesto che manifesta anch'esso un senso di deferenza verso l'altare: all'inizio della Messa solenne, il diacono pone l'evangeliario sull'altare e ce lo lascia fino al momento della lettura del Vangelo. Questo modo di agire, stabilito inizialmente per la celebrazione presieduta dal vescovo, è ora previsto in qualsiasi altra celebrazione in cui il diacono eserciti il suo ministero *(Messale Romano, Principi e norme n. 120, n. 172)*. L'evangeliario contiene e conserva la parola di Cristo; perciò il diacono appoggia il libro sull'altare, quasi attingendo le parole di Cristo da Cristo stesso: "L'altare è lo stesso corpo del Signore, nel quale sono le parole del vangelo, e cioè della buona novella" *(Amalario, Liber Officiorum, III, 18, 6)*.

Tutto ciò ha un senso ben preciso: non è semplice coreografia, ma pone con forza l'accento su quanto in precedenza affermato: le manifestazioni di venerazione dell'altare, che siano di carattere privato, o che trovino un'espressione accolta nella stessa liturgia, sottolineano la centralità e la sacralità dell'altare, confermandone, in pari tempo, la chiara derivazione eucaristica.

Capitolo quinto

ALTARE E TABERNACOLO

Con l'affermarsi della devozione alla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, l'attenzione e la devozione del popolo cristiano fu orientata di preferenza verso il tabernacolo.

Un rapido sguardo all'evoluzione storica della riserva eucaristica ci servirà per comprendere la portata e gli effetti di tale fenomeno, e per introdurre il problema che esso suscita. Come già abbiamo notato all'inizio della trattazione storica sull'evoluzione dell'altare, qui si vuole solo seguire lo svolgersi dell'idea di fondo che ha determinato l'origine e lo sviluppo della custodia eucaristica. Per notizie storiche più precise, si può fare riferimento ai dizionari e ai testi specializzati.

Evoluzione della riserva eucaristica

Nella chiesa apostolica, la prospettiva di una conservazione abituale del pane e del vino consacrati, al di fuori della celebrazione eucaristica, era del tutto ignorata. L'invito di Cristo, "prendete e mangiate", concentrava nella santa Cena il significato del sacramento, che si compiva pienamente in essa.

Ciò non tolse però – e questo fin dagli inizi – che la necessità di nutrire del Corpo di Cristo coloro che per malattia o per altra ragione di forza maggiore non potevano partecipare alla "frazione del pane", rese necessario che anche dopo la Messa una parte delle sacre Specie fosse conservata. Degli incaricati, per lo più accoliti, si premuravano subito di portare la comunione a domicilio, e anche ai confessori che languivano in carcere.

È nota la consuetudine che i fedeli stessi potessero conservare presso di sé l'Eucaristia, così da potersi comunicare in circostanze particolari. Le testimonianze, molto chiare, sono numerose: "Ricevuto il corpo del Signore e riservato, ambedue erano rispettati: la partecipazione al sacrificio e il rispetto dell'impegno (del digiuno)" *(Tertulliano, De oratione, 19)*. Anche se in accenno, si parla direttamente di una 'riserva' del Sacramento, per il preciso scopo di offrire la comunione.

Il desiderio che nessuno dovesse morire senza il Viatico, permetteva persino che l'Eucaristia fosse abitualmente portata con sé, benché questo modo di agire non fosse approvato incondizionatamente, come è notato nel caso del cristiano che portava con sé le Sacre Specie anche quando assisteva ai giochi del circo *(Novaziano, De spectaculis, 5)*. Contemporaneamente si richiedeva che la conservazione del pane consacrato fosse fatta da tutti in modo tale da non

permettere una profanazione: “Affinché nessun infedele gusti dell’Eucaristia né un topo né un altro animale, o che nulla di essa cada e si perda” *(Ippolito, Traditio apostolica, 37)*.

Accanto alla conservazione privata, dovette certamente essere presente, fin dai primissimi tempi, anche l’uso di conservare l’Eucaristia nelle chiese, in maniera ufficiale, per consentire in ogni momento l’amministrazione del viatico: “Circa quelli che giungono alla fine (della vita), si conservi anche ora la legge antica e regolare, in modo che, se qualcuno esce dal corpo, non sia privato dell’ultimo e necessario viatico” *(Concilio Niceno, can. 13)*.

Con il secolo IV troviamo già luoghi ben determinati per la custodia del Santissimo. Le Costituzioni Apostoliche parlano di una conservazione nel *pastofòrion (pastos, thalamus, cappella)*, forse un ambiente corrispondente alla nostra sacrestia; altrove il luogo della riserva è detto *conditorium, reconditorium, secretarium, repositorium, ciborium, penarium*. Nel tesoro del Duomo di Milano si conserva una teca, o capsella, in argento sbalzato, del IV secolo, usata per la conservazione e il trasporto del Santissimo. Dalla Admonitio Sinodalis ci è rivelato l’uso, ormai abituale nel secolo IX, di porre sulla mensa dell’altare la pisside con il Corpo del Signore.

Questa lenta evoluzione del modo di conservare l’Eucaristia coincide con lo sviluppo di un pensiero che si va facendo sempre più chiaro nella Chiesa. Secondo gli storici, il punto di svolta di questa evoluzione è tra il secolo XI e il secolo XIII, e quindi nel momento in cui sul pensiero teologico, e per riflesso sull’attenzione devozionale della Chiesa, ebbe una profonda influenza la questione della presenza reale di Cristo nell’Eucaristia.

Dalla disputa suscitata da Berengario, nella quale il mistero eucaristico era ancora visto in forma strettamente unitaria, senza la distinzione tra sacrificio e sacramento, si sviluppò una devozione sensibile all’Eucaristia. Questa divenne un oggetto di culto che non si poteva distinguere dall’altare, e per questo si diffuse sempre più l’uso di tenere la riserva eucaristica sull’altare; ma divenne anche un oggetto di culto a sé stante, visivamente espresso dalle torri eucaristiche, da edicole e tabernacoli murali, che attiravano lo sguardo devoto e talvolta superstizioso dei fedeli.

La stessa devozione, che voleva esprimersi in una dimensione fortemente sensibile, fece introdurre l’elevazione dell’ostia e del calice nella Messa, e creò la necessità degli ostensori che rendessero visibile il Sacramento. Messa e manifestazioni eucaristiche – esposizioni, processioni, benedizioni – si confondono in un’unica devozione che, quanto più diventa sensibile, tanto più rischia di perdere il legame con il Sacrificio.

In questo contesto di pensiero, e conseguentemente di indirizzo devozionale, in Francia, Inghilterra e, localmente, in Germania, si cominciò a porre l’Eucarestia in un vaso appeso sopra l’altare. Di qui l’uso delle colombe eucaristiche, tabernacoli a forma di uccello, che contengono la pisside nella cavità aperta nel dorso e che normalmente sono appese al cielo del ciborio.

Nel XIII secolo, l’uso più comune era ancora quello di conservare il Santissimo nelle sacrestie, oppure in nicchie scavate nella parete del presbiterio, come si è in seguito fatto con gli Oli Santi. Questa forma, la più usata in Italia, era certamente la più pratica e la più sicura. Il

tabernacolo murale, spesso artisticamente ornato, si apriva solitamente al lato del Vangelo. Un simile tabernacolo murale è ancora visibile nella basilica di S. Clemente, a Roma. S. Carlo Borromeo, durante la sua visita pastorale nella Diocesi di Bergamo ha ancora trovato questo tipo di tabernacoli, per i quali ha decretato una diversa destinazione: "I vasi degli Oli Santi... siano posti nella finestrella nella quale si conserva ora il SS.mo Sacramento e si cancelli dalla sua porticina il simbolo del Sacramento" *(A.G. Roncalli, a cura di, Atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo)*.

Quasi esclusivamente nelle chiese del settentrione d'Europa – Germania, Paesi Bassi, nord della Francia – furono edificati gli edifici eucaristici, o torri eucaristiche, monumentali costruzioni di ispirazione gotica, in cui era situato l'abitacolo contenente il Sacramento. Un vaso di cristallo e la porta del tabernacolo munita di grata, permettevano ai fedeli la visione continua dell'Eucaristia.

I primi tentativi di associare architettonicamente il tabernacolo e l'altare non ebbero inizialmente seguito. All'interno della chiesa di S. Zaccaria, nel sestiere di Castello a Venezia, si trova la cappella di S. Tarasio, in cui abbiamo forse il primo esempio della unione dei due elementi. Nel Polittico del Corpo di Cristo, collocato sopra l'altare laterale nella parete di destra, il pannello centrale presenta una piccola porta, decorata con la rappresentazione dell'Imago Pietatis, ossia del Cristo a mezza figura con i segni della Passione, che era destinato ad accogliere il Santissimo Sacramento. Se fu il primo, non fu anche l'ultimo; ma l'esperienza rimase isolata. Dovettero intervenire la crisi luterana e il ripensamento tridentino per avviare in questo senso la soluzione della riserva eucaristica.

Fino ad allora, altare e tabernacolo, mensa e adorazione, erano stati due aspetti che, pur separati, non si distinguevano: erano due manifestazioni, o piuttosto due momenti dell'unica realtà eucaristica, che provocavano una medesima reazione di devozione fortemente sensibile. La distinzione teologica tra sacrificio e sacramento lentamente tendeva a dare un risalto sempre maggiore a quest'ultimo, su cui si addensava la devozione popolare, orientata quasi esclusivamente verso l'adorazione e con un progressivo abbandono della comunione.

Su questa deviazione fece leva l'azione di Lutero, che, negando i punti fondamentali del mistero eucaristico, sapeva di toccare il cuore stesso della Chiesa: "Sconfitta la Messa, penso che avremo sconfitto tutto il papa" *(Lutero, Contra Henricum regem Angliae)*.

Indipendentemente da ciò, la coscienza dei gravi abusi che si erano introdotti nella prassi eucaristica era ampiamente condivisa, e provocò il chiarimento dottrinale e i suggerimenti pratici scaturiti dal Concilio di Trento. Nella sessione XIII, dedicata al sacramento dell'Eucaristia, al n. 6 si parla della conservazione delle Specie consacrate: "L'uso di conservare la Santa Eucaristia in un tabernacolo è così antico che fu conosciuto anche ai tempi del Concilio di Nicea. Che poi la stessa Santa Eucaristia venga portata agli infermi, e che a questo scopo venga diligentemente conservata nelle chiese, oltre che esser sommamente giusto e ragionevole, è anche comandato da molti concili ed è stato predicato con antichissima consuetudine dalla Chiesa cattolica. Questo

santo Sinodo, perciò, stabilisce che questo uso del tutto salutare e necessario debba esser conservato".

L'esigenza di conservare il Santissimo, unito all'esaltazione dell'Eucaristia come Sacramento, considerata soprattutto come mezzo per il quale si può adorare Cristo realmente presente, condusse alla collocazione della riserva sull'altare stesso, in quanto punto centrale ed eminente nella chiesa, con la conseguente inserzione di questo elemento nell'architettura dell'altare.

Continuando l'azione riformatrice del Vescovo Giovanni Matteo Giberti, di Verona, S. Carlo Borromeo ne seguì l'esempio col propugnare la presenza del tabernacolo sull'altare maggiore, fissando una consuetudine a cui il Concilio non aveva fatto allusione, anche se la prassi era già allora comune.

Nella "Instructio Fabricae Ecclesiasticae", il Santo raccomanda che il tabernacolo sia fatto in argento o in bronzo dorato o in marmo prezioso e foderato di legno per evitare ogni traccia di umidità all'interno. Gli atti della Visita pastorale a Bergamo documentano l'assidua azione in questo senso di S. Carlo, che stabilisce modalità precise per la conservazione dell'Eucaristia e per l'ornato del tabernacolo, fissando termini adeguati all'esecuzione dei decreti. Due esempi: "Nella Cattedrale il Santissimo Sacramento è conservato in un tabernacolo di legno non sufficientemente decente, collocato sull'altare di S. Sebastiano"; si stabilisce pertanto che "il tabernacolo di legno sia trasferito all'altare maggiore e sia mantenuto lì sempre con il Santissimo Sacramento, ed entro sei mesi se ne prepari un altro più grande ed ornato". E ancora: "Il tabernacolo di legno entro quindici giorni sia costruito e dipinto, e ornato con oro sia collocato sull'altare maggiore e in esso sia conservato costantemente il Santissimo Sacramento, e non nella finestrella come fino ad ora" *(Roncalli, o.c.)*.

In omaggio al desiderio espresso dal Borromeo, il papa Pio IV, suo zio, fece dono al Duomo di Milano del maestoso tabernacolo, anche oggi in uso, che rappresenta una ricchissima costruzione a due piani, per una altezza complessiva di m. 3,30, posto sotto un baldacchino a colonne alto circa m. 10.

Contemporaneamente, con vari decreti, la Congregazione dei Vescovi determinava le norme per la custodia del Santissimo. Ad esempio, con decreto del 28 novembre 1564, stabiliva: "Il tabernacolo del Santissimo Sacramento nella chiese parrocchiali deve essere regolarmente sull'altare maggiore, in quanto più degno".

Nel "Caeremoniale Episcoporum", questa disciplina trova una riserva, con l'annotazione di alcuni limiti per la presenza dell'Eucaristia sull'altare. Il testo liturgico, inizialmente voluto da San Carlo Borromeo e fatto elaborare da Sisto V, fu pubblicato in una prima edizione da papa Clemente VIII, nel 1600. Ebbe poi una riedizione sotto Benedetto XIV, nel 1752 e infine una terza edizione, con alcuni completamenti, sotto Leone XIII nel 1886. Trattando il tema della liturgia episcopale, richiede che si prepari un inginocchiatoio per l'adorazione del Santissimo da parte del vescovo prima dell'inizio della celebrazione: "Qualcosa di simile (sia collocato) davanti all'altare,

o in altro luogo, dove è il Santissimo Sacramento: che è solitamente diverso dall'altare maggiore e da quello in cui il vescovo celebrerà solennemente la Messa. Infatti, anche se al Sacrosanto Corpo del Signore nostro Gesù Cristo, fonte di tutti i Sacramenti, nella chiesa conviene il luogo migliore e più nobile, e sappiamo che con le sole forze umane non riusciremo mai a venerarlo e adorarlo quanto è giusto; tuttavia è molto opportuno che esso non sia collocato nell'altare maggiore o in un altro altare in cui il vescovo celebrerà solennemente la Messa o i Vespri; ma sia posto in un'altra cappella, o luogo ornatissimo, con ogni proprietà e riverenza. Se invece si trova nell'altare maggiore o in altro, in cui si deve celebrare, da quell'altare deve essere trasferito in altro luogo, in modo che non sia turbato il rito e l'ordine delle cerimonie che in quella Messa ed Ufficio devono essere osservati" (*n. 12,8*).

Queste istruzioni, volte a conservare una distinzione netta tra altare e tabernacolo, a vantaggio dell'altare e quindi della Messa, non sortirono il risultato sperato. Esse nascevano da una valutazione dottrinale diversa, che tentava di farsi valere sul piano pratico, quasi con l'intenzione di richiamare soltanto un principio, anche se la prassi contraria era ormai universalmente diffusa.

Da allora la disciplina è rimasta immutata. Quello che invece è cambiato è stato il modo della sua applicazione che ha voluto sempre più porre l'accento sul tabernacolo che, con le sue dimensioni, soverchiava l'altare. L'esempio del tabernacolo del Duomo di Milano fu seguito e divenne comune nel secolo XVII. Per citare alcuni esempi nelle chiese di Roma, si possono ricordare gli altari del Santissimo nella Basilica di S. Pietro, in S. Giovanni in Laterano, nella Cappella Piana a S. Maria Maggiore, in S. Carlo al Corso. Bisogna comunque notare che, anche in questo caso, a Roma si rimane molto al di sotto delle esagerazioni periferiche.

Tutta questa grandiosità non ha, evidentemente, lo scopo di conservare il Sacramento. Questo infatti è racchiuso in un semplice abitacolo, posto alla base della costruzione monumentale. L'intenzione è piuttosto quella di solennizzare e glorificare il Santissimo, proposto all'adorazione dei fedeli. La presenza dell'altare, sovrastato dalla mole del tabernacolo, è ridotta al ruolo, quasi accidentale, di formare praticamente e stilisticamente il piedistallo portante della riserva eucaristica.

In tutto questo, non c'era l'intenzione di diminuire l'importanza dell'altare, ma vi era piuttosto l'intenzione di esaltare la fede nella presenza reale: il maestoso tabernacolo, visibile a tutti, esprimeva in termini pienamente percepibili la presenza di Cristo, mentre la Messa, la cui comprensione era resa difficile per la massa dei fedeli, aveva perso la possibilità di proclamare, attraverso l'azione sacrificale, "la morte del Signore, finché egli venga" *(1 Cor.11,26)*.

L'importanza architettonica del tabernacolo fu spesso aumentata con la sovrapposizione del tronetto per l'esposizione solenne. Nello stesso tempo, divenne comune l'abuso di conservare il Sacramento in più di un altare per ogni chiesa, al punto che ognuno degli altari laterali era fornito del suo tabernacolo. A questo proposito, abbiamo la testimonianza di S. Teresa di Gesù Bambino,

la quale, nei Manoscritti autobiografici, quando riferisce della sua visita al Santuario di Loreto, scrive: "Secondo un uso in Italia, il Santo ciborio non si conserva in ogni chiesa che in un altare" *(Mns. A; Folio 60)*. Evidentemente la Santa pensava che quella che era una norma universale fosse invece una tradizione locale.

Contrariamente a quanto stabilito nel "Caeremoniale Episcoporum" *(n. 12,9)*, si permise di celebrare la Messa anche nell'altare in cui fosse presente il Santissimo, ed anche in cui fosse esposto solennemente, come ad esempio durante la pia pratica delle 40 ore.

Tutto questo non poté non suscitare le reazioni dei liturgisti, nella prospettiva di un ridimensionamento della gerarchia di valori nel culto eucaristico. Gli inevitabili sbandamenti, nella attuazione pratica di queste esigenze, provocarono la netta presa di posizione della Congregazione dei Riti che, con decreto del 10 giugno 1957, ripeteva la prescrizione canonica circa la presenza del tabernacolo sopra l'altare maggiore, aggiungendo la proibizione, in tale caso, di celebrare "versus populum": "Nelle chiese in cui c'è un solo altare, questo non può essere edificato, in modo che il sacerdote celebri verso il popolo; ma sempre in mezzo allo stesso altare si deve porre il tabernacolo per conservare la santissima Eucaristia, costruito secondo le norme liturgiche, di forma e misura del tutto degne di tanto sacramento" *(AAS, 49 (1957), p. 425 s)*.

La Costituzione "Sacrosanctum Concilium" del Concilio Vaticano II ha dato solo una generica indicazione circa la necessità di rivedere quanto prima "la costruzione degna e appropriata degli edifici sacri, la forma e la erezione degli altari, la nobiltà, la disposizione e la sicurezza del tabernacolo eucaristico" *(n. 128)*. Un anno dopo, l'Istruzione "Inter oecumenici" del 26 settembre 1964 affrontava direttamente il tema dell'altare e del tabernacolo: "La SS. Eucaristia si custodisca in un tabernacolo solido e inviolabile posto in mezzo all'altare maggiore o ad uno minore, ma che sia davvero nobile, oppure, secondo le legittime consuetudini e in casi particolari da approvarsi dall'Ordinario del luogo, in altra parte della chiesa davvero molto nobile e debitamente ornata. È lecito celebrare la Messa rivolti verso il popolo anche in un altare, sul quale ci sia il tabernacolo, di piccole dimensioni, ma conveniente" *(n. 95)*.

Questo radicale cambiamento della legislazione, è stato confermato dalla Istruzione della Congregazione dei Riti "Eucharisticum mysterium" del 25 maggio 1967: "Il Tabernacolo. Dove la conservazione del Santissimo Sacramento è permessa secondo le norme di legge, può essere conservato permanentemente o regolarmente solo in un altare o in un luogo della chiesa. Pertanto, come regola, ogni chiesa dovrebbe avere solo un tabernacolo, e questo tabernacolo deve essere solido e inviolabile" *(n. 52)*; "La Cappella del Santissimo Sacramento. Il luogo in una chiesa o oratorio dove è conservato il Santissimo Sacramento nel tabernacolo dovrebbe essere veramente prominente. Deve essere adatto per la preghiera privata in modo che i fedeli possano facilmente e utilmente anche per devozione personale continuare a onorare il Signore in questo sacramento. È quindi raccomandato che, per quanto possibile, il tabernacolo sia collocato in una cappella separata dalla parte centrale della chiesa, soprattutto in quelle chiese nelle quali

si celebrano frequentemente matrimoni e funerali e in luoghi molto visitati per i loro tesori artistici o storici" *(n. 53)*.

Questo mutamento non si può considerare una archiviazione di tutto il progresso nella devozione eucaristica acquisito in tanti secoli. Si tratta invece di un importante passo in avanti nel chiarimento dei rapporti tra altare e tabernacolo.

Sacrificio e adorazione

Il liturgista francese Jean-Nesmy scriveva a questo proposito: "Cristo non ha certo istituito l'Eucaristia per permettere a tutte le chiese della terra di conservare piamente nei loro tabernacoli delle ostie consacrate. Altrimenti, con molta probabilità, egli avrebbe sapientemente previsto una materia meno corruttibile, e avrebbe preferito operare la transustanziazione non servendosi di questo fragile pane, ma di una statua di bronzo, o d'argento o d'oro" *(La spiritualità pasquale, p. 130)*. Un tale fatto, in effetti, non avrebbe procurato particolari difficoltà di realizzazione, ma un solido metallo sarebbe stato meno adatto ad esprimere quello che il Maestro si proponeva, nell'istituire questo sacramento. E poiché il segno sacramentale opera quello che significa, trattandosi qui di pane, abbiamo ragione di ritenere che Gesù non si sia proposto solo la perpetuazione della sua presenza.

Abbiamo del resto già accennato che la conservazione dell'Eucaristia fuori della Messa era fatta per permettere ai malati e a coloro che, per le più diverse ragioni erano assenti dalla celebrazione eucaristica, di ricevere la comunione, o non quindi per una devozione alla presenza reale nel senso da noi inteso.

Che la sollecitudine di affermare la fede nella presenza reale di Cristo nell'ostia, propria di tutti i tempi, sia andata crescendo a partire dall'undicesimo secolo, non è cosa che debba stupire: "L'evoluzione della spiritualità segue generalmente quella dello spirito dell'epoca, ed è una delle condiscendenze dello Spirito Santo l'adattarsi così non solo ai temperamenti di ognuno, ma anche alle preoccupazioni dominanti, si direbbe quasi alle mode, di ogni tempo. Così quando, soprattutto a partire dal XIII secolo, trionfò una civiltà più 'speculativa' – nel duplice senso di essere più portata a ragionare sulle proprie credenze e più sensibile alle facoltà visive – il culto eucaristico si espresse nelle adorazioni del Santissimo Sacramento e nella glorificazione dell'ostia con la festa del Corpus Domini, che sono un aspetto saliente, e d'altronde inalienabile, di questa devozione" *(Id., o.c., p. 131)*.

Le negazioni protestanti portarono, per logica reazione, a una precisazione polemica della fede cattolica, in cui l'accento fu posto più sulla presenza reale che sul carattere di 'memoriale della morte del Signore', che è l'essenza della Messa. Sempre per la stessa influenza dell'orientamento piuttosto speculativo dei tempi moderni, vi fu una corrispondente minore

comprensione della liturgia, che è in sé azione e quindi partecipazione ai misteri della salvezza. I cattolici erano affascinati dal dogma della presenza reale, al punto di perdere interesse per l'azione liturgica nella quale questa presenza si realizzava.

Così si ebbe la tendenza, già ricordata, a considerare il Santissimo Sacramento come una entità assoluta, valida in sé stessa, che non ha bisogno di altri riferimenti, che contiene Dio come se esso fosse un oggetto di infinito valore.

In tale maniera, l'accento posto su un aspetto piuttosto che sull'altro, portò, assieme ad altri motivi, ad uno snaturamento del senso vero dell'Eucaristia. Non si deve poi dimenticare l'influsso del giansenismo, che, nella sua severità, rendeva il ricevimento della comunione un episodio, più che raro, del tutto eccezionale. La Messa sembrava quindi destinata a null'altro che ad assicurare la presenza di Cristo, rifornendo di ostie consacrate il tabernacolo; mentre quest'ultimo, monumento soverchiante l'altare, appariva costruito in modo da non permettere facilmente che le ostie conservate in esso potessero essere estratte e distribuite ai fedeli.

Questa chiara decadenza del senso liturgico e sacramentale fu interrotta da Pio X, la cui azione vigorosa per il ritorno alla pratica della comunione frequente facilitò un riesame completo di tutta la dottrina e, più ancora, della prassi eucaristica.

Nella pietà eucaristica è necessario aver presente una scala gerarchica, che si deve ispirare alla natura stessa del sacramento, quale Cristo lo volle nell'atto della istituzione e che è evidentemente sacrificale.

Quindi la prima e principale forma di vera devozione verso l'Eucaristia non potrà che essere una intima partecipazione all'offerta sacerdotale di Cristo, con l'offrire tutti noi stessi al Padre, come membra del Corpo comprese nell'oblazione del Capo. Poiché il grado più completo di questa partecipazione è ottenuto con la comunione sacramentale alla vittima, la forma piena della devozione eucaristica è data del comunicarsi durante la Messa alla quale si partecipa. Ricordiamo che, di per sé, la Messa non ha come scopo di permetterci la comunione, ma piuttosto è la comunione che rende piena la fusione in Cristo operata nella Messa. La comunione nella Messa non ha lo scopo di assicurare una presenza reale temporanea di Cristo in noi, ma quello di rendere totale la nostra partecipazione alla Passione di Cristo.

In questo contesto, la conservazione dell'Eucaristia non ha ancora uno scopo. Ma vi è un terzo momento, se così possiamo esprimerci, nella devozione eucaristica: è la partecipazione, sacramentale o spirituale, all'Eucaristia in momenti separati dalla Messa.

La Chiesa conserva perennemente le Sacre Specie per permettere la comunione ai moribondi e ai malati o a chi non ha potuto partecipare direttamente al Sacrificio. L'Istruzione "Quam plurimum" della Congregazione dei Sacramenti, in data 1° ottobre 1949, Precisa: "Non sarà fuor di luogo ricordare che lo scopo primario e originario della conservazione nella chiesa delle sante Specie al di fuori della Messa è l'amministrazione del Viatico: scopi secondari sono la

distribuzione della Comunione al di fuori della Messa e l'adorazione di Nostro Signore Gesù Cristo, presente sotto quella Specie".

Per questo l'Eucaristia è presente nelle chiese, e può quindi ricevere l'omaggio dei fedeli, "perché la visita è prova di gratitudine, segno di amore e debito di riconoscenza a Cristo Signore là presente" (S. Paolo VI, *Lettera Enciclica 'Mysterium fidei', n. 35*). Nell'adorazione al Santissimo Sacramento non si compie un semplice gesto di devozione, ma si opera un contatto spirituale con Cristo, vivificando e alimentando il ricordo operante del Sacrificio, dal quale deriva la presenza sacramentale di Cristo. L'Istruzione della Congregazione dei Riti "Eucharisticum mysterium", del 25 maggio 1967, dedica il n. 50 alla preghiera di fronte al Santissimo Sacramento: "I fedeli poi, quando venerano Cristo presente nel Sacramento, ricordino che questa presenza deriva dal Sacrificio e tende alla Comunione, sacramentale e spirituale insieme. La pietà, dunque, che spinge i fedeli a prostrarsi presso la santa Eucaristia, li attrae a partecipare più profondamente al mistero pasquale".

La devozione eucaristica ha quindi una sua validità e legittimità anche al di fuori della celebrazione della Messa, ma solo se è in diretto riferimento al Sacrificio, nella rievocazione dell'atto di offerta presentato a Dio Padre da Cristo, il quale, dopo la celebrazione, "è presente per tutto il tempo che durano le specie eucaristiche, senza tuttavia offrire se stesso permanentemente" *(Pio XII, Allocuzione ai membri del Congresso Internazionale di Liturgia Pastorale di Assisi, 22 settembre 1956)*.

Alla luce di questi principi, appare tutta l'assurdità di una devozione che nelle sue forme sia quasi in concorrenza con la partecipazione alla Messa. È comunque da ammettere che una certa forma di pietà eucaristica verso Gesù nel Santissimo Sacramento, in molti modi benefica, si è sviluppata ignorando e persino rivaleggiando con la pietà eucaristica che ha le sue radici nella azione della Messa.

In tempi recenti, si è diffusa, soprattutto negli Stati Uniti, l'iniziativa di avere cappelle, separate dall'edificio della chiesa, per l'adorazione eucaristica "24 ore su 24". Quando la comunità cristiana, dopo una adeguata preparazione teologica, è capace di organizzarsi in maniera precisa, in modo che tutti i turni, anche quelli di notte, siano rispettati, si possono attendere grandi frutti spirituali da questo esercizio. In molti casi, al contrario, si è creata una sorta di dualismo tra chi prende parte all'adorazione e chi partecipa alla Messa, con la conseguenza che soprattutto i primi privilegiano la loro pratica, ignorando l'altra. Mentre quindi è confermato che per la Chiesa il centro eucaristico è l'altare, per la devozione il tabernacolo tende a prenderne il posto. Per questa deformazione di prospettiva la consacrazione, da azione nella quale si compie il sacrificio di Cristo, per mezzo della transustanziazione della materia a Corpo e Sangue di Cristo, è diventata la premessa, sia pure sublime e misteriosa, ma solo premessa, per la presenza reale di Cristo. E questa presenza reale non è vista in funzione della comunione sacramentale ma in funzione di una comunione spirituale qual è l'adorazione, in un incontro di preghiera.

Se si ha chiaro lo scopo della conservazione dell'Eucaristia, è impossibile concepire una "mistica del tabernacolo" intesa separatamente dalla Messa, perché, senza la celebrazione del sacrificio eucaristico non ci sarebbe la comunione né la conservazione del Santissimo né le altre forme di devozione orientate verso il tabernacolo. In definitiva, tutto ha origine dall'altare.

Appare perciò pienamente giustificata l'affermazione di Pio XII, nella stessa allocuzione: "L'altare ha importanza maggiore del tabernacolo, perché vi si offre il sacrificio del Signore. Il tabernacolo possiede senza dubbio il 'sacramentum pemanens', ma esso non è un 'altare permanens', poiché il Signore non si offre in sacrificio se non sull'altare durante la celebrazione della Messa, ma non dopo né fuori della Messa".

Prosegue Pio XII: "Si ha perciò pieno diritto di distinguere tra l'offerta del sacrificio della Messa e il 'cultus latreuticus' offerto all'Uomo Dio nascosto nell'Eucaristia". Ricordata la decisione della Congregazione dei Riti, nel 1927, di limitare al minimo l'esposizione del Santissimo Sacramento durante la Messa, il Papa fa notare come in essa si manifesti "la cura di tenere abitualmente separati l'atto del sacrificio e il semplice culto di adorazione, affinché i fedeli ne percepiscano chiaramente il carattere proprio".

Così è precisata la diversità e la netta distinzione tra i due momenti eucaristici. Sorge però immediatamente il problema di chiarire come questa diversità si componga con l'unità, e come la distinzione non comporti separazione: "Tuttavia, più importante che la coscienza di tale diversità è quella dell'unità: è un solo e medesimo Signore, che è immolato sull'altare e che è onorato nel tabernacolo, donde spande le sue benedizioni",

La preoccupazione immediata del Papa appare subito, quando, ricordata la dottrina eucaristica definita dal Concilio di Trento *(Sess. XII, can. 6 e 7)*, afferma: "Chi aderisce di cuore a questo insegnamento, non pensa ad avanzare obiezioni contro la presenza del tabernacolo sull'altare". Dicendo questo, Pio XII crea una frattura, che certamente egli non poté cogliere, tra il significato delle sue affermazioni di principio e le conseguenze pratiche che ne dedusse, e che, più ancora, ne derivò la Congregazione dei Riti col decreto del 1957. Dice infatti giustamente il Papa: "Non ci preoccupa tanto la questione della presenza materiale del tabernacolo sull'altare, quanto piuttosto una tendenza, sulla quale Noi vorremmo richiamare la Vostra attenzione, quella cioè di una minore stima per la presenza e l'azione di Cristo nel tabernacolo. Ci si contenta del sacrificio dell'altare, e si diminuisce l'importanza di Colui che lo compie. Ora la persona del Signore deve occupare il centro del culto, perché essa è che unifica le relazioni tra l'altare e il tabernacolo, e conferisce loro il proprio significato. È originariamente in virtù del sacrificio dell'altare che il Signore si rende presente nell'Eucaristia ed egli non abita nel tabernacolo se non come 'memoria sacrificii et passionis suae'. Separare il tabernacolo dall'altare, equivale a separare due cose, che in forza della loro origine e della loro natura devono restare unite".

Quest'ultima affermazione, che è di fatto superata dalla disciplina attuale, può essere letta al di là delle intenzioni stesse del suo autore, e mantiene la sua perfetta validità: una separazione

di due realtà intimamente connesse, quali altare e tabernacolo, è assurda e impossibile. Il tabernacolo infatti dice relazione immediata all'altare, per cui ne è in certo senso la continuazione, non come luogo del sacrificio, ma come riserva per allestire eventualmente ancora la mensa del sacrificio; il tabernacolo, inoltre, dice relazione all'altare perché continua quella adorazione che deve accompagnare l'azione sacrificale di Cristo. Ma il legame di unità che questa relazione stabilisce tra altare e tabernacolo, proprio per non pregiudicare i diritti superiori dell'altare, non determina l'impossibilità che i due elementi, concettualmente inscindibili, possano essere fisicamente distinti.

Che negli ultimi secoli la permanenza del 'sacramentum altaris' abbia trovato la sua espressione nel tabernacolo sovrapposto all'altare, non può essere considerata, di per sé, una deviazione della fede eucaristica originaria. Ma ciò non significa che questa espressione sia esclusiva. Il rapporto spirituale e dinamico delle due realtà rimane intatto anche se ne viene mutato il rapporto fisico. Affinché sia chiaro che l'altare e il sacrificio che su di esso si celebra, trova nel tabernacolo l'espressione della sua 'consummatio', non è affatto necessario che vi sia tra loro una unione materiale.

"L'essenziale – conclude Pio XII – è di aver compreso che è lo stesso Signore, il quale è presente sull'altare e nel tabernacolo".

Sembra che il decreto della Congregazione dei Riti del 10 giugno 1957, citato prima, sia andato al di là delle considerazioni espresse in quella circostanza dal Papa. Mentre infatti questi prospettava la possibilità che gli specialisti suggerissero delle soluzioni perché la presenza del tabernacolo non dovesse ostacolare la celebrazione al cospetto del popolo, il decreto vieta decisamente una tale possibilità.

Gli ultimi documenti hanno chiarito la questione in maniera definitiva, ammettendo il principio della celebrazione verso il popolo anche in altari in cui sia posto il tabernacolo di piccole dimensioni ma conveniente. Inoltre è accettata l'idea che il rapporto di unità intercorrente tra il luogo del sacrificio e il luogo della riserva possa essere espresso anche senza una fisica sovrapposizione dei due elementi.

Nella Istruzione "Eucharisticum mysterium" vi è un ulteriore progresso, con il suggerimento esplicito che, sull'altare in cui è celebrata la S. Messa con partecipazione di popolo, Cristo eucaristico non sia presente nel tabernacolo. Non si tratta di un cedimento a pretese iconoclastiche, ma della profonda meditazione della presenza di Cristo nella assemblea liturgica: "Nella celebrazione della Messa appaiono manifesti successivamente i principali modi in cui Cristo è presente alla sua Chiesa, poiché in primo luogo, egli appare presente nella stessa assemblea dei fedeli, riunita nel suo nome; poi nella sua parola, quando viene letta e spiegata la Scrittura, e nella persona del ministro; infine, e in modo speciale, sotto le specie eucaristiche. Per cui a motivo del segno, è più consono alla natura della sacra celebrazione che, per quanto è possibile, il Cristo non sia eucaristicamente presente nel tabernacolo sull'altare in cui viene celebrata la Messa, fin

dall'inizio della medesima; infatti la presenza eucaristica del Cristo è il frutto della consacrazione, e come tale deve apparire" (*Euch. Myst. n. 55*).

Oltre che un ostacolo per la chiarezza del segno liturgico, si è voluto vedere, nella presenza del tabernacolo sull'altare, la causa di un conflitto, simile a quello creato dalla celebrazione della Messa in concomitanza con l'esposizione solenne del Santissimo Sacramento, ora chiaramente vietata *(l.c., n. 61)*. Secondo la riflessione di alcuni liturgisti, per una evidente coerenza teologica, il mistero dell'altare e il mistero della conservazione del Santissimo Sacramento sono interdipendenti. Ma esporre il Santissimo Sacramento durante la Messa, e di conseguenza, anche se con minore evidenza, avere un tabernacolo sull'altare durante la Messa, introduce un conflitto di misteri. Le difficoltà non starebbero quindi in motivi pratici, determinati dalla difficoltà visuale delle azioni del sacerdote. Il vero inconveniente sta nel temporaneo conflitto tra misteri liturgici: da una parte il Cristo come sommo sacerdote che offre, insieme al suo Corpo Mistico, il perfetto culto sacrificale al Padre; dall'altro il Cristo come oggetto di culto del suo Corpo Mistico.

Le migliori soluzioni sarebbero quindi quelle che determinano una distinzione definitiva tra l'altare e il tabernacolo, creando per quest'ultimo un nuovo discorso architettonico, che consideri la necessità di uno specifico spazio, appartato e nel contempo espressivo della relazione che lo lega all'altare.

Soluzioni pratiche

Subito dopo l'Istruzione 'Inter Oecumenici', i tentativi fatti per risolvere plasticamente il problema non mancarono di suscitare perplessità. Del resto anche le direttive che venivano date indicavano la mancanza di idee precise e di soluzioni da proporre. Ricordo, ad esempio, la lettera del Card. Lercaro ai sacerdoti dell'Archidiocesi di Bologna, nel mese di febbraio 1965: "Per quanto concerne la Custodia Eucaristica si terrà presente, per le piccole chiese o cappelle, la possibilità di inserire un tabernacolo, piccolo ma degno e sicuro, sullo stesso altare della celebrazione 'versus populum'. È negli intenti del Concilio Vaticano II di attuare un progresso nella tradizione. Sarà acquisita pertanto la viva e calda devozione alla presenza reale sviluppatasi dall'epoca post tridentina ai nostri giorni, dando al tabernacolo il più degno risalto nella opportuna sede *(cfr. Istr. n. 95)*; nello stesso tempo però sarà posta in luce la personalità autonoma dell'altare maggiore e la suprema importanza del Sacrificio, da cui deriva la Presenza reale". Qui, al di là del doveroso rispetto per la creatività di artisti e architetti, c'è l'evidente imbarazzo di non poter dare indirizzi chiari, in un campo totalmente nuovo e, salvo tentativi sporadici, inesplorato.

L'esperienza della colomba eucaristica fu riproposta, anche nella edizione di tabernacolo appeso con un sistema di carrucole, normalmente sospeso a mezz'aria e riconducibile sull'altare al momento della comunione. Ma data la poca sicurezza e anche considerato il simbolismo molto discutibile, solo pochi appassionati di archeologia possono averne pensato il ristabilimento.

Una certa fortuna aveva avuto la soluzione, in sé molto meschina, del tabernacolo inserito del tutto o almeno in parte nella mensa dell'altare. È chiara la preoccupazione di ridurre o di annullare l'ostacolo alla visuale del celebrante, ma è ovvio che si doveva rifiutare nel modo più assoluto un simile sotterfugio, che introduceva semplicemente una mescolanza tra le due realtà delle quali si sarebbe dovuto esprimere la distinzione. A parte quindi ogni altra considerazione, questa idea non poteva che essere nociva per una retta comprensione del significato dell'altare e del tabernacolo.

Addirittura ridicolo, se non addirittura grottesco, il progetto per avere il tabernacolo inserito nell'altare, che ne sarebbe uscito, previo impulso con apposito pulsante, attraverso il funzionamento di un ingegnoso meccanismo.

Una rivista di arte liturgica aveva presentato una serie di proposte che furono oggetto di considerazione da parte del Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, organismo istituito da Papa Paolo VI nel 1964, con lo scopo di avviare la riforma della liturgia. Questo, il 15 marzo 1965, pubblicò una nota, nella quale erano disapprovati quasi tutti quei progetti.

Questo il testo del Consilium: "Non sembra che si possano approvare alcune soluzioni proposte, tra le quali ricordiamo: a) un tabernacolo mobile, che, durante la celebrazione della Messa, scende all'interno dell'altare; b) un tabernacolo stabilmente collocato dentro l'altare, che appaia o no nella faccia anteriore dell'altare; c) un tabernacolo collocato davanti all'altare rivolto verso il popolo, in modo da non superare la mensa dell'altare; d) un tabernacolo posto sull'altare, davanti ad un altro altare verso il popolo, in modo che, di fatti, si abbiano due altari, anche se posti ad altezza diversa".

I suggerimenti dei liturgisti non sono mancati, pur muovendosi anch'essi in direzioni diverse e imprecise: alcuni propendevano per la soluzione della cappella del Santissimo; altri preferivano la soluzione del tabernacolo a muro, non lontano dall'altare maggiore e assieme fuori dal raggio visivo dell'assemblea che partecipa alla Messa; oppure collocato in fondo al presbiterio.

La soluzione definitiva, che gli architetti non hanno ancora completamente sviluppato, dovrebbe soprattutto tenere presenti due principi, separatamente enunciati ma necessariamente componibili: innanzitutto non si può risolvere il tema del rapporto tra l'altare e il tabernacolo, se si prescinde dalla progettazione di tutto lo spazio liturgico della chiesa e, quindi, dell'impostazione dell'edificio stesso e dalla sua architettura. Inoltre si dovrà tener presente la necessità, oltre che di distinguere o separare lo spazio destinato alla celebrazione eucaristica dallo spazio riservato al culto del Santissimo Sacramento, di risolvere adeguatamente la collocazione della sede del

celebrante, dell'ambone, e, in luoghi appropriati, per l'amministrazione dei sacramenti del battesimo e della riconciliazione. Su questo tema torneremo nel prossimo capitolo.

In una chiesa deve quindi stabilirsi un dinamico svolgersi di elementi, dei quali primo, per dignità e nobiltà, è l'altare, ara del sacrificio e mensa del convito eucaristico; idealmente accanto ad esso, ma in modo da non creare una contemporanea alternativa di attenzione, il tabernacolo, che è sede permanente del Cristo sacramentato, presente come memoria della sua passione.

I timidi tentativi iniziali, che restavano coartati dalla prospettiva erronea di studiare il problema del tabernacolo, sono stati felicemente superati dall'indagine rivolta a tutta l'organizzazione dello spazio sacro: la custodia eucaristica, al di là di ogni retorica e di ogni allusione simbolica, torna ad essere luogo di conservazione del Pane consacrato, ed è posta in una posizione che renda facile e intima la preghiera di adorazione dei fedeli, in qualsiasi momento della giornata, senza porre intralci all'eventuale svolgimento di altre celebrazioni comunitarie.

Gli ulteriori passi in avanti, certamente possibili ed ancora auspicabili, non potranno che chiarire ad ogni livello, artistico e funzionale, liturgico e devozionale, l'esattezza di quanto Pio XII aveva proclamato, nel citato discorso, formulando un voto che ad alcuni poteva sembrare anacronistico e che si è rivelato profondamente vero: "Il liturgista più entusiasta e più convinto deve poter comprendere e intuire ciò che rappresenta il Signore per i fedeli profondamente pii, siano essi gente semplice o persone colte... Non pago di lasciar venire i fedeli verso il Signore nel tabernacolo, il movimento liturgico si sforzerà di attrarveli sempre di più".

Con analoghi sentimenti si espresse Paolo VI, nella sua lettera enciclica "Mysterium Fidei", del 3 settembre 1965, dove fece riferimento alla custodia dell'Eucaristia nelle chiese: "Ognuno comprende che la divina Eucaristia conferisce al popolo cristiano incomparabile dignità. Giacché non solo durante la offerta del Sacrificio e l'attuazione del Sacramento, ma anche dopo, mentre la Eucaristia è conservata nelle chiese e negli oratori, Cristo è veramente l'Emmanuel, cioè il «Dio con noi». Poiché giorno e notte è in mezzo a noi, abita con noi pieno di grazia e verità: restaura i costumi, alimenta le virtù, consola gli afflitti, fortifica i deboli, e sollecita alla sua imitazione tutti quelli che si accostano a lui, affinché col suo esempio imparino ad essere miti e umili di cuore, e a cercare non le cose proprie, ma quelle di Dio. Chiunque perciò si rivolge all'augusto Sacramento Eucaristico con particolare devozione e si sforza di amare con slancio e generosità Cristo che ci ama infinitamente, sperimenta e comprende a fondo, non senza godimento dell'animo e frutto, quanto sia preziosa la vita nascosta con Cristo in Dio; e quanto valga stare a colloquio con Cristo, di cui non c'è niente più efficace a percorrere le vie della santità" *(n. 68)*

TERZA PARTE

Capitolo unico

L'ALTARE CENTRO DELLA COMUNITÀ LOCALE

La Chiesa, corpo mistico di Cristo, è stata contemplata dal suo fondatore come un gruppo sociale di questo mondo. È quello che Lui stesso ci ha insegnato, attraverso le sue parabole: "Siccome la Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" *(Lumen gentium, n. 1)*, essa compie la sua opera di salvezza nel mondo, inserita nelle dimensioni spaziali e temporali, e realizzandosi in comunità locali, unite nel vincolo di fede e di carità, le quali "infatti rappresentano in certo modo la Chiesa visibile stabilita su tutta la terra" *(Sacrosanctum Concilium, n. 42)*.

La vita della Chiesa localmente individuata, sia essa diocesi autonoma, oppure ne sia una parte, come la parrocchia, territoriale o personale, si svolge sulle direttrici tracciate dalla natura stessa della società di salvezza, di essere cioè una comunità di fede, di culto e di carità. Uniti dalle stesse verità credute e vissute, i membri del popolo di Dio manifestano la loro fede nella comunione di preghiera a Dio e nell'azione apostolica verso i fratelli, perché tutti i giusti siano riuniti presso il Padre nella Chiesa universale *(cfr LG n. 2)*.

In questo ritmo vitale, un momento al di sopra di ogni altro esprime, ed esprimendo fa, la unione che mirabilmente congiunge i fedeli tra di loro e col capo divino: per volontà dello stesso Cristo Signore, questa realtà si mostra ai credenti in modo speciale per mezzo del sacrificio Eucaristico.

Nella celebrazione eucaristica, specie quando essa è presieduta dal vescovo, il pastore del suo gregge, abbiamo la "speciale manifestazione della Chiesa" *(SC n. 41)*, come corpo gerarchicamente organizzato e vitalmente unito, attraverso l'espressione sacramentale, a Gesù Cristo.

Per questa convinzione, viene inculcata la necessità di una partecipazione piena e attiva di tutto il popolo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche "soprattutto alla medesima Eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dai suoi sacerdoti e ministri" *(SC n. 41)*. Il fatto di sottolineare la posizione eminente del vescovo nella liturgia non richiama immagini di autorità e di trionfo, ma esprime il più autentico senso di Chiesa.

Perciò ogni assemblea eucaristica dice in qualche modo relazione al vescovo e alla più vasta comunità che a lui fa riferimento; per questo si vuole che il senso della comunità parrocchiale

fiorisca soprattutto nella celebrazione della Messa domenicale *(cfr SC 42)*. In essa si ha il momento di unione del popolo di Dio; in essa la Chiesa appare visibile; in essa la famiglia cristiana si riunisce attorno al banchetto comune, per poter proseguire in tutti i tempi l'azione di grazia che il Signore ha iniziato nell'ultima Cena.

La comunità cristiana, che si riconosce nella celebrazione liturgica, si identifica attraverso un preciso tempo di incontro ed anche attraverso un luogo nel quale essa si ritrova. Sia che si tratti di un tempio appositamente eretto, sia che le pareti domestiche svolgano eccezionalmente le funzioni di chiesa, la "domus ecclesiae", casa dell'assemblea, è il luogo che forma la riunione liturgica, separandola da quanto non è direttamente orientato alla celebrazione del culto; e quando lo scopo del ritrovarsi è dato dalla celebrazione eucaristica, l'altare forma il centro di convergenza della moltitudine riunita: "alla medesima Eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare" *(SC n. 41)*.

L'azione eucaristica è fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione e assieme il centro della Comunità dei cristiani. Nell'altare si ha il simbolo visivo della Messa e di quanto essa significa per noi.

È consuetudine affermare che il cuore della parrocchia è la chiesa, e nella chiesa il tabernacolo. L'espressione più che inesatta è incompleta: la posizione di privilegio del tabernacolo, come abbiamo visto, è in piano di stretta dipendenza e subordinazione dall'altare. Per cui, con maggiore completezza, diremo: cuore della parrocchia, centro quindi della comunità locale è l'altare, luogo del sacrificio di Cristo e della sua chiesa, origine e fine della perpetua presenza di Gesù nell'Eucaristia.

Nel quinto Concilio provinciale di Malines si dichiarava: "Come il Sacrificio della Messa è centro di tutta la liturgia, così l'altare maggiore deve ottenere il primo luogo per dignità, struttura e ornamenti". Vi fa riscontro, al termine del lungo cammino del rinnovamento liturgico, l'istruzione Inter oecumenici: "L' altare maggiore... nell'edificio sacro sia posto in luogo tale da risultare come il centro ideale a cui spontaneamente converga l'attenzione di tutta l'assemblea" (*n. 91*). Sarà appena necessario notare che la centralità di cui si parla non deve essere tanto fisica quanto spirituale, ideale, come punto focale nel tempio, in cui molti convengono nell'unità e la folla anonima diventa Chiesa.

La spiritualità sacerdotale e l'altare

Chi più e meglio di ogni altro può, nella comunità locale, sentire e vivere la funzione di preminenza dell'altare, è il sacerdote posto a servizio della famiglia cristiana. Per esso, più chiaramente che per gli altri, l'altare esercita una funzione catalizzatrice di tutta la vita spirituale, liturgica e apostolica.

È lì che il presbitero si pone quotidianamente in contatto intimo con Cristo, attingendo l'apice delle sue prerogative di mediazione cultuale e salvifica. E se questo è vero in ogni celebrazione, anche quando non è possibile che vi assistano i fedeli *(Presbiterorum ordinis, n. 13)*, lo è in maniera ancora più completa e tangibile nella Messa a cui partecipa tutta la comunità:

l'altare, ara e mensa, è il luogo di incontro più autentico in cui il pastore ritrova i fedeli a lui affidati, è il punto d'arrivo di tutta l'azione pastorale, condotta nei diversi settori dell'apostolato. È, in sintesi, il culmine e la giustificazione della vita di ogni sacerdote.

L'altare è per il prete, la pietra angolare sulla quale deve edificare la comunità, della quale ha ricevuto la responsabilità. Vi si può quindi vedere simboleggiato il principio unificatore e il motivo dominante di tutta la pastorale liturgica. Il cammino verso Dio, in cui si manifesta la nostra esistenza cristiana, si realizza concretamente nella quotidianità del contatto salvifico con Cristo, incontrato attraverso i segni sacramentali. L'eucaristia è il principale e il più completo, sorgente degli altri sacramenti, conclusione e pienezza di tutta la vita sacramentale: il procedere verso l'altare è simbolo efficace del nostro andare a Dio.

Contempliamo realisticamente la liturgia non come momento cultuale isolato dalle azioni della vita, ma come ricapitolazione autentica di tutta l'esistenza. L'altare è il luogo unico e la condizione indispensabile del sacrificio, nel quale soprattutto e innanzitutto consiste la liturgia. È quindi evidente che la liturgia nella sua interezza ha il suo punto di origine e il termine nell'altare, e che i sacramenti tutti ne derivano e vi conducono.

In un piano personale, non separato dalla dimensione comunitaria, ma che ne sia piuttosto preparazione e sostentamento, lo sforzo ascetico del presbitero trova nell'altare un motivo ispiratore e una esigenza stimolante. La vita di grazia vissuta in ogni istante della giornata è continuamente arricchita e difesa in vista della celebrazione eucaristica, per una degna partecipazione che renda perfettamente consonante la dimensione soggettiva con quella sacramentale oggettiva, senza le dolorose stonature che possono mutilare l'efficacia del sacrificio nei riguardi dello stesso celebrante.

Nella preghiera di fronte all'altare, a contatto con il Signore, che nella presenza sacramentale continua "la memoria del suo sacrificio e della sua passione", il sacerdote rivede e rivive la quadruplice dimensione del segno liturgico, simboleggiato e riassunto nell'altare: segno dimostrativo del mistero eucaristico che si realizza nel sacrificio della Messa da lui sacramentalmente offerto; segno impegnativo della vita, poiché "soprattutto nel sacrificio della Messa, i presbiteri rappresentano in modo speciale Cristo in persona, il quale si è offerto come vittima per santificare gli uomini; sono pertanto invitati a imitare ciò che compiono, nel senso che, celebrando il mistero della morte del Signore, devono cercare di mortificare le proprie membra dai vizi e dalle concupiscenze" *(PO n. 13)*; segno rimemorativo delle azioni salvifiche di Cristo, e di tutto il piano di salvezza che ne ha preparato l'avvento: per il presbitero significa la completa immersione in questa storia piena di mistero, delle cui figure egli stesso compie la realtà – Abele, Abramo, Melchisedech, il Pontefice offerente, Cristo morto e risorto – tutto ciò converge su di lui e rivive in qualche modo nella sua presenza all'altare; segno profetico del convito escatologico, che non solo è preannunciato dall'Eucaristia, ma ne è insieme preparato e anticipato nella mensa del Signore, sempre imbandita per tutti i figli di Dio *(LG n. 48; Eucharisticum Mysterium, n. 3ª)*, e di cui il sacerdote è maestro e responsabile.

A proposito di tutto ciò, si potrà ancora una volta obiettare che quanto detto si riferisce all'Eucaristia, e non all'altare: al che dovremo di nuovo ricordare che nell'Eucaristia l'altare trova

e consuma ogni suo significato, assumendone il ruolo di simbolo e di monumento. Poiché non vi è che un solo Signore, una sola è la santità, partecipazione di quella di Dio, a cui tutti i membri del Corpo di Cristo devono lavorare *(LG n. 40)*.

I suggerimenti che l'altare ispira al sacerdote sono rivolti in egual maniera, anche se con sfumature diverse, a tutti coloro che sono e vivono come figli della Chiesa. Vi è una "spiritualità dell'altare" che deve essere vissuta dai cristiani, e sentita come animatrice fondamentale della loro esistenza.

Ma come questa spiritualità può essere comunicata ai fedeli? Non certamente, perlomeno non primariamente, in forma discorsiva. L'altare non è un rebus e non deve apparire come il misterioso depositario di significati reconditi e simbolismi astrusi. La catechesi va presentata in modo intuitivo, plastico, attraverso la suggestione comprensibile ed evidente della maniera con cui l'altare è trattato e dal suo stesso presentarsi allo sguardo dei fedeli.

Sarebbe oltremodo stonato e controproducente parlare dell'altare come di centro liturgico della casa di Dio, focolare di tutte le azioni cultuali che vi si compiono, luogo del rinnovamento del sacrificio incruento della nuova alleanza, mensa attraverso la quale il sacerdote Cristo porta in nutrimento ai credenti il pane di vita; come quindi trono della presenza di Dio e sorgente di tutte le grazie, come centro e fulcro della parrocchia e della diocesi e della Chiesa e del mondo intero… se tutto ciò non trovasse una traduzione pratica, in cui sia possibile riscontrare come queste verità siano autentiche e perciò degne di essere sentite e vissute, molto più che capite e trasmesse.

L'altare non è un'idea, ma un oggetto concreto e reale, che ha il suo linguaggio inequivocabile e insostituibile di segno. Attraverso questo può parlare e comunicare le sue ricchezze a coloro che lo attorniano. Vi può essere una autentica "pastorale dell'altare" come si può giungere alla formazione di un "senso dell'altare". Ma c'è un insieme di esigenze che bisogna considerare, e delle quali si deve tener conto.

Quanto sarà esposto non deve però essere inteso come un insieme di norme precise, ma solo come delle proposte, in nessun modo esclusive, per realizzare quanto detto. Si desidera che ogni suggerimento possa manifestare autentico amore e rispetto verso l'altare, di cui riteniamo acquisita, stante la trattazione precedente, la piena comprensione e la profonda stima.

La costruzione dell'altare

La sorte migliore, per un edificio di culto, è quella di sorgere per la sentita esigenza di una comunità, che si sta scoprendo Chiesa, e desidera identificarsi in un luogo specifico dove potrà vivere i momenti più alti della propria fede.

Quando la chiesa materiale cresce, mentre attorno ad essa la famiglia cristiana prende coscienza della sua unità, vi è un arricchimento felice: l'edificio può essere costruito grazie alla collaborazione e all'interessamento dei parrocchiani, e la parrocchia trova nella erezione del tempio un motivo catalizzatore che cementa ancor più i vincoli della comunità.

Guardando alle tante nuove parrocchie che sono sorte, e sorgono ancora, nelle periferie

delle nostre città, è spontaneo pensare alle occasioni perdute: quante chiese sono sorte per l'intervento di enti estranei alla comunità locale, che non è stata minimamente interessata all'impresa; quante chiese semplicemente imposte alla comunità dalla volontà di altri, con il finanziamento di altri, in strutture architettoniche approvate da altri. Eppure il cemento, che compagina i mattoni a formare la chiesa, può contribuire molto alla fusione delle varie pietre vive che compongono la Chiesa, e che hanno bisogno di motivi anche esterni, dinamici ed episodici, per potersi sentire tali. Perché crederlo solo è troppo poco.

Fin dalla progettazione, un'attenzione specifica va posta alla sistemazione del presbiterio nella Chiesa. La riforma liturgica ha riproposto all'attenzione due elementi dimenticati da tempo: la sede e l'ambone. Non è più possibile quindi parlare soltanto della collocazione dell'altare: oggi ogni luogo ha una sua funzione specifica, e quello che una volta si compiva esclusivamente sull'altare è ora diviso tra sede, ambone e mensa eucaristica. Ognuno di questi tre luoghi deve avere la propria personalità, in riferimento alla funzione che deve svolgere. L'intero spazio del presbiterio sarà progettato in modo che i movimenti previsti dalla liturgia possano svolgersi in maniera ordinata ed espressiva.

La sede del celebrante era diventata un luogo di riposo in momenti di disimpegno, ma ora è tornata ad avere il ruolo di seggio presidenziale. La sede deve pertanto essere "disposta in modo che risulti ben visibile dai fedeli, e il celebrante appaia veramente come il presidente dell'assemblea dei fedeli" *(IO n. 92)*. La stessa esigenza, con maggiore enfasi, è richiesta quando si parla della cattedra del vescovo: nella chiesa cattedrale, "la cattedra sia unica e fissa, collocata in modo tale che il vescovo appaia veramente il presidente dell'intera assemblea dei fedeli. Il numero dei gradini della cattedra sia determinato tenendo conto della struttura di ciascuna chiesa, in modo che il vescovo possa essere ben visto dai fedeli" *(Caeremoniale Episcoporum, n. 47)*. Se le condizioni del luogo lo permettono, si richiede che il vescovo parli al popolo dalla sua cattedra *(CE, n. 51)*.

L'ambone non esisteva più, dato che le eventuali omelie erano rivolte dall'altare, mentre i pulpiti per la predicazione erano conservati solo come antico ricordo. L'ambone deve avere una sua forte personalità e identità artistica, e non essere quindi un semplice leggio. Si parla di esso come di "monumento della Parola" e anche di "altare della Parola", con riferimento all'altare dell'Eucaristia. Deve poter rispondere a questi requisiti, con una collocazione adatta, più vicina ai fedeli e più elevata rispetto all'altare.

La progettazione del presbiterio non può quindi partire dal solo altare, ma deve considerare anche la sede e l'ambone: più completamente, si può affermare che il punto di partenza dovrebbe essere il celebrante stesso e i suoi ministri, considerati nelle loro persone e nel rapporto con i fedeli, che si crea dai diversi punti in cui vengono a trovarsi – appunto l'altare, la sede e l'ambone.

Dire quindi che la chiesa è l'ornamento architettonico che ricopre e protegge l'altare non è corretto: non si può restringere così la funzione del tempio, che è innanzitutto casa dell'assemblea, riunita per l'ascolto e la meditazione della parola di Dio e per la celebrazione del Sacrificio. Resta però il fatto che, nel tempio, l'altare è il centro dell'assemblea dei fedeli, e, per la sua tematica espressivamente ricca, richiede accorgimenti particolari, affinché ne siano posti debitamente in risalto i valori.

Ogni chiesa, perciò, va progettata dall'interno piuttosto che dall'esterno, in modo che le esigenze di una focalizzazione dell'assemblea, della divisione degli spazi liturgici, dello svolgimento dei percorsi processionali e funzionali, determinino una particolare struttura, e non ne siano piuttosto determinati e costretti.

Poiché gli schemi di una facile simmetria sono ormai superati, è necessario ricordare che il discorso sull'altare e il presbiterio, che solitamente veniva rimandato all'ultima fase, è divenuto il più impegnativo e soprattutto il più importante. Non è poco chiedere che l'altare sia collocato è costruito in modo da apparire "segno" di Cristo, luogo in cui si compiono i misteri della salvezza e centro dell'assemblea dei fedeli, ma è assieme il minimo indispensabile.

Una prima attenzione: è richiesto che l'altare sia il centro dell'assemblea: "Nell'edificio sacro (l'altare) sia posto in un luogo tale da risultare come centro ideale a cui spontaneamente converga l'attenzione di tutta l'assemblea" *(IO n. 91)*. Questa indicazione non richiede una centralizzazione geometrica. Da più parti si sono presentati progetti che consideravano la chiesa a pianta centrale, con l'altare posto al suo centro. Non si deve pensare che questo sia il luogo migliore, perché considera una focalizzazione dal punto di vista della costruzione e non dell'assemblea. L'altare al centro esclude almeno metà dei fedeli dal dialogo immediato con il celebrante, o riduce enormemente le possibilità contenitive del tempio. Perché sia reale la presidenza del celebrante nell'assemblea, e perché siano possibili le processioni all'offertorio e alla comunione, è preferibile che tutta l'Assemblea sia orientata verso l'altare, in una disposizione con angolatura non superiore a 180°.

Data la divisione della Messa in due parti distinte, liturgia della parola e liturgia sacrificale, si è fatta la proposta che i due elementi strutturali che le simboleggiano fossero considerati allo stesso livello. Architetti e liturgisti, optando così per un altare fuori centro, suggeriscono che l'ambone sia posto a egual distanza sull'altro lato del presbiterio. Ne risulta un piano triangolare, con il seggio presidenziale posto al centro dell'abside, e che quindi risulta come il vero centro della chiesa. Nelle antiche basiliche, si sostiene, l'attenzione era difatti concentrata verso qualcosa di vitale e umano: la cattedra del vescovo o piuttosto il vescovo stesso, sommo sacerdote che offre a Dio il sacrificio eucaristico.

Tutto ciò può però far dimenticare che le due parti costitutive dell'intero rito eucaristico non sono equivalenti, ma restano complementari in misura diversa, perché la liturgia della parola è sussidiaria, come guida alla mensa del Corpo del Signore. Il Pane vivo della parola, che anima la fede, prepara l'assemblea a ricevere il Pane vivo della carne di Cristo, allo stesso modo in cui la predicazione di Gesù preparava la Nuova Alleanza stabilita nell'ultima cena. Inoltre, anche se è ovvia l'importanza della sede, e del celebrante di cui simbolizza la presidenza, non si può forzarne il significato fino ad anteporla all'altare.

In ogni caso, la posizione simmetrica o meno dei vari elementi, come indice di una gerarchia di valori, crea un problema solo nel caso di costruzioni tradizionali. Nelle più recenti progettazioni, il maggiore dinamismo planimetrico supera queste difficoltà liberandosi da schemi fissi e attribuendo a ogni luogo liturgico una sua autonoma personalità. La tradizione che vuole l'altare al centro e che è molto solida, non ne viene offesa, quando la centralità focale, rispetto all'assemblea,

viene conservata. Lo stabilire poi un rapporto efficace tra l'altare e la sede, e tra questa e l'ambone, in modo che ogni elemento risponda alle esigenze che gli sono proprie, è compito di competenza liturgica ed insieme di sensibilità architettonica.

Rispetto alla chiesa, il punto più conveniente per l'altare sarà spinto sufficientemente in avanti nel presbiterio, in modo che non vi sia troppa distanza tra celebrante e assemblea. Ma una necessità fondamentale, per fare sì che il presbiterio, e in esso l'altare, rivestano la funzione centralizzante che ad essi compete, è l'assenza di elementi che distraggano la convergenza di attenzione su di esso.

A proposito degli altari laterali, che in passato erano giustificati sia da ragioni devozionali sia dalla necessità di permettere la celebrazione contemporanea da parte di diversi sacerdoti, già l'Istruzione "Inter oecumenici" aveva dato norme precise, in riferimento alle chiese di nuova costruzione: "Gli altari minori siano in numero ridotto e, per quanto lo consente la struttura dell'edificio, è molto conveniente che siano sistemati in cappelle, in certo modo distinte dall'aula della chiesa" *(n. 93)*.

Indicazioni altrettanto precise sono state poi confermate con l'Istruzione "Eucharisticum Mysterium", del 25 maggio 1967, firmato insieme dal Cardinale Lercaro, Presidente del "Consilium" per l'esecuzione della Costituzione sulla Sacra Liturgia, e dal Cardinale Larraona, Prefetto della Congregazione dei Riti: "Nelle celebrazioni liturgiche debbono essere evitate la divisione e la dispersione della comunità. Perciò si deve badare a che nella stessa chiesa non si svolgano contemporaneamente due celebrazioni liturgiche, che attraggano l'attenzione del popolo a cose diverse. Ciò sia detto soprattutto a riguardo della celebrazione dell'Eucaristia. Pertanto, quando si celebra la santa Messa per il popolo, la domenica e nelle feste di precetto, si abbia cura di impedire quella dispersione che deriva generalmente dalla celebrazione contemporanea di più Messe nella medesima chiesa. La stessa cura si ponga, per quanto è possibile, anche gli altri giorni" *(n. 17)*.

La prassi della concelebrazione, ormai generalizzata, elimina la necessità pratica degli altari laterali. Pur accettando pienamente l'importanza della devozione ai vari misteri della vita del Signore, alla Vergine Madre di Dio e ai santi, si deve capire che non vi è alcuna ragione per cui esse siano ricordate attraverso l'erezione di altari diversi. Quello che ha un significato in una cappella isolata, e allegata al corpo principale della chiesa, non si giustifica nel corpo stesso dell'edificio. Un solo altare è una chiara maniera per affermare visivamente l'unità di Cristo e del suo culto. Le devozioni complementari, facendo attenzione a non esagerarne il numero, possono essere proposte ai fedeli attraverso la sola immagine, più che sufficiente per suggerire l'idea che ne è sottesa.

Anche per queste si dovrà comunque curare con attenzione l'eventuale disposizione: la concentrazione dello spazio liturgico verso l'altare può essere disturbato da altri elementi, oltre che dagli altari minori. Un numero ingiustificato di statue, e soprattutto una loro disposizione poco accorta, distraggono lo sguardo dei fedeli. Ugualmente può dirsi anche delle stazioni della Via Crucis e dei confessionali: oltre che un elemento di dispersione, possono introdurre una divisione nell'assemblea, concentrando l'attenzione di una parte dei partecipanti.

La disposizione dei confessionali meriterebbe un discorso a parte. Si dovrebbe anzi pensare a determinare un luogo per l'amministrazione del sacramento della Riconciliazione, in un settore appropriato nella chiesa stessa, ma isolato dall'aula dell'assemblea, oppure in uno spazio appositamente preparato, attiguo alla chiesa e facilmente raggiungibile. L'argomento dovrebbe essere inquadrato nel più vasto tema della distribuzione dello spazio nell'edificio sacro, in cui si celebrano tutti i riti sacramentali. Ancora oggi, la disposizione suggerisce l'idea di un luogo in cui primariamente si celebra l'Eucaristia e secondariamente, e quasi accidentalmente, sono ricevuti gli altri sacramenti; si dovrebbe invece porre meglio in evidenza la relazione organica e sussidiaria di questi con l'Eucaristia.

Per le stazioni della Via Crucis, la soluzione ottimale è data dalla presenza di un deambulatorio, e nelle chiese più grandi dalle navate laterali, che possono accogliere l'itinerario. È importante curarne bene la disposizione, perché la Via Crucis è una pratica di pietà tra le più adatte per preparare spiritualmente alla celebrazione della Messa, che è la ripresentazione del sacrificio di Cristo. Nel pio esercizio, attraverso le immagini delle "stazioni", il sacrificio è vissuto in un piano meditativo e personale.

Le immagini, oggetto di particolare devozione, possono ugualmente trovare un'adeguata sistemazione in ambienti distinti dall'aula assembleare, in modo da permettere la preghiera personale. Altrimenti, inserite nella zona della celebrazione comunitaria, dovranno esprimere la loro sussidiarietà e complementarietà alla ben più importante devozione al Cristo Eucaristico. E poiché tutte le devozioni devono essere impregnate di spirito liturgico, la loro relazione all'altare e al mistero della redenzione stabilirà tra di esse un ordine di dignità e di necessità.

Una volta che, nell'insieme della chiesa, il presbiterio abbia la sua disposizione, e che l'altare polarizzi, per la sua centralità e per l'assenza di elementi diversivi, l'attenzione dell'assemblea, occorre curare la forma dell'altare, in modo che la sua espressività sia completa.

Non è il caso di tornare ancora sul problema dell'orientamento: l'altare sarà volto al popolo e saranno esclusi dalla sua struttura tutti gli elementi estranei che ne erano la parte più caratteristica. Quindi niente gradoni e niente macchine monumentali per l'esposizione solenne del Santissimo. E, quando la sistemazione della riserva eucaristica abbia ricevuto una dignitosa ed efficace soluzione, niente tabernacolo su di esso.

"È bene che l'altare maggiore sia staccato dalla parete per potervi facilmente girare intorno e celebrare rivolti verso il popolo" *(IO, n. 91)*: a questo fine è bene che sia posto su una predella sufficientemente ampia in tutti i quattro lati. Per renderlo maggiormente visibile, si potrà di caso in caso studiare di quanti gradini debba essere elevato al di sopra del presbiterio: la soluzione sarà suggerita dall' elevazione del presbiterio stesso e dalla considerazione visiva di tutta la chiesa, avendo presente l'effetto determinato dalla presenza dei fedeli. In ogni modo, non c'è motivo di pensare al numero dispari di gradini che una volta era tradizionale, ma di cui non si capisce la ragione.

Un elemento che tradizionalmente era posto a proteggere e dare risalto all'altare è il ciborio. Questo assume talvolta l'aspetto di baldacchino, che, diversamente dal ciborio, non è fornito di pilastri di sostegno, perché è sospeso al soffitto. L'utilizzazione o meno dell'uno o dell'altro non

può essere stabilita con una norma generale. Sarà la struttura di tutta la chiesa a far capire se sia possibile o utile adoperarlo. Attualmente, data la dinamicità nella disposizione del presbiterio, sembra difficile introdurre un ciborio nell'insieme del santuario. Per cui quello che in teoria sembrava un ottimo accorgimento per evidenziare l'altare, può diventare in pratica un elemento di disturbo.

Come però nel periodo romanico e ancor più nel gotico, l'altare fu talvolta sormontato dal tiburio, e nel Rinascimento dalla cupola, così oggi vi sono tentativi corrispondenti, in una interpretazione più libera del motivo. Così il baldacchino può essere interpretato in un particolare abbassamento delle strutture del soffitto, o in una abbondante fonte di luce che investe l'altare, o in una moderna rielaborazione del tema tiburio – cupola, possibile con suggestive libertà di espressione attraverso l'utilizzazione del cemento armato, di strutture metalliche o dei nuovi materiali di costruzione. Piuttosto che la presenza o meno di un elemento tradizionale che lo incornici, sarà importante assicurare all'altare un risalto maggiore attraverso l'utilizzazione di motivi sia architettonici o pittorici o luminosi, sia con la concorrenza di tutti questi insieme.

Finora abbiamo rivolto l'attenzione all'altare nella chiesa e al modo in cui l'altare è sistemato, nell'aula dell'assemblea. È ormai necessario contemplare l'altare in se stesso, nella sua struttura propria, nella sua forma particolare. Tutto quello che esso può "dire" dipende da come si presenta, anche se tutto il discorso è facilitato da un contesto spaziale adeguato.

Quando l'altare è posto al centro dell'attenzione dei fedeli, quando con ogni possibile mezzo vi è dato un particolare risalto, la sua "personalità" deve imporsi autonoma e solenne, e deve esprimere chiaramente il suo ruolo di segno di Cristo, pietra angolare della Chiesa.

La forma dell'altare deve logicamente essere coerente con il suo significato. Chi nell'altare vuole vedere il Calvario, richiede un'elevazione adeguata, che domini l'assemblea, e la pietra d'altare dovrà rievocare la roccia del Golgota, collegando il sacrificio della Croce alla sua ripresentazione. Questa soluzione, però, per quanto sia sostenuta da molti, incontra diversi inconvenienti: non tiene presente la speciale natura del sacrificio eucaristico e rischia di trasformarsi in pura soluzione scenografica, qualora l'effetto sia sottolineato dalla presenza di un grande crocifisso.

Il problema più comune, posto riguardo alla forma dell'altare, è quello di chiedersi se esso sia una mensa o un'ara. Nella riforma del XVI secolo si discuteva l'argomento, legato a tutta la questione eucaristica, allora di urgente attualità. Anche oggi si sente proporre questo dilemma, per preferire o rigettare una soluzione piuttosto che l'altra. Ma il problema, enunciato in questi termini, non è corretto. Si tratta di uno pseudo dilemma che deriva da una considerazione parziale della natura del sacrificio cristiano: non si può dire che il luogo in cui si celebra l'Eucaristia sia una mensa oppure un altare, perché esso è la mensa del Signore, e quindi una tavola, che è simultaneamente un altare.

Ci si può chiedere se necessariamente un altare debba ricalcare la forma delle comuni mense usate per scopi profani. Torna alla mente la menzione esplicita fatta in proposito da Pio XII, nell'enciclica "Mediator Dei": "È fuori strada chi vuole restituire all'altare l'antica forma di mensa" *(n. 61)*. Certamente il rifiuto non poteva riferirsi alla forma dell'altare detto "a mensa", cioè senza

sovrastrutture, che sempre fu usata nella Chiesa e di cui ci sono bellissimi esempi nelle chiese antiche, ad esempio nella stessa Roma, mentre la struttura stessa delle nostre chiese tacitamente rifiuta una tavola, destinata a un semplice uso domestico, posta come altare.

Credo che la soluzione debba trovarsi chiarendo la necessità di una mediazione formale, nella comune espressione liturgica. Con molta sicurezza, è stato affermato: "Circa la forma dell'altare, si ricordi che deve raffigurare la mensa del rito conviviale. Dia il senso di una tavola. Il fedele nell'altare deve poter vedere la mensa come nell'ostia il pane consacrato".

Il paragone dimensiona l'affermazione: un'ostia, piuttosto che l'attuale dischetto candido, di anonima significazione, dovrebbe suggerire meglio il fatto di essere pane, sia pure azzimo. Ma per tanti motivi, compreso quella di un'adesione alla tradizione, per la quale l'ostia ha una sua specifica, fisionomia, essa non si identificherà normalmente con il pane comune delle nostre mense.

Allo stesso modo, la forma attraverso cui l'altare esprime visivamente il suo essere mensa, viene mediata da esigenze architettoniche ben precise, per una proporzione di questo elemento particolare con tutta la struttura della chiesa. Ogni espressione è inoltre filtrata da una millenaria tradizione, che ha attribuito all'altare cristiano una sua propria fisionomia senza togliergli l'espressività conviviale.

Il discorso, ovviamente, diventerebbe molto diverso se si affrontasse il tema della celebrazione eucaristica, compiuta in piccole comunità, e in "chiese domestiche". In queste manifestazioni liturgiche, oggi sempre più comuni, ed anche in occasione di celebrazioni straordinarie per fedeli ammalati, sarebbe del tutto senza senso introdurre elementi desunti da un'espressione formale propria della chiesa, riservata a tutta l'assemblea. Per cui, torniamo ad insistervi, in queste circostanze l'altare deve essere un semplice tavolo, e non una traduzione ridotta e fossilizzata dell'altare della chiesa, come avveniva in passato con gli "altarini da viaggio".

Per l'altare della chiesa il discorso è più ampio e le possibilità formali sono maggiori. Senza avanzare pretese di maggiore o minore senso liturgico per l'una o l'altra soluzione, dovrà essere l'esigenza particolare di una comunità, l'armonia di un discorso architettonico, la personalizzazione più efficace dell'altare stesso a suggerire la forma migliore e il materiale più adatto per esprimerla.

Sgombrando quindi il campo da ogni considerazione aprioristica, la forma di altare a blocco, o a tomba, o a tavola, sostenuta da pilastri o da un unico sostegno centrale, appaiono tutte valide e possibili. E se abbiamo già escluso l'estremo del semplice tavolo, ugualmente ambigua ci pare la forma, troppo spesso abituale, dell'altare, come massiccia ed esageratamente alta pietra del sacrificio, "luogo elevato" e accessibile soltanto a pochi.

Dal momento che attualmente non è più necessario spostare il messale da un lato all'altro dell'altare, questo potrebbe essere di dimensioni molto ridotte, rispetto alle abituali: rifacendosi alla prima tradizione, considerata fino all'XI secolo, un liturgista ne propone le misure di $1m^2$, ritenendo tale forma più tradizionale, più nobile ed energica e più conveniente al rito restaurato della concelebrazione. L'argomento pratico addotto – la maggiore visibilità della cattedra e il minore ingombro del presbiterio, con conseguente più facile agibilità – mi pare più convincente della motivazione teoretica, alquanto forzata: "La sensazione dell'immensità dell'infinito che così

bene si adatta all'azione della mensa, nasce spontaneamente nella psicologia umana dal paragone di un altare di proporzioni ridotte, con la grandezza dello spazio vuoto tra l'altare e le volte". Il suggerimento non è da escludersi a priori, ma sarà ancora l'insieme del presbiterio a giustificare una scelta piuttosto che un'altra. In ogni caso non si vede la necessità di altari enormi, le cui dimensioni non sono giustificate da nessuna utilità pratica né da proporzioni spaziali.

La cosa più importante è che, comunque sia composto, l'altare appaia come un elemento unico, perfettamente compaginato ed espressivo di una sua autonoma personalità. Una struttura frammentaria toglierebbe all'altare l'essenziale elemento di individualità. Faccio un solo riferimento ad un esempio concreto. Nel Santuario dell'Amore Misericordioso a Collevalenza, la chiesa superiore ha un presbiterio in cui altare, sede e ambone sono distribuiti in maniera esemplare, tale da permettere l'agevole svolgimento delle celebrazioni. L'altare maggiore, però, la cui mensa, piuttosto sottile, è sorretta da dodici colonnine di marmo, di dimensioni e di colori diversi – un possibile riferimento ai dodici apostoli? –, ha un aspetto che crea curiosità, per le possibili allusioni allegoriche, ma non dà la sensazione né di solidità né di stabilità.

Tutto ciò fa capire con quale attenzione premurosa debba essere studiata la soluzione architettonica dell'altare e del presbiterio. L'altare è la mensa del Signore, ma una mensa che è Cristo, Vittima, Sacrificio e Altare, mensa sacra che mostra il segno sacramentale dell'alleanza, luogo sia di incontro sacrificale che conviviale tra l'umanità e Dio. I due motivi sono entrambi riassunti ed espressi dall'altare, in cui gli elementi immediatamente visivi richiamano le immagini di una antica tradizione.

Quando infine la Chiesa è stata costruita, e in essa l'altare è stato ultimato, ha inizio una nuova fase nella pastorale della parrocchia. Fino ad ora l'attenzione era rivolta all'erezione del tempio, guardato come futuro fulcro della vita comunitaria; adesso la struttura esiste ed è sentita come propria da tutti i cristiani: essa deve ora vivere e svolgere le sue funzioni, soddisfacendo alle esigenze per le quali è stata costruita ed ha ricevuto una forma determinata.

L'inaugurazione di un nuovo tempio è un'occasione che va sottolineata, non per un festeggiamento fine a se stesso, ma per una presa di coscienza del nuovo indirizzo che ne riceve la liturgia comunitaria. Ho già detto che per questo motivo la dedicazione dell'altare ha ancora uno scopo, eminentemente pedagogico e rivolto a far comprendere meglio la funzione e l'importanza dell'Eucaristia nella vita cristiana.

La dedicazione di una chiesa e di un altare è una celebrazione di grande importanza, anche perché può darsi solo eccezionalmente nella vita di una comunità cristiana. Per questo è importante che essa sia celebrata dal Vescovo diocesano, "o da un altro vescovo, specialmente se suo coadiutore o ausiliare nella cura pastorale" (*CE 867*). Nel caso che il vescovo non possa essere presente, il parroco potrà meglio di ogni altro sostituirlo, sia perché è lui che rappresenta il vescovo nella comunità locale, sia perché è lui che più di ogni altro ha seguito i lavori della costruzione.

Poiché sarebbe ottima cosa che l'inaugurazione dell'altare fosse insieme l'inaugurazione della chiesa – che ovviamente perde molto del suo significato, qualora il tempio fosse stato già in precedenza adibito per il culto –, motivi da porre in risalto per una catechesi previa potrebbero essere questi: il significato della preghiera comunitaria, specie di quella liturgica in cui si manifesta

visibilmente la Chiesa e si realizza più perfettamente la presenza di Cristo: "Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro" *(Mt 18,20)*; la centralità dell'Eucaristia in cui si effettua l'incontro con Dio, nella ripresentazione del sacrificio del Figlio; la conseguente centralità dell'altare, che visivamente e simbolicamente si fa mediatore – e di qui l'immagine che l'avvicina a Cristo – della preghiera e della grazia, assumendo le funzioni di punto di collegamento tra cielo e terra.

Nell'ambito di questa preparazione, vi è la possibilità di un'adeguata istruzione eucaristica, in cui l'altare segna un aggancio psicologicamente utile e liturgicamente valido per puntualizzare la gerarchia dei valori nel culto e per chiarire più facilmente il significato della conservazione dell'Eucaristia nella chiesa, al di fuori della Messa. Tutto questo andrebbe fatto con una corretta percezione teologica, senza l'esagerazione che trasformerebbe quello che è un chiaro simbolo sacramentale in un misterioso feticcio. Una corretta devozione all'altare non può che suscitare una religione in spirito e verità, senza mescolanze di superstizione e di sentimentalismo.

L'adattamento di chiese già esistenti

Nei primi anni di implementazione della riforma liturgica voluta dal Concilio Vaticano II, si è conosciuto un periodo di grande entusiasmo e di forte creatività. Nel desiderio di adattare le chiese alle nuove esigenze per la celebrazione, si sono fatti innumerevoli tentativi di modifica, con interventi che troppo spesso hanno somigliato ad una vera furia iconoclasta.

La prima soluzione adottata è stata quella di aggiungere nel presbiterio, davanti all'altare esistente, un piccolo altare posticcio per la celebrazione "coram populo". Al suo fianco, o un poco più avanti, un leggio fungeva da ambone, mentre la sede trovava posto sulla predella dell'altare preesistente. Quello che avrebbe dovuto essere un mediocre rimedio temporaneo, è spesso diventato definitivo, mantenendo, evidentemente, la sua mediocrità.

In seguito, talvolta con studi fatti da architetti e liturgisti, ma anche talvolta senza l'intervento né degli uni né degli altri, gli altari antichi sono stati smontati o semplicemente distrutti, per essere sostituiti con una sistemazione ormai definitiva del presbiterio: nuovo altare a mensa, nuovo ambone, nuova collocazione del tabernacolo. In questi tentativi, la sede del celebrante è rimasta senza soluzioni costanti e convincenti: per lo più una sedia per riposare, più che un podio per presiedere.

Quello che è triste è che molti interventi sono stati fatti senza uno studio adeguato da parte di persone competenti. Si sono manomessi presbiteri antichi e pregevoli, senza premunirsi della possibilità di ripristinare l'opera come era prima dell'intervento. Si sono introdotti elementi nuovi in contesti di stile classico, con frequenti conflitti di stile. Sono state smantellate pregevoli balaustre, che avrebbero potuto restare al loro posto, senza particolari problemi per la celebrazione.

Visitando chiese in diverse città, sia in Italia sia altrove, si incontrano poche realizzazioni delle quali si possa essere totalmente o almeno parzialmente soddisfatti. Ci sono sempre grandi difficoltà da superare: lo spazio del presbiterio era stato progettato per ospitare un altare addossato

alla parete o ad un dossale, e non sempre può rispondere adeguatamente alle mutate esigenze liturgiche. In chiese il cui stile artistico è ben identificato, la creazione del nuovo altare, dell'ambone e della sede deve risolvere un dubbio sempre presente: adeguarsi a quello stile o introdurre soluzioni in rottura con esso? Per l'una o per l'altra soluzione si possono citare alcuni casi risolti in maniera esemplare. Ho l'impressione che siano molto più numerosi quelli riusciti male.

Quando non esiste una possibilità plausibile di adattamento liturgico in chiese artisticamente importanti, si è cominciato a pensare alla soluzione di collocare nel presbiterio una sede dignitosa ed un ambone, in modo che la liturgia della parola possa essere celebrata in un contatto diretto con l'assemblea dei fedeli; e quindi di tornare all'altare tradizionale per la liturgia eucaristica. Un buon apparato di amplificazione può risolvere bene la difficoltà, in modo che i presenti non siano esclusi dal seguirne lo svolgimento.

La vita dell'altare

La prima celebrazione eucaristica – poiché tale, in ultima analisi, è la consacrazione dell'altare, e quanto vi è di particolare è destinato a porre in risalto l'elemento principale – stabilisce l'altare nel suo ruolo, sacramentale e psicologico. È di fatto il centro del culto, e deve essere sentito come tale dai fedeli, che devono vedervi il punto del loro incontro, personale e comunitario, con Dio.

Non è però sufficiente che questa sua importanza sia spiegata a parole e sottolineata dalla solennità dell'inaugurazione. Perché il popolo cristiano possa essere educato a quello che ci piace chiamare "senso dell'altare", occorre che l'ara del sacrificio conviviale, o se meglio piace, la mensa del pasto sacrificale, sia continuamente circondata da un'attenzione amorosa, soprattutto da parte di chi è deputato alla presidenza della liturgia.

Ogni altare deriva la sua santità dal sacrificio che vi è celebrato, e nulla quindi vi è aggiunto dalla nobiltà della forma, o dalla devozione degli astanti. Ma quello che è reale deve essere anche espresso, perché altri lo capisca e lo senta. Un modo sciatto di curare l'altare indubbiamente preclude ogni possibilità di discorso coerente in questa linea. E questa è purtroppo una realtà molto più frequente del suo contrario.

Non c'è dubbio che la situazione era in passato molto più triste. Chi avrebbe mai potuto pensare all'altare come a un luogo specialmente sacro e perciò caro alla devozione, quando questi era ridotto a una mensola stracarica in ogni momento di oggetti estranei: vasi, ampolline, campanello, libri, fogli vari, piattino per la comunione, borsa per il corporale – per non investigare su quanto poteva essere deposto sui gradoni degli altari a dossale; quando le tovaglie si distinguevano per la loro cronica sporcizia, nonostante il soccorso degli squallidi fogli di plastica, un tempo trasparenti; quando persino durante la Messa, le candele che vi ardevano erano le solite, desolanti e commerciali candele a molla, che con la loro fiamma standardizzata non possono resistere al confronto con lo splendore sincero delle tante candeline votive che bruciano davanti a qualsiasi immagine di Santo.

Ma anche oggi è possibile trovare oggetti costantemente appoggiati sull'altare, tovaglie se non sporche almeno appassite per il lungo servizio, candele finte, a molla o a cera liquida, ed anche, contro una proibizione plurisecolare, piante in vaso e fiori di plastica.

Sarà mai possibile dire che degli altari come questi sono il centro della liturgia e segno di Cristo? Qualsiasi accenno in questo senso non potrà che suonare falso e retorico, privo di un aggancio con la realtà.

Riandando alle varie manifestazioni di devozione, che nei secoli sono state tributate all'altare, abbiamo trovato che il primo segno fu quello di evitare di porre oggetti estranei sulla mensa. Durante la celebrazione dell'Eucaristia, oltre alle oblate nei vasi sacri, il messale; fuori dalla celebrazione, nulla. Per i vari oggetti utili allo svolgimento della Messa, c'è la piccola mensa apposita, e non è necessario cedere alla tentazione delle semplificazioni fatte per evitare i brevi spostamenti richiesti. L'altare è una mensa, non una mensola: "Nihil super eo ponatur".

Circa i vasi con i fiori, il Caerimoniale episcoporum (*n. 48*) ha sanzionato l'uso di porre fiori sulla mensa, derivato dal sempre esistente omaggio floreale rivolto alle tombe dei martiri, e di riflesso agli altari che li contenevano. Vi si parla di *vascula cum floribus*, richiesti anche dalle più recenti rubriche, specialmente nelle feste solenni, come nella Pasqua. Simbolicamente vi si vede espressa la fede, la carità dei fedeli, e il profumo delle opere buone.

Indubbiamente un sobrio ornamento floreale contribuisce a sottolineare il tono festoso delle celebrazioni liturgiche. Non è però necessario porre i fiori direttamente sull'altare. Innanzitutto per motivi pratici: in un altare a dossale disturbano meno, ma, quando il celebrante è orientato verso l'assemblea, è bene evitare ogni ulteriore diaframma. Inoltre, quando i fiori sono sull'altare, e ancora di più se sono a fianco della Croce, l'impressione che suscitano è quella di esservi posti in omaggio all'immagine, distraendo l'attenzione dalla vera presenza di Cristo.

Un liturgista aveva sostenuto che nella Chiesa quello che è più in alto è più degno. Essendo l'altare il luogo più degno della chiesa, i fiori non possono pretendere di salirvi: per loro c'è il pavimento. A parte la determinazione dell'importanza a seconda dell'altezza, l'argomento è buono e vi sarà comunque tutto di guadagnato a porre i fiori sul pavimento o su apposite mensole; in ogni caso altrove che sull'altare.

Non è degno che i reliquiari, che spesso erano adoperati come ornamento, siano collocati sull'altare. L'esposizione di una reliquia, quando è giustificata dalla celebrazione, richiede qualche segno di onore rivolto a essa. Inoltre quanto detto per i fiori vale anche per i reliquiari, che, precludendo maggiormente la visuale, formerebbero un'autentica iconostasi tra celebrante e fedeli.

Un discorso a parte meritano la croce e i candelieri che sono strettamente richiesti per la celebrazione. Già l'Istruzione "Inter oecumenici" diceva: "Croce e i candelieri che sono richiesti sull'altare per le diverse azioni liturgiche, col consenso dell'Ordinario del luogo, si possono collocare anche presso di esso" *(n. 94)*. Storicamente si sa che l'uso normale di porre croce e candelieri sull'altare non è anteriore all'anno 1000, mentre il primo obbligo pare risalire a papa Innocenzo III. Confermo le riserve già fatte *(p. 38)* circa la necessità e anche il significato di tale presenza, specie durante la Messa. In ogni caso, mi sembra preferibile che la croce sia posta fuori dall'altare.

L'immagine del Crocifisso deve essere posta in evidenza: è frequente la presenza una grande croce nella parete di fondo, alle spalle del celebrante, oppure di una croce processionale a fianco dell'altare. Il modo in cui si svolge il sacrificio richiede però che si eviti l'equivoco, che sarebbe altrimenti molto facile, di far pensare che Cristo sia il termine del sacrificio, mentre egli ne è il Mediatore.

Qualora la pala absidale avesse un diverso soggetto di rappresentazione, non sarebbe male pensare a una diversa collocazione della croce, in uno spazio proprio. Anche se, in via di principio, mi pare preferibile la collocazione fuori dall'altare, si potrà studiare di volta in volta la possibile soluzione, senza escludere anche l'alternarsi di scelte diverse. L'abituale assenza della croce dall'altare renderebbe inoltre molto più efficace la sua presenza dopo lo scoprimento nell'azione liturgica del Venerdì Santo, che – diversamente dalla celebrazione eucaristica – si svolge proprio attorno all'immagine di Cristo crocifisso.

In tempi recenti, quando la croce non è sull'altare, è invalsa l'abitudine di collocare sulla mensa un piccolo crocifisso. Questo sembra essere un segno di devozione, che è però difficilmente giustificabile: durante la celebrazione eucaristica, non si chiede mai al celebrante di rivolgere il suo sguardo alla croce; e comunque, quando si usa l'incenso, è ovvio che l'atto di venerazione dovrà essere rivolto alla croce più grande e in maggiore evidenza.

Circa il numero dei candelieri, il massimo dovrebbe essere sei, per le maggiori solennità e quando le dimensioni dell'altare lo permettono. Le selve di candelieri di varie misure, a cui ci hanno abituato gli altari di ispirazione barocca, erano e talvolta sono giustificate soltanto in quel contesto.

E ancora: sull'altare siano presenti solo le candele che si accendono, evitando lo spettacolo di candelieri alternativamente spenti, quasi per un meschino risparmio: due ceri accesi sono già sufficienti, ma, accompagnati da altri due spenti, ispirano un clima di brutta tirchieria. Infine: le candele siano vere. Quando si usavano gli altissimi candelieri di origine gotica, si era pensato di sostituire la cera con aste di legno in cima alle quali ardesse un piccolo mozzicone di candela, quasi che la maggiore altezza attribuisse una speciale nobiltà alla fiamma. Ora sono di gran moda, anche nei candelieri di altari rivolti al popolo, le candele di materiale plastico "a molla" o con la cosiddetta "cera liquida". Queste hanno il pregio di essere sempre di uguale altezza e di durare a lungo. In questo modo, sia pure con parvenza di verità, si trasforma in una prescrizione giuridica quello che è principalmente consuetudine significativa.

Le candele nelle nostre chiese non servono per fare luce: nel XXI secolo si sa già che l'elettricità può farlo meglio. Ma fin dai primissimi tempi, le lampade accese hanno dato un tono di gioia festosa alla riunione liturgica. "C'era un buon numero di lampade nella stanza al piano superiore, dove eravamo riuniti" *(Atti 20,8)*, dove la considerazione non si riferisce all'ovvia presenza dei lumi, dato che era notte, ma vuole sottolineare la speciale scenografia che si era approntata per la circostanza.

I Padri chiamavano "Eucaristia lucernaris" il lento consumarsi delle lampade e delle candele in onore della divinità; lo stesso che si può dire dei fiori, nei quali non importa la bellezza dei colori o la preziosità del profumo: è necessario che siano vivi e che si consumino ed

appassiscano, quasi in un atto di amore. Questo significa la candela che si strugge, palpitando; ma pare che la possibilità di espressioni poetiche, perché sincere, non sia considerata legittima in chiesa. Eppure, il richiamo profano ci fa venire in mente le famose cene a lume di candela... di candele vere anche quando c'è la luce elettrica. Nella liturgia, la verità del segno vuol dire non poco, affinché il segno rimanga tale e ne sia colto il senso.

Un'ultima annotazione, a riguardo delle tovaglie. Dice l'antica Admonitio sinodalis: "L'altare sia coperto con lini pulitissimi". Null'altro. Nelle nostre sacrestie si conservano tovaglie preziose, con fastosi merletti, pregevoli opere di artigianato. Talvolta essi richiamano sorpassate immagini di lusso tipicamente femminile, ma più spesso meritano di essere conservate ed utilizzate in circostanze speciali. Si dovrà però fare attenzione alla pulizia di questi pizzi preziosi, che richiedono molta cura per essere lavati senza essere sciupati.

Anche le tovaglie ricamate con i famosi simboli "catacombali" sono ormai fuori moda. Di questi disegni se ne trovavano sparsi un po' dappertutto, a proposito e a sproposito. Se ne parlava addirittura come di "simboli liturgici" che avrebbero dato ad ogni cosa una gratuita etichetta di genuinità. A parte il fatto che questa forma di espressione è chiusa in un linguaggio non comprensibile se non da chi appartiene alla scarsa schiera degli iniziati, credo del tutto dannoso restringere le possibilità creative della nostra epoca ad una pedissequa ripetizione di immagini che appartengono inequivocabilmente al passato.

Al di là di ogni ornamento superfluo, o comunque non indispensabile, la tovaglia dell'altare parla con il suo candore e con la luminosa freschezza della tela autentica. Proteggerne la pulizia con fogli di plastica o ritrovati simili, richiama alla mente lo squallore delle osterie di infima categoria. Il Sacro Convito, non occorre dirlo, merita qualcosa di meglio. Come nei primissimi tempi, lasciamo da parte tutto il resto e chiediamo solo un'assoluta pulizia, più ricca di qualsiasi ornamento.

Fuori della celebrazione della Messa, come dovrà presentarsi l'altare? Troppo spesso i nostri altari restano con tutti gli oggetti necessari alla celebrazione eucaristica. Non sembra però cosa buona: l'ideale sarebbe che tutto fosse tolto, restando solo la tovaglia, protetta eventualmente da un panno che impedisca alla polvere di posarvisi. Alcuni hanno proposto che fuori dalle funzioni liturgiche l'altare si presenti completamente spoglio. Mi pare preferibile che questo aspetto sia riservato alla sola speciale circostanza del Venerdì Santo. Normalmente la presenza della tovaglia mantiene all'altare la sua fisionomia caratteristica e familiare, che può più facilmente ricordare la sua funzione conviviale.

Prescindendo dalle altre prescrizioni, in gran parte cadute in disuso, si ponga attenzione a studiare un costante ornamento di luce: in qualsiasi momento l'altare illuminato da una luce che piova dall'alto, in corrispondenza alla fiammella che brilla accanto al tabernacolo, ispira ai fedeli senso di rispetto, di amore, di venerazione.

Ci siamo soffermati forse troppo a considerare dei particolari pratici, che potranno sembrare di secondaria importanza. Se però li poniamo nella loro giusta prospettiva, di espressione concreta di un atteggiamento interiore, allora non potremmo più dirli tali. Va da sé che le attuazioni pratiche sono sempre opinabili e riflettono gusti e mentalità di chi le propone e della comunità che le vive.

Per questo, una medesima convinzione di fondo può originare espressioni sensibili diverse, le quali, se convinte e sincere, sono tutte ugualmente valide e degne di rispetto.

Attraverso questi atteggiamenti concreti, di cui il sacerdote si fa maestro ai suoi cristiani con un esempio continuo e coerente, il senso dell'altare nella comunità locale può essere capito e vissuto come catalizzatore di tutta la vita cristiana.

Esso è centro della vita sacramentale del popolo di Dio, con la quale la Chiesa celebra il suo Signore e ne riceve la vita. È centro della vita familiare del popolo di Dio, che attorno ad esso realizza l'esperienza viva dell'unità e della comunione dei suoi membri; è centro di contemplazione nella spiritualità dei fedeli e dei loro pastori, che in esso vedono Cristo, nello svolgimento dei suoi misteri in cui sono vitalmente inseriti; è centro diffusivo della testimonianza apostolica, sorgente di animazione cristiana e annuncio dei tempi nuovi.

La pastorale liturgica non ha bisogno di cercare un punto di appoggio, un fulcro su cui graviti tutto: lo ha già nell'altare. E non per consuetudine o per tradizione, ma per la divina istituzione che fa dell'Eucaristia il culmine e la sorgente prima della vita cristiana.

Le cose semplici e sobrie sono state dette non sono tutto quello che poteva essere scritto sull'argomento. Ma anche continuando la trattazione, non potremmo mai giungere ad uno sviluppo del tema completo ed esauriente. Il discorso iniziato può essere continuato e arricchito solo nella sua realizzazione concreta, che si incarna nella vita quotidiana della comunità dei redenti in Cristo, in cammino verso l'eternità.

CONCLUSIONE

Al termine di questa esposizione, è spontaneo per me chiedere se essa abbia offerto qualche suggerimento utile per comprendere meglio il significato dell'altare cristiano. In effetti proprio questo è stato lo scopo della ricerca che ho svolto, e spero che, come ha aiutato me, possa aiutare anche altri nel capire il ruolo di questo elemento strutturale nella nostra liturgia.

L'esame dei modi in cui l'altare è presente nelle religioni non cristiane, anche se sommario, ha mostrato che questo strumento di culto, dove è presente, acquista un significato che, nella considerazione dei devoti, lo pone ben più in alto di quanto non lo esige la sua funzione pratica.

La speciale stima dell'altare è ancora più evidente nella religione ebraica: dal primo altare eretto da Noè all'alba dell'umanità nuova, dopo il diluvio, fino all'altare degli olocausti del tempio di Gerusalemme, il popolo eletto vede i momenti più importanti della sua storia sottolineati dalla erezione di altari al Signore, nel ricordo sempre presente dell'Alleanza, promessa e compiuta, ricordata e rinnovata, ed anche tradita e ritrovata.

Nella nuova economia di salvezza, tutto ciò è superato e sublimato, perché se ora vogliamo parlare di altare dobbiamo rivolgerci all'unico e vero strumento per la presentazione del sacrificio perfetto a Dio Padre: Gesù Cristo, nella sua divinità e nella sua umanità.

Gli altari materiali, che nel cristianesimo sono il supporto necessario per la rinnovazione del mistero eucaristico, non hanno nessuna particolare dignità in sé. Se li diciamo santi, se li consideriamo immagine di Cristo, se li stimiamo e li veneriamo come trono del Corpo e del Sangue del Signore, tutto questo deriva da ciò che in essi si compie, e che li santifica al di sopra e al di là di ogni altra celebrazione. La riflessione sull'altare ci accompagna a vedere l'intimo legame che esso ha con il sacrificio conviviale della Messa, del quale esso diventa simbolo e monumento.

In conseguenza, l'altare cristiano si manifesta come l'immagine più completa e perfetta di Cristo, vittima, sacerdote e altare del suo sacrificio, che è sempre presente nella sua Chiesa, grazie soprattutto al mistero dell'Eucaristia.

Questo tema mi è sembrato meritevole di considerazione e ricco di suggerimenti concreti per la vita liturgica della comunità cristiana, che proprio attorno all'altare trova la sua quotidiana sorgente di grazia e il momento più alto della sua esistenza. Per questo, dopo aver rivisto il testo, per correggerlo e aggiornarlo, ho pensato di proporlo all'attenzione di voglia prenderne visione.

In questo lavoro, negli anni della prima redazione, sono stato guidato da tre docenti nella Facoltà di Teologia dell'Università Lateranense: il P. Ildefonso Tassi, O.S.B., professore di

Liturgia, il Prof. Mons. Claudio Zedda, Professore di Introduzione alla Sacra Scrittura, e il Prof. P. Luigi Vannicelli, O.F.M., Professore di Storia delle Religioni. Ciascuno di loro, nelle proprie competenze, mi ha aiutato molto, corretto spesso, e infine, per bontà loro, approvato. Essi hanno da tempo concluso il loro pellegrinaggio terreno, ma verso di loro mantengo il mio affetto e la mia gratitudine che si manifestano ora nella preghiera di suffragio.