

Il Big Bang e l'ecclesiologia

di Alessandro Clemenzia

The present article explores how the Big Bang might contribute to our ecclesial self-awareness. While maintaining a clear distinction between the scientific and theological approaches to avoid any possibility of Concordism, the author explains how the theory of the Big Bang is a “cue” to understanding and exploring the nature of the Church. In other words, by homing in on its origin, the author recovers within the historical “variability” that fixed point that gave rise and continues to give rise to the Church.

Introduzione

Il tema proposto non vuole considerare il rapporto, o la storia del rapporto, tra teoria creazionistica e quella evoluzionistica; la domanda che muove questa riflessione, dunque, non verte su cosa la Chiesa abbia ancora da dire circa la teoria del *Big Bang*, ma, al contrario, vuole indagare su cosa il *Big Bang* abbia da dire a proposito di un discorso sull'autocoscienza ecclesiale.

Tale finalità di argomento è portatrice simultaneamente di una novità e di un problema: la novità consiste nel penetrare all'interno di una riflessione che il soggetto ecclesiale elabora nell'oggettivare se stesso a partire da un punto di vista indiscutibilmente scientifico; il problema, invece, ruota attorno all'evidenza che non esiste una sola teoria del *Big Bang*. Se è vero, infatti, che di fronte alle innumerevoli ipotesi sulla nascita dell'Universo la più accreditata, in ambito cosmologico, sia quella del *Big Bang*, è altrettanto vero che il medesimo punto di convergenza della comunità scientifica col tempo è divenuto punto di partenza di una pluralità variegata di riflessioni. Il problema, dunque, può essere formulato attraverso la seguente domanda: con quale teoria del *Big Bang* ci si deve confrontare per giungere ad una possibile argomentazione dell'essere-Chiesa, se il punto di riferimento è molteplice?

Senza entrare all'interno delle diverse proposte scientifiche sul *Big Bang*, l'intento qui è quello di mettere in luce quegli aspetti che maggiormente possono interessare un discorso ecclesiologico. Porre accanto fenomeni così differenti tra loro, come quello del *Big Bang* e quello ecclesiale, necessita di una previa chiarificazione metodologica, in quanto ciò che è necessario evitare è cadere nell'insidia del *concordismo*, vale a dire nel tentativo di affermare e confermare una verità teologica attraverso una verità scientifica¹.

¹ - In diverse occasioni Sergio Rondinara ha sottolineato che l'esistenza di Dio non si può ricavare da formalismi fisico-matematici. Tra le insidie epistemologiche al dialogo tra scienza e teologia, Rondinara parla anche del "concordismo", «che consiste nell'affermare un accordo totale e diretto, senza mediazione alcuna, tra un passo della Scrittura e una conoscenza scientifica. Esempi tipici sono l'identificazione tra i giorni biblici del racconto della creazione (cfr. *Gn* 1,1 – 2,3) e le grandi ere geologiche, oppure il "Sia la luce!" (cfr. *Gn* 1,3) e l'apparizione della radiazione elettromagnetica nella sua separazione dalla materia in una delle prime fasi dell'evoluzione cosmica denominata dagli scienziati "era della radiazione"» (S. Rondinara, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 62-63). Scrive Eugenio Cimarosti: «Il concordismo, che potrebbe apparire a prima vista un lodevole sforzo di conciliazione tra fede e scienza, cela in realtà gravi pericoli in quanto implica soltanto una forma non autentica di confronto. Per concordiamo si intende quell'atteggiamento che comporta la tendenza a cercare convalida di determinate dottrine di fede utilizzando teorie scientifiche che appaiono convergenti con le affermazioni della Sacra Scrittura e del Magistero [...]. L'errore alla base del concordismo è un frettoloso e superficiale confronto tra articoli di fede e teorie scientifiche privo della necessaria discussione critica circa i differenti fondamenti epistemologici. [...] Il maggior pericolo del concordismo è quello di giungere alla

Un modo per evitare il *concordismo* può essere quello di far incontrare discipline così distinte, come quelle scientifiche e quelle teologiche, all'interno di uno "spazio neutro", come, ad esempio, la filosofia².

Questa ricerca, inoltre, muove la sua riflessione all'interno di alcune intuizioni di Paul O'Hara, secondo il quale si può parlare di tre *Big Bang*: quello della materia, quello dell'uomo, e infine quello della Chiesa³. Per entrare nella comprensione della Chiesa come terzo *Big Bang*, evitando toni trionfalistici che potrebbero emergere da una non corretta interpretazione di tale affermazione, è necessario soprattutto tracciare alcune implicazioni ecclesiologiche.

1. Il fondamento esperienziale della riflessione

La ricerca dell'origine o dell'inizio scaturisce dal desiderio di conoscere il destino di ciò che si trova dinanzi allo sguardo dell'uomo nel tempo presente. L'origine, infatti, può anche riuscire a spiegare il senso di una realtà enigmatica che comunque è oggetto quotidiano dello sguardo dell'uomo. Il punto di partenza di una ricerca sul principio rimane comunque ciò che fa parte dell'esperienza dell'osservatore: dalla realtà presente si può tornare indietro fino al momento in cui essa è passata dal non-esserci all'esserci. E questo rappresenta un punto nodale della riflessione: è il presente, e ciò verso cui il presente è diretto, a spiegare l'inizio, e non viceversa. È il fine (il *télos*) a interpretare l'inizio (l'*arché*).

Al tempo stesso l'inizio, al di là di "come" si sia passati dal non esserci all'esserci, mette in luce gli elementi fondamentali e costitutivi della realtà, senza i quali quest'ultima non sarebbe se stessa. Da questo deriva che una conoscenza dell'origine possa offrire uno sguardo critico a colui che è alla ricerca del senso di una particolare complessa realtà.

legittimazione di affermazioni teologiche, non attraverso il suo metodo specifico, ma attraverso teorie scientifiche sempre esposte a revisioni o vere e proprie confutazioni» (E. Cimarosti, *Credere nel caos. Pensare la creazione tra progettualità divina e contingenza evolutiva*, La Cittadella Editrice, Mantova 2014, pp. 30-31). Cfr. S. Morandini, *Quale casa accogliente. Vivere il mondo come creazione*, Edizioni Messaggero, Padova 2013, pp. 8-13.

2 - «Un tale spazio concettuale non potrà essere identificato né in quello scientifico né in quello teologico, esso dovrà essere necessariamente uno "spazio neutro" atto alla mediazione in quanto capace di interagire con entrambe le discipline senza ad esse appartenere e senza avere la pretesa di risolvere i problemi specifici dei due ambiti del sapere. Nella tradizione della cultura dell'Occidente un tale compito è affidato a quell'esercizio dell'amore per la sapienza che abbiamo sempre chiamato filosofia» (S. Rondinara, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, cit., p. 69).

3 - Cfr. P. O'Hara, *Il grido del cosmo: un itinerario tra fede e scienze*, Prolusione in occasione della cerimonia di apertura dell'anno accademico 2016/2017, Istituto Universitario Sophia, Loppiano 17 ottobre 2016, in *Liber Annalis 2016-2017*, pp. 98-107.

Quanto sottolineato porta alla luce che il punto di partenza della ricerca di un dato fenomeno enigmatico non è una teoria o un modello, ma è l'esperienza: ci si mette in cerca, infatti, dell'origine di ciò che si ha davanti ai propri occhi⁴. Questo significa che la riflessione scaturisce non da una concettualizzazione teologica o filosofica, o da un'astrazione cosmologica, ma da una realtà concreta, esperienzialmente verificabile: il passato, infatti, è sempre passato di un presente attuale, e quest'ultimo funge da punto di partenza per la comprensione dell'origine⁵.

2. L'origine come dinamismo continuativo

La cosmologia quantistica sostiene ormai che il *Big Bang*, più che essere considerato il "punto iniziale", indica un vero e proprio "orizzonte": un orizzonte processuale di una determinata teoria che illustra un'evoluzione cosmica, un costante divenire, sia del macrocosmo (l'universo), sia del microcosmo (l'uomo)⁶. Intendere

4 - L'esperienza, *ex-per-iri*, (interessante il tedesco *Erfahrung*: "viaggiare") indica un andare infinito ("iri"), dove l'infinito non significa imprecisione, ma è un andare lungo un percorso che ha una sua origine ("ex" indica provenienza), e che – senza accontentarsi di rimanere in essa – si spinge in un oltre ignoto (ecco il "per"). Un viaggiare, dunque, che conosce un momento iniziale, uno sviluppo, senza che ci sia una piena consapevolezza circa la conclusione: in questo consiste l'infinito (cfr. S. Vitale, *Atlas. Cartografie dell'esperienza*, Editrice Clinamen, Firenze 2013, pp. 8-9). L'esperienza, dunque, è il punto di partenza della riflessione, il luogo da cui può scaturire una possibile *intelligenza* di essa. Per un approfondimento sul significato teologico dell'esperienza, cfr. P. Coda, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, in «Nuova Umanità» 24 (2002), pp. 219-248; Id., *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008. La stessa linea interpretativa è stata scelta e utilizzata recentemente anche da Riccardo Ferri per spiegare il primo libro del *De Trinitate*: cfr. R. Ferri, *Il De Trinitate di Agostino d'Ippona. Commento al Libro Primo*, in «Lateranum» 78 [2012/3], pp. 549-570).

5 - Scrive Rondinara a tale proposito: «In base ad evidenze sperimentali, oggi, i cosmologi ci dicono che se ripercorriamo a ritroso il tragitto compiuto dal nostro universo, andando indietro nello spazio-tempo, incontreremo stati dell'universo sempre più densi e caldi. Il limite teorico di questi stati è ciò che chiamiamo big bang e può essere calcolato in modo soddisfacente facendo ricorso a modelli standard di universo, noti come modelli di Friedmann-Lemaître-Robertson-Walker (FLRW models)» (S. Rondinara, *Gli abissi del nulla nella cosmologia quantistica?*, in *L'ambivalenza del nulla, tra negazione dell'umano e apertura al divino. Documento unico che raccoglie tutti i contributi, esposti e non, durante la tavola rotonda: sull'ambivalenza del nulla tenutasi all'Università Pontificia Salesiana*, Roma il 26/02/2009, pp. 32-39, qui p. 32).

6 - «Dal punto di vista della filosofia della scienza, è importante tener conto che si può pensare al punto zero del nostro tempo e all'istante dell'inizio assoluto dell'universo, ma esso non è accessibile sperimentalmente, perché è impossibile ricostruire la condizione di singolarità iniziale, ma anche per motivi più generali, a prescindere dall'ipotesi che possa essere stato preceduto da un *big crunch*. L'istante dell'"inizio" non si può considerare come un dato di fatto fisicamente rilevabile, ma solo come implicazione di una teoria o di un *modello teorico*» (G.L. Brena, *Teologia della creazione e cosmologia. La proposta di Wolfhart Pannenberg*, in S. Rondinara [ed.], *Dio come spirito e le scienze della natura. In dialogo con Wolfhart Pannenberg*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 25-43, qui p. 35).

in modo dinamico e continuativo un "punto iniziale" mostra un'intrinseca aporicità del discorso sull'inizio, come già Immanuel Kant aveva chiaramente rilevato:

«Se ammettete che qualche cosa incominci a essere assolutamente, dovete supporre per essa un punto del tempo, in cui non era affatto. Ma, a che volete legare poi questo punto, se non a qualche cosa che già esiste? Infatti un tempo vuoto, che preceda, non è oggetto di percezione; ma se legate ciò che sorge a cose che prima esistevano e durarono sino al suo nascere, allora il nuovo fu solo una determinazione del vecchio, come permanente»⁷.

Ogni inizio, spiega Kant, è già di per sé iniziato, in quanto non può esistere come reale "punto" iniziale.

L'origine, dunque, seppure non come puro inizio, può essere compresa come un dinamismo che continua a inverarsi durante tutto il processo evolutivo. È come se quell'inizio iniziato riaccadesse costantemente in tutto il processo seguente, facendo sì che quella nuova realtà creata possa costantemente *essere*, ed essere tale.

3. Il *Big Bang* come combinazione feconda di elementi

Un altro elemento interessante, anche se qui sarà semplicemente abbozzato, è che questo processo evolutivo che abbraccia tutto l'Universo ha generato una complessità di nuovi elementi⁸: un esempio si può osservare nel fatto che, tra il primo e il terzo minuto dal tempo 0, i neutroni, combinandosi con i protoni, hanno formato i primi nuclei di deuterio e di elio⁹. Senza soffermarsi sul significato meramente scientifico di questa affermazione, basti qui evidenziare come il processo dinamico del Big Bang abbia dato vita a delle combinazioni a loro volta feconde¹⁰: ciò spiega che l'evoluzione è massimamente dinamica, in quanto è data da combinazioni (cioè unità formate da elementi diversi e distinti tra loro) feconde (vale a dire: unità generatrici, capaci di dare vita).

7 - I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1924, pp. 195-196.

8 - Saturnino Muratore parla del «cosmo come uni-totalità in sviluppo» (S. Muratore, *Le implicazioni metafisiche delle nuove cosmologie*, in *L'uomo e il cosmo tra Rivelazione e scienza*, a cura di G. Cicchese e S. Rondinara, Lateran University Press, Città Nuova, Roma 2003, pp. 69-98, qui p. 73). Cfr. Id., *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, AVE, Roma 1993, pp. 21-32.

9 - Cfr. M. Hack, *L'universo nel terzo millennio*, BUR, Milano 2011³, p. 277 ss.

10 - Sarebbe bene parlare, infatti, di "inizio dell'evoluzione del cosmo": cfr. P. Benvenuti, *Al di là di un semplice "bang"*, in F. Serafini e P. Benvenuti, *Genesi e big bang. Parallele convergenti*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, pp. 91-163, soprattutto pp. 143-145.

Il *Big Bang*, dunque, è una teoria (e non un evento) che si offre come tentativo di rispondere a una domanda di senso circa una realtà posta di fronte agli occhi. Ciò porta a considerare come metodologicamente sia il destino di una realtà (e cioè il verso ciò cui tende) a spiegare la sua origine: è quindi, come già affermato, il *tèlos* a interpretare l'*arché*.

Il punto di partenza del discorso, dunque, è l'esperienza.

In secondo luogo il *Big Bang* è un'origine (non intesa semplicemente come punto iniziale) che continua a riaccadere all'interno di tutto il processo evolutivo, seppure nella variabilità delle circostanze, facendo sì che la nuova realtà sia costantemente se stessa nella complessità degli elementi che la costituiscono.

In terzo luogo, il *Big Bang* è un processo massimamente dinamico, caratterizzato al suo interno da combinazioni feconde di particelle distinte.

Si può così passare al piano teologico o, meglio, a quello ecclesiologico, attraverso quella stessa domanda che è emersa all'inizio di questa ricerca: e cioè cosa il *Big Bang* abbia da dire all'autocoscienza ecclesiale circa l'essenza della Chiesa, tanto da far sì che essa possa essere compresa, recuperando l'espressione di Paul O'Hara, come "terzo *Big Bang*".

4. L'esperienza come "luogo teologico" per l'autocoscienza ecclesiale

Il primo punto cui richiama la teoria del *Big Bang* è il valore e il significato dell'esperienza come punto di partenza per una riflessione ecclesiologica. La Chiesa, infatti, non è un concetto, un'idea o una speculazione teologica, ma è in primo luogo una realtà di cui l'uomo può fare un'immediata esperienza; scriveva a tale proposito Romano Guardini: «La Chiesa non è un'idea che possa essere preconcepita»¹¹, come a dire che il senso di essa non è un presupposto che nasce da una concettualizzazione o da una filosofia *a-priori* della Chiesa, ma scaturisce direttamente dalla realtà; è da lì, dunque, che si può avviare una risposta alla domanda sul senso. Per fare ecclesiologia è necessaria una previa esperienza della Chiesa, proprio perché si tratta di "autocoscienza" ecclesiale¹². E inoltre la Chiesa è una realtà di cui tutti possono parlare, senza necessariamente appartenervi: in questo caso si ha a che fare con un discorso sulla Chiesa, ma non con l'autocoscienza ecclesiale (vale a dire l'ecclesiologia).

11 - R. Guardini, *Il senso della Chiesa*, in *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 119-120.

12 - Cfr. A. Clemenza, N. Salato, *La Trinità nell'esperienza ecclesiale. Il metodo in ecclesiologia alla luce dell'ontologia trinitaria*, in «Rassegna di teologia» 57 (2016/3), pp. 431-450.

Proprio perché l'oggetto-Chiesa è una realtà percepibile da tutti, di decisiva importanza per l'ecclesiologia è la questione del linguaggio. Per un discorso sulla Chiesa, infatti, è necessario comprendere "dove" si colloca il soggetto interpretante; è a tale proposito che si può scorgere l'utilità di distinguere quattro differenti piani semantici, vale a dire quattro distinte modalità di sguardo sul medesimo oggetto-Chiesa, da cui scaturiscono linguaggi radicalmente diversi tra loro: quello fenomenico¹³, quello misterico¹⁴, quello confessionale¹⁵ e, infine, quello escatologico¹⁶.

Da questi quattro piani semantici si può dedurre che la Chiesa sia *una realtà complessa* (cfr. LG 8), da cui derivano una pluralità di linguaggi che tentano di descrivere la sua natura e la sua missione¹⁷. Dalla consapevolezza della sua complessità nasce il desiderio di capire cosa sia la Chiesa, quali i suoi elementi fondamentali, strutturanti. Da qui si può comprendere la necessità di cogliere quale sia la

13 - Il piano fenomenico tratta della Chiesa come di una realtà empirica immediatamente percepibile; pur riconoscendo che si tratta di una particolare aggregazione umana, si parla della Chiesa come di ogni altro fenomeno sociale.

14 - In questo piano semantico si parla della Chiesa a partire dall'atto di fede, e dunque dall'ascolto della Parola e dall'accoglienza dell'azione di Dio. L'attenzione dell'osservatore, in questo caso, è sì rivolta sull'oggetto-Chiesa, ma da parte di un soggetto ecclesiale che legge la realtà attraverso lo sguardo della fede che riesce a cogliere la Chiesa come una realtà complessa, dove, accanto alla realtà fenomenicamente rilevante, vi è anche una componente misterica.

15 - Questo piano semantico scaturisce dal desiderio di delineare non tanto la realtà più profonda e teologica della Chiesa di Cristo, quanto quale sia la "vera" Chiesa, all'interno di un contesto caratterizzato da una molteplicità di espressioni ecclesiali, spesso così divise tra loro da non riconoscersi Chiesa l'un l'altra. Il linguaggio, in questo orizzonte di comprensione, è sicuramente determinato dall'occhio prospettico del soggetto che indaga, e il tono del discorso è soprattutto apologetico.

16 - Il "piano escatologico" fa riferimento alla realtà ecclesiale a prescindere dalle coordinate storiche in cui vive e si muove. Si parla di Chiesa come di una struttura sovratemporale: il che permette di cogliere la sua presenza e azione, sia prima dell'evento cristologico, sia al di là del ritmo del tempo che scandisce la storia umana (si fa riferimento in questa accezione alla cosiddetta "Chiesa celeste").

17 - «Ma la società gerarchicamente organizzata da una parte e il corpo mistico dall'altra, l'aggregazione visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà; esse costituiscono al contrario un'unica realtà complessa, fatta di un duplice elemento, umano e divino» (LG 8). La formula *complexa realitas* allude non soltanto alla logica di Calcedonia a proposito della distinzione, senza confusione, delle due nature di Cristo, ma anche alla *communicatio idiomatum*: la Chiesa, infatti, non solo conserva in sé un elemento misterico e uno fenomenico, mai riducibili l'uno all'altro e confondibili tra loro, ma anche in quanto è un'unità tale dei due elementi distinti, che permette di attribuire ad essa lemmi che di per sé dovrebbero trovare una ragione della loro applicabilità e una piena corrispondenza soltanto in riferimento a una sola delle due componenti: a quella umana o a quella divina. Per un approfondimento sull'argomento e sulla bibliografia in merito, cfr. A. Clemenza, *Una realitas complexa* (cfr. LG 8). *Linguaggio ed ermeneutica*, in «Vivens homo» 27/2 (2016), pp. 325-352.

sua origine; lungo i secoli sono state offerte diverse risposte soprattutto di natura simbolica: la Chiesa nasce dalla predicazione di Gesù, o sotto la croce, o nel giorno di Pentecoste, o con l'istituzione dell'Eucarestia, oppure ancora dopo l'evento della Resurrezione con le apparizioni del Risorto.

5. Sul luogo ecclesio-genetico

Come già affermato a proposito del *Big Bang*, anche per comprendere la natura della Chiesa è necessario rintracciare quel suo "momento" originario in cui è passata dal non-esserci all'esserci. Questo permette di recuperare quegli elementi che non solo l'hanno portata all'esistenza, ma che essa deve costantemente possedere affinché, lungo i secoli, possa *essere* se stessa. Non si tratta, dunque, soltanto di capire quale, quando e dove sia l'origine, ma di rintracciare nella variabilità delle situazioni storiche quei tratti essenziali e caratteristici che, come una costante, hanno originato la Chiesa e continuano a farla esistere come tale.

Quest'operazione ecclesiologica, più che essere una descrizione fenomenologica e sperimentabile di una realtà, è un modello, denominato *ecclesiogenesi*¹⁸. La costante di cui si parla può essere rintracciata nella comunicazione della fede: e cioè nella trasmissione ad altri della propria esperienza di Cristo. È paradigmatico, a tale proposito, quanto è narrato nel secondo capitolo degli *Atti degli Apostoli*: Pietro, davanti a una numerosa assemblea, si alza in piedi e racconta la sua particolare esperienza di Cristo; e cosa avviene come frutto della comunicazione di quell'esperienza? «All'udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: "Che cosa dobbiamo fare, fratelli?"» (v. 37). E conclude: «Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno furono aggiunte circa tremila persone» (v. 41).

Non ogni tipo di comunicazione ha la capacità di avere una tale portata teologica, tanto da divenire luogo ecclesio-genetico; essa, infatti, deve assumere determinate caratteristiche. Prima di tutto deve riguardare la propria esperienza personale: la persona che racconta deve essere esistenzialmente coinvolta nella comunicazione della fede, in quanto viene trasmesso tutto ciò che i propri occhi hanno visto, che le proprie orecchie hanno udito e che le proprie mani hanno toccato¹⁹. Oltre a questa connotazione soggettiva, l'annuncio deve anche averne una

¹⁸ - Ho già approfondito questo tema nel mio *Comunicazione ed ecclesiologia. Il contributo di Severino Dianich*, in «Vivens homo» 28/1 (2017), pp. 79-112.

¹⁹ - Scrive Severino Dianich a tale proposito: «Non si tratta infatti della comunicazione di un oggetto semplicemente conosciuto, ma della trasmissione di una conoscenza che ha coinvolto in profondità il locutore e che intende coinvolgere l'interlocutore sì da farlo diventare in Cristo un "uomo nuovo"» (S. Dianich, *La chiesa mistero di comunione*, Marietti, Genova-Milano 2011², p. 195).

oggettiva, in quanto l'oggetto della comunicazione riguarda un fatto determinato, realmente accaduto, e dunque sperimentabile.

Tale comunicazione della fede, inoltre, non deve avere una finalità esclusivamente informativa, volta cioè a fornire all'interlocutore un ampio bagaglio di conoscenze, riempito da una serie di nozioni e informazioni, ma deve essere una comunicazione "performativa", e cioè capace di generare in chi ascolta la medesima esperienza di chi la racconta²⁰.

6. Le combinazioni feconde all'interno del dinamismo ecclesiale

Il *Big Bang*, come si è già visto, è un processo massimamente dinamico, che non si è esaurito in un particolare istante iniziale, ma è continuato e continua costantemente, attraverso la generazione di combinazioni feconde di diverse particelle. Si è anche già affermato come l'origine della Chiesa avvenga anch'essa in modo processuale, e cioè nella comunicazione della fede tra un locutore, che liberamente comunica la propria esperienza, e un interlocutore, che altrettanto liberamente accoglie la testimonianza esistenziale dell'altro. Tale annuncio è performativo, e questo fa sì che il destinatario del messaggio, oltre a far propria l'esperienza raccontata dal locutore, sia anche in grado di trasmetterla a terzi, generando in loro tanto la medesima esperienza, quanto al tempo stesso la capacità di testimoniare ad altri.

Si può cogliere in questo ritmo comunicativo la fecondità dell'annuncio cristiano come ridondanza di un dono ricevuto: si tratta di un dinamismo, contenuto nell'annuncio, che non si esaurisce nella comunicazione bilaterale di un evento, ma che chiede all'interlocutore di aprirsi anche a terzi. Il terzo, a sua volta, riceve dall'interlocutore un annuncio che, oltre all'esperienza personale con Cristo, con-

²⁰ - Il valore performativo dell'atto linguistico viene recuperato dalla distinzione fatta da Austin tra atto performativo e atto constativo: cfr. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962 (tr. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987); Id., *Performatif-Constatif*, in H. Bera (ed.), *La Philosophie analytique*, Les Editions de Minuit, Paris 1962, p. 271-281 (tr. it. *Performativo-Constativo*, in M. Sbisà [ed.], *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1993⁴, pp. 49-60). Austin individua in ogni atto linguistico tre differenti aspetti; spiega Dianich: «Nell'atto linguistico, infatti, si può individuare l'aspetto della locuzione per cui si dice qualcosa, dell'illocuzione che consiste nel compimento di un'azione che parlando si fa, della perlocuzione che indica la produzione di alcuni effetti sulla situazione nella quale si parla» (S. Dianich, *Teorie della comunicazione ed ecclesiologia*, in Associazione Teologica Italiana, *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Edizioni Messaggero, Padova 1992, pp. 134-178, qui p. 138).

tiene anche una comunione di vita tra colui che ha annunciato e colui dal quale quest'ultimo ha a sua volta accolto l'annuncio²¹.

Si possono rintracciare in questa dinamica intrinseca alla comunicazione della fede alcuni tratti che caratterizzano la riflessione a partire da una fenomenologia del dono²². Perché il dono sia tale, infatti, è necessario che, tanto l'intenzionalità del donatore, quanto quella del donatario, si relazionino tra loro in una piena libertà d'azione, in modo tale che l'atto della donazione non entri all'interno di una logica dello scambio o del contraccambio²³. Tale gratuità aperta non è segno di una

21 - Scrive Dianich: «È per questo che, se l'interlocutore accoglie l'invito e viene a condividerla (la sua stessa esperienza), il rapporto che si crea fra di loro è ben diverso e ben di più che un rapporto tra informatore e informato o tra maestro e allievo. I due si ritrovano a vivere insieme l'esperienza più profonda e più decisiva della loro esistenza, la comunione in Cristo» (S. Dianich, *La chiesa mistero di comunione*, p. 36).

22 - Per un approfondimento bibliografico su questo tema: cfr. P. Gilbert, *Donare*, in P. Gilbert, S. Petrosino, *Il dono*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 9-48; S. Petrosino, *Il Figlio ovvero Del Padre. Sul dono ricevuto*, in P. Gilbert, S. Petrosino, *Il dono*, cit., pp. 49-86; P. Sequeri, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, pp. 79-121; S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007; J.T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; L. Bruni, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia, società civile*, Bruno Mondadori, Milano 2006; A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, soprattutto il secondo capitolo della prima parte, intitolato "Dono, interesse e disinteresse", pp. 75-112; J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 2001; P. Grasselli, C. Montesi, *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano 2008; A. Bassi, *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Edizioni lavoro, Roma 2000; S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Las, Roma 2005; D. Falcioni, *Cosa significa donare?*, Guida, Napoli 2011; G. Ferretti, *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento. Atti del 9° Colloquio su filosofia e religione (Macerata, 16-17 maggio 2002)*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa 2004; J. Derrida, *Perdonare*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004. Sulle implicazioni teologiche di questa fenomenologia del dono, cfr. A. Clemenza, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 302-305; Id., *Sul luogo della terzietà reciprocante*, in *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, a cura di P. Donati, A. Malo, G. Maspero, EDUSC, Roma 2016, pp. 191-219; Id., *Tra per-dono e con-dono. Rileggendo il Salmo 51*, in «Sophia» IV (2012/1), pp. 90-102; L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato 1999, pp. 374-379; R. Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998²; G. Cislighi, *Per una ecclesiologia pneumatologica*, Glossa, Milano 2004, pp. 250-254.

23 - Scrive a tale proposito Tommaso d'Aquino nella sua *Summa Theologiae*: «*Donum proprie est datio irredibilis [...], id est quod non datur intentione retributionis*» (STh I, q. 38, a. 2, c.). Nel Vangelo si trovano diverse circostanze in cui Gesù ha sottolineato questa logica relazionale: basti pensare, ad esempio, al Suo richiamo di invitare a pranzo coloro che non erano in grado di restituire l'invito (cfr. Lc 14,12-14), oppure, in un momento ancora più delicato della sua esistenza, nell'orto degli ulivi, quando, al momento dell'arresto, con quel "Sono io!" egli ha richiamato l'attenzione dei soldati unicamente su di sé, domandando che "i suoi" fossero lasciati liberi (cfr. Gv 18, 4-9). Il consegnarsi di Gesù a favore dei suoi non ri-

predisposizione interiore del donatore, ma è l'energia vitale e feconda contenuta nella donazione stessa che investe anche il donatario di quelle medesime caratteristiche; il recettore del dono, infatti, nel momento in cui l'accoglie, è chiamato non tanto a rispondere in modo diretto (o simmetrico) a colui dal quale ha ricevuto il dono, ma ad accoglierlo facendo propria la dinamica ivi contenuta nei confronti di altri: l'accoglienza del dono chiama ad una fecondità che si esprime appunto nella *ridondanza* del dono stesso. In altre parole, il recettore del dono è chiamato a rispondere al donatore donando a sua volta a terzi²⁴.

Si tratta di quel dinamismo antropologico, in-formato della vita trinitaria, che Piero Coda ha denominato "reciprocità reciprocante"²⁵: una relazione che si attua nel passaggio da una situazione dia-logica ad una di apertura a terzi, come espressione feconda della gratuità originaria e della comunanza primordiale²⁶.

Il dono, così come avviene anche per la comunicazione della fede, ha una certa necessità intrinseca di ridondanza²⁷: perché il dono sia tale, infatti, deve rimanere "dono", e cioè conservare la sua capacità intrinseca di donabilità anche dopo la donazione avvenuta²⁸. Accogliere il dono significa non "prendere per sé" il conte-

chiede una restituzione diretta della vita nei suoi confronti; e questo significa che la logica del dono chiede di agire a fondo perduto, con una *misura senza misura*.

24 - Anche questa dinamica di reciprocità aperta è chiaramente espressa da Gesù nel momento in cui domanda ai suoi, in restituzione all'agape ricevuta da Lui, non di restituirgli la vita, ma di donarla l'uno per l'altro: il Figlio di Dio ha dato la vita, domandando a ciascuno di darla per i propri fratelli. La reciprocità, come modalità attuativa della donazione, dunque, non consiste nel dare per ricevere (da parte del donatore) o nell'accogliere per restituire (da parte del donatario); essa non implica nemmeno un'equivalenza o anche soltanto una proporzione tra i doni scambiati: si tratta, invece, di una "reciprocità asimmetrica aperta".

25 - P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 566-567.

26 - Questa "teo-logica", messa in luce dall'autore, emerge nel momento in cui la Trinità, come oggetto materiale, viene colta all'interno di un orizzonte interpretativo e concettuale altrettanto trinitario, dando vita così ad un nuovo paradigma fondativo dell'esperienza cristiana.

27 - Jean-Luc Marion scrive a proposito della ridondanza del dono: «Ogni membro riceve il dono solo per donarlo, così che questo dono, con lo stesso gesto, restituisce in ridondanza il dono ("emanazione") e, donando, riporta il dono originario al suo fondamento ("ritorno")» (J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979, p. 167).

28 - «Il dono — scrive Marion — è ricevuto solo per essere, nuovamente, donato. Il beneficiario, d'altra parte, non continua a far circolare il dono per semplice altruismo, come se gli sembrasse cosa giusta, ben intenzionata, e persino caritatevole, il condividerlo con altri. Il beneficiario deve garantire quella che definiamo la ridondanza del dono, rimettendolo in circolo appena lo ha ricevuto, per una ragione ben diversamente radicale: il dono può essere ricevuto solo se dona se stesso, altrimenti non meriterebbe più questo nome» (*ibid.*, p. 168). Scrive Paul Gilbert: «Il beneficiario del dono non può rendersene padrone; deve al contrario esercitare la ridondanza del dono, donare il dono, farlo passare, continuare a metterlo in circolazione» (P. Gilbert, *Donare*, cit., p. 37).

nuto donato, ma piuttosto assumere l'“atto donatore” presente nel dono stesso²⁹; l'esperienza del donatario deve convertirsi nell'atteggiamento di chi vuole assumere in sé le medesime caratteristiche del dono che riceve; sintetizza così Jean-Luc Marion: «Un dono è ripetuto, e accolto come un dono, solo se il donatore gratificato diventa integralmente e personalmente – ipostaticamente – dono»³⁰.

Senza addentrarsi nelle peculiarità della terza Persona della Trinità, basti qui ricordare che lo Spirito Santo è l'eterna ridondanza dell'amore tra il Padre e il Figlio, il quale, rompendo in qualche modo la reciprocità duale *ad intra*, la apre nella storia a tutta l'umanità. Ed essendo il Pneuma divino da sempre il “dono-in-persona”, il darsi a ciò che è *extra Deum* fa parte dell'essere stesso della vita trinitaria. Il fatto che lo Spirito sia la ridondanza dell'amore tra Padre e Figlio si può cogliere anche nella dinamica interpersonale umana, in cui il Pneuma rende capace la singola persona “spirituale” di amare con quell'amore che ha ricevuto a sua volta: la singola persona risponde quindi all'amore divino amando a sua volta i terzi.

In analogia a quanto già affermato a proposito delle combinazioni feconde di elementi nel *Big Bang*, si può notare come questa dinamica gratuita, reciprocante e aperta vada a *in-formare* anche le relazioni intra-ecclesiali, come *con-formazione* alla vita divina, e, proprio per il suo carattere ridondante, diviene annuncio *performativo*³¹ della Chiesa.

Tale dinamica agapica rende possibile l'accadere della vita stessa trinitaria, in modo sempre nuovo, all'interno delle relazioni antropologiche.

ALESSANDRO CLEMENZA

Professore incaricato di Ecclesiologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e presso l'Istituto Universitario Sophia

alessandro.clemenza@gmail.com

29 - Continua Marion: «Ricevere il dono di Dio, come dono, richiede che l'uomo stesso accolga immediatamente il dono nella sua essenza – come atto donatore. [...] L'uomo dunque riceve il dono come tale solo accogliendo l'atto di donare, cioè ancora donando a sua volta. Ricevere il dono e donarlo si confondono in una sola ed identica operazione, la ridondanza» (J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, p. 168).

30 - *Ibid.*, p. 169.

31 - Per un approfondimento sul valore performativo dell'atto linguistico della comunicazione della fede: cfr. S. Dianich, *Soggettività e chiesa*, in Associazione Teologica Italiana, *Teologia e progetto – uomo in Italia*, Cittadella, Assisi 1980, pp. 105-128; S. Dianich, S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 185-203.