

SUL LUOGO ECCLESIALE DEL DIRSI TRINITARIO DI DIO

di
ALESSANDRO CLEMENZIA

This essay investigates the complex role of place, not only as something having anthropological value, but even more so, as having a theological meaning within the context of the ongoing self-communication and self-giving of the Trinity to us through human history. The act of choosing special places for a more intimate relationship with God, is a true and real communicative act of a "collective" subject who, on the one hand, expresses the experience of faith of a people and the continuity of their tradition and, on the other, is the fruit of a culture in a particular place and time.

Introduzione

Non si può pensare all'esistenza dell'uomo senza collocarlo in un determinato luogo: l'uomo esiste abitando[1]. Il luogo, oltre a un'evidente connotazione antropologica, può addirittura avvalersi di un significato teologico, soprattutto in riferimento a un dirsi e a un darsi costante di Dio nella storia. Il presente saggio vuole indagare e approfondire questo discorso, ritmando l'argomentazione nel modo seguente: dapprima viene preso in considerazione un possibile significato di "luogo", facendo soprattutto riferimento ad esso come a una determinata estensione all'interno della quale l'uomo vive, si muove e si realizza.

La delimitazione di un determinato territorio diventa significativa per l'uomo anche per racchiudere il luogo dove sia possibile incontrare Dio: l'edificazione di esso, infatti, è legata in particolare all'esigenza del popolo "eletto" di costruirsi un "luogo sacro", che è tale proprio in quanto abitato da Dio.

Il tempio con l'incarnazione del Verbo divino cambia radicalmente accezione: trova il suo luogo non più in una determinata estensione territoriale, ma si identifica con una persona particolare. Tale novità tuttavia non oblia il desiderio del nuovo popolo di Dio, la *Ecclesia*, di costruire e abitare "altri" luoghi in cui poter fare esperienza di memoria e memoriale di quella Presenza.

Questi luoghi hanno una forte valenza ecclesiologica, in quanto sono dei veri e propri atti comunicativi di un soggetto comunitario, che, da un lato, esprimono l'esperienza di fede di un popolo nella continuità della tradizione, dall'altro, sono il frutto della cultura di un determinato territorio e di un'altrettanta particolare epoca. Ed è proprio attraverso l'atto comunicativo di fede che può continuare a fluire nella storia il dirsi e il darsi di Dio Trinità agli uomini; ma perché questo accada, è necessario che il linguaggio dell'annuncio abbia determinate caratteristiche: le stesse che possono essere rintracciate nell'*ecclesiogenesi*.

Sulle tracce del significato di "luogo"

> «La nozione di luogo sorge in noi da un fatto preliminare dell'esperienza sensibile, che è la *simultanea* presenza di *più* oggetti, di una *pluralità* cioè *unificata* da una medesima estensione reale, pluralità di "partes extra parte", ciascuna delle quali occupa nel tutto una determinata posizione, un dato "luogo". La designazione del luogo di un corpo risponde alla questione del "dove" e, poiché il "dove" è qualcosa di relativo, il luogo di un corpo è la relazione, espressa per mezzi atti a determinarla, che quel corpo (localizzato) ha con gli altri (localizzanti)»[2].

1) Cf. S. Petrosino, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2008.
2) V. Arcidiacono, «Luogo», in *Enciclopedia filosofica*, vol. VII, Bompiani, Milano 2006, pp. 6839-6842, qui p. 6839.

Da questa breve citazione emerge subito che il luogo, prima di essere un "qualcosa", è una nozione, vale a dire una cognizione che ha a che fare sia con la vita reale, sia con astrazioni[3]; e questo significa che, da un lato, appartiene all'uomo originariamente, come una comprensione *a-priori* della realtà, poiché è «preliminare dell'esperienza sensibile»; dall'altro, esso ha direttamente a che fare con "le cose" della vita concreta, con oggetti disposti all'interno di una determinata estensione. Il luogo dice contemporaneamente pluralità di oggetti e unità di presenza: «la *simultanea* presenza di *più* oggetti, di una *pluralità* cioè *unificata* da una medesima estensione reale».

Il luogo chiama in causa il "dove", che, se per certi aspetti è un'astrazione, per altri è sempre il "dove" di un oggetto concreto, anche se quest'ultimo ha una grandezza non pienamente misurabile e calcolabile dall'uomo. Il "dove" ha così a che fare con un oggetto[4], localizzabile grazie alla presenza di altri oggetti, che gli conferiscono delle coordinate precise e lo possono far localizzare con esattezza: si può cogliere in questo un'intrinseca dinamica relazionale. Il luogo, dunque, tanto nella sua astrazione concettuale quanto nella sua concretezza esperienziale, tiene sempre conto della relazione tra il corpo localizzato e gli altri corpi localizzanti. Oltre alla dimensione relazionale, il luogo ha anche a che fare con una certa relatività, in quanto l'individuazione del "dove" dipende sempre anche dalla prospettiva dell'osservatore[5].

Il luogo è comunque qualcosa che ha a che fare con l'esistenza concreta di cui di fatto non si può fare a meno; è qualcosa che riguarda lo stesso esserci, tanto che nella lingua italiana si utilizza spesso l'espressione: "avere luogo"[6]. E proprio per il fatto che si tratta di un'estensione in cui coesistono diversi oggetti familiari all'esistenza umana, il luogo ha la capacità di conferire un'identità anche all'uomo, in quanto ne spiega l'orientamento del suo andare[7].

L'identità del luogo offre identità all'uomo soprattutto nel momento in cui quest'ultimo riesce veramente ad abitarlo, il che presuppone una certa identifi-

3) «Genericam., conoscenza, cognizione di qualche cosa attinente alla vita reale […]. Idea generale relativa a oggetti astratti della conoscenza» (A. Duro, «Nozione», in *Vocabolario della Lingua Italiana Treccani*, vol. III*, Roma 1989, p. 448).

4) «I luoghi sono quindi designati da sostantivi e ciò significa che vengono considerati come "cose esistenti" reali, secondo il significato originale della parola "sostantivo". Lo spazio invece, in quanto sistemi di rapporti, è contrassegnato da preposizioni» (C. Norberg-Schulz, *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*, Rizzoli, New York 1980 [tr. it.: *Genius Loci. Paesaggio Ambiente Architettura*, Electa, Milano 1996³, pp. 15-16]).

5) «L'*ubi* spaziale non è quindi univocamente definito» (V. Arcidiacono, «Luogo», cit., p. 6842).

6) Scrive Christian Norberg-Schulz: «È uso comune dire che gli atti e gli eventi hanno luogo; infatti è impossibile immaginare qualunque avvenimento senza riferirlo al luogo. Il luogo è evidentemente una parte integrale dell'esistenza» (C. Norberg-Schulz, *Genius Loci*, cit., p. 6).

7) Scrive ancora Norberg-Schulz a tale proposito: «Perciò non è sufficiente che il nostro ambiente abbia una struttura spaziale in grado di facilitare l'orientamento, ma deve consistere di oggetti concreti con cui identificarsi. L'identità dell'uomo presuppone l'identità del luogo» (*ibid.*, pp. 21-22).

cazione con l'ambiente in cui si è[8]. Da qui si può arguire l'importanza del lemma "abitare"[9], dal latino *habitare*, che significa continuare a possedere: è un verbo frequentativo derivato dal verbo *habere*, che intende il continuare ad avere come l'essere abituati a possedere (un atteggiamento abituale). L'uomo abita l'ambiente quando, nel viverlo, riesce a incidere la realtà con la propria presenza[10].

Il luogo inoltre è una delimitazione umana all'interno di un determinato spazio. Luogo e spazio, pur essendo lemmi assai connessi tra loro, tanto che spesso, soprattutto nel linguaggio quotidiano, vengono usati in modo sinonimico, hanno tuttavia un diverso significato; eppure il luogo riesce a risemantizzare il termine spazio, conferendogli un significato più esistenziale rispetto a un'interpretazione che ne può offrire il mondo della matematica[11].

1. Il luogo di Dio

Il luogo ricopre un valore essenziale per l'uomo anche nella sua relazione con Dio; basti cogliere quale significato esso abbia assunto per il popolo di Israele. Nell'autocoscienza di questo popolo, la propria identità trovava nella relazione con Dio la sua condizione di possibilità; al contrario di tutte le altre "genti" (*goijm*)[12], Israele era consapevole del suo stato di elezione, vale a dire del fatto che fosse stato Dio ad averlo costituito "popolo"[13]. Come si trova ben espresso nel Deuteronomio: «Tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio e il Signore ti ha scelto perché tu fossi il suo popolo privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla

8) «Abitare presuppone soprattutto l'identificazione con l'ambiente» (*ibid*., p. 20).
9) Scrive ancora C. Norberg-Schulz: «La parola "abitare" ha molteplici forme linguistiche che confermano e chiarificano le nostre tesi. Si dovrebbe prima di tutto dire che "abitare" (in inglese *dwell*) è derivato dal termine *dvelja* dell'antico nordico, che significava indugiare o rimanere» (*ibid*., p. 22).
10) «L'uomo abita quando ha la capacità di concretizzare il mondo in edifici e cose» (*ibid*., p. 23).
11) «La letteratura corrente distingue due usi del termine: quello di spazio come geometria tridimensionale e quello di spazio come campo di percezione. Né l'uno né l'altro sono esaurienti, in quanto astratti dalla totalità tridimensionale intuitiva dell'esperienza quotidiana, che potremmo chiamare lo "spazio concreto"» (*ibid*., p. 12).
12) «È tuttavia certo che in ebraico esista una tendenza a usare gwj per designare un popolo in un'ottica politica o territoriale, così da avvicinarlo al significato del nostro termine "nazione"» (G.J. Botterweck, «Gôj», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, coll. 1971-1981, qui col. 1973). Il popolo di Israele appare così di fronte a tutte le altre nazioni: «Nel momento stesso in cui Dio sceglie un popolo come suo prediletto, gli altri popoli sono esclusi dall'elezione. Il popolo di Dio appare così di fronte agli altri popoli» (M. Cimosa, «Popolo/popoli», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di G. Ravasi, A. Girlanda, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 1988, pp. 1189-1202, qui p. 1194).
13) Scrive Erio Castellucci: «Ciò che tuttavia mantiene più compatto il popolo di Israele – più della lingua, delle leggi e anche dell'origine – è il fatto di essere popolo di Dio, ossia la consapevolezza del legame peculiare di appartenenza a Dio. […] Questo legame profondo con Dio fa di una massa di individui un "popolo di fratelli"» (E. Castellucci, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2008, p. 18).

terra» (*Dt* 14,2). Per questo motivo Israele può considerarsi proprietà di Dio[14], in quanto è Lui ad averlo creato dal nulla[15]. Anche il nome di Dio, che ne esprime l'identità, contiene la sua relazione con il popolo: «Io sono Colui che è qui con e per voi» (*Es* 3,14)[16].

Questa identità così relazionale ha fatto sì che il popolo di Israele fosse di fatto la prima dimora del suo Dio; Egli è lì dove milita il Suo popolo: «È lui il nostro Dio e noi il popolo del suo pascolo, il gregge che egli conduce» (*Sal* 95,7). La dimora, in questo orizzonte di comprensione, non vuole essere una limitazione di Dio dentro confini costruiti arbitrariamente dall'uomo, ma è indice di una Presenza eterna all'interno di alcune coordinate spazio-temporali, in particolare in mezzo al suo popolo. Non è Dio a essere rinchiuso all'interno di un luogo sacro, ma è il luogo ad assumere un carattere sacrale, ad essere trasfigurato in virtù della presenza "contaminante" di Dio. Questo vale tanto per tutte le diverse culture che hanno adibito un luogo a dimora della presenza del divino, quanto maggiormente per Israele, che trova in Dio la verità più profonda del suo essere[17].

Il luogo sacralizzato dalla presenza di Dio assume una particolare forma in virtù della rappresentazione che l'uomo si è fatto del divino[18]; scrive a tale proposito Cettina Militello: «Nel tempio di pietra […] Israele proietta la sua identità nazionale, la sua identità di popolo, sicché il tempio in realtà altro non è che immagine dello stesso Israele nelle sue vicende di grazia come di colpa»[19].

14) Interessante, a tale proposito, quanto afferma Nicola Salato: «Israele, dunque, è proprietà di Dio in quanto sua creatura, Jahvè è il creatore d'Israele (*Is* 43,1.7), egli ha fatto (Is 44,2), formato e plasmato Israele (*Is* 43,1.7.21; 44,2.21); in questo modo vengono riferiti ad Israele gli stessi termini tipici della teologia della creazione: *creare*, *fare* e *formare*. Jahvè ha acquistato Israele per sé, lo ha preso per mano (*Ger* 31,32), dalla schiavitù dell'Egitto lo ha liberato, portando a compimento quella promessa con cui un tempo si era legato, di sua libera iniziativa, ai loro padri (*Es* 6,6; 15,13)» (N. Salato, *Persona e Chiesa: un sentiero interrotto. Indizi per un personalismo ecclesiologico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, p. 37).

15) «Essendo un gesto divino, l'elezione ha in sé qualcosa della virtù creatrice. Infatti dà vita e consistenza a un popolo dal nulla» (F. Montagnini, «La comunità d'Israele, popolo di Dio, nell'A.T.», in *Dizionario di Spiritualità biblico-patristica. Chiesa comunità popolo di Dio*, VIII, Borla, Roma 1994, pp. 21-51, qui p. 27).

16) Per una lettura teologica dell'interpretazione del nome di Dio in *Es* 3,14, cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 147-159.

17) Scrive a tale proposito Cettina Militello: «La tipologia dello spazio sacro, del luogo cultuale è varia; obbedisce a suggestioni simboliche consone al variare delle culture, ma per diversa che sia la loro valenza, costante è la ricerca di una loro significazione. Tanto più che la presenza della divinità stessa è transignificazione del luogo, dello spazio» (C. Militello, *Il popolo di Dio tra navata e santuario*, in AA.VV., *Gli spazi della celebrazione rituale*, a cura della Facoltà teologica di Sicilia, Edizioni O.R., Milano 1984, pp. 11-39, qui p. 13).

18) Scrive ancora Militello: «Il luogo dunque, come il tempo, si coniuga con l'umano e con la rappresentazione che esso si fa del divino. Ne vive l'alterità e insieme ne celebra l'irrompere nel tempo e nello spazio dell'uomo» (*ibid*., p. 13).

19) *Ibid*., p. 14.

Il culto nel tempio diviene sempre più il luogo in cui si concretizza l'incontro tra Dio e il suo popolo[20], dove si sperimenta l'azione salvifica di Dio[21] divenendo così la realtà più concreta che meglio esprime l'alleanza tra i due[22].

Il luogo del tempio dell'Antico Testamento, reso sacro dalla presenza di Dio, a un certo punto conosce simultaneamente un evento che lo porta a un movimento di personalizzazione e di universalizzazione: si tratta dell'incarnazione del Verbo di Dio. Egli prende dimora tra gli uomini nella concretezza di un uomo[23]. Da quel momento, quella particolare carne è il luogo della presenza di Dio, è il nuovo tempio[24].

Si tratta di un vero e proprio capovolgimento teologico della realtà: il luogo della presenza di Dio è racchiuso e delimitato in un uomo. Il Logos di Dio assume una fisionomia umana e un nome personale: è Gesù. Il prologo giovanneo afferma questa straordinarietà attraverso una semplice frase: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, «e il Logos carne è divenuto» (*Gv* 1,14). Questo ἐγένετο, è divenuto, indica un avvenimento nuovo, una realtà che accade nella sua estrema novità: Dio si rende presente in quella particolare carne, all'insegna della fragilità, della caducità, della debolezza, rendendosi in tal modo visibile, prendibile, afferrabile, uccidibile. Quel Logos tuttavia che "carne è divenuto" continua a essere colui nel quale il Padre, nella sua irrappresentabilità, esprime Se stesso; afferma infatti Gesù: «Chi vede me, vede colui che mi ha mandato» (*Gv* 12,45).

20) «Il posto nel quale Dio fa abitare e stabilisce il suo nome […] è evidentemente il tempio, dove il popolo si raduna nel nome del Signore, cioè professando di appartenere a lui. L'elezione del popolo è dunque mediata dalla scelta divina del santuario, e di essa Israele prende piena e definita coscienza nel culto» (F. Montagnini, «La comunità d'Israele, popolo di Dio, nell'A.T.», cit., p. 29).

21) «Nel tempio la valenza spaziale del luogo dell'incontro e la valenza temporale dell'intervento salvifico di Dio nella storia del suo popolo si intrecciano» (C. Militello, *Il popolo di Dio tra navata e santuario*, p. 14).

22) Cf. A. Bonora, «Alleanza», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, San Paolo, Milano 1998, pp. 21-35. Scrive Militello: «I contesti del manifestarsi di Dio implicano ora l'assemblea adunata e rinviano sempre all'assemblea emblematica che sottoscrive il patto (*Es* 19-24). Il patto stesso e il riconoscimento di Dio come Dio dell'alleanza significa la tenda che custodisce il santuario di Israele, il segno dell'alleanza. La tenda è dunque tenda dell'incontro, tenda del convegno, luogo della presenza di Dio in seno al suo popolo» (C. Militello, *Il popolo di Dio tra navata e santuario*, cit., p. 13).

23) Con l'incarnazione del Verbo di Dio, che prende dimora tra gli uomini, avviene qualcosa di nuovo: «egli prende definitivamente dimora nella concretezza della carne, nella concretezza di un luogo, nella compiutezza di un tempo che *Eb* 1,1 addita come pienezza» (*ibid*., p. 14).

24) Scrive Cettina Militello a tale proposito: «L'identificazione di Gesù con il naòs operata da *Gv* 2,19.21: "Disfate questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere … ma egli intendeva il tempio del proprio corpo …", ci pone d'altra parte, a mio avviso, sulla stessa linea. Il problema non è tanto quello del superamento o della non necessità del tempio per il nuovo culto spirituale adeguato alla adorazione del Padre, il problema è del riconoscimento cristologico del nuovo e definito tempio che è Gesù stesso messia e salvatore del suo popolo» (*ibid*., p. 15).

2. Il luogo della Chiesa

Nonostante Cristo fosse il nuovo tempio, col trascorrere degli anni, in età postpasquale, i primi cristiani hanno cominciato a sentire la necessità di radunarsi in un medesimo luogo: sia nel tempio, sia in assemblee domestiche[25].

Il luogo sacro, secondo questa accezione, sembra trovare proprio nell'incarnazione del Verbo divino, e in particolare in quella "carne" assunta, la sua condizione di possibilità[26]; per cui ciò che caratterizza la comunità cristiana sin dalle origini è l'adunarsi in un luogo particolare per fare memoria dell'evento cristologico primordiale[27]. La relazione tra comunità e luogo è così stretta e interiore, che lì dove vi è la comunità, deve sussistere anche la *domus ecclesiae*, e viceversa[28]; scrive Cettina Militello: «La casa del popolo di Dio, che dunque non è tempio […], è tale perché icona spaziale della Chiesa locale, dell'una, santa, cattolica ed apostolica Chiesa del Risorto sussistente in un luogo, adunata in un luogo»[29]. La *domus ecclesiae*, così, è l'epifania dell'unica Chiesa adunata in un particolare luogo, che sente l'esigenza, attraverso quel luogo sacro[30], di delineare la propria identità.

25) «Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore» (*At* 2,46); «Ogni giorno nel tempio e a casa non cessavano di insegnare e di evangelizzare il Cristo Gesù» (*At* 5,42); «erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli, nella koinonia, nella frazione del pane e nelle preghiere» (*At* 2,42).

26) «La Chiesa sposa celebra l'evento escatologico, invoca unitamente allo Spirito il Signore perché torni (*Ap* 22,17) proprio mentre raccolta in un luogo ne celebra la memoria. Vale a dire, se il tempio è in senso proprio l'umanità del Verbo fatto carne, se il tempio è il suo corpo dato a morte per noi e risuscitato in forza dello Spirito, e se fino a che egli venga la comunità adunata nel suo nome di questo suo morire e risorgere deve fare memoria (cf. *Mt* 26,26-29; *Mc* 14,22-25; *Lc* 22,14-20; *1Cor* 11,23-27), ciò non può avvenire che nelle modalità del luogo e del tempo, nelle modalità proprie dell'adunarsi dell'assemblea, la quale dunque necessita di mura, di tetto, di vesti, di parole, di canti, di suoni, di luce, di cibo, di tutte quelle cose, insomma, che sono proprie al vissuto dell'uomo e al di fuori delle quali non si dà celebrazione» (C. Militello, *Il popolo di Dio tra navata e santuario*, cit., pp. 15-16).

27) «È anzitutto comunità adunata in un luogo. A questa comunità, a questa assemblea in atto è presente, immanente l'ecclesía del Risorto nella sua valenza interlocale, la cui caratteristica è appunto di essere presente, nella totalità, ad ogni comunità localmente adunata, che dunque perfettamente e pienamente la esprime» (*ibid*., p. 18).

28) «L'elemento chiave è quello della connessione *ecclesía*-luogo, assemblea-luogo; sicché, in senso proprio, la comunità è là dove sussiste e dove si manifesta e di questo sussistere e manifestarsi, il luogo di culto, la *domus ecclesiae*, la "casa del popolo di Dio" esprime la valenza teologica» (*ibid*.).

29) *Ibid*.

30) «I luoghi e gli edifici sono spesso segni che connotano un rapporto profondo con la storia e la cultura umane, nel contesto di una determinata tradizione. In questo senso il luogo va oltre la sua materialità di oggetto, di realtà attraversata da un flusso temporale: una realtà che proviene da un passato e si avvia verso un futuro, per cui si è indotti a considerare il passato come causa e il futuro come risultato. Ci sono luoghi ed edifici che connotano spesso un orizzonte molto più vasto e profondo, perché sono simboli che comunicano uno spazio di "cose fatte", in una incredibile fattibilità tecnica, che diviene dimensione cosmica, ordinata ed armonica; e comunicano un tempo immerso nella trascendenza, un tempo non oggettivo, profondamente incastonato in condizioni esistenziali

Scrive Severino Dianich a proposito della presenza di un luogo di culto all'interno della città degli uomini:

> «Il tema della presenza della chiesa si pone, allora, come problema della qualità del suo rapporto con il mondo, con lo spazio naturale, con gli altri luoghi degli uomini e con il grande luogo della loro convivenza civile. […] In realtà, se andiamo alle origini del cristianesimo, possiamo anche ritenere che la fede nel Dio di Gesù Cristo, considerata in una sua isolata purezza, non avrebbe dato origine alla costruzione di luoghi particolari. È sul piano antropologico che l'architettura cristiana trova la sua origine: la comunità cristiana vive dentro la città ed ha bisogno di disegnare il profilo della propria identità fra le case degli uomini. Prima e più ancora che il bisogno di un recinto e di un tetto sotto il quale radunarsi, è la necessità di "esserci" nella comunità degli uomini a condurre i cristiani a edificare una loro casa»[31].

Il luogo sacro, dunque, più che per motivazioni legate originariamente alla figura di Cristo, nasce per un'esigenza antropologica da cui non si può prescindere[32]: la comunità cristiana vuole affermare socialmente il suo esserci, e la costruzione di edifici è un atto attraverso cui la stessa comunità afferma la propria autoidentificazione. Scrive Dianich a tale proposito:

> «Costruirsi il proprio luogo e abitarlo, per la persona così come per una qualsiasi aggregazione sociale, dalla famiglia alla comunità cristiana, è un fondamentale atto di simbolizzazione, attraverso il quale il soggetto, vuoi individuale che collettivo, costituisce la stessa propria autoidentificazione: nella creazione del proprio luogo come il suo proprio microcosmo, il soggetto, persona individuale o aggregazione sociale, determina il proprio specifico rapporto sia con il cosmo che con le altre persone e tutta la realtà sociale che lo circonda»[33].

Questo significa principalmente che il luogo ecclesiale è un vero e proprio strumento comunicativo, è un atto linguistico con cui la Chiesa si inserisce in un

e ammantato di profonda spiritualità» (A. Jacopozzi, *Dare forma all'eterno. Dimensione simbolica e architettura sacra*, in *Spazi e immagini dell'Eucarestia. Il caso di Orvieto*, a cura di G. Cioli, S. Dianich, V. Mauro, Edizioni Dehoniane, Bologna 2007, pp. 11-27, qui p. 11).

31) S. Dianich, *Teologia e Architettura*, in *Spazi per la Chiesa. Progetti del Master in Teologia e Architettura di Chiese*, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Tielleci, Parma 2006, pp. 7-12, qui p. 8.

32) «Una volta, però, che si è messo al sicuro il guadagno neotestamentario del trasferimento del senso del sacerdozio e del tempio alla persona e all'opera di Gesù e, quindi, del senso del culto all'esistenza credente animata dallo Spirito (Rom 12,1 "offrite i vostri corpi […] è questo il vostro culto spirituale"), è necessario ricordare che il rapporto dell'uomo con lo spazio e la creazione da parte dell'uomo del proprio luogo è una costante antropologica dalla quale l'esistenza umana non può prescindere» (S. Dianich, *Spazi e immagini della fede*, cit., p. 200).

33) *Ibid*., pp. 194-195.

determinato contesto sociale e costituisce la propria autoidentificazione attraverso un atto di simbolizzazione[34]. Esso è di per sé un evento comunicativo che, se da un lato esprime l'identità della Chiesa nella sua autocomprensione[35], dall'altro continua ad essere un atto relazionale all'interno del contesto sociale in cui esso è inserito[36]. L'identità della Chiesa non è più legata al tempio o a una particolare terra, come invece è stato per il popolo di Israele[37], e neanche necessariamente al luogo di culto; ma è l'annuncio dell'*euanghélion* a rendere quel luogo in cui avviene l'evento comunicativo: *domus ecclesiae*[38].

3. Il luogo ecclesiale come evento comunicativo

Quanto è stato affermato circa l'importanza del luogo ecclesiale quale evento comunicativo trova nell'essere stesso della Chiesa la sua condizione di possibilità, in quanto quella dinamica che ha segnato l'inizio del fenomeno ecclesiale, e che continua a generarla lungo i secoli, è proprio la comunicazione della fede. La ricerca dell'*ecclesiogenesi* consiste proprio nel rintracciare quegli elementi determinanti e caratteristici della Ecclesia, che non solo l'hanno originata, ma che

34) «La valenza simbolica della comunità cristiana, nel suo semplice esistere e poi nel suo radunarsi e nel suo agire, è di grande ampiezza e complessità: solo la metafora e l'allusione potranno esprimerla» (S. Dianich, *Teologia e Architettura*, cit., p. 10).

35) Scrive ancora Dianich: «Tracciare un perimetro sul suolo, isolare e determinare uno spazio, mostrarsi attraverso le linee ed i volumi che si affacciano sulla via o sulla piazza, determinare una soglia da varcare per entrare e per uscire, creare e tenere vive relazioni prossemiche con il tessuto architettonico urbano, condizionare con la propria presenza alcuni aspetti della vita della società, sono tutti atti linguistici attraverso i quali il soggetto parlante si autodefinisce di fronte agli altri, ma anche per se stesso» (*ibid*., p. 8).

36) «Costruire e abitare una chiesa è un atto comunicativo che fa parte di questo processo complessivo e complesso della simbolizzazione attraverso la quale avviene la comunicazione ecclesiale. La comunità cristiana, quindi, si costruisce, si colloca nell'esistenza all'interno del campo delle cose sperimentabili, come emergenza empirica del misterioso dono della comunione, anche in quel particolare atto comunicativo che consiste nel crearsi il suo proprio luogo dentro la spazio. Si tratta di un atto comunicativo da considerare in tutta la sua complessità, sia in quanto è una simbolizzazione nella quale i credenti ci comunicano la fede tra di loro, sia in quanto costituisce una professione della fede dei credenti di fronte al mondo» (S. Dianich, *Spazi e immagini della fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, pp. 192-193).

37) «L'identità cristiana, poi, non si costruirà né in rapporto a una terra, né a una città santa, né ad alcun luogo sacro verso il quale incessantemente peregrinare. Il trasferimento del significato del tempio, come luogo dell'incontro dell'uomo con Dio, dall'edificio cultuale alla persona del cristiano e all'esistenza della comunità cristiana è un dato fondamentale» (*ibid*., p. 199).

38) Scrive Dianich a tale proposito: «L'evento dell'*euanghélion* è sempre un fatto pubblico […]. Il luogo di un tale evento non è affatto necessariamente un "luogo di culto": l'evento che vi accade però lo rende luogo del "culto spirituale", nel quale la comunità dei credenti, professando la fede, offre "un sacrificio di lode a Dio, cioè il frutto di labbra che confessano il suo nome. […] È naturale quindi che la Chiesa si disegni il suo luogo proprio, costruisca la *domus ecclesiae*. Rendendosi presente nello spazio della città o del villaggio, con un suo edificio ben riconoscibile, essa risponde, da un lato, al carattere pubblico della sua missione e, da un altro lato, rende pubblico il suo annuncio» (*ibid*., pp. 201-202).

continuano a generarla lungo i secoli. Perché ci sia *ecclesiogenesi*, tuttavia, la comunicazione deve avvenire attraverso particolari forme e modalità: essa non deve avere un carattere informativo, come se si trattasse di una semplice trasmissione di dati, ma performativo, deve avere cioè la capacità di "creare" nell'interlocutore la medesima realtà che viene annunciata attraverso l'esperienza personale[39].

La missione della Chiesa consiste proprio nell'annuncio di un'esperienza di vita, che innerva la trasmissione della dottrina, rivolta a un destinatario che possa essere in grado di accoglierla liberamente[40]. L'oggetto comunicato è ciò che i propri occhi hanno veduto e che le proprie mani hanno toccato (cf. *1Gv* 1-3): chi annuncia, dunque, è in qualche modo presente nell'annuncio stesso; per questo il destinatario, nell'accogliere l'evento narrato, assume con esso anche l'esperienza del locutore: tra i due soggetti si viene a costituire un'unità di vita profondissima.

Il luogo ecclesiale è dunque di per sé evento comunicativo di un'esperienza, da parte della comunità cristiana, rivolto verso la realtà in cui quest'ultima è inserita. Anche questo tipo di comunicazione, tuttavia, non sembra essere sufficiente per esprimere la globalità e la profondità dell'annuncio: la Chiesa, infatti, è sì il luogo del dire la Trinità, come realtà di cui chi annuncia ha comunque fatto esperienza e che comunica al mondo attraverso una comunicazione performativa, ma è anche il luogo in cui la Trinità continua a dire se stessa, e dunque a darsi, nella storia.

4. Il dirsi della Trinità nel luogo della Chiesa

Sin dal primo numero della *Lumen Gentium* emerge il carattere "relativo" della Chiesa: essa è, nel suo rimandare costantemente ad altro-da-sé, vale a dire a Cristo:

> «Cristo è la luce delle genti: questo santo Concilio, adunato nello Spirito Santo, desidera dunque ardentemente, annunciando il Vangelo ad ogni creatura (cf. *Mc* 16,15), illuminare tutti gli uomini con la luce del Cristo che risplende sul volto della Chiesa. E siccome la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, continuando il tema dei precedenti Concili, intende con maggiore chiarezza

39) Scrive Dianich a tale proposito: «Colui che accoglie l'annuncio non è quindi l'allievo che "impara" qualcosa che gli insegnano, ma uno che intende vivere come propria l'esperienza che gli viene comunicata» (S. Dianich, S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2005^2, p. 72).

40) Scrive Severino Dianich a proposito della libertà di chi accoglie l'annuncio: «Ora, se la possibilità di comunicare nella fede presuppone la libertà degli interlocutori, questo significa che nel proporre la fede a qualcuno gli riconosco il diritto di non aderirvi e il conseguente impegno di comunicare lo stesso fra di noi costruendo insieme una razionalità redenta su di un altro piano. Il dato incondizionato della libertà, elemento antropologico essenziale di una comunicazione fondata sulla fede nel dono della comunione, condiziona essenzialmente tutto il complesso dei rapporti ecclesiali di diritti e doveri» (S. Dianich, *Comunione e diritto*, in «Vivens homo» 9 [1998], pp. 393-406, qui p. 398).

illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la propria natura e la propria missione universale» (*LG* 1).

Senza fare un'esegesi ecclesiologica di questo testo[41], ciò che è importante qui mettere in luce è la comprensione che la Chiesa ha di se stessa come di una realtà significata da Cristo. Si tratta, infatti, di una relazionalità e di una relatività che trovano la condizione di possibilità nella dimensione sacramentale della Chiesa, vale a dire, spiega la Costituzione dogmatica, nell'essere "segno" e "strumento", termini che indicano rispettivamente la sua significatività e strumentalità[42]: sia l'uno che l'altro esprimono una realtà che trova il suo senso più profondo rimandando a qualcosa o a qualcuno altro-da-sé.

In questa accezione sacramentale si può affermare che l'evento comunicativo della Chiesa non solo ha come oggetto la Trinità, ma esso è anche il luogo in cui Dio stesso continua a dirsi e a darsi all'uomo in ogni tempo. Si potrebbe addirittura affermare che è nell'evento comunicativo ecclesiale che fluisce l'evento comunicativo trinitario (si tratta, infatti, del dirsi di Dio).

È decisivo tuttavia verificare in che modo Dio possa dire Se stesso nell'umano (e cioè nel non-Dio), senza rischiare di trasporre un sistema concettuale e linguistico antropologico o ecclesiologico a quello teologico, e viceversa[43].

La creazione di per sé comincia ad abbozzare una possibile risposta al quesito, in quanto, oltre a spiegare il passaggio dall'inconoscibilità di Dio al Suo estrinsecarsi, dice che l'uomo può scoprire la sua specificità, la sua identità, soltanto nel momento in cui si riconosce come un essere-originato-da-un-altro-da-sé: è nell'altro (in questo caso: Dio) la ragione del proprio *ex-sistere*[44].

41) Per un approfondimento del testo e dell'apparato bibliografico, rimando all'ultimo commentario uscito: *Commentario ai documenti del Vaticano II, Lumen Gentium*, a cura di S. Noceti e R. Repole, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015.

42) Cf. L. Sartori, *La "Lumen gentium". Traccia di studio*, Edizioni Messaggero, Padova 2006^2, p. 34.

43) È chiara, a tale proposito, l'osservazione di Giacomo Canobbio, secondo il quale è necessario recuperare un rapporto fra Trinità e Chiesa che tenga sempre conto di una differenza che sia sempre più grande rispetto alla somiglianza: «[…] il parallelo tra la Trinità e la Chiesa nella concezione vulgata (e divulgata) viene invertito e diventa parallelo tra Chiesa e Trinità, dove si dichiara che la Trinità è la fonte e il paradigma della Chiesa, ma si pensa all'unità trinitaria, alla comunione tra le persone divine, all'amore reciproco tra di esse sul modello di quanto avviene (o dovrebbe avvenire) nella Chiesa (o nella società). Si realizza così una eterogenesi dei fini, a scapito di una corretta interpretazione del mistero cristiano di Dio» (G. Canobbio, *La Trinità e la Chiesa*, in *La Trinità e la Chiesa. In dialogo con Giacomo Canobbio*, a cura di O.F. Piazza, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 2006, pp. 25-77, qui pp. 76-77). Per una possibile interpretazione del rapporto tra Dio e uomo, cf. il mio *In unum con-venire. L'unità ecclesiale in Agostino d'Ippona*, Città Nuova, Roma 2015, pp. 52-69.

44) Riccardo di San Vittore ha fatto emergere l'individuazione del singolo a partire dal "da dove" nella stessa struttura lessicale della parola *esistenza*: "*sistere*" indica l'essere, "*ex*", invece, la provenienza. *Exsistentia* è il *sistere* di qualcuno da un altro-da-sé. «Ora, con il termine "esistenza" (*sub nomine existentiae*) noi possiamo sottintendere entrambe le considerazioni: tanto, cioè, quella che riguarda la natura dell'essenza, quanto quella che si riferisce alla natura dell'ottenimento (*ad rationem essentiae quam scilicet illam quae pertinet ad rationem obtinentiae*)» (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate* IV,12, 252, 937C,

La creazione, pur esprimendo la più radicale distinzione fra Creatore e creatura, indica, proprio in questa ontologica alterità, il riconoscimento della più grande espressione di intima relazione.

Oltre alla creazione, è soprattutto l'incarnazione a offrire un ulteriore approfondimento alla questione su come comprendere teologicamente la relazione tra Dio e uomo, salvaguardando l'ontologica distinzione tra i due. Quest'ultimo, oltre a riceversi dall'Altro-da-sé, è anche stato assunto da quello stesso "altro" da cui *ex-siste*. "Assumere", verbo utilizzato per esprimere l'unione ipostatica, significa "prendere come proprio l'altro, nel farsi realmente l'altro": il Verbo, infatti, ha assunto la natura umana, facendosi realmente uomo. Mentre, dunque, la creazione dice l'essere originati-da, l'assunzione esprime piuttosto un reciproco in-essere.

Nel diventare carne del Logos, Dio continua a comunicare se stesso all'uomo in modo non inferiore rispetto a quell'esprimersi originario del Padre nel suo Verbo (come afferma il Prologo di Giovanni). Ogni evento rivelativo, inoltre, ha bisogno di un linguaggio che possa esprimere adeguatamente il contenuto comunicato; alla luce dell'incarnazione si può anche affermare che l'uomo è la *grammatica* usata da Dio per dire pienamente Se stesso[45]. Questo significa, da parte umana, che l'uomo in quanto tale, per relazionarsi a Dio, non ha più bisogno di uscire da sé, in quanto può incontrarlo nella sua stessa ipseità, senza per questo confondersi con Lui.

La vita di Dio, dall'evento dell'incarnazione, fluisce nella realtà umana, senza generare confusione tra il piano antropologico e quello teologico; e questo vale anche per il dirsi e il darsi trinitari all'interno della stessa comunicazione ecclesiale. Dall'evento della creazione e dell'incarnazione, infatti, si viene a creare tra l'ambiente umano e quello divino una relazione di mutua interiorità, così che tutto ciò che è può essere compreso nella sua verità proprio alla luce del dinamismo divino. Piero Coda, guardando ai passi che la teologia deve ancora compiere per raggiungere un adeguato sguardo verso tutta la realtà, afferma:

> «Rendersi conto di ciò, significa insieme che è venuto il momento di dischiudere *esplicitamente* quell'orizzonte d'interpretazione della realtà che viene dalla rivelazione di Dio Trinità. Ciò, evidentemente, senza alcuna pretesa assolutistica e deduttivistica, ma tenendo conto delle prospettive d'interpretazione del reale offerte dalla storia del pensiero, e non da ultimo dalle scienze naturali e umane contemporanee, dove diventa centrale, sotto diversi profili, il paradigma della relazio-

in *Sources chrétiennes* 63, Paris 1959). In questo sistema si comprende come, per Riccardo, la persona non ha relazioni ma "è" relazione, in quanto quest'ultima fa parte della sua costituzione ontologica. Una persona è singolare, incomunicabile ed esprime la sua distinzione dalle altre in virtù della propria *esistenza*.

45) Cf. K. Rahner, *Grundkurs* des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums, Verlag Herder, Freiburg 1976 [*Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005[6], soprattutto pp. 278-297]. Interessante quanto ha messo in luce a tale proposito Marco Statzu: «Formuliamo così il nostro duplice e interdipendente assioma: Non si può conoscere Dio se non si conosce l'uomo in Cristo, e anche: Non si può conoscere se stessi se non ci si conosce in Cristo» (M. Statzu, *Mistica dell'Incarnazione. Per una conoscenza affettiva di Dio tra generazione eterna e opera interiore della grazia*, Glossa, Milano 2010, p. 241).

> nalità. Sarebbe ingenuo e fuorviante, ad esempio, pensare che mentre la metafisica classica si concentra sul concetto di sostanza, l'ontologia trinitaria abbandonerebbe la sostanza per dare il primato alla relazione. Si tratta piuttosto di far entrare la dinamica della relazione – e non di una qualunque relazione, ma di quella ritmata trinitariamente – nella determinazione dell'essere in sé»[46].

Ma per cogliere il dinamismo dell'essere trinitario in tutta la creazione, è necessario che anche il soggetto che osserva si inserisca all'interno della medesima dinamica dell'essere, o meglio, che anche il soggetto si lasci vivere dal medesimo evento dell'essere. Scrive ancora Coda:

> «Se il senso dell'essere è il darsi, il conoscere è cogliere il darsi dell'essere nel darsi a propria volta. Solo nel darmi, posso cogliere il senso dell'essere nel suo darsi a me e attraverso di me. L'orizzonte dell'ontologia trinitaria, in altri termini, si fa evento là dove il conoscere lascia vivere in sé l'evento che gli si dà, e vive di esso»[47].

Questo discorso spinge verso un ripensamento dello stesso principio dell'analogia: si tratta di una relazione tra realtà ontologicamente distinte, innervate da una vera e propria *mutua interiorità*[48], dove ciascuna può essere colta alla luce dell'altra (anche se apparentemente ne risulta essere una negazione). Scrive ancora Coda:

> «L'analogia dice tutt'altro che una statica corrispondenza (di carattere quasi geometrico) fra Dio e la creatura, con un mero valore concettuale e predicativo: l'analogia dice la vocazione del creato a realizzare in Dio per Cristo nello Spirito la sua perfetta somiglianza col suo Creatore (la *theopoíesis* dei Padri greci). L'analogia è un principio dinamico e intrinsecamente dialogale»[49].

L'analogia, dunque, non è una statica rappresentazione di due realtà disuguali, tra le quali è possibile scorgere un qualche legame, ma è una connessione pericoretica tra realtà ontologicamente distinte, dove l'una *parte-cipa* all'altra, o meglio, *toti-cipa* all'altra la propria specificità che la individualizza: questa dinamica permette non solo che l'una rimandi all'altra, ma che l'una accada nell'altra, facendo sì che l'altra sia e conservi sempre l'originaria distinzione essenziale.

Dopo aver visto le condizioni ontologiche di possibilità per cui l'evento trinitario può fluire all'interno della comunicazione umana attraverso una vera e propria "partecipazione", è importante rivolgere l'attenzione a quali caratteristiche deve assumere il linguaggio ecclesiale perché possa divenire luogo della comunicazione divina.

46) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 558-559.
47) *Ibid*., p. 560.
48) Cf. *ibid*., p. 561.
49) P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, p. 97.

5. Il fluire di Dio nella performatività della parola umana

Il filosofo John Langshaw Austin[50] mette in luce come il linguaggio possa essere o constativo (cioè descrive la veridicità o la falsità di qualcosa) o performativo (capace di compiere quanto affermato). In ogni atto linguistico vi è l'aspetto locutivo, che consiste nel dire qualcosa, quello illocutivo, quando nel parlare si compie un'azione, e infine quello perlocutivo, vale a dire la produzione di effetti sulla situazione in cui si parla[51]. Questo significa che la comunicazione non è una semplice trasmissione di dati o riferimenti, ma è un vero e proprio strumento efficace, capace anche di generare nuove forme di relazioni.

Da un punto di vista ecclesiale, l'atto comunicativo di fede viene colto come luogo ecclesiogenetico, vale a dire come momento in cui si è avviato il fenomeno-Chiesa (cf. *At* 2,14-41) e come dinamica che continua a far sì che essa rimanga tale lungo i secoli. Perché la comunicazione sia efficace, l'incontro deve avvenire tra un locutore, che gratuitamente comunica la propria esperienza, e un interlocutore, che altrettanto liberamente accoglie la testimonianza. Oltre ai due soggetti che comunicano tra loro, l'attenzione deve essere rivolta anche al linguaggio, in quanto, dal momento che è performativo, è capace di "creare" nel destinatario la medesima esperienza raccontata, rendendolo contemporaneamente idoneo a ridonare a sua volta la propria esperienza a terzi, generando in questi ultimi sia l'esperienza testimoniata, sia la capacità di riannunciarla. La fecondità della trasmissione della fede è frutto sia della gratuità/libertà del locutore e dell'interlocutore, sia di una ridondanza presente nella stessa comunicazione che chiede un'intrinseca apertura a terzi[52].

Ed è all'interno di questa dinamica che fluisce la vita divina: lo Spirito Santo è l'eterna ridondanza d'amore tra Padre e Figlio che apre la loro relazione duale a tutta l'umanità. Ed essendo Egli da sempre "communio" e "communicatio"[53]

50) Cf. 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].

51) Cf. J.L. Austin, «Performatif-Constatif», in H. Bera (ed.), *La Philosophie analytique*, Les Editions de Minuit, Paris 1962, pp. 271-281 [tr. it. «Performativo-Constativo», in M. Sbisà (ed.), *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1993^4, pp. 49-60]; S. Dianich, «Teorie della comunicazione ed ecclesiologia», p. 138.

52) Ho già avuto modo di riflettere su questa teo-logica in relazione alla categoria del dono nel mio *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.

53) Interessante come la parola koinonia della tradizionale formula paolina (cf. *2Cor* 13,13), recuperata anche in ambito liturgico, sia stata tradotta in latino "communicatio" («gratia Domini nostri Iesu Christi, et caritas Dei, et *communicatio* Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis»), e in italiano "comunione" («la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre e la *comunione* dello Spirito Santo sia con tutti voi»). Da un punto di vista filologico, *communio* e *communicatio* derivano entrambi da *cum* e da *munus*, evidenziando così un'assonanza etimologica non indifferente. Vi sono tuttavia delle peculiarità di ciascun termine che li contraddistinguono tra loro in due concetti differenti. Interessante quanto scrive Piero Coda a tale proposito: «Compare comunque assai presto, a livello semantico, una differenza tra i due sostantivi che l'uso ha nel tempo consolidato e reso definitiva: *communio* viene infatti a esprimere l'esito dell'atto del mettere in comune,

intradivina, il dirsi di Dio *ad extra* non è altro che l'epifania dell'eterna dinamica divina *ad intra*. È lo Spirito la condizione di possibilità della stessa comunicazione antropologica ed ecclesiologica, in quanto è Colui che rende idonea la singola persona, prima di accogliere liberamente la comunicazione di fede da parte di un locutore, poi di divenire a sua volta annunciatore di quella medesima esperienza verso terzi. È il Pneuma divino, dunque, a inverare sociologicamente la trasmettibilità della fede; è Egli stesso, e in Lui tutta la Trinità, a fluire attraverso gli atti comunicativi intersoggettivi. Piero Coda descrive questa modalità relazionale che si attua nella dia-logicità e nell'apertura a terzi con la formula "reciprocità reciprocante"[54]. Non si tratta soltanto di reciprocità, ma di una reciprocità feconda, capace cioè di generare sempre altre nuove forme di reciprocità.

Nel momento in cui la vita divina fluisce nella comunicazione intersoggettiva, i rapporti umani sono resi, nello Spirito, ontologicamente atti a partecipare alle dinamiche trinitarie; tale circolarità tra Dio e uomo è una vera e propria "trinitizzazione" delle relazioni sociali[55]. Nel momento in cui la comunicazione divina inabita e attraversa la comunicazione umana, il luogo in cui tale evento si realizza può essere denominato "Chiesa".

Come il luogo, recuperando quanto è stato già affermato, dice simultaneamente una pluralità di oggetti e un'unità plurale di presenza, così vale anche per il luogo ecclesiale: l'alterità, infatti, è la condizione di possibilità perché ci sia un atto comunicativo[56]; al tempo stesso però, l'evento di comunicazione fa di quell'alterità

mentre *communicatio* designa il farsi della communio. Inoltre, mentre il sostantivo *communio* manca d'un verbo corrispondente e rafforza il rimando al concetto di comunanza e comunità, a *communicatio* corrisponde invece, dinamicamente, il verbo *communicare* nell'accezione di render partecipe, accomunare, creare relazione e corrispondenza. Ne dà conferma Agostino quando scrive: "*Quid est communicare? Communem rem tuam facere cum illo qui non habet*" (Sant'Agostino, *Serm*., 270,2)» (P. Coda, *Diventare comunicazione. Una lettura teologica*, in «Vita Monastica» 240 (2008), pp. 7-51, qui p. 8).

54) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 566-567.

55) «Il parlare di *trinitizzazione* fa intuire da subito che si tratta di un evento costituito innanzi tutto come dono gratuito: si pone cioè come determinazione e compimento dei legami intersoggettivi ma non come qualcosa di *naturalmente ovvio* e nemmeno come qualcosa che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. […] Parlare di *trinitizzazione* dei legami, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio e della di lui morte e risurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorché accolgono e si lasciano liberamente *determinare dalla forma dell'agápe trinitaria*, sono, per grazia, realmente *trinitizzati*, e cioè sono reale *esperienza*, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio» (S. Mazzer, *Li amò fino alla fine – il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, p. 800); cf. S. Mazzer, *La "trinitizzazione": per un'ermeneutica teologica*, in «Sophia», VII (2015/1), pp. 28-43.

56) Scrive Severino Dianich a tale proposito: «La chiesa comincia il suo cammino nell'esistenza là dove si intreccia una nuova relazione tra uomini in forza della comunicazione della fede. Questo atto presuppone un locutore ben caratterizzato dal fatto di essere un credente e un interlocutore altrettanto ben caratterizzato dal fatto di essere "altro" rispetto al locutore, cioè di non condividere la fede in Gesù Cristo. Solo a partire da questa alterità può accadere l'evento vero e proprio dell'ecclesiogenesi. Se fra gli interlocutori

un'unità che non schiaccia, ma afferma la distinzione al suo interno, diventandone criterio interpretativo.

Come il luogo, inoltre, ha un'intrinseca dinamica relativa e relazionale, in quanto il "dove" dipende primariamente dal punto di vista del soggetto e dagli "altri" oggetti che localizzano la realtà indagata, così la Chiesa, da un lato, è se stessa soltanto se è capace di spostare l'attenzione di chi la osserva da sé a Cristo, dall'altro, essendo comunque una realtà misterica concreta e percepibile attraverso i sensi, fa sì che ogni osservatore possa avere una propria peculiare comprensione di essa in base al dove egli si collochi per guardarla[57].

E come il luogo, infine, ha come caratteristica primaria l'abitabilità, così la Chiesa può vivere pienamente la sua soggettualità nel momento in cui è capace di rinunciare al protagonismo del nominativo (di essere semplicemente un soggetto-che), declinandosi fino al caso ablativo (un soggetto-in-cui)[58]: divenendo cioè luogo abitato dall'uomo e da Dio, in cui le due realtà, sempre ontologicamente distinte, possono fluire l'una nell'altra.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Ecclesiologia presso l'Istituto Universitario Sophia e la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
alessandro.clemenzia@gmail.com

dell'atto comunicativo non si partisse da un dato di alterità, dovremmo dire che la chiesa già esiste e quindi non potremmo parlare propriamente di ecclesiogenesi» (S. Dianich, *Dall'atto del "vangelo" alla "forma ecclesiae"*, in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, a cura di D. Vitali, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 2005, pp. 95-141, qui p. 100).

57) Scrive Severino Dianich a tale proposito: «Solo apparentemente quando si parla di chiesa si ha davanti un oggetto univocamente definito. Elaborare un metodo per condurre correttamente la riflessione ecclesiologica esige prima di tutto una delucidazione dei diversi significati veicolati dall'unico termine» (S. Dianich, *Questioni di metodo in ecclesiologia*, in A. Barruffo (ed.), *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, Cinisello Balsamo [Mi] 2003, pp. 21-53, qui p. 29). E qui Dianich introduce il suo discorso sui differenti piani semantici: «La soluzione del problema non può consistere nella stesura di una specie di dizionario nel quale elencare i diversi significati che il termine chiesa può veicolare. In realtà diversi sono i piani semantici sui quali scorre il discorso quando se ne parla» (*ibid*., p. 31). Per un maggiore approfondimento teologico sulla distinzione dei quattro piani semantici, cf. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 15-22; D. Del Gaudio, *Il metodo in ecclesiologia. Problemi e prospettive alla luce del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 2010, pp. 231-235; il mio *Una realitas complexa (cf. LG 8). Linguaggio ed ermeneutica*, in «Vivens homo», 27/2 (2016), pp. 325-352, soprattutto pp. 332-334.

58) Ho avuto modo di spiegare questo discorso nel mio *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012, soprattutto pp. 264-270, 394ss. Sul significato teologico dell'ablativo, cf. E. Salmann, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in Id., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, pp. 306-323; G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, pp. 458-462.