

FORUM

ALESSANDRO CLEMENZIA, NELLA TRINITÀ COME CHIESA. IN DIALOGO CON HERIBERT MÜHLEN

*A. Clemenzia, lecturer in ecclesiology and pneumatology at the Sophia University Institute, launched his first book, entitled *Nella Trinità come Chiesa: In dialogo con Heribert Mühlen*, on 26 October 2012. On that occasion, philosopher A. Fabris, theologian R. Repole and economist G. Argiolas gathered to dialogue on the theme "What Church? What Sociality?". This discussion, introduced by the president of Sophia, Piero Coda, offered a range of reactions from various disciplines to the valuable work of the young theologian, and is here offered to the reader.*



Introduzione

di PIERO CODA

Il "primo" libro è sempre un evento. Soprattutto per chi l'ha scritto. In questo caso, poi, essendo il libro in questione degno di ogni interesse, l'attenzione si dilata e offre l'opportunità di un dialogo e di un approfondimento serio e stimolante intorno alla "cosa" che ne è oggetto. È per tale motivo che s'intrecciano in questo Forum, che nasce attorno al saggio di Alessandro Clemenzia *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con H. Mühlen* (Città Nuova, Roma 2012), gli spunti di riflessione e di dibattito di tre qualificati studiosi.

Ma prima una parola su Alessandro Clemenzia, il giovane Autore, il cui libro è frutto della tesi dottorale discussa presso la Facoltà di Teologia dell'Università Lateranense, di cui ho avuto la gioia d'essere il relatore: gioia, dico, per il cammino che ad essa ha condotto e per il cammino che di qui si è imprevistamente aperto. Alessandro Clemenzia, attualmente, è incaricato a Sophia di due corsi attinenti l'uno la teologia della Chiesa, l'altro la teologia dello Spirito Santo, e dall'a.a. 2012/13 è anche incaricato sulla cattedra di ecclesiologia a Firenze, presso la Facoltà di Teologia dell'Italia Centrale.

Ed ecco gli studiosi che partecipano al Forum. Adriano Fabris, professore di filosofia morale all'Università di Pisa, è tra gli amici intellettualmente e affettivamente più vicini a Sophia; anzi, in occasione di un *Forum* analogo a questo, abbiamo dialogato attorno a uno dei suoi ultimi saggi, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, (Morcelliana, 2009), e il risultato ne è poi rifluito sulle pagine della rivista «*Sophia*». L'attenzione – in una ricchissima e caleidoscopica, ormai, produzione filosofica – ai temi del dialogo,

della comunicazione, la messa a tema di un pensiero "coinvolgente", suscitatore ed espressione d'una specifica prassi che lo nutre e lo veicola, rendono il suo punto di vista sull'opera di Clemenzia senz'altro pertinente e stimolante.

Roberto Repole, che sono davvero felice di vedere tra i protagonisti di questo momento, è professore di ecclesiologia a Torino ed è, da poco più di un anno, Presidente dell'Associazione Teologica Italiana. Questo fatto attesta, se ve ne fosse bisogno, la stima che il suo lavoro teologico gli ha già meritato, nonostante la sua ancor giovane età. Ricordo la sua tesi dottorale: *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac* (2002), e il suggestivo saggio *Il pensiero umile* (2007); l'ultimo suo dono in fatto di libri – se non erro – è un altro stimolante sguardo sulla Chiesa oggi: *Come stelle in terra. La Chiesa nell'epoca della secolarizzazione* (2012).

Di Giuseppe Argiolas, infine, basti dire che è Ricercatore di "Economia e gestione delle imprese" e Professore aggregato di "Responsabilità sociale delle Organizzazioni" presso l'Università di Cagliari, mentre a Sophia insegna "Management ed economica di comunione". Ed è, in effetti, la sua sensibilità e competenza a proposito del paradigma innovativo dell'economia di comunione e della sua rilevanza nell'ambito dell'organizzazione aziendale e d'impresa che – nell'ottica inter e transdisciplinare di Sophia – rendono questa sera appetibile il suo punto di vista. Di lui mi piace menzionare soltanto la voce "Economia di Comunione", redatta per il *Dizionario di Economia Civile* curato da S. Zamagni e L. Bruni (Città Nuova, 2009).

Ospiti di tutto rispetto, dunque, che ci permetteranno, attraverso colpi di sonda lanciati da diverse prospettive, di sviscerare qualche aspetto del volume di Alessandro Clemenzia. La cornice, del resto, entro la quale si svolge questo Forum – *Quale Chiesa? quale socialità?* – ci rimanda al 50° anniversario dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II che abbiamo celebrato l'11 ottobre scorso. Il teologo H. Mühlen – la cui opera è il punto di partenza e di riferimento del saggio in oggetto –, per tanti versi, ne è stato coraggioso apripista e poi creativo interprete. Come annota, nella bella postfazione al libro un antico allievo di Mühlen e prestigioso docente, sino allo scorso anno, presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, Elmar Salmann, Mühlen ha avuto il merito d'invitarci a pensare ed esperire Dio come *"non-poter-non-essere-amore-disinteressato, concreativo, congeniale, ospitale"*. A partire di qui, – continua Salmann – «il grande merito

della tesi di Alessandro Clemenzia è di aver dato una fisionomia ardita e attendibile a quella sfera divina che ci comprende e ci incoraggia ad essere persone libere e comunicative» (p. 422).

Il fatto è che il Vaticano II – come sottolinea il teologo fiorentino Enrico Chiavacci – ha rappresentato un passaggio epocale nella crescita dell'autocoscienza della Chiesa e nella conseguente proiezione dello stile che essa è chiamata a esibire nel far da lievito e sale nella società. Innestando, infatti, la socialità umana nell'evento del Dio che è Trinità di persone – come fa la *Gaudium et spes* al n. 24 – il Concilio ha dato definitiva consistenza e ha impegnato in una costosa responsabilità la testimonianza, da parte dei cristiani, di una vita sociale che sia genuina e profetica espressione del Vangelo di Gesù. Come mostrerà, in forma dispiegata e con promettente apertura, tutta da eseguire, la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI.

PIERO CODA

Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org



SOCIALITÀ, CHIESA E FILOSOFIA

di
ADRIANO FABRIS

Alessandro Clemenzia's book treats of two deeply important themes in contemporary theological reflection: the question of the person, and the theme of the relation as it concretely actuates itself. In our current context, we tend to think first of the isolated and self-referential individual, and only then of that individual's relation with the other. Clemenzia shows how the idea of "person" is still capable of expressing the original relationality of the human being. In his analysis of the theologian H. Mühlen, he looks at the Holy Spirit as the "a-priori We" who is the personification of the divine nature. He sees the "We" not just as the third to which the "I" and the "You" can address themselves: the "We" is primary and within. A second important contribution of this book is the thematization of original relationality of key concepts of theology (and of philosophy). This is a deeply rational relationality, it is a bond that draws us in, the logos, which unites the human and the divine. Finally, this implies a renewed vision of the church: in it, relation is called to become *communio*, the experience of communitarian conversion.

Il libro di Alessandro Clemenzia è un testo ben scritto e chiaro nella sua articolazione, nonostante la complessità dell'argomento che affronta. Non è solo un libro sulla concezione della Trinità in Mühlen, soprattutto per quanto riguarda le implicazioni ecclesiologiche della tematica, ma è un testo che vuole andare oltre Mühlen, riflettendo a partire dalle posizioni di questo autore, criticandole e sviluppandole. Di ciò danno conto anche la prefazione di Piero Coda e la postfazione di Elmar Salmann. In ciò, soprattutto, sta il carattere prezioso di questo contributo.

Non sono un teologo, e quindi non posso credibilmente addentrarmi nell'interpretazione che Clemenzia offre del pensiero di Mühlen e nell'applicazione di questo pensiero, per certi aspetti anche abbastanza controverso, alle questioni di fondo della teologia contemporanea. Ciò che mi preme piuttosto, e che risulta più consono al mio specifico lavoro, è individuare alcuni nodi di fondo della riflessione contemporanea che vengono messi in luce da Clemenzia nella sua lettura di Mühlen e rispetto a cui, poi, si sviluppa l'autonoma riflessione dello stesso Clemenzia. Potrebbero essere molti, questi nodi, quali emergono da un'attenta lettura del libro. Ne scelgo in particolare due, fra loro strettamente correlati: *la questione della persona* e il tema, potrei chiamarlo, della *relazione che concretamente si attua*.

Lo sfondo su cui si svolge l'approfondimento e la ripresa di nozioni tradizionali offerto da Clemenzia attraverso la sua lettura di Mühlen – perché di nozioni tradizionali del pensiero cristiano si tratta, e dunque è in gioco una loro ripresa, che però non può essere considerata una semplice riproposizione, bensì dev'essere concepita come un ulteriore sviluppo in forme nuove – è dato dalla situazione in cui oggi la ricerca teologica si trova a elaborare il proprio pensiero. Ma non solo questa ricerca. È infatti una situazione nella quale l'assunzione acritica dell'individuo è compiuta preventivamente a ogni relazione che lo potrebbe coinvolgere. In una formula: prima, cioè, c'è l'individuo, isolato e autoreferenziale, concepito nella sua autonomia e autoreferenzialità; poi c'è la relazione ad altro. È evidente che l'assunzione di questa prospettiva è esiziale per ogni esperienza religiosa: nella misura in cui la religione è appunto, anzitutto, *religamen*, relazione, tra l'essere umano e il suo altro, vale a dire una relazione in cui l'essere umano fin dall'inizio è coinvolto e che lo fa davvero tale.

Ebbene, l'idea di "persona", questo antico concetto, è in grado di esprimere tale profonda relazionalità dell'essere umano. Non solo per la sua etimologia (che rimanda, per il greco *prospon*, a ciò che ho davanti agli occhi e, per il latino *persona*, a ciò che risuona da me verso altro), ma soprattutto per il suo uso: sia in chiave teologica che in prospettiva antropologica. Il problema, però, è quello di fare i conti con interpretazioni "sostanzialistiche" del termine (ad esempio il riferimento alla *naturae rationabilis individua substantia* nella definizione di Boezio), e questo proprio per recuperare il significato e il valore espressivo che tale concetto può continuare ad avere nell'epoca contemporanea.

Questo è ciò che fa Mühlen, ponendo il Noi, come categoria del Noi-a-priori, quale condizione dello stesso rapporto io-tu. E ciò vale per tutti i livelli in cui una relazione, in maniera complessa e complicata, può realizzarsi. Si tratta della dimensione trinitaria, nella quale il Noi è inteso come la personificazione non unicamente dello Spirito Santo, ma anche della stessa natura divina; si tratta della

dimensione interumana, dove il Noi è inteso nella prospettiva del Noi ecclesiale; si tratta, soprattutto, del Noi che lega Trinità e Chiesa, umano e divino, in una dimensione di compartecipazione e di fede. È un po' un azzardo dire questo, certo. Ma che cos'è la fede se non l'assunzione e la professione del Noi, cioè del rapporto in atto, fra l'essere umano e quel Dio che viene chiamato "Padre"?

Ebbene, oggi questo partire dal Noi nell'esperienza personalistica è particolarmente importante, se si vuole appunto ripensare, anche, la possibilità di una nuova evangelizzazione, e questo proprio all'inizio dell'"anno della fede". Ma un tale pensare al Noi e metterne in opera le implicazioni non si realizza (come mostra molto bene Clemenza nei primi tre capitoli del suo libro) concependo il Noi come quel terzo al quale l'io e il tu possono rivolgersi. Invece il Noi è prima. O meglio, è prima e dentro: una dimensione «né estranea né esterna, ma interna al circolo d'amore, tanto da esserne, nel momento in cui torna indietro, la stessa chiusura *ad intra*» (p. 97).

La riflessione su questi temi viene poi sviluppata in maniera autonoma da Clemenza nel capitolo VI del suo libro, specialmente nella sua ultima parte. Qui la formula ecclesiologica proposta da Mühlen, "una Persona in molte persone", viene approfondita nell'ottica della dimensione agapica: nella prospettiva cioè di un rapporto coinvolgente e unificante, reso possibile dall'azione dello Spirito. Ma tale approfondimento richiede anche un ripensamento, una vera e propria risemantizzazione di alcuni concetti chiave della teologia e, direi anche, della filosofia. Tali concetti – lo si vede bene anche nella Conclusione generale del libro – vengono ripensati tutti nell'ottica della loro relazionalità, del loro "essere tra" e in ciò che può rendere possibile questo loro legame. Ma, soprattutto, tale legame, tale relazione sono attivi e agenti solo in quanto risultano qualcosa di dinamico, solo cioè se sfuggono a ogni tentativo di sostanzializzazione.

Vi è dunque in tutto questo, in questa relazione attiva, una razionalità profonda. Si tratta della razionalità della fede. È il legame coinvolgente, il *logos*, che unisce umano e divino.

Ma dato che, sotto questo rispetto, la ragione, così come la fede, è qualcosa di umano, appare comprensibile e, anzi, risulta giustificato ripensare i caratteri di fondo di una ragione che sia davvero adeguata alla fede, e che dunque, per far ciò, sia autorizzata a modificare i propri modelli: nella misura in cui si pone alla ricerca di quelli più adatti a dire l'esperienza radicale dell'atteggiamento credente. Va sottolineato infatti che, fra questi modelli, ciò che viene offerto dalla ragione apofantica non sempre, soprattutto oggi, può essere avvertito come soluzione adeguata. Può dare il suo aiuto, invece, il riferimento a tutto un importante filone del pensiero cristiano: si pensi ad Agostino e al suo rivolgersi a Dio al modo della "confessione"; si pensi ad Anselmo e alla sua formulazione della cosiddetta "prova" dell'esistenza di Dio. Su di essa, fra l'altro, si sofferma lo stesso Clemenza nel capitolo V del suo libro, anche prendendo spunto dall'"elogio dell'ablativo" di Elmar Salmann, e sottolineando come la cosiddetta "prova" anselmiana sia l'esperienza di una relazione in atto tra l'essere umano e il Dio-Persona, elaborata da un pensiero che, nel mentre che mette in opera questa relazione, elabora propriamente una *ratio fidei*.

L'ultimo aspetto che voglio segnalare – avendo affrontato da un punto di vista filosofico i nodi della persona e della relazione, a partire dalla lettura che del

pensiero di Mühlen offre Clemenzia nel suo libro – è la necessità che tale relazione si manifesti concretamente. Nell'ambito della Chiesa, come emerge ancora nel capitolo VI, questa relazione si fa *communio* e si sviluppa nelle forme, articolate e diversificate, di un'autentica comunicazione. Nel caso del rapporto fra Chiesa e *Deus-Trinitas*, il recupero del Noi – cito Clemenzia – «è lo spazio d'apertura attraverso cui il *Noi* divino può introdursi nell'umano per condurlo a sé» (p. 419).

Emerge qui, in definitiva, la necessità di un'esperienza di conversione, quale si esprime ad esempio nella preghiera. Ma non si tratta né di una conversione, né di una preghiera che risultano puramente individuali. A loro volta, infatti, esse si prolungano e si esercitano in una dimensione comune, comunitaria. E tale esperienza comunitaria è chiamata, dal canto suo, a rivivere e a espandersi ulteriormente: creando sempre nuove relazioni e facendosi, così, davvero universale.

ADRIANO FABRIS

Professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Pisa
fabris@fls.unipi.it



SOCIALITÀ, CHIESA E TEOLOGIA

di
ROBERTO REPOLE

In a reading of Alessandro Clemenzia's volume, Roberto Repole identifies three fundamental acquisitions found in this work against the background of a dialogue that Clemenzia carries ahead with the theologian H. Mühlen. The German theologian, viewing the Holy Spirit as the "We in person" who unites by distinguishing the Father and the Son, conceives of the church by analogy as "one Person in many persons". Clemenzia builds his analysis of Mühlen on this point of departure. The three fundamental contributions of Clemenzia's work at, firstly a reinforced understanding of the unity of the divine nature; secondly, the consideration of the church as "a priori We"; and – finally – the Christification of the church operated by the Holy Spirit: Christ is the "one Person in many persons" that the Spirit generates as church.

Nell'introdurre il prezioso libro di Alessandro Clemenzia, molto opportunamente Piero Coda indica che

«[...] il saggio che abbiamo la gioia di avere tra le mani è decisamente apprezzabile, sotto il profilo scientifico, soprattutto per due qualità che non è comune trovar congiunte in modo equilibrato ed armonico: la rigorosa analisi dei testi, capace di propiziare un'ermeneutica del loro significato anche inedita e rivelatrice, da un lato; e la passione e il vigore speculativi nel sondarne i presupposti e i nodi insieme alle conseguenze pratiche, dall'altro» (p. 6).

Ciò è possibile – mi verrebbe spontaneo di aggiungere – non solo perché l'Autore mostra di essere dotato di indubbiie capacità analitiche e speculative insieme, che gli hanno permesso di scrivere, come dice Salmann nella sua postfazione, «pagine suggestive e speculativamente ardite» (p. 421); ma anche perché queste pagine muovono da una domanda e da una passione autentiche.

Non c'è, infatti, opera significativa che si possa scrivere e consegnare al dibattito teologico che non nasca da una domanda chiara e da un interesse reale. Cosa che Clemenzia evidenzia, invece, sin dalla Introduzione alla sua ricerca. Egli dichiara, infatti, come la sua ricerca abbia un obiettivo preciso che è quello di «argomentare, alla luce della proposta di Mühlen, un'ecclesiologia fondata sul *noi*» (p. 21). Per questo, chiarifica sempre Clemenzia,

«l'oggetto materiale della tesi [...] è l'opera mühleniana; l'oggetto formale, invece, sono le categorie personologiche, istanza fondamentale che ha guidato l'intera ricerca del nostro autore e che rappresenta la caratteristica della sua teo-*logica* , tanto da propiziarne il passaggio dal piano trinitario a quello ecclesiologico» (p. 21).

I testi che l'Autore prende in considerazione sono, peraltro, alcuni tra i più ricchi che il già ricco pensiero teologico del secolo scorso ci ha consegnato; ancorché si tratti di opere troppo spesso poco conosciute e meno citate di altre, anche all'interno degli studi ecclesiologici. Si tratta, come richiama lo stesso sottotitolo del libro di Clemenzia e come si è già esplicitamente detto, dell'opera di Heribert Mühlen, con una attenzione speciale a quelle che lo stesso Clemenzia segnala – nell'introduzione al suo testo (p. 15) – come le sue opere maggiormente conosciute in ambito teologico, ovvero l'opera pneumatologica *Der Heilige Geist als Person* e quella ecclesiologica *Una mystica Persona*. Dato l'interesse ecclesiologico della ricca ricerca di Clemenzia, quest'ultima opera del teologo di Paderborn acquista ovviamente un significato particolare all'interno del percorso compiuto.

Che la sua lettura dei testi di Mühlen sia rigorosa e sia capace di propiziare un'ermeneutica originale e inedita può essere testato, a mio parere, dallo scavo che Clemenzia fa di quegli autori che rappresentano le fonti recenti del concetto di persona che hanno influenzato il pensiero mühleniano. Si tratta della speculazione di Ebner e di quella di von Hildebrand. Le prospettive del primo risultano particolarmente suggestive, in quanto Ebner mostra come la relazione tra io e tu è mediata dalla parola. Ma questa parola non è un *quid* che si aggiungerebbe a posteriori

all'io e al tu. Si tratta piuttosto di un *tra* all'io e al tu, che rappresenta un *a-priori*. E giustamente Clemenzia può notare come si tratti di una specificazione fondamentale «[...] per comprendere che non vi è una solitudine originale alla quale si è aggiunta, in un secondo momento e attraverso la parola, la relazione con il *tu*; è invece come se ci fosse già da sempre una comunanza primordiale» (pp. 58-59).

Lo scavo dentro il pensiero di Ebner, mi pare un esempio significativo di come la lettura che Clemenzia fa di Mühlen sia rigorosa e insieme capace di un'ermeneutica nuova. Infatti, l'autore del libro mostra una puntualità di lettura capace di sondare anche le fonti del pensiero di Mühlen; e insieme, però, mostra di intravvedere quegli aspetti che dischiudono l'originalità del pensiero mühleniano non sempre percepiti, neppure dagli stessi studiosi di Mühlen. La scoperta, infatti, che la relazione non soltanto presuppone l'esistenza dell'io e del tu, ma è proprio questo *tra* che ne costituisce lo stesso presupposto, risulta fondamentale per una lettura originale del pensiero di Mühlen. Si tratta, infatti, della possibilità di far emergere tutta l'importanza che la categoria personologica del noi ha in Mühlen come *a-priori* dell'io e del tu: tanto *in divinis*, quanto sul piano espressamente ecclesiologico.

Questo richiamo permette di fare un accenno a quelli che mi paiono alcuni indubbi guadagni dell'opera di Clemenzia che evidenziano anche, per fare ancora eco a Piero Coda, il suo vigore speculativo.

Per farli emergere, può essere utile accennare appena ad alcune tesi di fondo di ordine pneumatologico ed ecclesiologico che caratterizzano il pensiero di Mühlen, il quale si declina proprio attraverso categorie personologiche. Per Mühlen, lo Spirito Santo si presenta in Dio stesso come il Noi in Persona, che unisce distinguendo l'Io e il Tu del Padre e del Figlio e la cui caratteristica è di essere una Persona in due Persone. «In questa formulazione si evince in modo immediato – commenta Clemenzia – che nella costituzione dello Spirito Santo come persona compaiono anche le altre due, il Padre e il Figlio» (p. 102). Su questa base, Mühlen, può vedere la stessa Chiesa in termini di una Persona in molte persone, Cristo e i cristiani. Essa non sarebbe, secondo l'interpretazione möhleriana, l'incarnazione continuata, quanto piuttosto il prolungamento dell'unzione di Cristo, che si offre anche ai cristiani.

Proprio sullo sfondo di queste prospettive fondamentali del pensiero di Mühlen, si possono riconoscere alcuni guadagni della elaborazione di Alessandro Clemenzia.

Anzitutto, egli, riconosce come in Mühlen la categoria del Noi, mentre indica, *in divinis*, lo Spirito in quanto una Persona in due Persone, esprime la *noità* a priori delle ipostasi. E, come sottolinea lo stesso Clemenzia, si tratta di qualcosa che i commentatori di Mühlen generalmente non evidenziano. Quale ne è il guadagno? È quello di ridare consistenza alla unità di natura divina. Dice espressamente Clemenzia:

«l'*a-priori* indica la condizione di possibilità perché una qualsiasi realtà appaia in quel determinato modo, è un orizzonte interpretante, il ciò *attraverso cui e grazie a cui* si è o si ha qualcosa; proprio per queste diverse accezioni che l'*a-priori* assume, l'*ablativo* è il caso che meglio ne esprime il significato, quasi ne fosse l'espressione concettuale».

E questo ablativo, questo *quo* e *in quo*, è qualcosa che permette di superare la prospettiva di una unità divina che sia di *communio* delle ipostasi e, dunque, in seconda battuta rispetto alla pluralità delle persone, così come avviene ad esempio in un pensiero come quello più recente di Greshake. D'altro canto, però, il fatto che l'unità sia pensata secondo la categoria personologica del noi, dice – come nota efficacemente Salmann nella sua postfazione – che si deve ormai pensare «l'assoluto come differenziato in sé senza perdersi»; e che questo Dio è spazio ospitale e accogliente dell'altro in sé, un *ablativo* – per usare ancora il linguaggio di Salmann – che si fa *oblativo*.

Del resto – ed è il secondo grande guadagno che metterei in evidenza dell'opera di Clemenzia – anche la Chiesa appare come un Noi, che se è il frutto dei diversi soggetti che la compongono continua ad essere ugualmente un a-priori rispetto ai singoli, capace di accoglierli senza annullarli come singoli, ma anzi facendoli essere, proprio in questa unità, nella loro singolarità. Dice espressamente Clemenzia, a proposito della Chiesa:

«pur trattandosi, infatti, di un corpo formato da tanti *io*, il noi non può essere considerato come la somma di questi *io*, ma come un *unum* che li accoglie in sé, senza cancellare la loro identità, ma anzi, proprio come effetto specifico dell'azione dello Spirito, facendo sì che il singolo scopra nella molteplicità la propria peculiarità personale che lo distingue dagli altri *io*» (p. 414).

Infine, il terzo ed ultimo guadagno che segnalerei è quello di prendere le mosse dall'idea di Mühlen della Chiesa come dell'Una persona in molte persone, ma sorpassandola con un chiaro guadagno cristologico e con un più marcato ritorno alla Pasqua come evento pienamente rivelativo di Dio. Nella Pasqua, infatti, viene donato lo Spirito perché il Risorto possa, nello Spirito, rendersi presente nella sua Chiesa. In tal senso, allora, l'una persona che si forma nello Spirito è quella del Cristo. I cristiani vengono cristificati nella forza e nello spazio dischiuso dallo Spirito. In questa dinamica il noi della Chiesa, dice Clemenzia,

«acquisisce la fisionomia dell'unico Cristo che si rivolge al Padre come un *io* di fronte al *Tu*. In questa nuova relazione la Chiesa non comunica più con il *noi* di Dio come se essa fosse un *noi* esterno alle tre Persone divine, ma, in quanto attraverso Cristo e nello Spirito è fatta *uno* con il Figlio nella Trinità, entra in Dio non come "quarta", ma come Figlio che, nello Spirito, comunica con il Padre» (p. 415).

Si spiega così il titolo che l'Autore ha dato al suo libro *Nella Trinità come Chiesa*. L'indagine ha permesso di vedere che il Noi ecclesiale nell'assunzione del Figlio nello Spirito, viene incluso nel dialogo stesso della Trinità.

Sono diversi gli spunti ecclesiologici e sociali che da una prospettiva di questo genere si possono e si debbono raccogliere. Se ne possono, in conclusione, richiamare alcuni.

- Se c'è un interesse sociale che lo stesso Autore manifesta e dentro cui si colloca la sua ricerca, esso è dato dal contesto della globalizzazione, così come si sta realizzando. Una globalizzazione che, da un lato realizza una unità massifican-

te e spersonalizzante e che, per converso, presta il fianco a individualismi e localismi egoistici e mortificanti. Il libro di Clemenza rimanda alla possibilità dischiusa, proprio all'interno di questo mondo, da una Chiesa intesa nella prospettiva del "noi": proprio all'interno del mondo globalizzato, infatti, essa avrebbe la possibilità di rappresentare la profezia di una unità che esalta e si realizza nelle persone e nelle diverse culture; e non al margine o nella soppressione di esse.

- Da un punto di vista più squisitamente ecclesiologico, il ricupero della prospettiva del "noi" per intendere la Chiesa può portare meglio a riconoscere come ogni soggetto ecclesiale non si possa pensare e vivere in modo ir-relato agli altri. Il "noi ecclesiale" dice che ciascuno può realmente rappresentare gli altri solo se parla, agisce e si esprime in quanto espressione autentica del "noi". Ciò può risultare particolarmente utile per una ri-comprensione della autorevolezza che, nella Chiesa, è accordata al ministero ordinato, in tutti i suoi gradi. Anche i ministri ordinati, infatti, non possono pensarsi al di fuori del "noi" della Chiesa; e la loro autorevolezza è sempre anche legata alla loro rappresentatività del "noi ecclesiale".

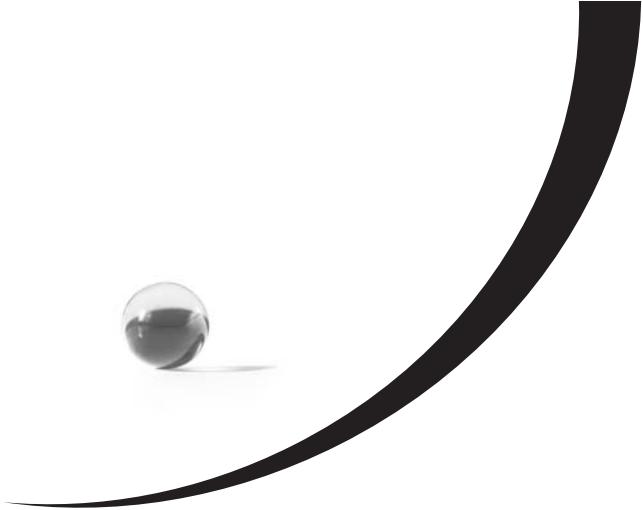
- La comprensione della Chiesa in una stretta correlazione alla visione teologica, rappresenta poi un invito a considerare come la questione della comunione ecclesiale non sia soltanto una questione ecclesiologica, ma sia invece sempre anche questione teologica: nel senso che la comunione ecclesiale è realtà nella quale e attraverso la quale si manifesta l'identità del Dio rivelato in Cristo e nel dono dello Spirito. Ciò significa, in altri termini, che non si può dire che l'assoluto cristiano è uno spazio ablativo e oblativo se non attraverso una Chiesa che vive ed è così.

A cinquant'anni dal Vaticano II, questa prospettiva si può offrire anche per una corretta ermeneutica dei testi conciliari. È infatti chiaro che con essi – specie con alcuni di essi (si pensi a *Sacrosanctum Concilium* o a *Dei Verbum*) – si è espresso un primato di Dio. Ma si tratta sempre del primato del Dio rivelatosi in Cristo. E per questo tale primato implica anche un ripensamento della Chiesa, perché questa possa ripensarsi in modo tale da esprimere – nel suo essere – non un dio qualunque, ma il Dio di Gesù: che è spazio aperto; e che è capace di fare spazio anche a ciò che Dio non è.

ROBERTO REPOLE

Professore di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica di Torino
robertorepole@libero.it

SOCIALITÀ, CHIESA E MANAGEMENT



In this paper, I intend to propose some reflections emerged from the reading of the book by Alessandro Clemenzia "Nella Trinità come Chiesa" taking an economic - managerial interpretation and in relation to the perspective offered by the Economy of Communion. This paper is organized on three levels: the personal, the institutional (business) and the global one. In fact, if the individual's behavior (both in terms of descriptive and prescriptive point of view) is critical in the economic issue, it cannot be neglected the theoretical approach assumed on the nature of the company, which produces different implications both on relationships occurring in the inside of the organizations and between organizations. Equally important is the overall size of the economic and social life, which attracts not only the need to affect the lifestyles of individuals and peoples, but also to reconsider the relationship between the peoples themselves, so that everyone can make their own peculiar contribution to the common good.

di
GIUSEPPE ARGOLAS

In questo mio commento al libro di Alessandro Clemenzia, cercherò di cogliere alcuni stimoli e implicazioni che, dalla chiave di lettura che egli propone, possono emergere per l'economia e precipuamente per le scienze manageriali, ed in particolare quali punti di incontro esistano con la prospettiva economico-sociale che viene offerta dall'Economia di Comunione (Bruni, Crivelli 2004; Lubich 2006; Argiolas 2009).

Il mio intervento si svilupperà a tre livelli:

- 1) a livello personale;
- 2) a livello di istituzioni intermedie e segnatamente d'impresa;
- 3) a livello globale.

1) A livello personale

Il comportamento dell'individuo è centrale nel discorso economico, o meglio assume centralità sia il tentativo di descrizione e predizione dei comportamenti che di prescrizione degli stessi. Il punto di partenza non può che riguardare la questione della razionalità. L'individuo che agisce in economia è razionale, deve essere razionale. Ma cosa significa questo, quali ne sono le implicazioni? Secondo i canoni economici, essere razionali significa operare per massimizzare la propria funzione di utilità. *L'homo oeconomicus* è auto-interessato; quindi nei suoi comportamenti (sia egoistici che altruistici) è mosso esclusivamente dal proprio interesse. L'interazione con *l'altro* non è che di tipo strumentale, avviene se ed in quanto utile al raggiungimento dei propri obiettivi.

Non sono mancate e non mancano le critiche alla razionalità economica così intesa, la quale si mostra stretta nelle maglie di un formalismo che la rende sovente incapace di leggere molti dei fenomeni economici e sociali che si manifestano (Sen 1977; Bruni 1999; Smerilli 2009). La prospettiva dell'individualismo metodologico finisce per dotare l'osservatore di occhiali quantomeno sfuocati, per cui la realtà che si descrive, attraverso l'atto riduzionista che si compie, appare piuttosto incompleta: una parte del tutto, monodimensionale, in bianco e nero più che a colori, in ultima analisi diversa da se stessa. Le conseguenze di un tale approccio alla socialità non sono di poco conto, e a maggior ragione se si passa dall'individualismo metodologico a quello filosofico e antropologico (Zamagni 2006). Sappiamo, infatti, che le scienze sociali sono connesse con la società che studiano dal cosiddetto circolo ermeneutico: per cui non solo vengono arricchite da ciò che studiano, ma le teorie che si enucleano dall'osservazione e dalla riflessione influenzano i comportamenti sociali, modificando di fatto l'oggetto stesso dello studio.

Individuo abbiamo detto, non persona. Ecco quindi che la questione dell'*io*, del *tu* e del *noi* assume contorni estremamente diversi se la chiave di lettura che adottiamo è di tipo personale e personalista piuttosto che individuale ed individualista. La persona, infatti, trova la propria realizzazione nella relazione: la quale non è della prima un *accidens*; anzi ne è un elemento costitutivo.

Il rapporto che abbiamo con noi stessi e con il mondo nel quale siamo immersi è, al medesimo tempo, in qualche modo connesso alla nostra conoscenza, quale carico teorico di cui disponiamo in un determinato momento, e alla nostra, alle nostre – dovremmo dire – *intelligenze* (Gardner 2010). Infatti, se la conoscenza è ciò che conosco, ciò che comprendo, e l'intelligenza significa le capacità e le

abilità di conoscere, comprendere e correlare, di leggere dentro le cose e mettere in relazione le conoscenze ereditate, quelle acquisite ed infine quelle riflesse – cioè elaborate dall'esperienza e dalla relazione con gli altri –, lo stare nel mondo, interpretarlo e comprenderlo è un processo intrinsecamente complesso, che necessita di adeguata coscienza e adeguati strumenti.

Allora, la prospettiva *personale* (Clemenzia 2011), prima che illuminare la razionalità, deve illuminare la nostra intelligenza, intesa non semplicisticamente quale intelligenza cognitiva, ma neppure semplicemente soltanto quale intelligenza interpersonale, intrapersonale, o esistenziale – solo per citarne alcune delle numerose proposte da Gardner (Gardner 2010) –, o emozionale (Goleman 1998) e sociale (Gulotta Boi 1997); deve piuttosto attivare ed illuminare – dal mio punto di vista – un’"intelligenza ontologica" (Argiolas 2012, p. 136). Un'intelligenza, cioè, capace di andare al cuore dell'essere, e dell'essere *persona*. Cogliendo che cosa? La dimensione unitaria e distintiva del nostro essere: siamo tutti umanità e, al tempo stesso, ognuno di noi è una persona, in cui questo essere umanità si specifica. Con quale implicazione? Che ciascuno di noi è necessario all'altro di una necessità, appunto, ontologica, esistenziale e non semplicemente funzionale (in vista di un obiettivo comune da raggiungere) o, peggio, strumentale, ossia da asservire ad un obiettivo predefinito (Argiolas 2012). La capacità di cogliere questa dimensione del vivere non può che incidere sulla razionalità, anche economica, dando ad essa un'ampiezza ed una integralità nuova, una razionalità capace di comunione (Bruni 1999), quindi per se stessa relazionale. Una razionalità che dà valore alla relazione non solo per i pur importanti risultati che porta, ma in sé stessa e per se stessa, al punto d'essere considerata un bene: il bene relazionale (Gui 2009; Becchetti et al. 2011).

2) A livello istituzionale

Il dibattito sulla natura dell'impresa è sempre vivo nelle scienze del management, in modo sia diretto che indiretto. Infatti, a seconda della prospettiva che si ha nel considerare l'impresa e la sua natura, diverse sono le implicazioni di carattere operativo che ne scaturiscono dal punto di vista sociale, sia nelle dinamiche infraorganizzative che in quelle interorganizzative.

Ad esempio, nell'*impresa* intesa come *organismo vivente* si ha, di fatto, una omologazione delle parti al tutto. Le parti spariscono nel tutto, non generando un *noi*, ma piuttosto un altro *io – collettivo* – dove non c'è spazio per la specificità del singolo, che è considerato in una dimensione meramente organicistica e strumentale al raggiungimento dell'obiettivo del tutto negando, di fatto, anche la responsabilità personale.

Nell'*impresa* come *sistema cognitivo* l'enfasi è posta sul fattore conoscenza. Della persona, che in essa opera, viene presa in considerazione una parte, certamente importante, ma pur sempre una parte, la conoscenza; o meglio, la quota di conoscenza che ogni individuo decide di condividere nell'impresa per il raggiungimento delle finalità organizzative e di quelle personali.

Ora, se la visione dell'impresa come organismo vivente appare omologante e globalista, quella dell'impresa come sistema cognitivo appare piuttosto riduzionista, confondendo il tutto con una parte.

Nell'*impresa intesa come nesso di contratti* al centro non stanno le persone, bensì i contratti, le transazioni. Essa stessa ha natura esclusivamente strumentale; è cioè orientata alla riduzione dei costi di transazione. Appare in tutta evidenza che qui non è neanche necessario parlare di relazione: è sufficiente l'interazione tra i soggetti, la quale come ben sappiamo si distingue dalla relazione, perché mentre la seconda richiede sempre un rapporto con *il volto di un altro*, l'interazione può essere anche anonima.

Un'altra prospettiva è quella che vede l'*impresa* come istituzione sociale, come organizzazione, sistema di persone che produce beni e servizi per il mercato. Parlare di sistema di persone significa dare rilevanza alle relazioni di interdipendenza tra esse. Occorre però, comunque, specificare a quale tipo di relazioni ci si riferisce. Le relazioni possono essere, infatti, di vario tipo: di scontro, di dominio, di violenza (anche semplicemente verbale o psicologica), di appropriazione, di strumentalizzazione, solo per citarne alcune con connotazione evidentemente negativa.

Se, però, la prospettiva che ci guida è quella del dono di sé che si fa accoglienza dell'altro, allora le relazioni di interdipendenza si specificano nella comunione. Si tratta di relazioni, cioè, in cui il dialogo, la fiducia e la reciprocità sono in atto. Relazioni in cui si sperimenti una co-appartenenza, una con-vivenza libera, plurale ed universale. Libera perché la relazione di comunione autentica può essere suscitata, favorita, stimolata, giammai imposta, pena la perdita del suo senso proprio. Plurale perché considera la diversità come ricchezza; non è quindi masificante, ma porta ad unità ciò che è diverso e nell'unità potenzia le specificità, conducendole ad una nuova pienezza. Universale perché sempre aperta al bene comune, non solo di chi partecipa alla dinamica relazionale in questione, ma di chiunque in qualche modo ne è, o da essa possa esserne, direttamente o indirettamente, toccato, influenzato.

L'*impresa* si pone, in questi termini, come *spazio* di comunione; non per cause di carattere esteriore o perché in essa si adibiscano locali di meditazione o riflessione, ma perché la qualità delle relazioni è tale che le persone santificano se stesse e santificano il lavoro: non si santificano nonostante il lavoro, ma attraverso il lavoro e nel lavorare insieme. Così, come la famiglia è stata felicemente definita come «*Chiesa domestica*» (cf. *Lumen Gentium*, n. 11), si potrebbe definire l'*impresa* come «*Chiesa economica*»: come *luogo*, cioè, in cui si rende presente quello *Spazio* che ci permette di generare il *Noi* che tutto santifica, riconducendo l'uomo stesso e la sua opera al Progetto Originario, che è un progetto di Relazione e quindi di felicità. Uno spazio in cui il valore è attribuito non soltanto a cosa si fa e da cosa si fa, ma anche a come e da come si fa, al perché e dal perché si fa. Recuperando così una visione che valorizzi la questione di senso, da intendersi nella triplice dimensione del verso dove andare, attraverso quali vie, nell'azione congiunta di sempre nuovi e più profondi significati condivisi.

3) A livello globale

A nessuno sfugge la profonda crisi che stiamo vivendo. Crisi che viene definita talvolta come economica, talaltra come finanziaria. La crisi finanziaria che è esplosa nel 2007 e che ha travolto l'economia reale, con le conseguenze che tutti conosciamo e viviamo, non è soltanto finanziaria, né esclusivamente economica:

essa è anche e soprattutto una crisi culturale, sociale, relazionale. La prospettiva antropologica di matrice individualista, che ha informato i comportamenti dei singoli e delle più varie istituzioni, ha finito per dare un duro colpo all'economia mondiale. Ma se riflettiamo con attenzione, i Paesi che definirei "in attesa di sviluppo" soffrono da ben prima del 2007, sotto gli occhi troppo spesso colpevolmente chiusi degli altri.

Fin dal suo lancio, avvenuto in terra brasiliana nel maggio del 1991, l'Economia di Comunione viene proposta come un progetto che intende sovvenire alle necessità degli indigenti; i quali però non vengono intesi, in prospettiva filantropica, come semplici beneficiari di assistenza: essi costituiscono piuttosto parte attiva del progetto. La differenza tra filantropia e comunione, giova forse ribadirlo, risiede nel fatto che, mentre la prima fa *per* gli altri, la seconda fa *con* gli altri, mettendo donatori e riceventi sullo stesso piano, perché entrambi donano; donando qualcosa di sé (beni, talenti, necessità) non donano solo una parte di sé, ma tutti se stessi. L'Economia di Comunione non può e non deve quindi essere confusa con un'iniziativa di carattere filantropico, animata da un gruppo di generosi imprenditori. Essa è al tempo stesso un punto di arrivo e di partenza dell'esperienza di un Movimento ecclesiale (quello dei Focolari), che sin dal suo sorgere ha fatto della comunione dei beni materiali e spirituali uno dei suoi capisaldi (Lubich 2006; Argiolas 2009). Con ciò non intendo affermare una visione esclusivista dell'Economia di Comunione, quanto piuttosto sottolineare la necessità che la Comunione diventi stile di vita, categoria, punto di riferimento dell'agire in ogni aspetto dell'esistenza umana e quindi anche della dimensione economica. Gli utili delle imprese aderenti all'Economia di Comunione vengono ripartiti in tre parti: una parte per l'impresa (è essa stessa luogo di comunione), una parte per le necessità impellenti degli indigenti, una parte per la formazione. Infatti, senza alimentare la dimensione culturale non c'è futuro per i singoli, non c'è futuro per i popoli. Non si creano le condizioni perché chi dona possa farlo in modo radicale e duraturo, e chi riceve possa farlo non solo donando le proprie necessità, ma sviluppando le proprie conoscenze, competenze, peculiarità, potenzialità, e offra così il proprio specifico contributo al bene comune.

Evidentemente, una tale impostazione affonda le radici in una visione dell'Umanità come famiglia dei popoli. Non mi pare casuale il fatto che, nel voler proporre all'attenzione di tutta la Chiesa l'esperienza dell'Economia di Comunione, papa Benedetto XVI abbia voluto inserirla nel capitolo relativo allo sviluppo dei popoli. Anche il più che necessario sviluppo economico risulta fallace, se non mira a raggiungere – dotandosi degli strumenti necessari – ciò di cui c'è realmente bisogno: un autentico "sviluppo umano integrale" (cf. *Caritas in Veritate*, n. 8).

L'economia di comunione si caratterizza quindi come una opportunità perché la comunione innervi le azioni e le relazioni a livello individuale, di istituzioni intermedie, ma anche a livello dei popoli, offrendo un contributo per condurre l'Umanità verso la pienezza della sua vocazione: «*ut omnes unum sint*» (cf. Gv 17,21); concorrendo cioè a dar «forma di unità e di pace alla città dell'uomo, e renderla in qualche misura anticipazione prefiguratrice della città senza barriere di Dio» (*Caritas in Veritate*, n. 7).

Bibliografia

- G. Argiolas, *Economia di Comunione*, in L. Bruni - S. Zamagni (a cura di), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009.
- Id., *Management e orientamento sociale dell'impresa*, Dispensa ad uso esclusivo degli studenti, Università degli Studi di Cagliari 2012.
- L. Beccetti - L. Bruni - S. Zamagni, *Microeconomia*, Il Mulino, Bologna 2011.
- Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.
- L. Bruni, *Verso una razionalità economica «capace di comunione»*, in Id. (a cura di), *Economia di comunione. Per una cultura economica a più dimensioni*, Città Nuova, Roma 1999.
- L. Bruni - L. Crivelli, *Per un'economia di comunione. Un approccio multidisciplinare*, Città Nuova, Roma 2004.
- A. Clemenzia, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2011.
- H. Gardner, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano 2010.
- D. Goleman, *Working with Emotional Intelligence*, Bantam Books, New York 1998.
- B. Gui, *Bene Relazionale*, in L. Bruni - S. Zamagni (a cura di), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009.
- G. Gulotta - T. Boi, *L'intelligenza sociale*, Giuffrè Editore, Milano 1997.
- C. Lubich, *La dottrina spirituale*, a cura di M. Vandeleene, Città Nuova, Roma 2006.
- A.K. Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in «Philosophy & Public Affairs», VI (1977/4), pp. 317-344.
- A. Smerilli, *We-Rationality*, in L. Bruni - S. Zamagni (a cura di), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009. S. Zamagni, *L'economia come se la persona contasse*, in P.L. Sacco - S. Zamagni (a cura di), *Teoria economica e relazioni interpersonali*, Il Mulino, Bologna 2006.

GIUSEPPE ARGIOLAS

Prof. aggregato di Responsabilità sociale delle Organizzazioni
presso l'Università di Cagliari
g.argiolas@unica.it