

Voglia di comunità

Luigi Alici

Quando riflettiamo sulla dimensione della comunità, dovremmo tener presenti costantemente alcuni obiettivi fondamentali.

Il primo obiettivo è di carattere *culturale*. Storicamente si registra un'altalena ricorrente fra momenti in cui l'accento è posto ora sull'individuo, ora sul collettivo. Nel momento attuale, la dimensione comunitaria stenta ad essere riconosciuta come centrale nel vissuto delle persone. Ciò avviene, probabilmente, perché la grande stagione della modernità, che ha investito molto sulla dimensione relazionale, ha lasciato un'eredità ingombrante e irrisolta. Quell'attenzione, infatti, si era sviluppata entrando in competizione con la promessa religiosa di una comunità salvata e opponendole il disegno di salvare la dimensione comunitaria dentro la storia, attraverso un progetto, o una serie di progetti politici.

Oggi scontiamo un eccesso di utopia, che inseguiva la salvezza della comunità nella storia (basti pensare alla contiguità etimologica dei termini "comunità" e "comunismo"), promettendo non soltanto di migliorare, ma addirittura di redimere politicamente il legame sociale, e generando forme più o meno totalitarie di collettivismo. Nei confronti di quelle promesse mancate è comprensibile che paghiamo ancora un alto tasso di frustrazione. Riflettere sulla dimensione comunitaria, quindi, significa in fondo doversi misurare, nella nostra epoca, con una serie di gravi questioni non risolte.

Il secondo obiettivo è di carattere *antropologico*. È importante non fermarsi alla forma culturale del problema, per non scambiare il sintomo con la malattia. Se in ogni momento storico si sono assunti atteggiamenti a volte schizofrenici nei confronti della comunità, o esaltandola – forse troppo – o demonizzandola – forse troppo –, probabilmente ciò è avvenuto perché il problema non è solo culturale, ma investe la radice stessa della dimensione antropologica: i nodi che riguardano il modo in cui entriamo in rapporto con gli altri dipendono fondamentalmente dal modo in cui entriamo in rapporto con noi stessi. Esiste dunque un modo di interrogare la natura più profonda dell'essere umano, che non possiamo disconoscere.

In altri termini, si potrebbe dire, il comunitario sta "dentro" il personale. Se non operiamo questo collegamento, rischiamo di assumere nei confronti della dimensione comunitaria un atteggiamento sociologico, considerandolo soltanto dall'esterno. Quando ci interroghiamo intorno al legame comunitario, dobbiamo pensarlo quindi non soltanto come una meta, come un fine che ancora non ci appartiene e verso il quale siamo (o non siamo) orientati, ma anche come un dono che ci riporta al mistero del nostro essere. La comunità può essere una meta, solo se prima di tutto la riconosciamo come una promessa che ci precede.

Il terzo obiettivo ci porta in maniera più diretta *al cuore del mistero cristiano*. Non dobbiamo banalizzare la voglia di comunità, facendone semplicemente un indicatore dei disadattamenti sociali dell'uomo di oggi. Bisogna invece leggerla come sintomo, che si manifesta storicamente, di un'appartenenza originaria che ci porta al cuore più nascosto e segreto della nostra origine, che la Rivelazione cristiana ci racconta. Esiste un rapporto costitutivo tra fede cristiana e idea di comunità. Quando un credente s'interroga attorno alla comunità, non vuole "colonizzare" una dimensione sociale "esterna", ma fa i conti con l'essenza stessa dell'Antica e della Nuova Alleanza.

Il quarto obiettivo chiama in causa lo *specifico associativo*. Esiste un "valore aggiunto", proprio del carisma dell'Azione Cattolica, quando c'interroghiamo intorno alla comunità? Quando lo facciamo, ci limitiamo a riproporre il messaggio cristiano sulla vita comunitaria, o

vi aggiungiamo qualcosa? Lo “stare insieme” in Ac è semplicemente un dato organizzativo, o il banco di prova che consente di misurare come la vita associativa interpreta il legame tra le persone?

Occorre quindi fare i conti con le diverse forme culturali di concepire la comunità, con la sua dimensione antropologica, con il modo in cui questa dimensione è illuminata dal mistero trinitario, e infine con lo specifico associativo.

I paradossi della cultura contemporanea

Torniamo per un momento all'oscillazione culturale da cui siamo partiti. Secondo il paradigma individualistico, l'uomo è essenzialmente un soggetto autoreferenziale, padrone di se stesso – si arriva talvolta a definirlo come un vero e proprio “atomo” – e lo stare insieme risulta dall'urto con gli altri, che spesso diventa competizione e conflitto, nel momento in cui si cerca di soddisfare i propri bisogni. Secondo la convinzione opposta, il tutto è molto di più della somma delle parti; in quest'ottica, gli individui sono semplicemente parti di una totalità, che hanno valore solo nella misura in cui concorrono ad essa. Se invece frenano, resistono e impediscono alla totalità di andare in una determinata direzione, diventano ostacoli da eliminare.

Si tratta di due visioni antitetiche. Nel primo caso, l'individuo è il tutto e l'insieme degli individui è una risultante puramente conflittuale. Nel secondo caso, l'insieme è il tutto e l'individuo ne è semplicemente un elemento subordinato. In entrambi i casi, l'equilibrio tra persona e comunità viene irrimediabilmente compromesso: l'individualismo perde la profondità relazionale della persona, il collettivismo misconosce la dignità personale dei membri di una comunità.

La difficoltà di rispettare questo equilibrio genera oscillazioni ricorrenti, che a volte convivono in modo ambiguo e contraddittorio in una stessa epoca. Nonostante l'Ottocento sia stata una stagione di grandi utopie politiche ad impianto collettivista, non si è interrotta una linea sotterranea di individualismo, che attraversa tutta l'epoca moderna, giungendo fino a noi. Basterebbe citare il Dostoevskij de *I Fratelli Karamazov* (1879): “Nel nostro secolo... gli uomini si sono divisi in tante singole unità, ognuno si ficca nel proprio buco da solo, si nasconde e nasconde quello che ha, e così va a finire che respinge lontano da sé gli altri uomini e viene a sua volta respinto, sempre per colpa sua”. Si tratta di un testo che sembra scritto ai giorni nostri. Oggi, entrate in crisi alcune grandi ideologie sociali (non tutte le ideologie!), si è progressivamente svuotata la nostalgia del collettivo e ha ritrovato una nuova dignità il privato, l'emozionale, il soggettivo, la sfera degli affetti, che sta producendo un'ipertrofia dell'individualismo.

Proprio per questo, sembra apparire all'orizzonte una “voglia di comunità” in sé contraddittoria, che non ha più i tratti del collettivismo, ma è alla ricerca di un nuovo equilibrio fra l'io e gli altri. L'espressione “voglia di comunità” è anche il titolo di un libro del sociologo Zygmunt Bauman. Anche da altre sue opere, comunque, si ricava agevolmente la sua tesi: oggi si assiste a una voglia equivoca di comunità, che non si manifesta tanto come un desiderio di legami, ma prevalentemente come un bisogno di gratificazioni, di autoaffermazione.

Rispetto a tale bisogno, la dimensione comunitaria diventa il luogo di cui l'ego necessita per potersi affermare. In un altro libro, *La società individualizzata*, Bauman afferma che se si dovesse riscrivere oggi *L'uomo senza qualità* di Musil si potrebbe modificare quel titolo così: *L'uomo senza parentela*. L'essere umano ha una gran voglia di comunità, ma non riesce a riconoscere i legami con gli altri che lo mettono in condizione di sentirsi vincolato a loro, e quindi parente, ovvero in grado di condividere la medesima origine. Le relazioni profonde di cui l'uomo avrebbe bisogno per realizzare la propria voglia di comunità – sostiene Bauman – sono sostituite solo da una massa di contatti. Aumentiamo i contatti perché siamo incapaci di

relazioni autentiche, illudendoci di guadagnare in estensione ciò che si perde in profondità. Ecco un tratto della nostra epoca: vite senza legami e relazioni senza impegno.

Bauman cita la celebre espressione della Scrittura, su cui insiste anche il filosofo ebraico Emmanuel Levinas: “Sono forse io il custode di mio fratello?”. Questa domanda di Caino, afferma Bauman, è all’origine di ogni immoralità. Siamo custodi del fratello in quanto il suo benessere dipende da ciò che facciamo, e siamo morali perché riconosciamo questa dipendenza. Nel momento, però, in cui pretendiamo un motivo per curarci del fratello, abbiamo già abdicato alla nostra responsabilità e non siamo più soggetti morali. La voglia di comunità si può misurare anche oggi con tale domanda. Se ce la poniamo, sostiene Bauman, è il segno che non ne conosciamo più la risposta, e quindi implicitamente ammettiamo di non essere soggetti morali. Questo comporta come conseguenza l’incapacità di costruire ponti con gli altri.

Nello stesso testo, Bauman afferma che la portata di un ponte si misura dalla forza del suo pilone più debole. Anche Lenin aveva detto qualcosa del genere, parlando del partito: la forza di una catena è quella del suo anello più debole. La qualità umana di una società, in sostanza, si valuta dalla qualità della vita dei suoi membri più deboli ed emarginati. E poiché l’essenza della morale è la responsabilità che ci assumiamo per l’umanità degli altri, quello è il metro del livello etico di una società.

Dunque la nostra voglia di comunità non può esaurirsi nell’arco di rapporti corti, che si fondano sull’esclusione dell’altro, della terza persona, inseguendo un principio di massima gratificazione nei confronti di soggetti con i quali si ha una sintonia a volte solo emozionale. La vera voglia di comunità di una persona, in altri termini, non si deve verificare nel suo rapporto al pilone più forte del ponte, ma a quello più debole; non dev’essere verificata nella prossimità al clan, al gruppo di amici o di sostenitori, diventando schiavi di quella che è stata chiamata “l’idolatria del consenso” (U. Borghello). Va verificata, invece, nella capacità di rapportarsi con chi è più lontano, integrandolo nella propria comunità. Ecco l’equivoco, che riduce il respiro della comunità nella sfera di legami brevi, per uomini senza parentela.

Società e comunità

In questa prospettiva la comunità si può intendere come un’*enclave*, una nicchia protetta entro un orizzonte più ampio, ostile e competitivo. In alcuni film di fantascienza, s’immagina il futuro di metropoli sempre più degradate: un piccolo nucleo blindato, recintato da un muro insuperabile, aristocraticamente riservato a uno spazio sicuro per i potenti; il resto della città è un mondo selvaggio, una specie di orrende giungla post-tecnologica, abbandonata a se stessa, nel quale la legge non osa avventurarsi. Ecco un modo inaccettabile per screditare il sociale e accreditare il comunitario, separando i piloni forti da quelli deboli; il ponte si spezza in due tronconi e la vita di relazione s’abbrutisce in entrambe le direzioni: il sociale non è più sociale, il comunitario non è più comunitario.

Indubbiamente la società abbraccia un livello più ampio della convivenza, mentre la comunità rappresenta un’esperienza più intensa e profonda della relazione umana. La prima comprende un insieme di individui collegati da relazioni esteriori di interesse; la seconda una comunanza di persone, cementata da una stabilità di vincoli interiori, che diventa reciprocità comunione sullo sfondo di un orizzonte condiviso di senso e di valori.

La visione cristiana riconosce la forma più alta di relazione tra le persone proprio nella relazione comunitaria, che è una dimensione spirituale, fondata su un’autentica esperienza di partecipazione e di amore. Il cristiano, tuttavia, come ha affermato Mounier, “si rifiuta di dare dare un coefficiente peggiorativo all’esistenza sociale o alle strutture collettive”; non deve, cioè, allontanare il comunitario dal sociale, ma espandere il primo verso il secondo, preoccupandosi sempre dell’anello più debole.

L'allargamento dei rapporti comporta inevitabilmente, è vero, un impoverimento della relazione. Il cammino di fede vissuto in un gruppo, ad esempio, consente un'intensità che non si può sperimentare nello stesso modo in una grande assemblea. Occorre, tuttavia, non attribuire un coefficiente peggiorativo all'allargarsi del cerchio; bisogna piuttosto riconoscere l'esistenza di livelli diversi ed operare per immettere anche nei cerchi più larghi un tasso di vita comunitaria sempre più alto, non abbandonandoli a una forma di socialità selvaggia pur di cercare una gratificazione piena nella rete rassicurante del gruppo.

Per raggiungere tale obiettivo sono necessarie una serie di garanzie istituzionali che consentano a tutti il passaggio attraverso livelli crescenti di intensità. Bisogna quindi adoperarsi per innalzare il tasso di esperienza comunitaria anche nelle forme che in se stesse, per i numeri che rappresentano e per il loro carattere esteriore, non lo consentirebbero. È difficile vivere un'esperienza comunitaria in una catena di montaggio, o in un tribunale, o in Parlamento. Ciò, però, non significa che queste siano esperienze umanamente neutre, e che la vera comunità sia solo "altrove".

Ebbene, il tasso di civiltà di ogni epoca si misura dalla capacità di accorciare le distanze tra il comunitario e il sociale, favorendo il transito fra livelli diversi, ma questo è possibile riservando una cura prioritaria al pilone più debole del ponte. Nel Parlamento, quindi, ci dovrà essere una legittima dialettica democratica, a volte anche dura, ma sempre preoccupandosi di non far degenerare la competizione in una *deregulation* selvaggia, in cui si rinuncia a perseguire il bene comune. In un ospedale, il malato ha diritto a una prestazione sanitaria competente ed efficiente non semplicemente confidando sulla sintonia con il medico o sulla sua buona volontà, ma perché sono state fatte buone leggi, che tendono ad umanizzare il rapporto medico-paziente, vietando comportamenti ispirati a logiche impersonali o puramente burocratiche.

Occorrono, in altri termini, vincoli istituzionali che proteggano tutti, in modo imparziale e giusto, fin nei livelli ampi della convivenza. Nello stesso tempo, sono necessari continui correttivi per impedire che la dimensione pubblica delle istituzioni, in cui viviamo le relazioni sociali, faccia loro perdere progressivamente una tensione comunitaria, lasciando che si trasformino in luoghi anonimi, come un ospedale in cui il paziente è solo un numero, o un Parlamento in cui la vita concreta di tutti i cittadini non viene minimamente considerata. È quindi importante avere una visione complessa, stratificata e non manichea del rapporto tra società e comunità, per non vedere la prima come una realtà esteriore del tutto negativa e la seconda come una realtà interiore del tutto positiva. Questo sì che asseconderebbe la voglia morbosa di comunità di cui parla Bauman: si lascia che la società affondi, perché si ritiene di non poterla migliorare, lasciando che si trasformi in un insieme di "tribù" morali, quasi una federazione piccole comunità protette in cui si vive bene, ma continuamente in lotta tra loro. Questo significa conferire un coefficiente peggiorativo al sociale.

Qui entra in gioco la reciprocità, che è un modo bilaterale di intendere la relazione tra le persone: io sono in relazione con te nello stesso tempo in cui tu sei in relazione con me, ma la nostra relazione è veramente reciproca se è sempre aperta ad una terza persona. In tal modo costruiamo il noi, che vive di una piena reciprocità fra l'io, il tu e il lui, che è il pilone più debole e lontano del ponte.

Quest'idea di reciprocità è oggetto di molti equivoci nella cultura contemporanea, poiché vi sono modi completamente diversi di intenderla: possiamo ritenere di essere in relazione reciproca perché *io e te* abbiamo deciso di sceglierci (e quindi la relazione è il risultato sempre provvisorio di una nostra scelta), oppure perché *noi tutti* abbiamo qualcosa in comune che ci precede. Il primo è il modello dello scambio fra pari, alla base di quel paradigma che pone al centro l'uomo come un individuo autoreferenziale. Da qui nasce l'idea, attualmente emergente in bioetica, del soggetto come padrone incontrastato del proprio corpo: un'ottica che ha le sue

origini in ideologie politiche di destra, mentre dalla direzione opposta deriva piuttosto il pericolo dell'assolutizzazione del collettivo.

Il modello mercantile, nella sua forma più estrema (che, per fortuna, non è l'unica possibile), afferma che l'individuo è padrone della propria vita e soggetto di bisogni. Nel momento in cui intende soddisfarli, s'incontra (ma si dovrebbe dire: si scontra) con altri individui. Poiché non è possibile essere costantemente in conflitto, si stipula in modo implicito un contratto convenzionale, con relative clausole di revocabilità. Tutti i vincoli che assumiamo liberamente sono conseguenza di un contratto. In origine non c'è un legame, ma un conflitto. Nella forma più radicale: *homo homini lupus*. Si tratta, in sostanza, di accordi stipulati tra individui che non sembrano avere nulla in comune. Di conseguenza, al momento di stipularli, ognuna delle parti s'ispira ad una logica del massimo vantaggio possibile. Alla base del contratto il principio della competizione prevale su quello della cooperazione.

La reciprocità, invece, è un rapporto tra soggetti che si riconoscono come persone accomunate da un vincolo che le precede e le supera. Se il vincolo fosse solo prodotto dal contratto o, peggio ancora, fosse un atto unilaterale della mia volontà, esso diventerebbe subito fragile e sospetto. Se al contrario ciò che ci lega non è né mio né tuo, ma nasce dal riconoscimento di un orizzonte che ci costituisce, allora sì che siamo veramente uguali, perché lo siamo davanti a un altro! L'imparzialità della giustizia deriva proprio dal fatto che due contendenti si rimettono al giudizio legittimo di un'autorità terza.

Quest'orizzonte, se inteso nel modo più alto possibile, si potrebbe chiamare bene comune. La vera reciprocità, quindi, nasce dal riconoscimento di un bene che ci accomuna e del quale noi rispondiamo. Viene così meno l'ossessione di creare un artificio contrattuale per generare la relazione. La relazione è *in re*, è inscritta nella nostra natura di esseri relazionali, e solo in quanto è un dato antropologico essa può diventare anche un dato giuridico e politico. Nel volume *Forme della reciprocità*, che presenta i risultati di una ricerca da me curata, viene elaborata la teoria della "reciprocità asimmetrica". Non ogni forma di reciprocità, infatti, è simmetrica. Basti pensare al rapporto tra medico e paziente, tra insegnante e alunno, tra genitori e figli, tra il Creatore e la creatura. In ognuno di questi casi i soggetti non sono sullo stesso piano, eppure si tratta di un rapporto di vera reciprocità, poiché entrambi i soggetti sono attivamente impegnati in una relazione che si consolida in vero e proprio legame. Il medico e il paziente, ad esempio, vivono un'autentica alleanza terapeutica. Lo stesso può dirsi dell'alleanza educativa. Analogamente, nel rapporto dell'uomo con Dio esiste una vera reciprocità, poiché non è solo l'essere umano ad andare verso Dio, ma è anche Dio ad andare verso l'essere umano. Si tratta, perciò, di una reciprocità asimmetrica.

Bisogna quindi guadagnare un'idea di reciprocità molto più ricca di quella semplificata, costruita sul modello contrattualistico dello scambio, tipica di una società mercantile; un modello che ha distrutto la comunità, perché ne ha fatto il risultato di una relazione puramente strumentale e utilitaristica. La difficoltà che s'incontra oggi nel pensare la reciprocità appare in modo evidente anche nel modo in cui cambia il linguaggio. In un'azienda sanitaria e nella scuola, ad esempio, si tende a parlare di utenti o clienti, più che di pazienti o studenti, mutuando in pieno il lessico del mercato. Anche tra genitori e figli, a volte, il legame parentale è interpretato quasi esclusivamente come un'erogazione di servizi. Per non vivere una situazione perennemente conflittuale, si stipula un contratto tacito: si chiede al figlio di tornare a casa a un'ora accettabile; in cambio si rinuncia a sindacare i suoi spostamenti. Appare più sfocato e lontano, in questo modo, l'avvertimento di essere legati da un bene comune che è al di sopra di ognuno di noi e per il quale la relazione non è un atto di negoziazione sindacale.

La voglia di comunità si consolida solo se la purifichiamo da queste tossine. Perciò una capacità di discernimento culturale è importante. Se si continuerà a pensare la relazione secondo il modello mercantilistico del contratto, questa mentalità c'impedirà poco a poco d'immaginare forme di reciprocità più ricche e profonde, anche di tipo asimmetrico, che

scaturiscono dal riconoscimento comune di un legame, piuttosto che dalla sua produzione artificiosa. I legami più importanti, che identificano la nostra vita, non sono il prodotto di una nostra scelta. Nessuno di noi ha scelto i propri parenti, i propri genitori, il proprio corpo o il quoziente intellettuale. Nessuno di noi ha scelto di esistere. Questo non significa che dobbiamo accettare passivamente tali legami. Dinanzi ad essi siamo chiamati ad un atteggiamento di libertà responsabile, che ci metta in condizione di giudicarli come buoni o cattivi, prima di accettarli o rifiutarli.

Comunione e comunità nel mistero cristiano

Nella tradizione cristiana si è sempre riflettuto – anche in maniera problematica – sulla natura del rapporto e sull’equilibrio difficilissimo tra la dignità della persona e il valore della dimensione comunitaria. La soluzione, storicamente, non esiste in termini definitivi. L’unico luogo nel quale tale rapporto appare risolto in assoluto è la Santissima Trinità, dove ogni persona è se stessa e non perde nulla di sé nell’attuare una comunione piena con le altre; anzi, l’essere in relazione assoluta con le altre persone è il modo più pieno di essere se stessa! Solo nel mistero dell’amore infinito il massimo della comunione può convivere con il massimo dello statuto personale: lo Spirito attesta una relazione che congiunge in modo così intimo il Padre e il Figlio, fino a diventare fattore costitutivo e insieme termine della relazione stessa.

Tale paradosso sfugge ad ogni riduzione concettuale; ciononostante, dalla sua altezza irraggiungibile può ammaestrarci intorno all’enigma dei rapporti interpersonali, che sembrano custodire in sé qualcosa di umanamente irrinunciabile, e insieme irraggiungibile in forma definitiva nell’ordine della finitezza storica. Il vincolo coniugale ne rappresenta una cifra esemplare: l’altezza della comunione d’amore e di vita a cui dà luogo si misura proprio dalla sua capacità di far crescere contemporaneamente gli sposi e il loro legame. L’enigma si ripropone a livelli molto diversi: ad esempio, la relazione comunitaria che si realizza nella vita associativa risponde ad un bisogno profondo della persona, ma è, nello stesso tempo, un compito mai realizzato pienamente; proveniamo da luoghi differenti, abbiamo età e sensibilità diverse, eppure partecipiamo a un’impresa comune, senza che venga mortificata la personalità di ognuno. La buona salute dell’associazione dipende dalla sua capacità di far crescere, contemporaneamente, la ricchezza della vita personale e di quella comunitaria.

Non a caso, del resto, il pensiero cristiano ha guadagnato l’idea di persona proprio attraverso un’intensa meditazione del mistero trinitario. Si tratta di una questione centrale. I filosofi hanno riflettuto a lungo sulla natura stessa della relazione, che dal punto di vista concettuale è complessa da spiegare, perché in sé esistono le persone e non le relazioni. Come insegna san Tommaso, *nulla relatio est substantia*, non si deve ipostatizzare la sostanza, quasi fosse una realtà in sé e non, piuttosto, un modo di essere della realtà. Quando si riflette sulla rete di relazioni interpersonali, al panorama visibile, popolato di persone concrete, si sovrappone quello invisibile, fatto di amicizie, di simpatie preferenziali, di confidenzialità più o meno accentuata.

L’interpretazione del panorama invisibile resta un grande mistero. Si potrebbe parlare, a questo proposito, come fa anche Roberto Mancini nel libro *L’uomo e la comunità*, di una doppia eccedenza: nessun legame comunitario, in sostanza, può essere talmente importante da prendere il sopravvento sulla persona, la quale ha una dignità che non dev’essere in alcun modo mortificata. Essa, infatti, non è propriamente “parte” di una comunità, ma un vero e proprio universo. Secondo Maritain, la riprova è data dalla capacità della persona umana di entrare in rapporto con Dio direttamente. Ecco la sua eccedenza. Esiste, però, anche un’eccedenza della comunità. Nessuno individuo, infatti, può arrogarsi il diritto di averne il monopolio o di esserne il depositario esclusivo; non a caso, le interpretazioni in senso collettivistico della comunità sono fatalmente soggette a una deriva autoritaria. Alla fine c’è sempre qualcuno (il capo, il dittatore, il partito...) che si presenta come erede unico della

volontà generale, poiché dichiara di interpretare in modo autentico la volontà dell'intero e di sapere qual è il suo bene; chi si oppone, è un avversario o un nemico, che si è autorizzati ad emarginare o addirittura a sopprimere per il bene "superiore".

C'è quindi una doppia eccedenza: la persona è molto di più della comunità; la comunità è molto di più della somma delle persone che ne fanno parte. Allo stesso modo potremmo dire: ogni socio di Ac è molto di più dell'associazione, ma anche la comunità dei soci è molto di più del suo singolo aderente. Il "valore aggiunto" della dimensione comunitaria sta tutto in questo difficile equilibrio e nella rete di relazioni invisibili che plasmano la vita visibile delle persone che ne partecipano.

Questo riferimento al mistero cristiano ci porta al cuore della nostra fede. In questa luce non possiamo accettare un *aut aut* ("persona o comunità", quasi fossero in alternativa) e neppure, propriamente, un *et et* ("persona e comunità", quasi fossero due realtà giustapposte). Occorre invece affermare: "persona, dunque comunità". Il paradigma trinitario dice proprio questo. La relazione con gli altri è parte integrante dell'essere personale, non qualcosa che vi si aggiunge dall'esterno. Il Padre, il Figlio e lo Spirito non vivono la relazione dopo essersi "autoaffermati" come tali. Quindi, anch'io incontro l'altro dentro di me, non dopo essermi dichiarato padrone di me stesso.

Questo spiega perché la dimensione comunitaria è un moltiplicatore della dimensione personale. Tra i desideri che definiscono l'identità profonda di una persona, il più alto è di carattere fusionale; è un desiderio di estasi nella comunione, che anche nella vita coniugale può trovare (a certe condizioni) una sua attuazione esemplare. La dimensione comunitaria, però, è un moltiplicatore anche in senso negativo, non solo positivo. Le forme estreme di violenza vengono consumate come atti distruttivi di legami, con l'assoggettamento dell'altra persona, e spesso si verificano anche in famiglia. Le forme più alte di eroismo oblativo e quelle più abiette di abuso e sopraffazione sono quasi sempre espressioni di un modo (benedetto o maledetto) di essere insieme. La comunità, quindi, non è una dimensione romantica, da idealizzare con una facile retorica; è piuttosto un detonatore potente, che può produrre fusione o scissione, perché non è una forma neutra, ma ci avvicina o ci allontana al massimo grado rispetto alla verità di fede più profonda. Qui ci giochiamo davvero salvezza e dannazione.

La vita associativa come esercizio di comunità

Lo stesso vincolo associativo, di conseguenza, può essere letto come un contratto, cioè come una compravendita di servizi (a fronte della quota, si riceve l'abbonamento a una rivista, si entra in un circuito di iniziative, si usufruisce di un'assicurazione...). Si può, al contrario, assumere l'ottica del bene che accomuna, che ci fa riconoscere legati da un'appartenenza che è grazia, prima ancora che scelta. Questo – responsabilmente – ci impegna a trovare una forma associativa autenticamente comunitaria per poter testimoniare una comune appartenenza nel modo più vincolante possibile, non volubile o estemporaneo. Non si tratta di un contratto, ma di un patto. Si aderisce non perché si contrattualizza un legame, ma perché lo si riconosce e ci si impegna a onorarlo.

Di conseguenza, nel microcosmo associativo si devono rispettare tutti i livelli. Nell'orizzonte "corto" del gruppo sono chiamato a mettere alla prova il mio cammino di fede; ci sono poi cerchi concentrici più larghi in cui si decide insieme, si vota, si partecipa ad incontri nazionali. Certamente la voglia di comunità si misura in tutte le arcate che costituiscono il ponte. A volte però, contrariamente a quanto avviene a livello sociale, in Azione Cattolica spesso l'anello più debole della catena potrebbe essere non il più lontano, ma quello che ci è più vicino. L'associazione manifesta una struttura piuttosto stabile quando fa le assemblee, si raduna, decide, quando si fanno i sussidi e si progetta il cammino annuale. L'anello più debole, invece, in molti casi è proprio il gruppo, cioè il luogo in cui possiamo

mettere in gioco la nostra vita, attivando un cammino capace realmente di farci avanzare insieme. Se così non fosse, se ogni passo ricadesse sempre sulla stessa superficie, non si tratterebbe di un cammino, ma di un saltare restando al proprio posto, che sarebbe altamente frustrante.

Per questo, occorre prestare nuova attenzione alla vita di gruppo, che è probabilmente il pilone debole della vita associativa. In esso è possibile attivare un cammino di coinvolgimento personale e sperimentare un primo livello elementare di vita comunitaria. Se devo mettere in comune la mia vita con persone di età, estrazione sociale e cultura diverse, debbo prendermi cura in modo del tutto particolare della natura del gruppo e della sua dinamica: se è solo un insieme salottiero di amici che si riuniscono per dire sempre le stesse cose, o se il gruppo è troppo numeroso, o s'incontra troppo raramente (ad esempio, solo una volta al mese), o i suoi componenti partecipano in modo saltuario, difficilmente si potrà compiere un autentico percorso di crescita nella fede e fare una verifica periodica, che potrà portare ad accogliere altre persone o a creare un nuovo gruppo, oltre a quello esistente.

Naturalmente, poi, la qualità della vita comunitaria che si sperimenta in Azione Cattolica deve allargarsi anche ad orizzonti più ampi, che investono l'intera comunità ecclesiale e – ad un livello diverso - la comunità civile e la vita sociale. Qui dobbiamo imparare ad esercitare quella declinazione plurale del comunitario, alla quale mi riferivo parlando del rapporto circolare tra comunità e società. Va tenuto sempre presente, in ogni caso, l'obiettivo finale: nella vita cristiana la comunità è la fisionomia storica in cui si manifesta la comunione e la comunione è, per così dire, la “formula chimica” dell'amore, che si realizza nella storia in esperienze di comunità sempre imperfette e perfettibili. Ciò che conta è mettere in circolo comunione e comunità.

S'impone perciò una riflessione seria sul mistero inaudito che rappresenta per noi la comunione dei santi. Il criterio ultimo del legame vincolante, nella Chiesa, non è la prossimità geografica, e neppure quella storica. La mia fede è autentica se sperimento un legame vivo con i primi martiri cristiani, o con i cristiani dell'America Latina di oggi, e se riconosco a quel legame la stessa qualità fondamentale che riconosco alle persone che fanno parte del mio gruppo: è il vivere una relazione intensa, avendo sullo sfondo questo mistero cristiano della comunione dei santi, che impedisce al gruppo di atrofizzarsi e implodere. L'esperienza comunitaria non si fonda su se stessa, ma sulla comunione che è dono dello Spirito; un dono che non patisce i limiti dello spazio né del tempo.

La comunione dei santi, di conseguenza, proprio come il Paradiso, è un luogo che non è un luogo e un tempo che non è un tempo; non va pensata secondo le categorie dello spazio (qualcosa che sta sotto o sopra, dentro o fuori), e neppure secondo quelle del tempo (qualcosa che accade prima o dopo). Oggi non riusciamo a scavalcare queste due coordinate, ma abbiamo una promessa: quando lo spazio e il tempo verranno meno, resterà il legame. Questo sarà liberato dai confini dello spazio e del tempo, e quindi anche da quel tasso di patologia della reciprocità che continua ad angustiarci. Eliminando tutti quegli elementi difettivi che mortificano la nostra voglia di comunità e provando ad immaginarla al suo stato più alto e più puro, ci avviciniamo a una dimensione che assomiglia – anche se molto lontanamente – al Paradiso.

Nel suo “Dialogo della divina Provvidenza” santa Caterina da Siena sostiene che i beati hanno “una partecipazione singolare di bene con coloro coi quali si amavano d'amore speciale nel mondo, col quale amore crescevano in grazia, aumentando la virtù... Nella vita eterna non hanno perduto questo affetto, ma l'hanno aggiunto al bene generale, partecipando più strettamente e con più abbondanza l'uno del bene dell'altro” (cap. 41). Come dire: nella gloria nulla si perde del bene della comunione che si è costruito pazientemente nella vita. La pienezza della comunione è pienezza inclusiva, non esclusiva! Del resto, se i legami che per noi sono stati il massimo della comunione sperimentata storicamente alla fine verranno liberati

da tutti gli aspetti difettivi, perché pensare che a quel livello non possano essere innalzati tutti? L'assoluto della comunione non impoverisce il legame tra due persone, né lo "annega" nella moltitudine. La comunione dei santi non va pensata secondo una categoria quantitativa: essa è una forma di reciprocità in cui l'estensione dei rapporti lunghi e la profondità di quelli corti finiscono per coincidere; l'abbraccio dell'estasi sarà veramente totale. Solo se avremo la capacità di allungare lo sguardo in questa direzione, potremo anche alzarlo dalla nostra esperienza comunitaria, a volte davvero troppo umana.

Suggerimenti bibliografici

Due classici del personalismo cristiano

- G. La Pira, *La nostra vocazione sociale* (1945), Ave, Roma 2004
- E. Mounier, *Il personalismo* (1949), Ave, Roma 2005

Due approfondimenti in chiave filosofico- politica

- R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998
- F. Viola, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999

Un "classico" del pensiero sociologico

- Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2000

Reciprocità e comunità: implicazioni etiche

- L. Alici, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004
- Aa. Vv., *Forme della reciprocità. Comunità istituzioni ethos*, a cura di L. Alici, Il Mulino, Bologna 2004
- R. Mancini, *L'uomo e la comunità*, Qiqajon, Bose 2004