

ALESSANDRO CORTESI

## Prefazione

La voglia di comunità è un dato del nostro presente. Zygmunt Bauman, profondo osservatore della società liquida occidentale, la definisce «voglia».<sup>1</sup> Ha infatti i caratteri di mutevolezza e di instabilità propri di una pulsione che fatica a confrontarsi con le esigenze della relazione stabile nel tempo. Incontrare l'altro implica uscita da sé, superamento dell'egocentrismo, disponibilità a considerare esigenze e punti di vista diversi. L'incontro con gli altri, che a cerchi sempre più ampi compongono le diverse forme sociali, pone la grande questione del far nascere e perdurare relazioni plurali, nel tempo, che implicano libertà e responsabilità. La voglia di comunità è cifra del nostro tempo come desiderio e nostalgia.

Il sociologo tedesco Ferdinand Tönnies, nella sua riflessione condotta tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, ha elaborato una definizione importante distinguendo tra società (*Gesellschaft*) e comunità (*Gemeinschaft*). Tale lettura può aiutare a cogliere le tensioni del presente.<sup>2</sup> Nel tipo di organizzazione dalla forma societaria,

---

<sup>1</sup> Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 82014.

<sup>2</sup> F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Reislad, Leipzig 1887 (trad. it. *Comunità e società*, Laterza, Roma-Bari 2011).

secondo Tönnies, si attua una compresenza di individui ognuno situato per conto proprio, in uno stato di separazione, basata sulla razionalità e sullo scambio. L'interferenza degli altri nella sfera privata è vissuta come intrusione che genera una reazione di ostilità. La comunità (*Gemeinschaft*) prevede invece un rapporto reciproco, in cui ha predominanza la dimensione del sentimento di chi vi partecipa: essa è fondata su di una convivenza spontanea, intima, durevole ed esclusiva. La volontà comunitaria implica comprensione, come consenso in quanto movimento del singolo, e concordia come unità di cuore, che ha natura complessiva.

È una voglia di comunità, quella del nostro contemporaneo, che peraltro si mescola e si scontra con modi di intendere la vita fortemente centrati sulla propria individualità, sulle attese di soggetti spesso insofferenti rispetto a ogni interferenza di altri nel proprio ambito vitale. L'ipertrofica attenzione al sé porta ad avvertire l'irrompere dell'altro come limitante gli spazi del proprio desiderare e le forme del proprio agire. Se per un verso assistiamo a una nostalgia di relazioni capaci di proporre il calore affettivo costituito da ambienti in cui essere riconosciuti, da un gruppo in cui poter avvertire il senso di appartenenza, d'altra parte si deve constatare che la comunità è la grande assente nel vivere sociale contemporaneo. Un vivere che assume le forme per lo più della giustapposizione di esistenze singolari e atomizzate, talvolta rinchiuse in un autismo in cui la comunicazione stessa – attuata nella distanza consentita dai contatti del mondo virtuale – non si fa esperienza di effettiva apertura e decentramento, incontro e scontro con l'alterità concreta, ma è occasione di rispecchiamento narcisistico e di ripiegamento su di sé in una mai soddisfatta aspirazione ad apparire.

Accanto alla voglia di comunità si constata così la spersonalizzazione di ambienti che divengono non-luoghi,

spazi in cui si sperimenta la solitudine del cittadino globale.<sup>3</sup> Mentre aumentano le forme e i mezzi di comunicazione con la diffusione di tecnologie sempre più sofisticate e la possibilità di interrelarsi con la vita degli altri, mentre si percepisce l'effettiva interdipendenza di soggetti e situazioni in un mondo dove l'informazione e le opportunità di conoscenza hanno abbattuto confini e distanze geografiche, appare sempre più evidente la difficoltà nell'instaurare relazioni non solo virtuali – nei social network dove si costruisce una presentazione del proprio volto artificiale o sognato e si interagisce secondo la logica del «mi piace»/«non mi piace» – ma reali, non solo con il lontano, ma con il vicino, non solo in legami puntuali e sfuggenti ma nella continuità nel tempo e nella fatica della coltivazione di relazioni che impegnano e legano.

Nuove forme di separazione invisibili come muri di vetro attraversano città e quartieri,<sup>4</sup> e difendono (o immunizzano) da un reale incontro dei volti, dallo scambio delle parole, dalla condivisione di gesti e di cammini esistenziali. Cresce la difficoltà del riconoscimento dell'altro, della sua storia, e risulta ardua la tessitura di relazioni in cui siano presenti le dimensioni della fatica, della pazienza, dell'attesa, dell'accoglienza. Il ritmo accelerato che s'impone alla vita dell'*homo consumens* tutto assorbe in una logica di utilizzo a scopo utilitaristico, non solo delle cose, ma delle stesse persone. E nella frenesia del consumo e dell'aggressività che questo genera, viene meno l'uso della parola e si accresce invece la violenza per difendere il proprio privilegio nella percezione impaurita della minaccia dell'altro.

---

<sup>3</sup> M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2009.

<sup>4</sup> Cf. P. NASO – B. SALVARANI (a cura di), *Il muro di vetro. L'Italia delle religioni. Rapporto 2009*, EMI, Bologna 2009.

Nella società degli individui frammentati, la relazione è affidata al funzionamento di sistemi in cui i legami sociali sono delegati al buon funzionamento di uffici, agenzie e organizzazione, frutto di buoni accordi e di patti sociali, laddove essi funzionano. È la società degli individui separati e isolati, che percepiscono lo stare insieme nella logica del contratto e del preservare una distanza di sicurezza rispetto al legame con l'altro, portatore di contagio rischioso. Soprattutto quando l'altro è difficilmente assimilabile e fa paura per la sua differenza.

Per contro, si fa spazio in questo contesto una nostalgia nuova: è desiderio di evasione e di superamento della situazione di soffocamento di un'esistenza appiattita nell'orizzonte del consumo e di relazioni ridotte unicamente agli aspetti funzionali. È tentativo di uscita dal circolo vizioso del vendere e comprare. Emerge infatti la nostalgia di forme calde e coinvolgenti di vita di comunità. Nostalgia spesso come desiderio di ritorno e sguardo a un mondo perduto, più che tensione al futuro e in avanti. Sono questi gli spazi di mondi alternativi, le forme di convivenza relegate in settori limitati e periferici rispetto all'ordinario della vita, nei tempi della vacanza in cui ammirare da turisti forme arcaiche di socialità, nelle brevi interruzioni di un lavoro che, quando c'è, è sempre più invasivo di ogni spazio di vita personale e di relazione. La comunità appare così come il sogno inseguito e un'evasione da una realtà ordinaria in cui tutto invece funziona secondo altre logiche, quelle della competizione, del sospetto dell'altro e della preservazione della propria privacy che diviene vita di monadi senza porte e finestre.

Varie forme di intendere la vita delle comunità si espongono a difficoltà e a profonde contraddizioni. Le comunità calde ed emotivamente soddisfacenti possono costituire un luogo di serenità ma anche di limitazione e di profondo condizionamento della libertà dei singoli, so-

prattutto quando rette dalla guida di leader forti che si impongono per il fascino della loro personalità. Ci sono poi le comunità-riparo, quelle che si pongono come nicchie di difesa dalle sfide dell'esistenza e dalle continue provocazioni della società della mobilità e della velocità, del confronto con la diversità di modelli e tradizioni culturali. A fronte dello spaesamento generato dalla società multiculturale, in queste comunità con forte coesione si possono ritrovare riferimenti stabili e rassicuranti. Il rifugio in comunità di uguali, dei «noi» contrapposti a «quelli di fuori», si fa così esclusione di ogni elemento di disturbo, di allontanamento del diverso, dello straniero. Da qui si può cogliere la risonanza che nel contesto attuale riscuotono le proposte sociali e politiche, spesso segnate da retorica demagogica e dal rifiuto di accoglienza, che disegnano la comunità come luogo di difesa di purezze culturali e religiose e di arroccamento rispetto agli altri, percepiti come inferiori, portatori di minacce di decadenza e di svilimento di valori tradizionali.<sup>5</sup> Tra di esse sono da enumerare anche quelle comunità religiose che si articolano come isole di difesa a fronte di un mondo percepito come ostile e da cui preservarsi ponendo enfasi sulle dimensioni emozionali e sui legami affettivi. In questi aspetti si radica il successo delle comunità di tipo carismatico, e di quelle in cui è forte la dimensione identitaria e di distanza culturale rispetto al mondo esterno: le immagini del «fortino assediato» e del «piccolo porto sicuro» sono state indicate per descrivere tali realtà.<sup>6</sup>

Ci si può interrogare sulle radici di tali difficoltà del presente in cui la comunità, spesso sognata, è l'esperienza più desiderata che reale, ardua da costruire e mantenere

---

<sup>5</sup> F. BERTI, *Per una sociologia della comunità*, Franco Angeli, Milano 2005, 57-58.

<sup>6</sup> M. MARZANO, *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della Chiesa in Italia*, Feltrinelli, Milano 2012.

in vita a tutti i livelli del vivere sociale, da quelli basilari della vita di coppia e famiglia a quelli più complessi delle comunità multiculturali e dei popoli a livello internazionale, passando per tutte le forme di comunità costituite dalle aggregazioni nel mondo del lavoro, della vita sociale, dell'impegno.

Il ritorno alla comunità come parola d'ordine del tempo attuale nasconde una serie di progetti contrastanti e reca con sé prospettive spesso contraddittori tra di loro: la comunità può essere intesa come luogo di difesa di un'etnia, di un'appartenenza culturale o nazionale, oppure aprire a nuove forme di solidarietà.<sup>7</sup>

La storia del Novecento ha visto il sorgere, lo svilupparsi e gli esiti tragici, soprattutto nelle due guerre mondiali prima e nel crollo dei sistemi del socialismo reale poi, di forme di comunità sociali intese come grandi Soggetti in cui la vita del singolo doveva essere finalizzata al grande progetto da realizzare, nell'asservimento alle ideologie a cui tutto sacrificare e da imporre sulla realtà.

Dopo la stagione della ricostruzione di società basate sul riconoscimento dei diritti e della dignità della persona umana quale riferimento irrinunciabile e basilare di ogni società, il percorso culturale che ha segnato gli ultimi decenni del Novecento e l'inizio del nuovo secolo, nelle società occidentali, è stato caratterizzato dal prevalere della logica finanziaria e utilitarista del neoliberismo a cui ha corrisposto una centratura sull'individuo e sulle sue dimensioni desideranti nel contesto delle società dell'opulenza e dell'affluenza dei beni. Le disparità tra popoli e regioni del mondo sono i segnali di un deficit di percezione della comunità come dimensione fondamentale di una vita

---

<sup>7</sup> V. PAZÉ, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002.

che lega insieme e pone la questione di un destino comune dell'intera umanità.

In tale contesti tuttavia si assiste, sia a livello dell'esperienza diffusa sia a livello di riflessione, all'emergere di tendenze a rintracciare riferimenti alternativi alla base della vita stessa. Il desiderio di comunità si accompagna così a una riscoperta di aspetti profondi della vita umana. Non è un caso che proprio nell'ambito del pensiero economico si sia aperta una faglia di riflessione che cerca di individuare vie alternative a una logica appiattita sull'utilitarismo e consideri la dimensione del dono come via per l'elaborazione di sistemi che rispondano a una economia a servizio dell'umanità, superando le forme dell'economia del mercato capitalistico.<sup>8</sup>

La scoperta che al principio delle relazioni sociali sta il dono, come ha osservato la fondamentale ricerca antropologica di M. Mauss,<sup>9</sup> è fatto essenziale della vita sociale con aspetti diversi. Il dono ha un versante di libertà e al tempo stesso si pone come dovere e debito, ha una dimensione di interesse e nel contempo di gratuità. Il dono non si esaurisce nell'atto del donare, ma si attua nel complesso di relazioni del donare-ricevere-contraccambiare.

Sono tematiche che investono il piano del pensiero e il livello dell'esistenza e attraversano in modo analogo la vita delle società, delle diverse tradizioni religiose e la vita delle Chiese cristiane. La questione della comunità investe infatti il dibattito sulla costruzione di possibilità di convivenza nella pace e le esperienze ordinarie della vita di famiglia o di comunità nel quotidiano.

---

<sup>8</sup> Cf. D. GRAEBER, *Debito. I primi 5000 anni*, Il Saggiatore, Milano 2012; K. POLANYI, *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino 1980 (ed. or. 1968).

<sup>9</sup> M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002.

La ricerca che in questo libro viene pubblicata è sorta come elaborato in vista del conseguimento della tesi di licenza presso la Facoltà teologica dell'Italia centrale. L'autore, Daniele Aucone, ha posto a tema della sua ricerca la questione della comunità. Ha così cercato di cogliere gli aspetti di un pensiero che si può rintracciare sia nell'ambito di filosofi collocabili nel contesto della post-modernità, sia in autori che elaborano una riflessione a partire dal riferimento alla fede cristiana e nell'ambito della teologia.

La prima parte prende in considerazione tre autori che interpretano il momento post-moderno del pensiero europeo e in particolare un approccio di decostruzione di categorie e sistemi che hanno segnato la modernità occidentale. La linea di approccio di Georges Bataille, Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito, pur nella diversità delle ascendenze della loro riflessione, è quella di una critica radicale della modernità, in una tensione a un superamento delle aporie a cui essa ha condotto anche nelle sue traduzioni storiche. La seconda parte della ricerca segnala alcuni percorsi di tre interpreti di una riflessione che si pone in ambito di riferimento alla fede cristiana: Roberto Mancini, Armido Rizzi e Piero Coda. Il primo si connota come proposta di un'analisi filosofica che apre a orizzonti vicini e consonanti con istanze proprie della tradizione cristiana, nella convinzione di una possibilità di incontro profondo tra itinerari del pensare umano e contributo della fede. Rizzi, ponendosi più decisamente in una linea che riprende un pensiero etico fortemente radicato nella tradizione biblica (proprio di Emmanuel Lévinas), fonda la sua riflessione in un ritorno al riferimento biblico prendendo le distanze da una linea di ellenizzazione del cristianesimo che egli riscontra quale percorso di perdita del centro nella riduzione del cristianesimo a filosofia. Piero Coda si situa invece in un ambito più specificamente teoretico. L'itinerario della sua ricerca ha seguito un'indagine sull'essere, cercando di proporre un'al-



ternativa a un approccio ontologico tradizionale nell'ambito del pensiero filosofico cristiano: egli infatti percorre le vie di un pensare l'essere, un'ontologia, che ponga al centro lo specifico della rivelazione cristiana, ossia l'amore gratuito manifestato nella croce di Gesù Cristo in quanto rivelazione del volto stesso di Dio come amore.

Il lavoro di Daniele Aucone si situa quindi sul confine tra mondi e pensieri diversi ma cogliendo, pur in modo critico, elementi di contatto. In tal senso, bene si inserisce nel quadro della nostra collana: sul confine tra filosofia e teologia innanzitutto, nel tentativo di sondare percorsi che possono apparire lontani o non compatibili, e cercare di individuare vie di dialogo e di instaurare uno scambio possibile proprio a partire da un ascolto approfondito e di confronto.

Si situa sul confine anche perché l'ascolto di queste voci è guidato dal tentativo di superare una distanza di indifferenza, di incomprendimento e di sordità tra pensiero teologico e percorsi della post-modernità. La tensione che in modo equilibrato percorre queste pagine è quella di vincere la convinzione di un'incomunicabilità preconcepita tra pensiero filosofico della post-modernità e teologia. Come ricordato in chiusura, con la citazione di Giuseppe Colombo, quasi a suggello dell'intero percorso: «A prescindere da quanto può pensare il post-moderno della teologia, la "rimozione" del post-moderno non è consentita al teologo, troppo ingenua per lui e troppo mortificante per la teologia».<sup>10</sup> Viene suggerito un cammino di ascolto, di comprensione, di evidenziazione di problemi e questioni aperte e di assunzione critica di elementi, che conduce a evidenziare come proprio la tematica dell'incontro con l'altro, e della comunità, connessa all'attenzione alla tematica

---

<sup>10</sup> G. COLOMBO, *Sull'antropologia teologica*, in *Teologia* 20(1995), 245.

del dono, stia attraversando per vie diverse la riflessione filosofica e il pensare teologico.

Si potrebbe dire in tal senso che proprio il ritorno alla comunità nell'esperienza e nel pensiero, tema che rinvia a ripensare la soggettività e il senso della relazione, costituisce uno dei segni dei tempi dell'epoca contemporanea nelle sue contraddizioni. Questa infatti presenta forme di atomizzazione profonda della vita e nel contempo esprime aperture e domande inattese proprio nella ricerca di un'alternativa, e di fronte a processi che si rivelano disumanizzanti e disgreganti cerca di individuare vie di futuro per l'umanità e per l'ambiente naturale.

Il tema centrale di tale ricerca è quello della comunità. Un tema che si ripropone alla luce delle forme che la comunità ha visto elaborarsi nella modernità: quella della comunità esito di un contratto, basata sul presupposto dell'autosufficienza del soggetto, forte di un'identità in cui la relazione è elemento aggiunto e posteriore alla sua costituzione, e le forme dei totalitarismi in cui la comunità è pensata come antecedente a ogni soggettività e giunge ad assorbire l'originalità e l'unicità del singolo, ponendolo unicamente a servizio di una grande idea o di un progetto di potere.

Tra le forme della comunità come totalità organica, che ha condotto alle forme del totalitarismo e trova traduzione oggi nelle forme dei comunitarismi, e la comunità nell'interpretazione liberale, intesa come aggregato di individui legati unicamente da patti e convenzioni di convivenza, la riflessione post-moderna affronta le aporie a cui ha condotto la modernità e ne ritrova la radice nella comprensione stessa del soggetto. Sono sottoposte a critica le concezioni di un soggetto autoreferenziale e completo, orgoglioso di una propria identità data e chiusa, nella linea del *cogito* cartesiano, e quelle di una soggettività identificata con il collettivo, con un Tutto quale entità superiore, in cui non

c'è posto per le istanze individuali e per il riconoscimento delle differenze dei singoli.

Gli autori di cui viene tracciata una lettura insistono in modi differenti su un approccio diverso al soggetto, concepito non quale entità chiusa e autoreferenziale ma costitutivamente aperto, inclinato al di fuori di sé. La sua stessa identità si dà nel gioco delle interazioni senza alcuna pretesa di autosufficienza, in «annodature» sempre aperte e in divenire, giungendo a una negazione stessa di una soggettività secondo la metafisica della sostanza e alla destituzione di ogni soggettività.

Così Bataille parla del «dispendio» come pulsione originaria che spinge il soggetto a uscire da sé, energia di comunicazione che apre alla dinamica del legame sociale come gioco ed evento senza compimento stabile. Jean-Luc Nancy, debitore di un'impastazione heideggeriana del suo pensiero, vede l'esistenza come non chiusa, ma originariamente aperta a uscire, a essere esposta fuori. L'esistenza come esposizione reca in sé il senso della privazione e del vuoto che porta a uscire, ma anche l'eccesso che conduce ad aprirsi al di fuori. Nancy legge questa apertura sotto il segno della mortalità.

Roberto Esposito, filosofo napoletano, propone un approccio a una decostruzione della nozione stessa di persona, e i non-soggetti si trovano segnati da un vuoto che esprime la loro finitezza fondamentale e li espone a condividere il *munus* come debito che sta alla base della vita della comunità. Proprio il termine *communitas*, indagato nella sua etimologia, svela nella realtà della comunità la messa in comune di un *munus*, che non è una cosa, ma è privazione, un pegno originario, un vuoto che apre. La critica di Esposito è così rivolta alle visioni organicistiche della comunità come un tutto, come un pieno che ha condotto all'esito nichilistico della modernità.

Tali percorsi intellettuali si espongono per certi aspetti a una comprensione che si limita a una considerazione di

immanenza radicale e in cui sembra che non vi sia spazio per dimensioni trascendenti della persona stessa.

Pregio del lavoro è quello di individuare negli autori esaminati elementi che pongono in discussione un'eredità proveniente da percorsi del pensiero classico e della modernità stessa sulla comunità e sul soggetto, e di porsi in un'attitudine di ascolto critico di tale opera di decostruzione. La decostruzione filosofica perseguita dalle voci esaminate può essere intesa non solamente come *pars destruens* senza alcuna prospettiva positiva. Essa infatti può essere considerata quale momento ineludibile che provoca il pensiero contemporaneo, e di cui la stessa teologia è invitata a far tesoro, per aprirsi al superamento di modi limitati, di assolutizzazioni parziali nell'intendere la comunità stessa, che hanno anche investito il vissuto della realtà sociale della modernità e hanno visto espressioni storiche dipendenti proprio da tali visioni della comunità e del soggetto.

Particolarmente interessante al riguardo nel lavoro è la considerazione del tentativo operato da Roberto Mancini, uno dei filosofi italiani più attenti ai temi della comunità e della relazione, nel porsi in dialogo e accogliere criticamente istanze che provengono dalla riflessione post-moderna. La sua riflessione cerca di superare, attraverso un'indagine sull'origine, una chiusura della considerazione della condizione umana nell'immanenza e apre a una considerazione della soggettività che sin dall'origine si connota come dono. L'umanità è così considerata non chiusa nella prospettiva della mortalità e di un'immanenza chiusa a ogni elemento di trascendenza, ma aperta nel suo nascere in modo permanente nella relazione e nell'accoglienza di un dono, a un trascendimento di sé e a una risposta fondamentale che pone la vita nei termini di responsabilità a fronte dell'alterità fondante.

In tale quadro, la riflessione etica e antropologica di Armido Rizzi scorge nell'appello dell'altro la linea etica su

cui centrare un quadro di pensiero che recuperi la centralità al riferimento biblico della riflessione legata alla prassi cristiana. L'approccio di Piero Coda riprende la via intrapresa da Klaus Hemmerle in *Tesi di ontologia trinitaria*.<sup>11</sup> La proposta di un'ontologia della carità ha al suo cuore il tentativo di superamento dei limiti di un'ontologia dell'essere che ha trovato una critica fondamentale nel non aver posto sufficiente attenzione alla dimensione dell'amore come dato costitutivo dell'essere stesso di Dio, secondo la rivelazione ebraico-cristiana. Un'ontologia della carità, che pone la tematica del dono quale criterio di fondo, articola una riflessione sull'essere di Dio stesso che si radica sull'evento della croce di Cristo e sulla relazionalità costitutiva della Trinità che si è rivelata nell'evento pasquale.

Risulta anche interessante cogliere come nel quadro della riflessione antropologica e teologica la dimensione del dono sia posta al centro, in modi nuovi che in certi punti possono trovare occasione di dialogo con le proposte provenienti dal mondo filosofico post-moderno.

Da qui anche un nuovo modo di pensare la comunità: particolarmente interessante la sollecitazione di Nancy della comunità non definita da un'opera da compiere o da un progetto da realizzare, in cui si riconosce la critica alla comunità come elemento totalizzante (la comunità «inoperosa»). Come pure è particolarmente feconda la sollecitazione di Esposito del *munus* costitutivo della comunità come elemento di debito, da condividere e che costituisce un obbligo verso gli altri, che apre a un rapporto, alla condivisione per un'assenza originaria. In tal senso la comunità è vista nel suo sorgere non da un più ma da un meno, da una mancanza originaria. In tal senso egli conduce una

---

<sup>11</sup> Cf. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1986.

critica all'immunizzazione che caratterizzerebbe la modernità: lo Stato, inteso come Leviatano, secondo l'immagine suggerita da Hobbes, toglie ai soggetti che lo compongono il *munus*, la possibilità del debito nei confronti dell'altro, e genera così la società come aggregazione di individui separati, dove l'unica realtà che li lega, il contratto, è assenza di dono e di *munus*.

Alcune osservazioni potrebbero essere suggerite come stimolo alla discussione e alla continuazione della ricerca. Una prima osservazione si riferisce alla possibilità di aprire il dibattito in rapporto a pensatori che si sono confrontati con il tema della comunità nel tempo della crisi degli anni '30 del Novecento, nell'epoca del sorgere dei totalitarismi e del post seconda guerra mondiale.

Proprio dalla profonda critica allo Stato totalitario quale istituzione onnicomprensiva della vita sociale e individuale, è sorta negli anni '30 del Novecento, e ha poi avuto continuazione nel dopoguerra, la corrente di una riflessione che si centrava sulla persona e sulla sua apertura comunitaria quali dimensioni ineludibili della vita, anche in vista di un'articolazione politica della vicenda dei popoli.

Il riconoscimento della dignità della persona umana e della sua dimensione sociale sta alla base dell'elaborazione della Dichiarazione universale dei diritti fondamentali dell'uomo con il convergere di differenti tradizioni di pensiero e del tempo di elaborazione di carte costituzionali, in alcune delle quali (ad esempio quella giapponese e quella italiana) compare il passaggio culturalmente significativo del superamento della logica della guerra per la soluzione di conflitti e l'istanza di costruzione di istituzioni capaci di garantire i diritti inalienabili nell'ottica della formazione di una comunità internazionale.

L'apporto del pensiero di Emmanuel Mounier (1905-1950) fu in quel tempo significativo di un ripensamento della stessa tradizione cristiana nella prospettiva di un per-

sonalismo comunitario che sottolineava l'apertura costitutiva della persona alla relazione sociale.<sup>12</sup> Proprio Mounier fu uno tra gli autori che influenzarono profondamente i protagonisti della stagione della ricostruzione democratica dopo gli anni oscuri del fascismo e della guerra in Francia e in Italia, e prima ancora la riflessione democratica in rapporto al pensiero dello Stato. L'affermazione di Mounier dell'impossibilità di arrivare alla comunità senza la persona trovava completamento nell'esplicitazione che solo attraverso la comunità si diventa persone, e si giunge ad accogliere il proprio volto solo nell'incontro di apertura all'altro. La riflessione di Emmanuel Mounier si distingue per la concezione di persona che egli elabora in un tempo in cui scorgeva come «l'economia capitalista tenda ad organizzarsi completamente, al di fuori della persona, su di una fine quantitativa, impersonale ed esclusiva».<sup>13</sup> Era un tempo certamente diverso dal presente, tuttavia con alcuni caratteri analoghi, in cui egli si poneva nell'orizzonte non di un ritorno a una situazione premoderna, ma di una *ri-conciliazione con la modernità* anche da parte di un pensiero ispirato cristianamente e aperto al dialogo.<sup>14</sup>

Per Mounier c'è una dimensione che caratterizza la persona da un lato come apertura alla trascendenza (in tal senso utilizza il termine «spirito», *esprit*, che unisce dimensioni di unicità e specificità) dall'altro come apertura alle altre persone e alla relazione proprio per divenire persona. La creatività libera e lo slancio aperto alla trascendenza sono i caratteri della persona come apertura a Dio e alla comunione con le altre persone. La concezione di Mounier

---

<sup>12</sup> Cf. E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Eucumenica, Bari 1975 (ed. or. 1936).

<sup>13</sup> E. MOUNIER, *Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana*, Eucumenica, Bari 1983 (trad. it. a cura di G. Campanini; ed. or. 1936).

<sup>14</sup> E. MOUNIER, *Refaire la Renaissance*, Seuil, Paris 2000 (ed. or. 1932).

vede però la persona anche profondamente legata al mondo materiale, alla realtà corporea e storica, e l'espressione di sé può avvenire solamente in un'attività pratica concreta, in rapporto con una realtà sociale. Il personalismo ha quindi un carattere essenzialmente comunitario.<sup>15</sup>

Accanto a quello di Mounier sarebbe da considerare il contributo di Martin Buber, filosofo ebreo, studioso del chassidismo. Anch'egli si trova a elaborare il suo pensiero confrontandosi con l'antropologia di stampo individualista e con la sociologia di tipo collettivista, e ritrova lo specifico dell'essere umano nella capacità di comunicare in quella che egli indica come sfera dello *Zwischen*, la sfera della interrelazione in uno scambio umano, nella dimensione del dialogo. Buber individua la comunità come il luogo di incontro dell'io e del tu: «La vera comunità non nasce dal semplice fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci ma dal fatto che tutti siano in reciproca relazione vivente con un centro vivente, e che siano tra loro in una vivente relazione reciproca».<sup>16</sup> Buber, introducendo la nozione di un «centro vivente», apriva a un riferimento alla dimensione religiosa, da lui compresa come elemento capace di offrire forza e dono di senso alla realtà dell'incontro interpersonale. Tale linea di pensiero può essere considerata per il valore di rispondere alla questione del soggetto, che non viene dissolto nell'essere snodo di eventi e neppure assolutizzato in una chiusura e autosufficienza separata dalla relazione. Pur essendo approcci in cui si individua un'ispirazione religiosa, essi sono condotti non in contrasto con

---

<sup>15</sup> Cf. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Comunità, Milano 1949, 105 (ed. or. 1935). Cf. M. TOSO – A. DANESE – Z. FORMELLA (a cura di), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale*, LAS, Roma 2005, 90-91.

<sup>16</sup> M. BUBER, *L'io e il tu*, in ID. *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 90.



il riconoscimento dello spessore delle realtà terrene e in un'attitudine di laicità come apertura al dialogo.

Negli orientamenti citati, il tema della comunità è posto in un'ottica centrata sulla persona considerata nella sua costitutiva apertura relazionale e risponde per certi aspetti all'aporia segnalata in alcune posizioni, quali quella di Esposito, che possono esporsi al rischio di un dissolvimento dell'identità del soggetto nel considerarlo entro i limiti di un'immanenza radicale, in cui proprio le dimensioni della libertà e della razionalità risultano sacrificate.

Utilizzando una terminologia cara a Paul Ricoeur, si potrebbe indicare come nel soggetto si dia una dimensione di «medesimezza» che dice la stabilità del suo essere «*idem*», e d'altra parte, in rapporto all'altro, la possibilità sempre aperta di un cambiamento che ne delinea la soggettività in quanto «*ipse*»: l'identità del soggetto non è posta in modo autosufficiente e chiuso, ma viene delineata in un rapporto all'altro che pur mantiene un centro di stabilità e continuità nel mutamento.<sup>17</sup> Pensare la dimensione del dono implica una libertà e un'accoglienza responsabile che potrebbe trovare elementi rilevanti proprio nelle acquisizioni di una riflessione che al centro poneva la persona. Potrebbe così essere arricchimento del dibattito accogliere la provocazione di Paul Ricoeur, che manifesta la fiducia della fecondità per il presente di un pensiero che s'interroghi sulla persona: «La persona resta ancor oggi il termine più adeguato per dare impulso a ricerche per le quali non sono adeguati né il termine coscienza, né quello di sogget-

---

<sup>17</sup> Ricoeur è un pensatore profondamente influenzato da Mounier e a lui si riferisce (in particolare a E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990) in P. RICOEUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, in ID. *Lectures 2*, Seuil, Paris 1992 (trad. it. P. RICOEUR, *La persona*, a cura di I. BERTOLETTI, Morcelliana, Brescia 1997).

to né quello di individuo»;<sup>18</sup> caratteristiche della persona sono «il sé intrinsecamente mediato dall'altro e relazionato al ciascuno», che in una prospettiva etica si traduce «in un auspicio di vita compiuta, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste».<sup>19</sup>

Così Ricoeur ancora precisa il suo pensiero, sottolineando l'indicazione dell'altro come simile a me stesso e l'esigenza della reciprocità:

Benché sottoscriva le analisi di Lévinas sul volto, l'esteriorità, l'alterità, perfino il primato dell'appello venuto dall'altro sul riconoscimento di sé da parte di sé, mi pare che l'istanza etica più profonda sia quella della reciprocità, che costituisce l'altro in quanto mio simile e me stesso come il simile dell'altro.<sup>20</sup>

Senza reciprocità [...] l'alterità non sarebbe quella di un altro da sé, ma l'espressione di una distanza indiscernibile dell'assenza. Altro mio simile: questa è l'aspirazione dell'etica nei confronti del rapporto tra la stima di sé e la sollecitudine. È nell'amicizia che similitudine e riconoscimento più si avvicinano all'eguaglianza di due insostituibili.<sup>21</sup>

Proprio il confronto con autori che hanno posto la considerazione della persona nell'ottica comunitaria è a mio avviso importante snodo sia di confronto con i percorsi del post-moderno, sia di un riflettere teologico in termini aperti a una socialità costitutiva, che superi le possibili forme di dualismo. Intuizioni profonde di tale pensiero appaiono essere indicazioni da sviluppare in percorsi ancora in-

---

<sup>18</sup> RICOEUR, *La persona*, 14.

<sup>19</sup> RICOEUR, *La persona*, 15. Per un approfondimento della nozione di persona, a partire dal suo sorgere in ambito teologico e con la discussione della nozione nella modernità, cf. V. MELCHIORRE, *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

<sup>20</sup> RICOEUR, *La persona*, 41.

<sup>21</sup> RICOEUR, *La persona*, 42.

compiuti, come sembra suggerire Piero Coda – evidenziato nel lavoro in esame – quando coglie l'orizzonte di *Gaudium et spes* 24 come criterio fondamentale di lettura per un'antropologia che consideri la dimensione sociale costitutiva della persona.

Un'ulteriore osservazione riguarda una tematica specificamente teologica e prende le mosse dalla parte conclusiva del lavoro, in cui si prospetta la discussione relativamente all'ecclesiologia e in particolare sulle forme di Chiesa che possano tenere insieme le due componenti della relazione e dell'istituzione, dell'universalità e della relazionalità proprie della Chiesa in quanto comunione.

Il Vaticano II ha individuato la categoria di «popolo di Dio» quale la più adatta a esprimere ispirandosi al riferimento biblico – non in modo metaforico come altre immagini pur utilizzate in *Lumen gentium* – l'autocomprensione della forma della Chiesa. Si tratta di una comunione che si visibilizza storicamente in un popolo che vive la chiamata messianica in un cammino insieme costituito di una molteplicità di soggetti e presenze diverse, inserito in una storia di salvezza e in un'attitudine di povertà e di servizio come il suo Signore. La categoria di «popolo di Dio» consente di armonizzare insieme dimensione comunitaria e presenza di differenti doni e servizi nella condivisione della medesima dignità di figlie e figli e dell'unica chiamata alla santità. Tiene uniti così la dimensione universale e l'aspetto istituzionale. Tuttavia tale categoria ha subito una progressiva emarginazione nella fase post Vaticano II, con una rilevanza maggiore data alla definizione della Chiesa come comunione.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> G. MAZZILLO, *L'eclissi della categoria «popolo di Dio»*, in *Rassegna di Teologia* 36(1995), 553-587.

La riflessione sulla Chiesa come comunità si è situata storicamente nella formulazione di due grandi visioni, quella di un'impostazione giuridica della Chiesa vista come società (spesso indebitamente fatta derivare da un'impostazione cristologica) e una visione di tipo relazionale di Chiesa che tenta di sottolinearne i versanti della sinodalità e collegialità ponendo accento sulla dimensione comunitaria.<sup>23</sup>

Il Vaticano II, scegliendo la categoria di «popolo di Dio» e di «sacramento di salvezza», ha certamente presente il linguaggio della comunità, che nel post Concilio verrà declinata in termini di comunione. Tuttavia si può notare come la terminologia della comunità può esporsi a una centratura su dinamiche intraecclesiali, ponendo in secondo piano l'apertura alla storia e al fondamentale orientamento della Chiesa al regno di Dio, nella sottolineatura della provvisorietà.<sup>24</sup> La ripresa di una ricezione della categoria di «popolo di Dio» potrebbe condurre a intendere la dimensione della *communio* aperta a un riferimento a un cammino di popolo non rinchiuso in un'autoreferenzialità, ma estroflesso verso una fraternità da costruire nel servizio al mondo e rivolto ad altri, nella responsabilità per la storia umana. In tal senso, l'approfondimento sulla nozione di fraternità in connessione con una ripresa dell'attenzione

---

<sup>23</sup> Tra le proposte di riflessione contemporanee che si sono poste in dialogo con la riflessione sulla comunità, indicherei l'elaborazione di Medard Kehl, gesuita docente a St. Georgen Frankfurt: egli suggerisce una visione di Chiesa come «unità comunicativa dei credenti», accogliendo le riflessioni, i risultati dell'agire comunicativo, in riferimento alle riflessioni di J. Habermas, con attenzione agli aspetti propri di una comunità di fede (si richiama a H.J. HÖHN, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*, Knecht, Frankfurt 1985).

<sup>24</sup> Cf. C. DUQUOC, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Queriniana, Brescia 1985.

al popolo di Dio, che assume la povertà del suo Signore e la via del servizio in rapporto all'umanità, potrebbe essere una via feconda nel presente della riflessione ecclesiologicala. Tale prospettiva comporterebbe la scelta importante di superare le chiusure di un comunitarismo a livello ecclesiale. Nel contesto del pluralismo delle fedi e delle convinzioni, la tendenza che attraversa le varie tradizioni religiose è quella della chiusura in forme di riflusso identitario e di coltivazione di una forte adesione e concentrazione al proprio interno, enfatizzando le dinamiche comunitarie e gerarchiche nelle loro strutturazioni. Ma una rinnovata ricezione del Concilio aprirebbe a considerare proprio la dimensione di una Chiesa chiamata all'uscita al di fuori di sé e del dialogo come costitutive di un cammino di popolo che assume la logica del dono e del servizio del crocifisso risorto come prospettiva di fondo del suo essere.<sup>25</sup>

Sono queste sollecitazioni per una riflessione che possa proseguire e per afferrare ancora che stare sul confine è esperienza che spinge a un dialogo aperto e mai interrotto, in cui scorgere i segni del tempo che viviamo come occasioni di riflessione e di impegno che conduce a ripensare la vita umana e la fede e genera esperienza di incontro.

Parlare di dono significa riflettere sul dare e sul ricevere e conduce alle radici dell'esistenza umana che si scopre donata, fatta di un vuoto, e che nell'esperienza della fede cristiana rinvia al donarsi originario di Dio stesso che si pone nella relazione di Padre, Figlio e Spirito, in una circolarità reciproca di dono e accoglienza e nell'apertura all'altro da sé come offerta di salvezza e di vita.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Cf. R. LA DELFA (a cura di), *La Chiesa tra teologia e scienze umane, una sola e complessa realtà*, Città Nuova, Roma 2005.

<sup>26</sup> Per una riflessione da un punto di vista teologico cf. R. REPOLE, *Dono*, Rosenberg Sellier, Torino 2013.

L'esperienza del fare un dono esige tempo per pensare all'altro come soggetto, dare del tempo, giocare in perdita e accettare la sfida di perdere qualcosa. È avvertire la vita come un debito, e pensare alla vita come tenuta insieme da un debito comune che rende possibile la *communitas*, la condivisione di un *munus*, in quanto responsabilità verso l'altro. Il dono rimane aperto anche alla risposta ma non la impone, si ferma sulla soglia di una speranza e nello stesso tempo diviene occasione per la scoperta di un debito e di una risposta possibile che apre a un legame e a un incontro.

La vita è attraversata da doni ricevuti e da doni offerti, e anche da doni incompiuti: chi è povero sa di dover ringraziare, perché è più quello che si è ricevuto che quello che si può aver donato. Come l'ospitalità accolta e offerta diviene occasione di dono di relazione e possibilità di maturazione nel cuore dell'atteggiamento più alto dell'uomo, la riconoscenza, la gratitudine: è dono l'ospitalità ricevuta dell'ospite che riceve (*guest*) ma vi è un dono da accogliere anche in chi offre ospitalità (*host*):

L'ospite che accoglie e che si crede proprietario di luoghi, è in verità un ospite ricevuto nella propria casa. Egli riceve l'ospitalità che offre nella propria casa, la riceve dalla propria casa – che in fondo non gli appartiene. L'ospite come *host* è un *guest*.<sup>27</sup>

Come osserva Caterina Resta che dialoga con gli autori presi in considerazione, tessendo fili tra il pensiero della comunità e la questione dell'altro:

La comunità degli altri, la comunità degli stranieri, la comunità delle esistenze finite è l'incessante esperienza di

---

<sup>27</sup> J. DERRIDA, *La parola dell'accoglienza*, in ID., *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, 103.

questa aporia, esperienza di una mancanza di passaggio, di una intransibilità, di un arresto, di una interruzione. D'altra parte, se l'arrivante arriva sino a me, sino a toccarmi, sino ad entrarmi dentro e a impedirmi di chiudermi in me, di potere perfino dire «io», non è per insediarsi al mio posto: la sua intrusione ha un carattere ben più inquietante, quello di scalzare alla radice ogni pretesa di padronanza, di appropriazione di sé come dell'altro. Perciò la sua venuta non abolisce semplicemente i confini, solo li mostra infinitamente permeabili, attraversabili. Cesura e attraversamento, aporia e transitività, interruzione e rapporto nominano qui il paradosso della con-divisione, della comunità degli altri, di coloro il cui «proprio» non può essere altro che l'inappropriabile. Se la comunità degli altri è la comunità degli Stranieri, non sarà allora *philoxenia*, amore e amicizia per l'estraneo, ospitalità la parola per dire quel legame che slega, quella separazione che unisce, quell'inusitato rapporto che lascia essere differenti?<sup>28</sup>

Parlare di dono è considerare come il dialogo stesso si collochi in questa dimensione: è esperienza di spostamento di confini, di scoperta che l'altro si fa distante nello scambio delle parole e nella relazione più vicino. Enzo Bianchi, una delle voci attualmente più sensibili nel panorama teologico italiano alle questioni legate alla relazione con l'altro, alla condivisione e ai percorsi di umanizzazione, afferma:

Nel dialogo emergono visioni inedite dell'altro, si fa strada la fine del pregiudizio, la scoperta di ciò che si ha in comune e anche di ciò che manca a ognuno degli interlocutori. Lì avviene la contaminazione, lo spostamento dei confini: quell'altro che io situavo in una dimensione remota si rivela

---

<sup>28</sup> C. RESTA, *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il Melangolo, Genova 2008, 119. Sull'ospitalità in rapporto alle grandi tradizioni religiose monoteiste cf. C. MONGE, *Stranieri con Dio. L'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, Terrasanta, Milano 2013.

molto più vicino e simile a me di quanto pensassi. Il confine resta, ma non è più luogo di conflitti o di malintesi, bensì di pacificazione e di incontro. L'ospitalità, che ha richiesto si varcasse la soglia di una casa, ora si approfondisce e diviene incontro tra umani.<sup>29</sup>

Dialogo è forma dell'ospitalità che si connota quale possibilità di vivere il rapporto con l'altro rendendolo ospite interiore della propria casa, ma anche apertura a condividere sulla strada insieme ad altri un cammino verso orizzonti inediti.

Il tempo presente provoca all'attraversamento di territori sconosciuti che il dialogo comporta e all'esperienza dell'ospitalità ricevuta e offerta. In tal senso, la nostalgia di scoprire il dono alla radice costitutiva della vita personale e sociale apre a pensieri e possibilità di attuazioni storiche nuove e inaudite. Nostalgia è etimologicamente «desiderio e sofferenza del ritorno», ma più profondamente e in modo diverso dalla malinconia è anche movimento che spinge oltre, verso il futuro.<sup>30</sup> È rinvio sì al passato ma in quanto spinta verso un futuro ancora inedito, da costruire e sperare. Sta qui la sfida del nostro presente: il superamento della logica della competizione ancora da compiere, aperto al futuro, apre a un pensiero di comunità non come entità chiusa e coinvolgente, ma come modalità di intendere la vita «mai senza l'altro», ma insieme, e a costruire relazioni segnate da riconoscimento e giustizia.

---

<sup>29</sup> E. BIANCHI, *Dono dunque siamo. Il dono dell'ospitalità*, Lezione ai «Dialoghi sull'uomo», Pistoia 2012, in *La Stampa*, 25 maggio 2012. Si veda anche ID., *L'altro siamo noi*, Einaudi, Torino 2010; ID., *Ero straniero e mi avete ospitato*, Rizzoli, Milano 2006; ID., *Per un'etica condivisa*, Einaudi, Torino 2009.

<sup>30</sup> A. PRETE (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Raffaello Cortina, Milano 1992.