

ARMANDO OBERTI*

Chiesa locale, associazioni, gruppi e movimenti in comunione nell'Eucaristia

La comunione nella Chiesa locale

1 — Prendo le mosse dal termine *comunione* per il legame che esso ha con quello di *Chiesa locale*, oggetto del nostro scambio di questa sera, pregandovi di tener presente che usandolo mi riferirò costantemente al suo significato teologico che ha poco a che fare con il significato con cui il termine stesso generalmente viene utilizzato dal linguaggio corrente, anche di molti cristiani, e che ha un'accezione più propriamente sociologica e/o psicologica assai distante da quella biblica. Anzi, osserverei che quest'uso indiscriminato del termine, che lo priva del suo significato scritturistico, quando viene applicato a realtà ecclesiali conduce quasi inevitabilmente a conclusioni che poco hanno a che fare con la teologia anche se hanno piena giustificazione nel campo della sociologia e/o della psicologia.

Infatti, il significato nuovo che assume col cristianesimo il termine «comunione» — e ciò soprattutto nella cristologia e nell'ecclesiologia di San Paolo, che ha la forza di sottrarlo ad ogni altro significato profano — è quello di esprimere un *duplice movimento*: quello che unisce Cristo e la Chiesa e quello che unisce i cristiani tra loro. Questi due movimenti, tra loro strettamente connessi, hanno l'unica origine in Cristo. Però, al contrario di quanto è possibile rilevare in termini sociologici e/o psicologici, non è la comunione tra i cristiani che origina la comunione con Cristo, ma il contrario: è la comunione del cristiano con Cristo che esige e implica necessariamente la comunione fra tutti coloro che in Lui, per Lui, con Lui *non* sono costituiti esclusivamente in un solo spirito ma anche divenuti un solo corpo.

*Docente di Letteratura Latina presso l'Università Cattolica S. Cuore di Milano.

La comunione tra i cristiani costituisce certamente una realtà sociale specifica che, a ragione, può essere analizzata socialmente e/o psicologicamente. Ma tale comunione, tanto stretta e forte che San Paolo ardisce paragonarla a quella che unisce un uomo e una donna¹, è tale solo perché «chi si unisce al Signore diventa spiritualmente un solo essere con Lui»² ed essendo così intimamente in comunione con il Cristo si è chiamati ad essere in comunione con i fratelli secondo modalità e forze identiche.

Precisare e aver costantemente presente questo processo che è la dinamica stessa dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo, significa far sì che non si concepisca la vita cristiana semplicemente come un umanesimo fondato su ideali di fratellanza e di solidarietà universali: ossia, di fatto, riducendo il cristianesimo alle sole dimensioni sociologiche e politiche.

«L'Evangelo è troppo potenza escatologica, evento ed avvento d'un altro mondo, per poter essere un umanitarismo anche se molto generoso, anche se esso abbia necessariamente conseguenze etiche capaci e desiderose di procedimenti di solidarietà e d'affetto umani, i meno calcolati, i più audaci»³.

2 — Questa avvertenza è, evidentemente, ben più gravida di conseguenze di quanto non possa essere una comune nota metodologica, tant'è che ci conduce direttamente al centro del problema che stiamo esaminando e che, come ho già detto, tenterò di sviluppare per spunti di riflessione.

Un primo spunto di riflessione è necessariamente relativo al termine stesso di «comunione». Rivolgendoci anzitutto alle fonti neotestamentarie, osserviamo immediatamente che il termine comunione, *koinonia*, è tipicamente paolino, poiché esso non compare mai nei Vangeli e solo raramente nei testi del Nuovo Testamento non paolini.

Ora, San Paolo utilizza sempre il termine caricandolo di un significato religioso che si caratterizza con connotazioni nettamente distinte da quelle che esso può assumere sia nel mondo greco sia in quello ebraico.

¹ Cf. 1 Cor. 6,16.

² Cf. Cor. 6,17.

³ J.J. VON ALLMEN, *Saggio sulla Cena del Signore*, Roma 1968, p. 107.

Così, per Paolo, *koinonia* non significa mai società o comunanza: il termine per l'Apostolo assume sempre e rigorosamente il significato di *relazione tra Cristo e il cristiano* o tra *Cristo e la comunità dei cristiani*.

La comunione si alimenta nella Cena Eucaristica

3 — Procedendo oltre e senza soffermarmi più a lungo, come peraltro sarebbe necessario, sui problemi connessi col vocabolario della comunione, occorre prendere in considerazione quali sono gli aspetti che Paolo sottolinea, in particolare nella sua cristologia, per approfondire la nozione di comunione-partecipazione.

Come è stato autorevolmente osservato dal Cerfaux⁴, sono quattro i punti o gli aspetti che Paolo pone alla nostra attenzione:

- *la comunione col Cristo* nel battesimo;
- nella Cena eucaristica;
- alla passione di Cristo;
- e, infine, alla vita del Risorto.

È passando per un'autentica e minuziosa analisi esegetica che, sempre il Cerfaux, può arrivare a concludere che, per la teologia paolina, *il cristiano si definisce giustamente per la sua unione al Cristo*. Tale unione si manifesta nelle nostre attività personali col nostro amore, con la nostra dedizione e con la nostra totale appartenenza al Cristo nostro Signore, nostro Maestro e nostro Sovrano che ci salva⁵.

E di questa unione, seguendo San Paolo, si possono abbozzare le quattro formule già ricordate:

anzitutto *unione* per mezzo del battesimo e della Cena;
poi partecipazione alla passione e alla vita del Risorto, che costituisce l'insostituibile punto di arrivo del processo di comunione.

4 — Questi spunti di riflessione ci aiutano a comprendere le linee di fondo del nostro tema di questa sera.

⁴ *Il cristiano nella teologia paolina*, Roma 1971², spec. pp. 355-375.

⁵ *Op. cit.*, p. 401.

Riferiamoci allora, anzitutto, alla realtà della vita dei membri delle comunità ecclesiali locali. La verifica della loro condizione di comunione con Cristo nel battesimo, nella Cena eucaristica, con la passione e con la vita del Risorto. Questi e non altri sono, in termini cristologici, i requisiti per affermare l'esistenza di una reale comunione.

Ora, non v'è dubbio che la vita dei membri delle singole comunità ecclesiali vuol dire la realtà e la volontà di essere in comunione col Cristo. Quella comunione che è poi originante la comunione con i fratelli della stessa comunità e con quanti vivono attorno a loro.

5 — Si potrà anche obiettare che la visione che ho presentato per legittimare la realtà di comunione esistente tra i membri delle singole Comunità ecclesiali è più personale che comunitaria.

L'obiezione è seria sia sul piano ecclesiologico, sia su quello sociologico perché, *da un lato*, pare non si prenda nella dovuta considerazione o addirittura si ignori una delle manifestazioni più tipiche della comunione cristiana costituita appunto dall'edificazione visibile della comunità e, *dall'altro lato*, pare non si colga o addirittura si contraddica quel segno dei tempi costituito dalla socializzazione⁶ per il quale si è oggi particolarmente attenti a sottolineare e a valorizzare la vita di gruppo.

La cosa, però, ci aiuta a sottolineare un aspetto che, forse proprio a ragione dell'insistenza che oggi si fa sul fatto comunitario, sembra perdere il valore che ha: quello della comunione personale col Cristo e, dunque, del *carattere personale* della fede cristiana.

Mi sembra dunque che sottolineare questo carattere personale, senza negare in nulla quello comunitario, ci aiuti a cogliere la densità del fatto cristiano e la sua originalità che consiste nel non annullare mai la persona in una mistica di fusione di più personalità, ma tende a valorizzare la persona in quanto tale chiamandola a *partecipare* e, dunque, a dare un contributo proprio, personale, creativo.

6 — La comunione cristiana, *la koinonia*, si differenzia proprio in questo dal concetto sociologico di comunione. Per la sociologia, infatti, una comunità è una forma di raggruppamento umano che risente molto scarsamente al suo interno delle influenze esterne⁷ e,

⁶ Cf. GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, nn. 45-54; *Gaudium et spes*, nn. 26, 54, 75.

⁷ Cf. per esempio, G. GURVITCH, *I quadri sociali della conoscenza*, Roma 1969.

quindi, tende a chiudersi in un cerchio che, per difendere i legami di comunione esistenti nel gruppo, evita rapporti esterni.

Al contrario, il senso teologico della comunione, mentre anch'esso sottolinea i vincoli strettissimi esistenti tra i membri che già esplicitamente sono in comunione tra loro essendo in comunione con Cristo, reclama la *permanente apertura della comunione a tutto ciò che la circonda* essendo suo statuto la carità che, modellata su quella che lega le divine persone⁸, è per sua natura desiderosa di espandersi ad ogni creatura. Di qui l'origine e la fonte di quella qualità costitutiva della Chiesa che è la missione evangelizzatrice.

7 — Vorrei fare un'altra notazione.

La dinamicità della vita moderna e le consuete condizioni in cui questa vita pone gli uomini soprattutto in un contesto industriale e urbano — ma non solo in questo — fa sì che i cristiani vivano in una permanente condizione di diaspora, di dispersione e quasi di atomizzazione fra gli altri uomini.

Questo dato sociologico ha ormai segnato profondamente la vita individuale e collettiva degli uomini e dei cristiani del nostro tempo. La *geografia umana* è cambiata e questo è da considerarsi uno dei più considerevoli mutamenti degli anni in cui viviamo.

Così noi abbiamo assistito e assistiamo ad una progressiva perdita di rilevanza delle *comunità locali cristiane tradizionali* e, in particolare, *della parrocchia*: dell'unità territoriale locale, cioè, in cui tradizionalmente si è manifestata per secoli la comunione tra battezzati che celebravano l'Eucaristia.

Nello stesso tempo, e a conseguenza di ciò, assistiamo a tentativi diversi — non più fondati esclusivamente su rigidi criteri di territorialità — di trovare luoghi e momenti d'incontro in cui e attraverso cui si manifesti, si rinsaldi e si ricreï visibilmente la comunione tra i cristiani in diaspora nel mondo.

Si tratta di testimonianze limpide o anche ambigue, non solo alla ricerca di una risposta al bisogno di ordine psicologico o sociologico di rompere condizioni di solitudine, di anonimato, di disgregazione sociale, ma — se lette correttamente in senso cristologico ed

⁸ Cf. T. FEFERICI, *Lettture bibliche sulla carità*, Roma 1970.

ecclesiologico — di tentativi di rispondere al «bisogno» generato nei battezzati dell'essere essi in comunione col Cristo e, dunque, sollecitati e sospinti da questa comunione ad essere in comunione tra loro. Si tratta di un fenomeno che dà origine a modi nuovi e diversi di manifestare al mondo la realtà della Chiesa come comunione.

Ora, poiché tali esperienze non si fondono su una tradizione — poiché anche quelle della prima generazione cristiana così spesso citata a questo proposito può solo aver valore di similitudine più che di vero e proprio modello, tanto diverso è il modello contesto in cui le esperienze si realizzano — esse hanno il più delle volte le debolezze strutturali insite in ogni movimento che non ha ancora fissato i suoi necessari termini istituzionali e, dunque, vivono quasi esclusivamente sotto la spinta dell'energia che si sprigiona in ogni statu nascenti. Un fatto questo che costituisce, nello stesso tempo, la forza e la debolezza di tali esperienze.

Ora, se noi osserviamo con una certa attenzione ciò che resta nelle forme tradizionali di comunità cristiana, possiamo constatare che in esse il problema centrale che tutti considerano generalmente irrisolto è quello della scarsa possibilità di vita comunitaria dei loro membri, condizionati come sono dalle esigenze della vita familiare, di studio, di lavoro così come si configurano in un ambiente che ha perso quelle dimensioni che si erano soliti considerare «a misura d'uomo» e che erano poi quelle del piccolo aggregato umano di tipo paesano che, già per sé, costituivano un ambiente di tipo comunitario formando e sostenendo la vita della comunità cristiana tradizionale.

Per tutta la Chiesa, ormai, si può dire che trovare soluzioni soddisfacenti a questo problema significa trovare le modalità pastorali adeguate per manifestarsi come comunione al mondo moderno e così indicare, sia pure indirettamente, come far sì che si ricompongano i frantumi prodotti dal mutamento strutturale della società ed assumere anche culturalmente la nuova dimensione della geografia umana che non è più ordinariamente quella del piccolo aggregato ma che, per questo, non può essere detto non umano.

Questo, per brevi tratti, mi sembra il cuore di un problema che, essendo inedito, non può appellarsi a soluzioni precostituite e a modelli tradizionali. Tale problema, quindi, si pone come una delle sfide che il mondo moderno pone alla vita cristiana e alle modalità secondo le quali la fede viene vissuta nella storia.

Grandi e piccole solidarietà

8 — Il nostro tempo è ricco di valenze e ambiguità. Tra queste una ne emerge e si rende subito percepibile. Si tratta di quella complessa realtà, colta con senso autentivamente profetico da Papa Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* e, successivamente approfondata, sviluppata e puntualizzata dal Vaticano II nella *Geudium et Spes*, per la quale si ha

«un'accelerazione tale della storia, da poter difficilmente essere seguita dai singoli uomini. Unico diventa il destino dell'umana società senza più tante storie separate» (GS 5).

Questa realtà di rapido mutamento sociale e culturale che ha come elementi di fondo l'industrializzazione avanzata, la crescente urbanizzazione e lo sviluppo incontrollato delle forme e dei mezzi di comunicazione, fa sì che — come ancora sottolinea la *Gaudium et Spes*. —

«si moltiplichino i rapporti dell'uomo coi suoi simili e a sua volta questa "socializzazione" crea nuovi rapporti, senza tuttavia favorire sempre una corrispondente maturazione delle persone e rapporti veramente personali»⁹.

Abbiamo così quel movimento dinamico che va, non senza incertezze, verso la socializzazione in una condizione inedita: quello della mondialità del movimento e della coscienza che esso interessa tutta l'umanità e che l'interdipendenza delle persone e dei popoli è tale che nessun avvenimento, ovunque accada, può essere considerato come qualcosa che interessa esclusivamente coloro che ne sono più direttamente coinvolti.

Non è questo il luogo né il momento per un'analisi approfondita d'una realtà dinamica che peraltro ha dimensioni macroscopiche. È però necessario prendere in considerazione almeno alcuni elementi di tale realtà.

La nostra società, caratterizzata così fortemente dall'industrializzazione e dall'urbanizzazione (con tutto ciò che è connesso a questi termini e a queste realtà) genera nello stesso tempo e nello stesso modo due tendenze tra loro opposte e conflittuali: quella dell'in-

⁹ Cf. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Milano 1949.

dividualismo esasperato, accompagnato dal senso della solitudine, dell'isolamento e dell'anonimato; e quella delle grandi e piccole solidarietà funzionali e no. Infatti, i meccanismi e le esigenze delle macrostrutture produttive e di convivenza portano con sé forme di più massiccia burocratizzazione e sistemi di vita collettivi per i quali i rapporti interpersonali avvengono soprattutto per la funzione esercitata dal singolo o dal gruppo.

Ciò conduce pressoché inevitabilmente ad un diffuso e generalizzato anonimato, ad una codificazione delle persone così che ciascuno non è più conosciuto e riconosciuto per ciò che è ma, piuttosto, per la funzione e il ruolo che esercita. Così nelle grandi città noi constatiamo gli enormi agglomerati di persone che sono tra loro giustapposte ma incomunicanti, senza reali rapporti interpersonali, di cui sono immagini viventi le folle trasportate dalle metropolitane o che scorrono lentamente per le vie ciascuno racchiuso in una macchina, quasi piccoli acquari in cui ogni pesce vive in un unico mare isolato dall'altro.

Ma è assolutamente semplicistico e moralistico denunciare tale anonimato, la burocratizzazione, la spersonalizzazione e la standardizzazione delle folle del nostro tempo.

Infatti, vivere in una condizione di mondialità, vivere la condizione del «gran numero» e della coscienza di appartenere ad un «grande numero» — che è condizione inedita della storia dell'uomo sul pianeta — conduce nello stesso tempo ad avvertire che questa *non è una realtà senza voce*. Il «grande numero» può portare con sé l'emozione e la paura, lo sbigottimento e il trauma, ma porta con sé anche e contemporaneamente la coscienza dell'*essere con* e dell'*essere per*. Dell'esistere, cioè, in una solidarietà profonda non solo con alcuni, ma con i molti e in un ambito non più solo ristretto al familiare o al paesano; in un ambito, cioè, che è planetario. Nasce, così, magari in forma non totalmente esplicita, la coscienza di vivere quel cammino che, come dice il Perroux, «conduce dalla società fondata sul dominio a quella fondata sulla partecipazione».

Così, dalla quantità nasce anche una certa qualità che dà a ciascuno e al tutto una consistenza particolare e sprigiona un'energia specifica che si esprime con «*l'essere insieme*» da cui prende via via figura un umano diverso che ha in sé qualità potenzialmente enormi non solo sul piano socio-culturale, ma anche per quanto si riferisce alla vita cristiana e a quella peculiarità di tale vita che è l'esercizio della carità.

Oggi, infatti, il «prossimo» non può più essere considerato sem-

plicemente il singolo col quale mi incontro; il «prossimo» è un'entità collettiva, una massa, un plurale che per essere «incontrato» necessita di mediazioni altrettanto inedite quanto lo è la situazione in cui si vive.

Occorre poi fare un'altra considerazione che ci aiuti a cogliere la complessa realtà in cui viviamo. Il fatto di passare da forme di vita sociale «fondate sul dominio a quelle fondate sulla partecipazione» e su una partecipazione diretta e non semplicemente attraverso forme di delega in bianco, crea una vera e propria *fame di rapporti personali* più intensi, di tipo amicale. E poiché tale tipo di rapporti non può essere realizzato nel grande numero, ecco allora il fiorire di una miriade di piccoli gruppi, formali e no.

È facile constatare come tali piccoli gruppi, *in alcuni casi*, sono un modo di essere insieme delle persone per poter vivere più coscientemente la condizione di massa; *in altri casi*, invece, tali gruppi rappresentano un modo per «fuggire» dal «grande numero», per rifiutarlo secondo una certa mistica del piccolo che è negatrice del «grande numero».

La dimensione territoriale del popolo di Dio

9 — Tutto ciò ha posto e pone una sfida alla stessa Chiesa. E a questa sfida la Chiesa ha dato una prima risposta col Vaticano II e con questi anni del post-Concilio nei quali è venuta con sempre maggior chiarezza emergendo l'esigenza di proporsi al mondo in modo nuovo con un'azione evangelizzatrice che abbia connotazioni tali da non sfuggire al tempo in cui si realizza.

La Chiesa ha cioè percepito, essendo attenta alle dinamiche nuove generate dalle masse umane, che l'appartenenza ad essa non può non venire considerata semplicemente come un'appartenenza «istituzionale», ma bensì cosciente. Cioè come fatto che è frutto della personalizzazione e della socializzazione e che, nello stesso tempo, personalizza e socializza. È in questo senso che mi sembra possa esser valutata la biblica concezione del popolo di Dio (dunque la Chiesa come popolo) che pur non contrapponendosi alla nozione più istituzionale sviluppatisi nei secoli, ha recuperato in modo nuovo e originale il senso dell'essere Chiesa e dell'essere nella Chiesa.

Non solo. La rilettura della nozione di popolo di Dio, proprio per la densità di cui è carica, ha anche generato la riscoperta della *dimensione locale* di questo popolo, che pur essendo pellegrino su tutta la terra è in ogni luogo capace di esprimere una sua peculiarità specifica e arricchente l'intera massa del popolo di Dio.

È, infatti, anche grazie a questo ritorno alla fonte biblica e originaria della Chiesa concepita come popolo, che è avvenuta la riscoperta del valore della Chiesa locale come modo di essere storicamente popolo di Dio nel mondo. Ciò, in una concezione corretta, non per negare l'universalità della Chiesa e ridurne la dimensione, ma, anzi, per affermarla e renderla concretamente visibile là dove essa è impiantata.

Ed è interessante notare come questa dinamica, che va dall'universale al locale e viceversa in un movimento reciprocamente attivo, è una dinamica simile a quella che storicamente si realizza nella società umana.

Inoltre costatiamo anche nell'ambito delle Chiese locali il fiorire di gruppi di carattere amicale e fraterno che, anche a prescindere da specifiche forme istituzionali si riuniscono per riflettere sul Vangelo, per pregare, per vivere comunitariamente una vita di fede. Si tratta di una fioritura di gruppi che sono considerati una nuova speranza per la Chiesa e da essa valutati

«di importanza fondamentale per la (sua) missione salvifica in quanto (essi) operano su una dimensione che è tale da permettere il rapporto personale dei suoi membri».

Anche qui, però, rileviamo come i gruppi ecclesiali possano avere, oltre alla connotazione positiva appena accennata, anche una connotazione negativa. Ciò avviene quando l'essere nel gruppo rappresenta di fatto una forma di chiusura nei confronti della «massa» rappresentata dalla Chiesa locale e da quella universale.

10 — Da qui l'importanza di conoscere quello che la Chiesa pensa di:

- associazioni;
- azione cattolica;
- movimenti.

In attesa di quello che dirà il Papa nell'annunciata Esortazione apostolica post-sinodale prendiamo conoscenza di quello che il Sínodo ha «proposto» in materia.

Proposizione sinodale n. 12

L'importanza delle associazioni di cristiani laici.

I gruppi aiutano molto per condurre una vita veramente cristiana, soprattutto nel mondo secolarizzato e caratterizzato dal pluralismo. Essi esercitano generalmente la loro attività nell'ambito della parrocchia. Ve ne sono alcuni che sono organizzati in ambienti speciali e diversi dalla parrocchia (per es. nelle università e nelle scuole, nel mondo del lavoro, ecc.).

Questi gruppi sono spesso organizzati in associazioni o movimenti ecclesiali e spirituali. La partecipazione a questi gruppi spinge a molte attività e aiuta molto la vita spirituale. Infatti, le associazioni cattoliche promuovono la vita spirituale dei propri membri e l'apostolato nei diversi ambiti; inoltre secondo la natura propria di ciascuna, collaborano anche alla trasformazione del mondo secondo il Vangelo nel lavoro, nella cultura, nella politica, ecc. In questo modo le associazioni e i movimenti completano felicemente le attività parrocchiali o diocesane. La dimensione internazionale di alcune associazioni favorisce la comunione della Chiesa universale.

Proposizione sinodale n. 13

Le associazioni e soprattutto l'Azione Cattolica

Il Sinodo, nello spirito del Concilio Vaticano II (cfr. AA 20), raccomanda quelle organizzazioni, associazioni e movimenti laici sia che si chiamino Azione Cattolica, sia che abbiano la forma di organizzazioni e movimenti più antichi o più recenti, i quali collaborano, in modo loro proprio, con l'autorità ecclesiastica per l'evangelizzazione e la santificazione dei membri e delle persone cui è destinato il loro servizio, nonché per la trasformazione delle condizioni di vita in cui vivono e lavorano, mostrando una vera sollecitudine per le esigenze e per le speranze di tutta la comunità. Così possono contribuire alla vita e all'azione della Chiesa nella parrocchia, nella diocesi, nella nazione e anche sul piano internazionale.

Per promuovere e favorire la vocazione e la missione dei laici, in alcune regioni ha un posto particolare l'Azione Cattolica. In essa, infatti, i laici si associano liberamente in forma organica e stabile, sotto la spinta dello Spirito Santo, nella comunione con i vescovi e con i

vescovi e con i sacerdoti, affinché, nel mondo proprio della loro vocazione, possano servire, con il loro proprio metodo, all'incremento di tutta la comunità cristiana, ai progetti pastorali e all'animazione evangelica di tutti gli ambiti della vita, con fedeltà e operosità: e annunciano il vangelo a tutti gli associati con cui condividono le condizioni di vita.

Proposizione sinodale n. 14

I nuovi movimenti

Le nuove forme di movimenti che nascono oggi nella Chiesa, in quanto sono segno dell'impulso dello Spirito Santo tra i fedeli di Cristo, debbono trovare spazio per progredire, dove ce n'è bisogno, tenendo informato il Vescovo e con il dovuto rispetto degli ordinamenti della diocesi o della regione. Quando un qualunque movimento da una regione o da una nazione si introduce in un'altra, è necessario che i dirigenti di quel movimento stabiliscano un dialogo con la Chiesa locale, affinché siano definiti gli adattamenti che saranno necessari perché il movimento, rimanendo salva la sua natura, sia adattato alla cultura del popolo e, in alcuni luoghi, alle tradizioni ecclésiali di altri riti.

Una comunità di persone

11 — Concludo precisando che ritengo la comunità umana e/o cristiana né un blocco di individui, né una somma di persone, anche se hanno lo stesso ideale, la stessa condizione di vita, la stessa fede religiosa. Ritengo che la comunità, nel suo significato più pieno, sia una realtà molto più profonda e complessa. Si tratta, a mio avviso, di una realtà che è pienamente umana e dunque umanizzante e che è pienamente cristiana e, dunque, cristianizzante.

In questo senso devo dire che si tratta non tanto di un modo di associarsi, di una formula, di una classificazione di tipo sociologico o psicologico o antropologico.

L'essere comunità può solo significare la realizzazione di un processo dinamico, di un divenire permanente che, essendo tale, non può essere rinchiuso in uno schema organizzativo a costo di privarla della sua originalità e della densità della sua essenza.

Ciò che conduce a tendere ad una vita comunitaria sono due esigenze fondamentali della persona che prende coscienza di sé.

L'una è l'essere con gli altri e l'altra è l'essere con gli altri in modo tale che essi non schiaccino la persona privandola della propria essenza personale creativa.

Dire autentica vita comunitaria, allora, non può significare né negare la singola persona (poiché, anzi, significa esaltare la sua peculiarità così che ciascuno sia autenticamente se stesso), né negare la collettività e le strutture collettive (poiché è nella collettività che la persona può essere in relazione e, dunque, essere persona autentica e non individuo).

Il termine comunità, allora e solo allora, perde il significato sociologico poiché non significa né una particolare struttura organizzativa, né una specifica modalità di vita. Il termine viene a caricarsi e ad arricchirsi di significati più complessi e profondi, tentando di esprimere una *tensione*, una *aspirazione*, un *modo di concepire la vita e la convivenza umana*, una *volontà di operare perché tale convivenza sia resa possibile*.

In una parola si tratta di un'*utopia* nel senso forte del termine che vuol esprimere il concetto di andare verso qualcosa che non esiste ancora.

Così in questo senso preferisco parlare più che di comunità di spirito comunitario, di processo che tende alla comunità. Si tratta, allora, di un tirocinio permanente attraverso il quale si cerca, per approssimazioni successive, di dar corpo e concretezza alla tensione, all'aspirazione, alla speranza che sono in noi.

Credo profondamente che questo sia il tirocinio, la fatica del cristiano.

In termini più teologici, infatti, direi che la comunità vera sarà solo quella escatologica, quella del Regno di Dio giunto alla pienezza finale dopo il travaglio della costruzione che avviene nella storia, teso a questo omega finale in cui, essendo Dio tutto in tutti, la comunione sarà divenuta limpida, senza veli, senza dispersioni o distorsioni. Solo allora ognuno sarà autenticamente sé stesso e l'altro sarà un autentico tu e insieme vi sarà quel noi di comunione interrotta per cui la comunità sarà veramente senza più ambiguità, *una comunità di persone*.

