



Nuova serie
2021
n. 5



DIVENIRE CHIESA: SOGGETTI E COMUNITÀ

DISCEPOLI IN CERCA DI COMUNITÀ

Una possibile *roadmap* per pensare sociologicamente la comunità

Gabriele BORDONI

Abstract

The article intends to suggest some key steps for a possible road map of sociological rethinking of the complexity of the community topic, a path that represents a long-standing challenge. This path leads to shifting the attention from a self-centered, structural, prescriptive, antithetical definition of community to a definition of community as an entity that understands itself upon consideration of its approach to dialogue with the outside / other / elsewhere. Based on the reflective elements collected along the way, the article ultimately proposes the possibility of dialogue with ecclesiastic paths to reformulate the meaning of believing community, starting from and for the scope of discipleship in its reference to evangelical otherness.

L'articolo intende indicare alcuni passaggi nodali di una possibile roadmap per un percorso di ripensamento sociologico della complessità del tema comunità come sfida che continuamente si ripropone. Tale percorso porta a spostare l'attenzione da una definizione di comunità di tipo autocentrica, strutturale, prescrittiva, oppositiva alla delineazione di una comunità che si auto-comprende in riferimento alla soglia con cui essa entra in dialogo con il suo fuori/altro/altrove. Con gli elementi riflessivi raccolti lungo il percorso, si prospetta infine la possibilità di dialogare con i percorsi ecclesiologici per riformulare il significato della comunità credente a partire dal e in funzione del discepolato nel suo riferimento all'alterità evangelica.

Ma lei gli replicò:
«Signore, anche i cagnolini sotto la tavola
mangiano le briciole dei figli» (Mc 7,28).

1. Comunità?

Uno – nessuno – centomila

Comunità economica europea; *communities* di programmazione delle varie distribuzioni di Linux; comunità religiosa dei fratelli di san Francesco; comunità ladina. Cosa accomuna queste forme di socialità tanto da poterle chiamare tutte “comunità”?

Non so se prima o poi qualcuno, sull'esempio del lavoro di Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn¹ sul termine *cultura*, proverà a raccogliere i diversi usi e le diverse definizioni di comunità presenti nell'uso comune. Le ricorrenze citate possono già mostrare l'ampiezza a 360° delle possibilità di utilizzo della parola *comunità*. Una di quelle parole che non facciamo nessuna fatica ad utilizzare, ma che ci trova a disagio quando tentiamo di spiegarla compiutamente.

Comprendiamo quindi perché nella non lunga storia della ricerca sociologica, rispetto all'analisi scientifica della comunità troviamo entrambe le due possibili posizioni estreme. Da un lato Ferdinand Tönnies dedica praticamente tutta la sua vita di ricercatore sociale nel tentativo di delineare in maniera sistematica i caratteri identificativi della *comunità* in alternativa a *società* (*Gemeinschaft – Gesellschaft*)². Dall'altra invece ci sono stati studiosi che hanno addirittura proposto di rimuovere totalmente il termine *comunità* dal vocabolario scientifico sociologico in quanto concetto inadeguato data l'impossibilità di definirne i reali contorni riflessivi, e quindi strumento inutile per la ricerca scientifica. Come, tra gli altri, Talcott Parsons³, che cerca di elaborare il suo sistema sociologico senza mai far riferimento al termine *comunità*, con l'intento di sostituirlo con le varie versioni dei suoi famosi schemi dei dilemmi di scelta, o variabili strutturali (*pattern variables*).

Va anche notato che forse ciò che risulta stimolante è riconoscere che nessuna delle due posizioni sembra aver risolto in modo almeno accettabile

la “questione comunità”!

Tra questi due estremi si è comunque sviluppato, con diverse vicende e fortune, un percorso di *sociologia della comunità*⁴; o meglio ancora di *sociologie della comunità*. Inoltre, volenti o nolenti, i sociologi continuano a doversi misurare con la complessità tanto pratica quanto riflessiva evocata dal termine *comunità*⁵. Nonostante tutti i pronunciamenti programmatici, non sembra proprio che la sociologia – e anche la più ampia riflessione antropologica – possa sbarazzarsi facilmente di tale sfida.

La parentela etimologica, e non solo⁶, tra *comunità* e *comunicazione* ci porta a riconoscere che anche il termine *comunità* è ed è usato come un *concetto ombrello* che di fatto può arrivare a coprire praticamente ogni forma del vivere relazionale sia dal punto di vista pratico-esperienziale sia da quello ideale-progettuale.

Anche per le sociologie della comunità sembra quindi necessario usare l'immagine dell'albero con “tante radici ma pochi rami” con cui viene stilizzato l'insieme delle scienze della comunicazione⁷. Una infinità complessa di radici esistenziali ed esperienziali che risulta molto difficile elaborare riflessivamente nei diversi rami scientifici. E il plurale risulta d'obbligo avendo comunque a che fare sempre con mille “oggetti” in cerca di autore.

Senza pensare di aver tracciato, ma solo evocato, in qualche modo la questione epistemica relativa alla comunità, l'immagine dell'ombrello stuzzica a farsi almeno una domanda: se l'ombrello copre per proteggere, da cosa deve proteggerci la comunità, data la così fortemente insistita “voglia di comunità”⁸, che sempre caratterizza il vivere rela-

⁴ Fabio BERTI, *Per una sociologia della comunità*, Milano: FrancoAngeli 2005.

⁵ Arnaldo BAGNASCO, *Tracce di comunità. Temi derivati da un concetto ingombrante*, Bologna: Il Mulino 1999.

⁶ Si può dire sinteticamente che la comunità è il frutto di iterazioni plurime e stratificate di diversificate dinamiche comunicative; frutto che nella circolarità delle iterazioni diventa progressivamente anche presupposto. Cf Paul WATZLAWICK – Janet HELMICK BEAVIN – Don D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Roma: Astrolabio 1976; Karl Otto APEL, *Comunità e comunicazione*, Torino: Rosenberg & Sellier 1977.

⁷ Mario MORCELLINI – Giovambattista FATELLI, *Le scienze della comunicazione. Modelli e percorsi disciplinari*, Roma: Carocci 1998.

⁸ Zygmunt BAUMAN, *Voglia di comunità*, Bari: Laterza 2001.

¹ Alfred L. KROEBER – Clyde KLUCKHOHN, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York: Random House 1963.

² Ferdinand TÖNNIES, *Comunità e società*, Milano: Comunità 1963.

³ Talcott PARSONS, *Il sistema sociale*, Milano: Edizioni di comunità 1965.

zionale umano e che sembra sempre più forte a mano a mano che cresce la percezione della dimensione globale di tale relazionalità⁹?

Una domanda che però facilmente ci fa intuire che relativamente alla comunità sembrano essere molte più le domande che le risposte accreditate. Così “*la comunità resta pervicacemente assente, ci sfugge costantemente di mano o continua a disintegrarsi*”¹⁰. In qualche modo la voglia di comunità che ci muove è il segnale che forse la comunità è più l’esito, da rimodulare sempre di nuovo, di una ricerca continua, che un presupposto da cui poter partire con sicurezza per formalizzare il nostro vivere relazionale.

A questo punto ciò che mi sembra possibile fare qui non è certo la delineazione semplificata di possibili tratti caratterizzanti la comunità come forma di strutturazione delle relazioni, quanto un tentativo di ipotizzare una specie di *roadmap* di passaggi e di “*radure*”¹¹ (che possiamo solo additare lasciandole a ben altre esplorazioni) che nel nostro cammino verso la comunità le scienze sociologiche possono offrirci per non perdere la bussola nella complessità delle prassi di comunità e non rischiare di prendere facili tangenziali, semplificanti certo ma che ci conducono a *risultati* sicuramente non accettabili¹².

2. Quale binocolo per osservare la complessità comunitaria?

Il primo passo della nostra *roadmap* sociologica, da fare prima ancora di metterci in strada, è mettere a punto lo strumento fondamentale per leggere correttamente la mappa. *Cosa caratterizza il pensare sociologicamente?*

Detto con le parole di Bauman e May¹³ da cui ci lasciamo guidare: *quale è la differenza che fa la differenza nel nostro sguardo sociologico sulla realtà?*

Mettere a fuoco questo significa cercare di capire di cosa abbiamo bisogno per non perderci per strada pezzi di socialità importanti perché non riusciamo ad avere una vista sufficientemente

⁹ Il famoso *villaggio globale* di Marshall McLuhan (*Gli strumenti del comunicare*, Milano: NET 2002). Chiara GIACCARDI – Mauro MAGATTI, *L’io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Roma-Bari: Editori Laterza 2003.

¹⁰ BAUMAN, *Voglia di comunità*, V.

¹¹ Martin HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano: Mursia 1979.

¹² Cfr BAUMAN, *Voglia di comunità*, 107.

¹³ Zygmunt BAUMAN – Tim MAY, *Pensare Sociologicamente. Nuova edizione*, Napoli: Ipermedium libri 2003.

ampia e accurata per abbracciare la complessità che caratterizza il vissuto umano.

Mi sembra che sia possibile fissare due riferimenti basilari per ogni approccio sociologico¹⁴.

1. **L’oggetto di studio della sociologia:** sono i soggetti considerati nel loro essere attori sociali e in quanto inseriti in un insieme non casuale di reti di interdipendenze reciproche; e cosa ciò comporta per gli attori stessi, per le loro relazioni e per le società di cui fanno parte. Detto in altro modo: come le tipologie di relazioni sociali e di società di cui siamo parte sono legate al modo in cui noi significhiamo reciprocamente gli altri, noi stessi, le nostre conoscenze e le nostre azioni con le loro conseguenze.
2. Tale complesso oggetto di studio è affrontato in sociologia nella complementarietà e nella tensione di **due grandi prospettive sociologiche** (all’interno delle quali si sviluppano le diverse “scuole sociologiche”), che costituiscono i due poli di una ellissi ermeneutica, le due lenti di una prospettiva binoculare che permette di mettere a fuoco la tridimensionalità della complessità della realtà sociale:
 - La *prospettiva della struttura* che mette in primo piano l’oggettività della trama/struttura delle interdipendenze (diversamente identificate ed elaborate a seconda dei modelli teorici: p.e. organico; strutturalista; funzionalista; sistemico; ecc.); trama strutturale su cui si delinea (con diversi esiti) il “ruolo-peso sociale” degli attori;
 - La *prospettiva dell’azione sociale* che mette a fuoco la comprensione dell’identità, dei significati elaborati e delle capacità socio-relazionali dei soggetti in quanto attori sociali (con diverse accentuazioni a seconda dei filoni di studio: scuola weberiana; interazionismo simbolico; processi di socializzazione; analisi situazionale; analisi degli stili di vita; ecc.); capacità di azione sociale attraverso cui indagare ed esplicitare tanto le dipendenze dei soggetti dalle strutture sociali quanto le loro possibilità, le stra-

¹⁴ Anthony GIDDENS – Philip W. SUTTON, *Fondamenti di sociologia*, Bologna: Il Mulino 2014².

tegie e i processi di co-costruzione della rete socio-relazionale.

Entrambi i pilastri epistemologici “costringono” a non scindere mai, neanche in sede analitica, il soggetto dal suo essere costitutivamente parte di una rete di interdipendenze e quindi costitutivamente relazionale (e, naturalmente, viceversa). Rispetto al tema comunità non è difficile intuire che solo con tale vista tridimensionale è possibile da un lato evitare di appiattare le complesse vicende relazionali comunitarie in una struttura predefinita, ascrittiva o prescrittiva che sia, magari resa ancora più rigida da richiami ideali(stici) a cui gli attori sociali si devono adeguare; dall’altro evitare di diluire talmente la rete delle interdipendenze da non riuscire più a vedere che cosa alimenta e sostiene la capacità relazionale degli attori sociali.

3. Sulle spalle dei giganti per osservare l’orografia comunitaria

Dopo aver indossato gli occhiali adeguati, il primo *step* della nostra *roadmap* alla ricerca della comunità è quello di cogliere come la comunità o aspetti sociali affini sono presenti fin dai primi vagiti della sociologia.

Sappiamo che nella seconda metà dell’800 nasce e comincia a svilupparsi la sociologia come nuovo approccio scientifico ai tanti aspetti di criticità sociale e culturale generati dalla sempre più forte modernizzazione della società europea¹⁵. Risulta pertanto significativo che, fin da subito, nelle analisi dei primi sociologi i temi legati alla comunità siano stati sentiti come decisivi nell’interpretazione e affrontamento dello sconquasso sociale operato dalla modernità. L’attenzione sociologica alla comunità assume quindi fin da subito un valore fortemente critico proprio a fronte del fatto che gli assetti sociali vengono stravolti.

Così Durkheim da un lato riconosce e lamenta la fine di quella che chiama la *solidarietà meccanica*, tipica delle società premoderne basate su legami spontanei e naturali (il senso dell’aggettivo *meccanica*) a corto raggio come quelli famigliari e del villaggio. Dall’altro intuisce e afferma che la società completamente destabilizzata (società *anomica*) che esce dall’affermarsi della modernità in-

dustrializzata (conformata dalla logica fordista della divisione sociale del lavoro tipica della catena di montaggio¹⁶) può ritrovare una struttura di stabilità rendendo sempre più efficace la rete di interdipendenza funzionale basata sulla *solidarietà organica*. Si tratta, cioè, di una solidarietà generata non dai legami naturali ma dalla necessaria reciproca dipendenza di interessi tra le diverse componenti di una società che, a somiglianza di un organismo vivente, è formata da molteplici organi, ognuno dei quali svolge una specifica funzione di cui gli altri hanno bisogno¹⁷.

Così fin dall’inizio i temi solitamente collegati alla comunità diventano una chiave di lettura dell’intero cambiamento sociale dentro la tensione dicotomica tra comunità e società.

Come già accennato, il tentativo di chiarificazione di tale dicotomia diventa il compito quasi ossessivo che si prefigge Ferdinand Tönnies. Il suo lavoro approfondisce sempre di più la diversità e la totale alterità tra i caratteri di ciò che chiamiamo *società* e di ciò che nominiamo con la parola *comunità*.

Nell’elaborazione che fa dei tratti identificativi della comunità, entrano i caratteri delle relazioni tipiche dell’ambiente familiare (la solidarietà basata sul sangue), i caratteri dell’amicizia (la solidarietà basata sulla condivisione dell’ambiente culturale), i caratteri dell’abitare lo stesso territorio (la solidarietà basata sul vicinato).

Così, se nel nostro sentire comune la parola *comunità* evoca un ambiente relazionale caldo e confortevole, mentre il termine *società* ci suona freddo, interessato, istituzionale e burocratizzato, dobbiamo sicuramente risalire anche alle analisi e alle ‘de-finizioni’ elaborate da Tönnies.

Dall’altro lato, però, il fatto che ci sia chi ha intravvisto nella definizione di comunità di Tönnies (comunanza di sangue – territorio – ideali) gli elementi di base del nazionalsocialismo tedesco (il famoso sintagma tedesco *blubo*, cioè *blut und boden*, sangue e suolo/terra) ci fa avvertiti che fin dall’inizio la comunità risulta esposta al rischio di esiti assolutistici.

Durkheim, nel suo intento di rifondare su basi oggettive la stabilità delle reti di interdipendenza di fatto, compone l’epitaffio della solidarietà di tipo comunitario oramai non più possibile nella società moderna. Tönnies dall’altro lato eleva la

¹⁵ Gianfranco MORRA, *Propedeutica sociologica*, Bologna: Monduzzi 2001³, pp. 5-14; Franco FERRAROTTI, *Manuale di sociologia*, Roma-Bari: Laterza 1998⁸, pp. 3-16.

¹⁶ Come non ricordare al riguardo le stupende immagini del capolavoro del 1936 *Tempi moderni* di Charlie Chaplin.

¹⁷ Émile DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, Milano: Comunità 1971; Annamaria VITALE, *Sociologia della comunità*, Roma: Carocci 2007.

tipologia relazionale comunitaria ad ideale umano fondamentale, in contrasto costante con le dinamiche tipiche della società moderna.

Per entrambi, però, rimane basilare la logica di una insanabile opposizione tra comunità e società. Opposizione che naturalmente si espande e coinvolge tutte le reti di interdipendenza del vivere sociale.

Quando poi il percorso sociologico si allontana dall'intento sistematico definitorio tönnesiano, la riflessione non si appunta più sulla comunità in sé, ma sullo studio dei singoli parametri distintivi (come per esempio il carattere locale) o sull'analisi di caratteri sociorelazionali tipici dell'ambito esistenziale della comunità e però studiati con approcci parziali e indipendentemente da possibili definizioni formali di tipologie comunitarie: caratteri tipo *identità*, *fiducia*, *reciprocità*, *solidarietà*, ecc¹⁸.

Da un lato va necessariamente tenuta presente questa orografia dentro la quale ci muoviamo e dalla quale siamo continuamente condizionati nel nostro essere attori e costruttori della nostra realtà sociale¹⁹.

Dall'altro lato proprio la capacità di riconoscere le tracce dei sentieri comunitari da cui veniamo ci rende capaci anche di prendere le necessarie distanze riflessive e propositive rispetto a tale dicotomia.

Riprendendo la metafora dell'ombrello, ci possiamo chiedere se allora la comunità ci serve per difenderci dalla società? O quantomeno porci la questione: perché non è sufficiente la società? O d'altra parte, perché non è sufficiente la comunità? O è mai veramente esistita la comunità, come abbiamo imparato ad immaginarla proprio quando abbiamo cominciato a sentirne la mancanza?²⁰ Comunque sia, al di là delle caratterizzazioni dicotomiche, ciò che emerge in particolare da questo primo passo è sicuramente quello che possiamo chiamare il *carattere epocale* della comunità. Il tema riflessivo *comunità* è stato – e probabilmente è ancora di nuovo – una chiave ermeneutica delle transizioni epocali socio-culturali, prima che essere un insieme di caratteri descrittivi e prescrittivi di specifiche forme del vivere sociale. È una di quelle parole che, proprio perché hanno accumulato un'area semantica amplissima e im-

portante, quando vengono alla ribalta della riflessione indicano che c'è qualcosa profondamente in subbuglio nelle dinamiche della transizione socioculturale²¹.

4. La bilancia dei pagamenti, ovvero la comunità come sfida

Dentro questo panorama molto frastagliato e a volte inconcludente, trovo molto interessante fermarmi un po' nella *radura* che ci offre la prospettiva elaborata da Bauman per analizzare uno dei caratteri significativi del cambiamento postmoderno della nostra società: la *voglia di comunità* come ripresa forte della localizzazione dentro le altrettanto forti e contrastanti dinamiche globalizzanti.

Bauman mantiene lo stile di tensione binomiale di analisi, ma esce dalla contrapposizione dei caratteri distintivi di *comunità* e *società*.

La comprensione della comunità si attua invece nell'analisi dei livelli di equilibrio/squilibrio tra due variabili sociali entrambe essenziali: il bisogno di *sicurezza* – la possibilità di *libertà*.

La cosa interessante è che tale tensione è giocata internamente alla comunità (e non nell'opposizione con la società), senza però dimenticare l'interdipendenza tra “dentro” e “fuori” della rete relazionale comunitaria.

Il privilegio di «vivere in una comunità» richiede un prezzo da pagare, un prezzo trascurabile o finanche impercettibile fintantoché la comunità resta un sogno. La valuta con cui si paga tale prezzo è la libertà, variamente definita «autonomia», «diritto all'autoaffermazione», «diritto di essere se stessi». Qualunque strada si scelga, da una parte si guadagna e dall'altra si perde. L'assenza di comunità significa assenza di sicurezza; la presenza di una comunità, quando si verifica, finisce ben presto con il significare perdita di libertà. Sicurezza e libertà sono due valori parimenti preziosi e agognati, che possono essere più o meno adeguatamente bilanciati, ma quasi mai pienamente conciliati ed esenti da attriti. Quanto meno non è stata ancora inventata

¹⁸ Alberto PIRNI (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia-Parma: Diabasis 2007; Anthony GIDDENS, *Identità e società moderna*, Napoli: Ipermedium libri 1999.

¹⁹ Cf Peter L. BERGER – Thomas LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino 1997.

²⁰ Marco AIME, *Comunità*, Bologna: Il Mulino 2019.

²¹ Ann SWIDLER, «La cultura in azione: simboli e strategie», in Marco SANTORO – Roberta SASSATELLI (a cura di), *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, Bologna: Il Mulino 2009, pp. 57-81.

una ricetta sicura per tale conciliazione. Il problema è che la ricetta con cui vengono realizzate le «comunità realmente esistenti» non fa altro che rendere la dicotomia tra sicurezza e libertà ancor più acuta e difficile da sanare.²²

Possiamo qui evidenziare solo alcuni rilievi generali.

- Si attua uno spostamento dell'attenzione riflessiva dall'approccio strutturale (comunità e società come strutture già date), alla difficile e sempre in movimento *ricerca degli equilibri relazionali delle molteplici reti di interdipendenza* tra gli attori sociali, dentro e fuori delle diverse configurazioni di appartenenze.
- Un adeguato approccio alle comunità reali richiede quindi un *processo di demitizzazione della comunità ideale*²³.
- Inoltre la dinamica sicurezza/libertà ci immette su un *percorso di deidealizzazione delle relazioni* (o almeno ci porta a interrogarci su possibili sovraesposizioni idealistiche o moralistiche della relazione) per dare spazio all'analisi della complessità a 360° delle reti di interdipendenze, almeno nella consapevolezza del fatto che le reti di relazioni sono contemporaneamente condizione e condizionamento dell'agire sociale, attuazione o negazione della interpersonaltà.
- Non si può poi non riconoscere che il binomio *sicurezza-libertà* ha anche un'altra faccia, dal punto di vista della elaborazione sociale dei significati dell'agire sociale, nel binomio *oggettività-soggettività*²⁴.

²² BAUMAN, *Voglia di comunità*, 6-7.

²³ Un aiuto potrebbe venire dal recupero dello strumento concettuale dell'idealtipo weberiano. Weber tratta della *comunità* come uno specifico idealtipo della *relazione sociale*, assieme all'idealtipo *associazione* e all'idealtipo *lotta*. Idealtipicamente per Weber in ogni rete di interdipendenza si possono ritrovare sia caratteri riconducibili alla tipologia comunitaria, sia caratteri riconducibili a quella associativa. La reale comprensione degli eventi relazionali deve tener presente entrambe le tipologie, pena il rimanere ciechi rispetto ad elementi pure determinanti nell'agire sociale. (cfr BERTI, *Per una sociologia della comunità*, 22-28).

²⁴ Al riguardo occorrerebbe una riflessione sullo sbilanciamento di valore linguistico che i due termini portano con sé. Al nostro orecchio "modernamente istruito" ciò che è *soggettivo* non ha certo lo stesso peso di ciò che è *oggettivo*; e la *soggettività* lascia

L'approccio alla comunità reale attraverso la "*bilancia dei pagamenti*" sposta di fatto la questione della definizione della comunità dalla individuazione dei suoi caratteri relazionali ideali (contrapposti ai caratteri strumentali della società) alla questione di come viene gestita la soglia tra il "*dentro*" e il "*fuori*" della comunità e quindi alla questione della gestione del grado di *permeabilità della soglia* che appunto "de-finisce" in quanto "de-termina" la comunità, proprio impostando le forme di equilibrio tra sicurezza e libertà.

La «comunità realmente esistente», qualora ce ne trovassimo partecipi, reclamerebbe ubbidienza assoluta in cambio dei servizi erogati o che promette di erogare. Desideri la sicurezza? Cedi la tua libertà, o quanto meno buona parte di essa. Desideri la tranquillità? Non fidarti di nessuno al di fuori della comunità. Desideri la reciproca comprensione? Non parlare con gli estranei e non usare lingue straniere. Desideri provare questa piacevole sensazione di intimo ambiente familiare? Installa un allarme alla porta e un sistema di telecamere nel giardino. Desideri l'incolumità? Non far entrare gli estranei ed evita a tua volta comportamenti strani e pensieri bizzarri. Desideri calore? Non avvicinarti alle finestre e non osare mai aprirne una. Il problema è che se si segue questo consiglio e si tengono le finestre chiuse, l'aria all'interno diventa ben presto stantia e alla fine irrespirabile²⁵.

La ricerca della de-finizione non ideale ma "socio-reale" della comunità si assesta allora sull'analisi del grado di permeabilità della soglia tra ciò che è comunità e ciò che non vi appartiene, dei confini che de-limitano le reti di interdipendenze interne e le reti di interdipendenze esterne.

La questione dei confini-soglia in tutte le reti di interdipendenza²⁶ è sempre una questione di pos-

sempre un senso di incertezza in bocca. Ciò fa anche emergere forse il bisogno di una nuova famiglia di parole legate al soggetto (qualcosa tipo *soggettualità*?) che siano capaci di declinarne l'importanza e il reale valore.

²⁵ BAUMAN, *Voglia di comunità*, 6.

²⁶ Come ci insegnano le varie teorie sistemiche della società. Niklas LUHMANN – Raffaele DE GIORGI, *Teoria della società*, Milano: FrancoAngeli 2007¹¹; Nicolò ADDARIO (a cura di), *Teoria dei sistemi sociali e mo-*

sibilità più o meno ampia di interscambio comunicativo tra le due facce della soglia, in un continuum di variazione tra un minimo e un massimo di permeabilità (tra omeostasi e contaminazione) in base a cui si conforma la comunità come rete di interdipendenze in cui gli attori sociali elaborano le loro sicurezze/certezze e le loro possibilità di libertà/cambiamento.

Nell'analisi dei possibili rischi connessi al complesso e difficile processo di ristrutturazione post-moderna che stiamo vivendo, Bauman mette in luce come la *voglia di comunità* possa avere come esito, socialmente esiziale ma purtroppo anche pienamente reale, la creazione di *ghetti autoimposti*²⁷.

La comunità che incrementa sempre di più una soglia oggettivamente rassicurante e omeostatica progressivamente si trasforma in una enclave che rifiuta ogni possibile accoglienza della *diversità*, trasforma l'identità in *identicità*, annullando così ogni possibilità di *soggettualità* e, di conseguenza, eliminando ogni reale spazio di interscambio relazionale non solo con l'esterno ma anche dentro l'enclave stessa.

Il tipo di comunicazione che caratterizza la soglia in questo caso può quindi essere solo una comunicazione come affermazione inglobante, che in questo modo (r-)assicura se stessa e i propri appartenenti.

Non è difficile comprendere che uno degli aspetti interessanti da indagare al riguardo è la questione di chi ha il potere e decide e gestisce le regole strutturali tanto del grado di permeabilità della soglia quanto delle reti di interdipendenza interne.

Insieme non è altrettanto difficile individuare che l'interdipendenza dell'enclave rispetto alle reti di interdipendenza oltre soglia è sostanzialmente di tipo esclusivo negativo: l'enclave si autodefinisce in base all'esclusione della negatività di chi sta fuori. L'enclave ha bisogno che se il nemico non c'è venga creato!

Improvvisamente la comunità si è così rovesciata nel proprio contrario, mostrando quindi tutto il suo carattere di sfida sempre in atto al vivere come soggetti liberi dentro la complessità delle reti di interdipendenza. Sfida il cui risultato positivo non è per niente assicurato in anticipo.

Viene quindi da domandarsi se l'interrogativo dell'ombrello non vada quindi rovesciato: *dobbiamo proteggerci dalla comunità? E cosa ci può proteggere dalla comunità?*

derinità, Roma: Carocci, (Università - Sociologia, 458) 2003.

²⁷ BAUMAN, *Voglia di comunità*, 107ss.

O almeno da quelle realizzazioni di "comunità" che per essere ombrelli che proteggono l'identità la trasformano in identità omogeneizzante. O che per proteggere la condivisione culturale la trasformano in azzeramento delle diversità. O che per proteggere le relazioni di fiducia le trasformano in motivi di paura dell'alterità. O che per proteggere la vicinanza la trasformano in esclusione. O forse anche solo da quelle delineazioni ideali di comunità che per salvare la tipicità delle relazioni comunitarie le cristallizzano in strutture predefinite e oggettive che nulla hanno più in comune con i *tratti caldi* delle relazioni primarie, a cui tali idealità comunitarie pensano di ispirarsi.

5. Facciamo comunità o siamo comunità?

Quello di Bauman non è un nuovo epitaffio della comunità a favore della società. Siamo già usciti da tale contrapposizione. Il passo della *roadmap* che abbiamo fatto ci ha fatto cogliere un nuovo tipo di *linea di confine* da cui dipende il disegno della comunità. Tale confine non è né una *pre-definizione strutturale* tra comunità e società, né una *pre-determinazione pre-scrittiva*, ma una soglia di interazione comunicativa relazionale che si attua tra un "dentro" e un "fuori" di diverse e diversificate reti di interdipendenza, che nel loro continuo interscambio formano l'ambiente simbolico-esistenziale (*lebenswelt*) in cui può elaborarsi la storia e le storie dei diversi soggetti.

Il nuovo passo della nostra *roadmap* deve quindi in qualche maniera provare ad esplorare la dinamica di tale soglia proprio in funzione sia della dimensione *soggettuale* degli attori sociali, sia di quella *strutturale* del configurarsi delle reti di interdipendenza relazionale.

Il riferimento che mi sembra utile proporre al riguardo può aiutare a esplorare le dinamiche del conformarsi delle reti di interdipendenza comunitarie nell'ottica di una soglia non omeostatica ma permeabile: si tratta della interessante analisi fatta da George Herbert Mead sulla continua e complessa dinamica di *costruzione relazionale del soggetto sociale*²⁸. Eredità riflessiva ripresa e sviluppata dal discepolo Herbert Blumer e dalla corrente dell'*interazionismo simbolico*²⁹.

²⁸ George Herbert MEAD, *La socialità del sé*, Roma: Armando Editore 2011; George Herbert MEAD, *Mente, sé e società*, Firenze-Milano: Giunti 2010.

²⁹ Herbert BLUMER, *Interazionismo simbolico. Prospettiva e metodo*, Bologna: Il Mulino 2008; Franco CRESPI, *Manuale di sociologia della cultura*, Roma-Bari: Laterza 2006².

Per Mead il sé umano si genera e continuamente si rielabora nel *crogiolo simbolico-comunicativo delle interazioni sociali*. Nell'interazione ogni soggetto, ogni "Io", che si vive in maniera unica e irripetibile, da un lato è tanto chiamato quanto costretto ad esporsi, in maniera necessariamente condizionata dalle categorie socio-culturali, oggettivandosi in un "Me". Ma proprio in forza di tale oggettivazione limitante, l'Io può essere riconosciuto dall'altro che condivide lo stesso bagaglio simbolico. Perciò si attiva per il soggetto la possibilità di dialogare con gli altri soggetti.

Dall'altro lato, inoltre, il soggetto, proprio per tale esporsi all'interazione, è messo nella possibilità di rispecchiare se stesso nella relazione e di sentirsi rispecchiato dall'altro. In questo rispecchiarsi reciproco, per i soggetti coinvolti nell'interazione si attiva la possibilità di comprendersi, confermarsi o negarsi, modificarsi, trasformarsi e quindi di far evolvere il proprio essere "Se stessi" (*Self*) come frutto dell'interazione simbolica.

Tale processo elaborativo si attua in una continua dinamica tra memoria dei significati del proprio agire relazionale, esperienze simboliche di interazione e nuove possibilità di prassi/azioni sociali aperte proprio dall'interdipendenza comunicativa realizzata.

Un aspetto interessante della riflessione di Mead riguarda la consapevolezza che tale dinamica interattiva simbolica non è l'ambiente vitale fecondo solo per la soggettualità, ma anche per lo sviluppo della stessa cultura, che Mead individua non in maniera oggettiva ma come una specie di terzo soggetto altro (l'altro generalizzato) che continuamente dialoga con e permette il dialogo tra i soggetti sociali. E in questo dialogo tra soggetti diversificati anche l'altro generalizzato è continuamente con-fermato e tras-formato dall'interazione comunicativa dei soggetti.

Appare chiaro che la relazione da un lato e l'alto grado di permeabilità delle soglie dall'altro sono essenziali. La soglia può veramente generare soggetti capaci di avere identità diversificate in quanto si pone come luogo di mediazione e non decade a confine di esclusione. La comunicazione diventa generativa di attori veramente comunitari, in quanto li abilita a rielaborare continuamente l'equilibrio tra sicurezza e libertà, in forme adeguate alle situazioni reali in cui si attuano le reti di interdipendenza.

Secondo una tale prospettiva la comunità non è una struttura pre-determinata che *i soggetti devono fare* o a cui devono *adeguarsi*, ma è il complesso processo attraverso cui *i soggetti continuamente fanno se stessi* in quanto attori capaci di costruire

un mondo comune. In questo senso potremmo dire che non possiamo sfuggire o rinunciare alla comunità in quanto *noi siamo comunità* proprio in quanto soggetti; e siamo soggetti proprio in quanto *siamo comunità*³⁰.

6. Abbiamo bisogno della comunità? Ovvero la comunità di cui abbiamo bisogno

Sulla scorta dello *step* che abbiamo appena segnato sulla nostra *roadmap*, mi sembra che si possa provare a dire che come (e in quanto) ogni attore sociale ha bisogno dell'altro in forma comunicativa per poter essere se stesso, così ogni comunità ha bisogno del suo "altro/fuori" per poter continuamente rinnovare il motivo del proprio esserci come *specifica rete di interdipendenze* all'interno (e non in alternativa) della infinita complessità di tutte le reti di interdipendenze in cui e di cui vivono i soggetti che formano la comunità.

Riprendendo la metafora dell'ombrello, il soggetto ha bisogno della comunità per salvare la propria soggettualità. Ma la comunità è veramente l'ambiente vitale del soggetto quando trova il proprio motivo d'essere comunità nel suo "fuori" e nella capacità di mantenere i soggetti dentro tale orientamento estroverso.

Sembra chiaro che questo avviene non certo in maniera alternativa o esclusiva, ma come *soglia permeabile* che da un lato stimola e pro-cura le necessarie interazioni comunicative di cui ogni soggetto ha bisogno per non morire di identità o di omologazione; e dall'altro abilita, custodisce e fornisce le necessarie competenze simbolico-interazionali di cui ogni attore sociale ha bisogno per agire la propria *specifica identità di costruzione* di reti di interdipendenza configurate come mondi simbolici abitabili insieme (*lebenswelt*).

Su questa linea sarebbe utile approfondire l'analisi dell'importanza che Peter Berger e Thomas Luckman³¹ attribuiscono al fatto che una sana socializzazione avvenga non solo come acquisizione da parte dei soggetti degli schemi oggettivamente strutturati dentro un particolare ambiente sociale (*socializzazione di primo livello*). Risulta fondamentale infatti la capacità dell'ambiente socio-culturale di saper attivare nei suoi membri un livello di capacità critica e di personalizzazione proprio nei confronti delle dinamiche e dei conte-

³⁰ Martin BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1993.

³¹ Peter L. BERGER – Thomas LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino 1997.

nuti delle forme delle trasmissioni culturali (*socializzazione di secondo livello*).

Solo in questo modo, infatti, la specifica comunità culturale svolge adeguatamente la propria funzione sociale di abilitazione di soggetti capaci di costruire e ricostruire continuamente la realtà sociale perché rimanga effettivamente (e non solo idealisticamente) adeguata alla complessità e dinamicità dell'abitare storico sociale umano.

È proprio in quanto i soggetti sono spinti dalla comunità a dialogare con *l'altro/altrove* della comunità stessa che si può attivare nei soggetti tale capacità critica. Capacità critica di cui la comunità ha bisogno per non morire di *archeologica insignificanza* rispetto alla vitalità storica dell'abitare umano.

Dall'altra parte è proprio perché la comunità è uno spazio interattivo relazionale simbolico, dove le diverse soggettualità fanno esperienza/pratica di co-costruzione dialogica tanto di se stessi che del proprio abitare insieme in una specifica rete di interdipendenze tra diversità, che *l'altro/altrove socioculturale* diventa una potenzialità di guadagno tanto personale quanto sociale.

Guadagno che certamente si colloca dentro la consapevolezza che incontrare *l'altrove* costituisce sempre anche un aumento del rischio, ma che altrettanto si colloca dentro la capacità comunitaria di fornire competenze utili alla gestione della rischiosità sociale.

Ma questo ci porta a fare almeno un altro accenno a partire dalla già rilevata dimensione epocale della comunità rispetto alle transizioni socioculturali. Non esiste "la" comunità; la comunità non può essere né asettica né astratta dalle turbolente vicende delle storie che viviamo come attori sociali nel nostro costruire le reti di interdipendenza di cui abbiamo bisogno.

Questo ci porta ad incrociare la domanda: quale comunità per il/nel/dal trapasso socioculturale che stiamo vivendo? Di che comunità ha bisogno la società *liquida*³²? E la società del *rischio*³³? La società *glocalizzata*³⁴? La società dell'*interculturalità*³⁵? La società che sta imparando anche ad abitare le *reti digitali*³⁶?

³² Zygmunt BAUMAN, *Vita liquida*, Roma-Bari: Laterza 2006.

³³ Ulrich BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma: Carocci 2000.

³⁴ Zygmunt BAUMAN, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Roma: Armando Editore 2005.

³⁵ Ilenya CAMOZZI, *Sociologia delle relazioni interculturali*, Bologna: Il Mulino 2019.

³⁶ Chiara GIACCARDI (a cura di), *Abitanti della rete. Giovani, relazioni e affetti nell'epoca digitale*, Milano: Vita e Pensiero 2010.

Ognuna di queste domande, e tante altre che possiamo e dovremo ancora farci, ci aprono scenari comunitari che indubbiamente danno da pensare e che ci fanno intuire che la comunità di cui abbiamo bisogno non sta dietro a noi, in qualche elaborata predeterminazione, ma sta davanti a noi come sfida da accogliere in pieno. Una sfida che è assumibile solo stando sulla soglia permeabile all'*alterità* di una comunità che, come rete di interdipendenze significative, si configura a *geometria variabile* in relazione alle diverse soggettualità e alle altre reti di interdipendenza che si elaborano *altrove*.

Alla comunità non è richiesto di rispondere in termini di certezze assolute: il suo ruolo è quello di favorire la formazione di relazioni fiduciarie tra i diversi membri che la compongono e tra le diverse comunità. [...] La comunità, quando non rappresenta una deriva, può insomma rappresentare l'ambito delle ricomposizioni esistenziali delle sfere di vita, una risposta alla frammentazione sociale delle società contemporanee³⁷.

La proposta di *roadmap* che ho provato a tracciare mi sembra che possa aiutare a raccogliere alcuni degli elementi riflessivi utili a perseguire tale sfida in maniera *pensosamente sociologica*.

3. E la comunità dei discepoli?

Partirono senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme, dove trovarono riuniti gli Undici e gli altri che erano con loro, i quali dicevano: «Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone!». Ed essi narravano ciò che era accaduto lungo la via e come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane. (Lc 24,33-35)

Concludo questa *roadmap* provando a indicare una sporgenza che dal panorama sociologico orienta, a mio avviso, al panorama ecclesiologico. Uno sporgersi che però ha ancora la tonalità del pensare sociologico.

Mi sembra che i passi sociologici fatti finora abbiano o meno senso dentro il panorama ecclesiologico a partire dal significato dato al *discepolato*. E di conseguenza di quale figura di comunità ci possiamo interessare come adeguata rete di interdipendenze all'interno della quale il *discepolo* può

³⁷ BERTI, *Per una sociologia della comunità*, 177.

co-costruire la propria soggettualità credente. Se si intende *il discepolato come struttura comunitaria con funzione integrante*, di tipo iniziatico o meno, vissuto come fase iniziale a termine o come percorso che non raggiunge mai il suo obiettivo, comunque realizzato tutto internamente ai confini delle forme comunitarie dell'esperienza religiosa, più o meno in alternativa oppositiva con il vivere sociale, cioè discepolato come una specie di fondamentale socializzazione religiosa³⁸, credo che ci stia la possibilità di pensare la comunità dei discepoli come l'insieme delle strutture religiose, personali e non, delle relative legittimazioni e delle necessarie prassi di conformazione oggettivamente predeterminate per istaurare una specifica rete di appartenenza, più o meno totalizzante, incentrata sul proprio interno e organizzata dal principio dell'uniformità (tutto, a tutti, in ogni luogo³⁹).

Ci sta anche prendere atto che il rapporto tra i singoli discepoli e tale comunità viene radicalmente configurato proprio a motivo tanto della possibilità di scadenza a termine del discepolato, quanto del fatto che sia vissuto come iniziazione che non arriva mai a maturazione. Si aprono quindi alcuni scenari relazionali diversificati, a cui possiamo solo accennare in maniera idealtipica esemplificativa senza alcuna pretesa di esaustività.

Per alcuni si apre la scelta di una appartenenza totalizzante alla rete di interdipendenza (compresa la possibilità di escludere altre reti di appartenenza), in quanto tale comunità ha bisogno di custodi dell'integrazione, dell'incentramento e della legittimazione oggettiva della struttura comunitaria: da discepoli passano nei vari ruoli connessi all'autorità magisteriale, deputata tra l'altro a definire i criteri di inclusione e di esclusione rispetto alla rete comunitaria.

Per altri l'appartenenza comunitaria diventa l'unica possibilità, spesso oppositiva a tutto il resto, di vivere la dimensione religiosa, che assume così una tonalità totalizzante.

Per altri ancora l'appartenenza alla comunità si configura come spazio di attività collaborative sia in funzione dell'autoconservazione della comunità, sia a sostegno di tutti i servizi religiosi di cui la comunità si fa promotrice come espressione

³⁸ Naturalmente andrebbe esplorato anche il complesso dei significati multipli tanto religiosi quanto socio-culturali dei possibili collegamenti tra tale forma di discepolato e la socializzazione socio-culturale di primo livello.

³⁹ È questo il principio base della pastorale sacramentale su cui si configura la parrocchia nell'epoca della *societas christiana*.

della propria identità. Pur non essendo una appartenenza totalizzante non richiede però di fatto quasi nessun interfacciamento tra la rete comunitaria di interazione autocentrata, e le altre reti di interdipendenza in cui tali soggetti vivono la loro storia, se non la messa in atto di quelle strategie che tendono a portare la comunità a voler coincidere con il territorio sociale.

Per altri, poi, la comunità resta come struttura istituzionale religiosa a cui rivolgersi per cercare risposta alle proprie esigenze esistenziali e/o religiose. E questo può essere vissuto sia in modalità continuativa attraverso le forme comunitarie rituali aggregative interne, potendo però rimanere slegata dal contesto socioculturale, sia in modalità saltuaria legata invece ai percorsi personali, rispetto ai quali però rischia di rimanere sostanzialmente indifferente la routine della rete comunitaria incentrata sulla propria struttura uniforme e sulle proprie strategie aggregative.

E probabilmente varie altre configurazioni date dal diverso comporsi delle variabili prescrittivamente definitorie della struttura comunitaria⁴⁰.

In questo panorama comunitario appare chiaro che l'*alterità* o non ha valore o ha sostanzialmente valore negativo, sia come esclusione della diversità sia come individuazione dei possibili target di prassi inglobanti.

Qualora invece si intenda *il discepolato come uno statuto permanente del credere e del credente*, allora mi sembra che si possa tentare un diverso profilo di comunità.

La dimensione discepolare pone il credente in una posizione di ascolto e di apertura permanente ad una *alterità*. E tale *alterità* risulta da un lato fondamentale e dall'altro mai esauribile rispetto alla storia che i discepoli co-costruiscono nella loro rete di interdipendenze agita proprio a motivo del credere discepolare.

Credo che si possa dire che se è vero che la rete comunitaria di interdipendenze che si attiva e si rinnova tra i discepoli ha *al suo centro* l'annuncio e l'accoglienza del Vangelo, è almeno altrettanto vero che la comunità dei discepoli continuamente sperimenta che la presenza e l'accoglienza del Vangelo si attua anche *altrove* rispetto alla comunità⁴¹. E inoltre che il Vangelo non è in funzione

⁴⁰ Non è difficile comprendere come un ribaltamento analitico nell'approccio alla comunità può diventare molto istruttivo: passare cioè dal partire dalla definizione strutturale per verificare l'adeguatezza o meno delle prassi allo statuto comunitario, al partire dall'analisi del significato delle variabili relazionali e del loro comporsi presenti nelle prassi al riconoscimento della forma reale di comunità in atto.

⁴¹ Sperando di non forzare il testo evangelico, mi sem-

della comunità, ma di quell'*altrove* rispetto al quale la comunità dei discepoli misura la propria specificità non in maniera oppositiva.

In questo senso mi sembra che si possa affermare che la *permeabilità della soglia* della comunità dei discepoli diventa elemento sostanziale per il discepolato in quanto *reale apertura di accoglienza credente del Vangelo*. Diversamente bisognerebbe riconoscere che si può dare storia evangelica vis-suta *altrove* che non può essere accolta e condivisa dai discepoli, proprio perché non esiste una soglia di accesso alla comunità credente permeabile al suo *altrove*.

Quindi, proprio in quanto comunità discepolare, la comunità credente ha bisogno di essere non *auto-centrata* ma *etero-centrata*, perché altrimenti non potrebbe far crescere le soggettualità credenti per la mancanza di quelle interazioni simboliche con l'*altro/altrove* nelle cui dinamiche comunicative relazionali si possono incontrare, trasformare, rigenerare le diverse modalità del darsi del Vangelo dentro le storie dei diversi soggetti che vivono le proprie vite in una molteplicità di interdipendenze.

In qualche maniera va riconosciuto che *il credere ha bisogno di una comunità con una soglia permeabile*, perché ha bisogno di essere continuamente spinto ad esporsi all'*altro/altrove* per rifondare il proprio essere spazio in cui si generano e elaborano le soggettualità credenti. In questo esporsi eterocentrato che caratterizza il discepolato sta quindi *la prima dimensione del motivo dell'esserci della comunità* come rete specifica di interdipendenze tra credenti che attiva connessioni significative con le *altre* reti di interdipendenze.

Bisogna poi indicare che tale esporsi eterocentrato ha bisogno di una comunità che continuamente verifica e riformula, qui e ora in mezzo al qui e ora del suo *fuori*, il proprio essere *luogo di esperienza del Vangelo come abilitazione dei discepoli* a riconoscere nell'*altro/altrove* tanto le storie di Vangelo incarnato, quanto le invocazioni di Vangelo che nascono da storie segnate da tratti di disumanità. E questo sia *dentro* che *fuori* della soglia comunitaria.

Così il discepolo ha bisogno di venire abilitato nella/dalla comunità a fare esperienza di Vangelo

come

- co-costruzione pienamente realizzata di una soggettualità umano-divina che si attua come storia dentro una complessa rete di interdipendenze (Vangelo Gesù – Dimensione dei soggetti);
- co-costruzione di una continua interazione comunicativa capace di ri-generare i significati del vivere da umani (Vangelo buona notizia – Dimensione dei significati);
- co-costruzione di un mondo di relazioni abitabili nella valorizzazione delle diverse umanità che agiscono la loro storia dentro la complessa rete delle interdipendenze (Vangelo stile di vita – Dimensione delle prassi).

Ma tale abilitazione di cui la comunità si prende cura ancora una volta non è in funzione della comunità, ma della *capacità testimoniale del discepolo*, rimandato continuamente ad essere soggetto attivo e insieme testimone affidabile che sa indicare e dare nome agli eventi della storia evangelica che si attua dentro le più svariate reti di interdipendenza in cui gli uomini e le donne vivono la loro vita.

In entrambe le funzioni evidenziate rispetto al discepolato la comunità trova il senso del proprio esserci a partire dalla *soglia* del proprio *fuori*, nel grado di *permeabilità* di tale soglia e nella capacità di strutturarsi e strutturare la propria soglia a *geometria variabile* in modo da poter sempre tenere in connessione la propria rete di interdipendenze con le infinite altre reti, cosa che permette di mantenere sempre personalizzante e mai omologante la propria rete interna di interdipendenze. Con altro linguaggio possiamo intravedere dentro queste due funzioni discepolari della comunità *due dinamiche fondamentali del continuo riconfigurarsi* della comunità stessa: la *capacità di discernere l'agire dello Spirito* dentro la storia dei soggetti nei più disparati contesti delle loro reti di interdipendenza dove creano insieme il loro mondo di vita; ma tale capacità di discernimento è attivabile e attuabile solo nella forma della *sinodalità come metodo del camminare della comunità* cristiana dentro la storia a servizio dei ben più ampi e complessi percorsi agiti dallo Spirito per attuare l'incarnazione del Vangelo⁴².

Così la comunità di cui i discepoli hanno bisogno è quella comunità che si costituisce a partire dal riconoscimento di aver bisogno a sua volta del suo *fuori/altro/altrove* ed è da esso continuamente

bra che almeno allusivamente la figura di Tommaso in Gv 20 dice che la comunità ha bisogno anche di uno "stare fuori" per comprendere il significato del suo esserci. Almeno altrettanto di come il cammino *extra-comunitario* dei due discepoli di Lc 24 risulta importante per una comunità che ritrovandosi ritrova se stessa.

⁴² Luigi SARTORI, «"Discernimento" e prassi pastorale. Interpretazione della storia alla luce della fede», *Credere Oggi* 15 (1995) 6, 23-34.

interpellata nel suo configurarsi. Un configurarsi che per essere adeguato al credere discepolare non può né tendere ad inglobare il *fuori/altro/altrove*, né tentare di sostituirlo, ma imparare a nominarlo e ospitarlo evangelicamente⁴³.

⁴³ Christoph THEOBALD, *Urgenze pastorali. Per una pedagogia della riforma*, Bologna: EDB 2019.