

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



ISTITUTO UNIVERSITARIO SOPHIA

Marco Strona

**Il Dio pellegrino. La migrazione nel discernimento di
Papa Francesco: dall'esodo alla comunione**

Tesi di Dottorato

Tesi presentata come requisito parziale per ottenere il grado di Dottore nel programma di Dottorato in Teologia sistematica-pastorale della Puc-Rio e di Ontologia trinitaria dell'Istituto Universitario Sophia.

Relatrice: Prof^a. Maria Clara Bingemer
Relatore: Prof. Piero Coda

Figline e Incisa Valdarno (Italia)

Giugno 2020



Marco Strona

**Il Dio pellegrino. La migrazione nel discernimento di
Papa Francesco: dall'esodo alla comunione**

Tesi presentata come requisito parziale per ottenere il grado di
Dottore nel programma di Dottorato in Teologia sistematica-
pastorale della Puc-Rio e di Ontologia trinitaria dell'Istituto
Universitario Sophia.

Prof^a. Maria Clara Bingemer

Relatrice

Dipartimento di Teologia- Puc-RJ

Prof. Piero Coda

Relatore

Dipartimento Ontologia trinitaria- Istituto

Universitario Sophia

Prof. Bernhard Callebaut

Dipartimento di ontologia trinitaria- Istituto

Universitario Sophia

Prof. Massimiliano Marianelli

Dipartimento di Filosofia- Università degli studi

di Perugia

Loppiano –Incisa (Italia), 12 Giugno,2020

Tutti i diritti sono riservati. É proibita la riproduzione totale o parziale del lavoro senza l'autorizzazione dell'autore, dei relatori e dell'università.

Marco Strona

Laureato in Filosofia (Università degli Studi di Perugia), Baccellato in Teologia (Pontificia Università Gregoriana- Roma), Dottore di ricerca in Filosofia (Pontificio Ateneo S.Anselmo-Roma)

Ficha Catalográfica

Strona, Marco

Il Dio pellegrino : la migrazione nel discernimento di Papa Francesco : dall'esodo alla comunione / Marco Strona ; relatrice: Maria Clara Bingemer ; relatore: Piero Coda. – 2020.

486 f. ; 30 cm

Em cotutela entre a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e o Instituto Universitario Sophia.

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2020.

Inclui bibliografia

CDD: 200

« “Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e ne ebbe compassione”» (Lc 10,33). *Non si tratta solo di migranti: si tratta della nostra umanità.* Ciò che spinge quel Samaritano – uno straniero rispetto ai giudei – a fermarsi è la compassione, un sentimento che non si spiega solo a livello razionale. La compassione tocca le corde più sensibili della nostra umanità, provocando un’impellente spinta a “farsi prossimo” di chi vediamo in difficoltà. Come Gesù stesso ci insegna (cfr Mt 9,35-36; 14,13-14; 15,32-37), avere compassione significa riconoscere la sofferenza dell’altro e passare subito all’azione per lenire, curare e salvare. Avere compassione significa dare spazio alla tenerezza, che invece la società odierna tante volte ci chiede di reprimere. «Aprirsi agli altri non impoverisce, ma arricchisce, perché aiuta ad essere più umani: a riconoscersi parte attiva di un insieme più grande e a interpretare la vita come un dono per gli altri; a vedere come traguardo non i propri interessi, ma il bene dell’umanità»

PAPA FRANCESCO, *Non si tratta solo di Migranti.*

Messaggio in occasione della 105° Giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2019.

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil (CAPES)- Finance Code 001”

Abstract

Strona, Marco; Coda, Piero (relatore)- Bingemer, Maria Clara (relatrice). **Il Dio pellegrino. La migrazione nel discernimento di Papa Francesco: dall'esodo alla comunione.** Figline-Incisa Valdarno, 2020. 486p. Dissertazione di dottorato congiunto tra IUS- Sophia (Italia) e Puc-Rio (Brasile): dipartimento di Ontologia trinitaria e Teologia sistematica-pastorale.

Il presente lavoro intende illustrare il contributo teologico e pastorale che la riflessione di Papa Francesco offre in merito al dibattito migratorio. La tesi è stata divisa in tre parti, ciascuna composta di due capitoli.

La *prima parte* è intitolata *La migrazione oggi e il discernimento della Chiesa cattolica.*

Il primo capitolo presenta, a grandi linee, il fenomeno della migrazione dal punto di vista sociologico. Il fenomeno della mobilità umana, proprio per questo motivo, è stato sempre anche al centro della sollecitudine pastorale della Chiesa. È questo il tema che viene sviluppato nel secondo capitolo. In particolare qui si cerca di vedere come la Chiesa, lungo i secoli, ha preso coscienza, a poco a poco, del fenomeno migratorio, maturando un discernimento pastorale e organizzandosi anche a livello strutturale e istituzionale.

La seconda parte della tesi evidenzia e approfondisce le matrici del discernimento di Francesco: la mistica ignaziana (capitolo 3) e la recezione latinoamericana dell'ecclesiologia del "popolo di Dio" (capitolo 4). Ignazio di Loyola, nella sua *Autobiografia*, si identifica come "il pellegrino". Infatti, come vedremo, la caratteristica dell'esperienza di Dio che qui emerge è proprio quella del pellegrinaggio; è la storia stessa ad assumere i tratti di questo grande pellegrinaggio in cui l'essere umano, "homo viator", è chiamato costantemente a riconoscere le tracce di Dio, che si manifestano ogni volta come una sorpresa. Dio è il "Dio delle sorprese", della novità inaudita che siamo chiamati a riconoscere in un atteggiamento di

meraviglia e di attenzione. Proprio perché in cammino, l'uomo non è mai solo, ma fa parte di un popolo, il "popolo di Dio" che lungo la storia è chiamato, insieme, a cercare Dio e trovarlo "in tutte le cose". Il quarto capitolo, allora, si sofferma precisamente sulla recezione latinoamericana dell'ecclesiologia del "popolo di Dio", cercando di evidenziare lo sviluppo, a partire dalla Scrittura, di questo paradigma chiave del Vaticano II e, successivamente, analizzare la recezione avvenuta in America Latina attraverso alcuni Autori: G. Gutierrez (opzione per i poveri); J. Sobrino e I. Ellacuria ("popoli crocifissi"); L. Gera e R. Tello ("teologia del popolo"). La *terza parte* (capitoli 5 e 6) infine, esamina la prospettiva teologico-pastorale di Papa Francesco, a partire dal fenomeno migratorio, per la vita e la missione della Chiesa.

Il quinto capitolo prende in esame la proposta di Francesco, a partire dai testi magisteriali, i discorsi e le omelie, circa la migrazione. Il sesto capitolo, infine, cerca di far luce sul cammino svolto, proponendo alcune piste di che si diramano a partire da questa strada per un'ulteriore approfondimento. In particolare vorremmo presentare due grandi temi, centrali per il Magistero del Papa – la "Chiesa in uscita" e la "mistica del Noi" – scanditi da un ritmo che si sviluppa in quattro tappe: l'essere in cammino e aperti alla "sorpresa" di Dio; la frontiera; l'ospitalità; la "koinonia" nella differenza, ovvero la cultura dell'incontro. L'assunzione in questi termini del fenomeno migratorio dischiude un chiaro ethos evangelico: la comunione nella diversità rappresenta un elemento essenziale per la comprensione del mistero della Trinità così come essa si è voluta rivelare all'umanità, conducendo all'elaborazione di un nuovo paradigma per poter dire "Dio" oggi; il "Dio pellegrino".

Parole-Chiave

Papa Francesco; migrazione, mistica ignaziana; recezione latinoamericana dell'ecclesiologia del popolo di Dio; Chiesa in uscita; mistica del Noi.

Resumo

Strona, Marco; Coda, Piero (Orientador); Bingemer, Maria Clara (Orientadora). **Deus pelegrino. A migração no pensamento do Papa Francisco: do êxodo à comunhão.** Figline e Incisa Valdarno, 2020. 486 p. Tese doutoral – Departamento de Ontologia Trinitária, Istituto Universitario Sophia (Itália), e Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brasil).

A pesquisa pretende apresentar a contribuição teológica e pastoral que a reflexão do Papa Francisco oferece no âmbito do debate migratório. A tese é composta de três partes, cada qual com dois capítulos. O título da primeira parte é A migração hoje e o discernimento da Igreja Católica.

O primeiro capítulo apresenta, em termos gerais, o fenômeno da migração do ponto de vista sociológico. O fenômeno da mobilidade humana, por suas próprias características, sempre esteve no centro do cuidado pastoral da Igreja. Sendo que este tema é desenvolvido no decorrer do segundo capítulo, especificamente pretende-se verificar como a Igreja, ao longo dos séculos, tomou consciência, paulatinamente, do fenômeno migratório, amadurecendo um discernimento pastoral e se organizando estrutural e institucionalmente. A segunda parte da tese evidencia e aprofunda as matrizes do discernimento de Francisco: a mística inaciana (capítulo 3) e a recepção latino-americana da eclesiologia do “povo de Deus” (capítulo 4). Inácio de Loyola, em sua auto biografia, se identifica com “o peregrino”. Por certo, como podemos constatar, a característica da experiência de Deus que aqui desponta é exatamente a da peregrinação, é a própria história que assume os atributos desta grande peregrinação na qual o ser humano, *homo viator*, é chamado constantemente a reconhecer os sinais de Deus, que sempre se manifestam como uma surpresa. Deus é o “Deus das Surpresas”, da novidade inaudita que somos chamados a reconhecer em uma atitude de maravilha e atenção. Mesmo porque no caminho, o homem nunca

está sozinho, mas faz parte de um povo, o “povo de Deus” que no decorrer da história é chamado, em comunidade, a procurar Deus e encontrá-lo “em todas as coisas”.O quarto capítulo, por sua vez, se dedica especificamente à recepção latino-americana da eclesiologia do “povo de Deus”, procurando evidenciar a evolução, a partir da Escritura, deste paradigma chave do Vaticano II e, sucessivamente, analisar a recepção ocorrida na América Latina por meio de alguns autores: G. Gutiérrez (opção pelos pobres), J. Sobrino e I. Ellacuria (“povos crucificados”), L. Gera e R. Tello (“teologia del popolo”). A terceira parte (capítulos 5 e 6) por fim, examinam a prospectiva teológico-pastoral do Papa Francisco a partir do fenômeno migratório, para a vida e a missão da Igreja.

O quinto capítulo se dedica ao exame da proposta de Francisco, partindo dos textos magisteriais, dos discursos e das homilias, referentes a migração. O sexto capítulo, por fim, procura lançar uma luz ao tema, propondo algumas indicações que se ramificam a partir desta proposta para um estudo mais aprofundado. Particularmente intencionamos apresentar dois grandes temas centrais par ao Magistério do Papa – a “Igreja em saída” e a “mística marcado por um ritmo que se desenvolve em quatro etapas: o ser no caminho e aberto à “surpresa” de Deus, a fronteira, a hospitalidade, a “koinonia” na diferença, ou a cultura do encontro.

Considerar o fenômeno migratórios nesses termos abre a um claro ethos evangélico: a comunhão na diversidade representa um elemento essencial para a compreensão do mistério da Trindade, pois ela própria revelou-se à humanidade levando ao desenvolvimento de um novo paradigma par poder dizer “Deus” hoje, o “Deus peregrino”.

Palavras-chave

Papa Francisco; migração; mística inaciana; recepção latino-americana da eclesiologia do povo de Deus; Igreja em saída; mística da fraternidade.

Abstract

Strona, Marco; Coda, Piero(Advisor); Bingemer, Maria Clara (Advisor). **The pilgrim God. Migration in Pope Francis' discernment: from the exodus to communion.** Figline e Incisa Valdarno, 2020. 486 p. Doctoral dissertation – Department of Trinitarian Ontology, Istituto Universitario Sophia (Italy), and Department of Theology, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brazil).

This work aims to illustrate the theological and pastoral contribution that Pope Francis' reflection offers regarding the migration debate. The thesis was divided into three parts, each consisting of two chapters. The *first part* is entitled *Migration today and the discernment of the Catholic Church*.

The first chapter presents, broadly speaking, the phenomenon of migration from a sociological point of view.

The phenomenon of human mobility, precisely for this reason, has also always been at the center of the pastoral care of the Church. This is the theme that is developed in the second chapter. In particular, here we try to see how the Church, over the centuries, has gradually become aware of the migratory phenomenon, maturing a pastoral discernment and also organizing itself on a structural and institutional level.

The *second part* of the thesis highlights and deepens the matrices of Francis' discernment: Ignatian mysticism (chapter 3) and the Latin American reception of the ecclesiology of the "people of God" (chapter 4). Ignatius of Loyola, in his *Autobiography*, identifies himself as "the pilgrim". In fact, as we will see, the characteristic of the experience of God that emerges here is precisely that of the pilgrimage; it is history itself that takes on the features of this great pilgrimage in which the human being, "homo viator", is constantly called to recognize the traces of God, manifested each time as a surprise. God is the "God of surprises", of the unheard novelty that

we are called to recognize in an attitude of wonder and attention. Precisely because on the journey, man is never alone, but is part of a people, the "people of God" who throughout history is called, together, to seek God and find him "in all things". The fourth chapter, then, focuses precisely on the Latin American reception of the ecclesiology of the "people of God", trying to highlight the development, starting from Scripture, of this key paradigm of Vatican II and, subsequently, to analyze the reception that took place in Latin America through some authors: G. Gutierréz (option for the poor); J. Sobrino and I. Ellacuria ("crucified peoples"); L. Gera and R. Tello ("theology of the people"). Finally, the third part (chapters 5 and 6) examines the theological-pastoral perspective of Pope Francis, starting from the migratory phenomenon, for the life and mission of the Church. The fifth chapter examines the proposal of Francis, from the magisterial texts, speeches and homilies about the migration. Finally, the sixth chapter seeks to shed light on the progress made, proposing some tracks that branch off from this road for further study. In particular, we would like to present two major themes, central to the Pope's Magisterium - the "outgoing Church" and the "mysticism of the We" - marked by a rhythm that develops in four stages: being on the move and open to the "surprise" of God; the frontier; hospitality; the "koinonia" in difference, or the culture of encounter.

The assumption in these terms of the migratory phenomenon opens up a clear evangelical ethos: communion in diversity represents an essential element for understanding the mystery of the Trinity just as it wanted to reveal itself to humanity, leading to the development of a new paradigm for being able to say "God" today; the "pilgrim God".

Keywords

Pope Francis; migration, Ignatian mysticism; Latin American reception of the ecclesiology of the people of God; Outgoing church; mysticism of the Ours.

Indice

Introduzione 17

Parte I. La migrazione oggi e il discernimento della Chiesa cattolica

1. La migrazione: attualità ed emergenza 23

1.1. La migrazione nella storia 26

1.2. La fase attuale 28

1.2.1. La situazione nelle Regioni dell'Asia e del Pacifico 29

1.2.2. Migrazione in Africa e Medio Oriente 31

a) Ovest e Centro-Africa 31

b) Sud Africa 32

c) Est -Africa e Corno d'Africa 32

d) Il Medio Oriente 33

1.2.3. La migrazione in America (Nord-Sud) 35

1.2.4. La migrazione in Europa 39

1.3. Teorie della migrazione 41

1.3.1. Teoria funzionalista: il modello "push-pull" (teoria del mercato duale del lavoro) 43

1.3.2. Teoria neoclassica 44

1.3.3. Teoria storico-strutturale 47

1.3.4. Teoria dei network ("migration network theory") 47

1.3.5. Teoria istituzionalista 50

1.3.6. Teoria della causazione cumulativa 52

1.4. Fenomenologia sociologica della migrazione 52

1.5. Migrazione e globalizzazione 61

2. La Chiesa Cattolica e le migrazioni: momenti e figure 73

2.1. Età antica. La *Lettera a Diogneto* e i cristiani come "paroikoi" 73

2.2. Età medievale. La "cura hospitalitatis" tra Benedetto e Francesco 80

- 2.2.1. San Benedetto da Norcia: “tutti gli ospiti che sopraggiungono siano trattati come Cristo” 80
- 2.2.2. San Francesco d’Assisi: “pellegrini e forestieri in questo mondo” 84
- 2.3. Età moderna. L’apostolato di Giovanni Battista Scalabrini 89
- 2.4. Età contemporanea. Chiesa cattolica e migrazioni: i principali documenti magisteriali 99
 - 2.4.1. Costituzione Apostolica *Exsul Familia* (1952)..103
- 2.5. I documenti del post-Concilio 108
 - 2.5.1. *Chiesa e Mobilità umana* (1978) 116
 - 2.5.2. *Pastor Bonus* (1988): costituzione del Pontificio Consiglio per la pastorale dei migranti e degli itineranti 119
 - 2.5.3. *Erga migrantes caritas Christi* (2004) 120
 - 2.5.4. *Humanam Progressionem* (2016): Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale 126

Parte II. La matrice del discernimento di Papa Francesco: la mistica ignaziana e l’ecclesiologia del “popolo di Dio” nella sua recezione latinoamericana

- 3. Il cammino come “luogo teologico” dell’incontro con Dio nell’esperienza di Ignazio di Loyola 131
 - 3.1.1. Loyola: la conversione 133
 - 3.1.2. Monserrat: l’uomo nuovo 138
 - 3.1.3. Manresa: alla scuola di Dio 139
 - 3.1.4. Gerusalemme: la grande consolazione 140
 - 3.1.5. Barcellona e Salamanca: opzione per i poveri e persecuzioni 142
 - 3.1.6. Parigi: gli studi e la Compagnia 144
 - 3.1.7. Azpeitia: profeta nella sua terra 144
 - 3.1.8. Roma: l’altra Gerusalemme 146
- 3.2. L’ incontro con il “Dio pellegrino” 147
- 3.3. Dio Padre: Amore che genera 153

- 3.3.1. “Padre di misericordia e Dio di ogni consolazione” 153
- 3.3.2. Principio e Fondamento 160
- 3.3.3. L’indifferenza ignaziana 162
- 3.4. Dio Figlio: Amore che illumina 165
 - 3.4.1. “Non coarctari a maximo, contineri tamen a minimo, hoc divinum est” 165
 - 3.4.2. I tre gradi di umiltà: Cristo “povero e umile” 171
 - 3.4.3. La mistica “con gli occhi aperti” e l’opzione preferenziale per i poveri 177
- 3.5. Dio Spirito Santo: Amore che trasforma 184
 - 3.5.1. La “Kenosis” dello Spirito e la glorificazione dell’Altro 184
 - 3.5.2. “Magis”: Deus semper maior 187
 - 3.5.3. Cercare e trovare Dio in tutte le cose 193
- 3.6. La mistica del pellegrinaggio come mistica dell’incontro 196
 - 3.6.1. Mobilità ed esodo dell’io 196
 - 3.6.2. Compagnia e “koinonia”: la comunità salvifica 201
 - 3.6.3. La dinamica trinitaria e “pellegrinante” dell’Amore come fondamento per l’edificazione della comunione 205

- 4. La recezione latinoamericana dell’ecclesiologia del “popolo di Dio” 213
 - 4.1. Il “popolo di Dio”, cifra del Concilio Vaticano II 213
 - 4.1.1. Il “popolo di Dio” nell’*Antico Testamento* 218
 - 4.1.2. Il “popolo di Dio” nel *Nuovo Testamento* 227
 - 4.1.3. L’universalità dell’unico “popolo di Dio” 231
 - 4.2. La recezione latinoamericana dell’ecclesiologia del “popolo di Dio” 240
 - 4.2.1. Gustavo Gutiérrez: l’opzione preferenziale per i poveri nel Concilio Vaticano II 246
 - 4.2.2. Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría: “i popoli crocifissi” 259
 - 4.3. La teologia argentina del popolo 280

4.3.1. Lucio Gera e Rafael Tello: pensare e agire “dal” popolo
290

Parte III. Prospettive teologico-pastorali di Papa Francesco, a partire dal fenomeno migratorio, per la vita e la missione della Chiesa

5. La lettura di Papa Francesco: il fenomeno migratorio come “kairós” 312

5.1. Prendere l’iniziativa-accogliere: un magistero di parole e gesti 317

5.1.1. Lampedusa 319

5.1.2. Lesvos 323

5.1.3. Ciudad Juárez 327

5.2. Coinvolgersi- proteggere: il discernimento cristologico sulla migrazione 331

5.3. Accompagnare- promuovere: la conversione spirituale e pastorale 338

5.4. Festeggiare- integrare: il cambio di paradigma culturale nella politica nell’economia e nell’ambiente 347

5.4.1. Conversione politica, sociale ed economica: il paradigma della reciprocità 354

5.4.2. Conversione ecologica: il paradigma della custodia 364

6. La “sfida” della migrazione: “Chiesa in uscita” e “mistica del Noi”. Prospettive di ricerca 374

6.1. L’incontro con la “novità” di Dio: la Chiesa come “madre dal cuore aperto” 374

6.1.2. La periferia come “luogo” della Chiesa 378

6.1.3. Dall’esodo alla comunione: la sinodalità 382

6.2. L'ospitalità	388
6.2.1. "Hospes/Hostis": la "sfida" del riconoscimento	388
6.2.2. La venuta dell'Altro e la santità "primordiale-ospitale"	392
6.2.3. Due icone bibliche dell'ospitalità: <i>Gn</i> 18, 1-16; <i>Lc</i> 24, 13-35	397
6.3. Teologia "dalla" frontiera	402
6.3.1. "Dio vive in città": la frontiera generatrice di fraternità	402
6.3.2. L'amicizia sociale	407
6.3.3. Il "dinamismo della Pentecoste": per un ripensamento della frontiera	410
6.3.4. La fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune	413
6.4. La cultura dell'incontro	422
6.4.1. Il "castello esteriore": Dio in mezzo al suo popolo	422
6.4.2. Il "soggetto comunitario": unità nelle differenze	426
6.4.3. L'immagine del poliedro come paradigma per un "nuovo pensiero"	430
Conclusione. Il "Dio pellegrino". Un nuovo paradigma per dire "Dio" oggi	441
Bibliografia	457

Abbreviazioni

AD–Ad Gentes (Decreto del Concilio Vaticano II)

AT – Atti degli Apostoli

DA–Documento di Aparecida (Documento del Celam)

DM–Documento di Medellín (Documento del Celam)

DP– Documento di Puebla (Documento del Celam)

DSD–Documento di Santo Domingo (Documento del Celam)

DT–Deuteronomio

EG–Evangelii Gaudium (Esortazione Apostolica)

ES–Esodo

FIL – Lettera ai Filippesi

GN– Genesi

GS–Gaudium et Spes (Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II)

LC–Vangelo di Luca

LG–Lumen Gentium (Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II)

LS–Laudato Sì (Lettera Enciclica)

LV–Levitico

MV–Misericordiae Vultus (Bolla di indizione del Giubileo straordinario della Misericordia)

NA–Nostra Aetate (Dichiarazione conciliare del Vaticano II)

PT–Lettera di Pietro

QA–Querida Amazonia (Esortazione Apostolica)

RM–Lettera ai Romani

SAL–Salmo

Introduzione



Questa immagine, purtroppo insieme a tante altre, ha fatto il giro del mondo, comparando nelle principali testate giornalistiche e in tutte le pagine dei social network.

Si tratta di Aylan Kurdi, un bambino siriano, nato a Kobane nel 2012 e trovato morto nella spiaggia di Bodrum, in Turchia, nel 2015 – a soli 3 anni di vita – mentre scappava, insieme alla sua famiglia, dagli orrori della guerra.

Insieme a lui hanno perso la vita altre undici persone, tra cui suo fratello Galip di soli 5 anni.

Queste sono state le dichiarazioni che ha fornito il padre di Aylan, Abdullah al-Kurdi, durante una delle numerose interviste:

Ho tentato di salvare i miei ragazzi, li stringevo entrambi quando la barca si è capovolta, ma un'onda alta prima ha ucciso mio figlio più grande, Galip, e poi si è presa il più piccolo. Anche Rehan, moglie di Abdullah e mamma dei due bambini, è morta. Abdullah ha spiegato che aveva provato a raggiungere l'Europa tante volte per scappare da Kobane, la città curda assediata lo scorso anno dai jihadisti dello Stato islamico: "Stavolta ero riuscito, con l'aiuto di mia sorella e mio padr

mettere insieme quattromila euro per fare questo viaggio”. A metà della traversata, dice, la piccola imbarcazione di cinque metri sulla quale viaggiava con i suoi familiari è stata colpita da diverse onde. “Improvvisamente abbiamo visto il trafficante turco saltare in mare e ci hanno lasciati soli a lottare per le nostre vite. Sono rimasto tre ore in mare, fino all’arrivo della guardia costiera turca”. Le autorità turche hanno arrestato i 4 presunti scafisti.¹

La famiglia di Aylan era di origini curde, di Kobane precisamente, una città che è stata al centro della cronaca internazionale per la guerra tra le milizie curde, da una parte, e il sedicente Stato Islamico, dall’altra. Proprio per questo motivo i genitori di Aylan avevano deciso di fuggire, con l’idea di raggiungere un posto sicuro, dopo che il Canada aveva rifiutato loro la domanda di asilo. Ma è stato proprio quel tratto di mare tra Bodrum e Kos che ha distrutto per sempre quella speranza.

Nelle prime ore del 2 settembre 2015, Kurdi e la sua famiglia salirono a bordo di un piccolo gommone, che si capovoltò circa cinque minuti dopo aver lasciato Bodrum, in Turchia. A bordo vi erano altre venti persone, molte di più rispetto al numero di sicurezza previsto di otto. Gli occupanti cercavano di raggiungere l’isola greca di Coos, distante circa 30 minuti da Bodrum (le due località sono distanti appena 4 km l’una dall’altra). Intorno alle ore 5 del mattino seguente, le autorità turche intervennero dopo aver ricevuto una chiamata d’emergenza che segnalava il rovesciamento di una barca e il ritrovamento di alcuni cadaveri a riva. I corpi di Kurdi e di un’altra bambina furono scoperti da un barista in servizio presso un hotel di fronte alla spiaggia del ritrovamento ed un suo amico intorno alle 6.30 del mattino. I due uomini stavano spostando i cadaveri dal bagnasciuga per evitare che venissero portati via dalla corrente. Più tardi, il bambino fu fotografato dalla fotografa turca Nilüfer Demir.

Una storia che racconta il dramma di tante persone al mondo che, a causa di interessi economici e politici di pochi, sono costretti a lasciare improvvisamente le loro case e i loro affetti, per

¹ <https://www.ilfattoquotidiano.it/2015/09/03/migranti-la-storia-di-aylan-il-bimbo-in-fuga-dalla-guerra-morto-su-una-spiaggia-insieme-al-fratellino/2004833/>

avventurarsi alla ricerca di una vita migliore, senza guerra né violenza. Una storia, però, dove a rimetterci la pelle, alla fine, sono sempre gli innocenti e i più poveri.

Aylan è divenuto, purtroppo, un simbolo della tragedia della migrazione, che Papa Francesco non smette mai di sottolineare.

La riflessione di Francesco sul fenomeno migratorio, però, non esprime solamente la bontà d'animo di un uomo, un pastore della Chiesa, che intende promuovere la pace e l'accoglienza; ma è il frutto di un profondo discernimento, che poggia essenzialmente su due matrici: la mistica ignaziana, da una parte, e la recezione dell'ecclesiologia del "popolo di Dio" in America Latina, dall'altra.

Ebbene, è stata proprio l'immagine di Aylan a far intuire la genesi del presente lavoro: illustrare il contributo teologico e pastorale che la riflessione di Papa Francesco offre in merito al dibattito migratorio.

La tesi è stata divisa in tre parti, ciascuna composta di due capitoli.

La *prima parte* è intitolata *La migrazione oggi e il discernimento della Chiesa cattolica*.

Il primo capitolo presenta, a grandi linee, il fenomeno della migrazione dal punto di vista sociologico, soffermandosi in particolare sulle categorie sociali che ne sono implicate; vale a dire i migranti, i rifugiati, le minoranze etniche che prendono forma per effetto dei movimenti migratori.

La percezione che se ne ricava è quella di una realtà planetaria in cui il mancato equilibrio tra popolazione e sviluppo rischia di diventare, da un lato, il fattore principale dell'impoverimento di una larga parte dell'umanità, e al contempo il presupposto per l'accelerazione dei flussi di mobilità internazionale.

Il fenomeno della mobilità umana, proprio per questo motivo, è stato sempre anche al centro della sollecitudine pastorale della Chiesa, con interventi mirati sia ad approfondire l'analisi e l'interpretazione di questa mutevole realtà sociale, sia ad individuare proposte pastorali aggiornate e adeguate ai cambiamenti, con

l'obiettivo di tutelare anzitutto i diritti umani dei migranti, da un lato, e di promuovere una rispettosa e autentica accoglienza dell' "altro", con tutto il suo patrimonio socio-culturale e religioso.

Questa missione fondamentale trova una continua eco nella vita e negli insegnamenti del Magistero: nessuno è straniero nella Chiesa ed essa non è straniera a nessuno, in alcun luogo.

È questo il tema che viene sviluppato nel secondo capitolo. In particolare qui si cerca di vedere come la Chiesa, lungo i secoli, ha preso coscienza, a poco a poco, del fenomeno migratorio, maturando un discernimento pastorale e organizzandosi anche a livello strutturale e istituzionale, fino a giungere alla costituzione del *Dicastero per lo Sviluppo Umano Integrale*, dove la direzione della sezione dei "Migranti e Rifugiati" è stata presa, "ad interim", dallo stesso Papa Francesco. La *seconda parte* della tesi evidenzia e approfondisce le matrici del discernimento di Francesco: la mistica ignaziana (capitolo 3) e la recezione latinoamericana dell'ecclesiologia del "popolo di Dio" (capitolo 4).

Ignazio di Loyola, nella sua *Autobiografia*, si identifica come "il pellegrino". Infatti, come vedremo, la caratteristica dell'esperienza di Dio che qui emerge è proprio quella del pellegrinaggio; è la storia stessa ad assumere i tratti di questo grande pellegrinaggio in cui l'essere umano, "homo viator", è chiamato costantemente a riconoscere le tracce di Dio, che si manifestano ogni volta come una sorpresa. Dio è il "Dio delle sorprese", della novità inaudita che siamo chiamati a riconoscere in un atteggiamento di meraviglia e di attenzione.

Proprio perché in cammino, l'uomo non è mai solo, ma fa parte di un popolo, il "popolo di Dio" che lungo la storia è chiamato, insieme, a cercare Dio e trovarlo "in tutte le cose". Il quarto capitolo, allora, si sofferma precisamente sulla recezione latinoamericana dell'ecclesiologia del "popolo di Dio", cercando di evidenziare lo sviluppo, a partire dalla Scrittura, di questo paradigma chiave del Vaticano II e, successivamente, analizzare la recezione avvenuta in America Latina attraverso alcuni Autori: G. Gutierréz (opzione per i

poveri); J. Sobrino e I. Ellacuria (“popoli crocifissi”); L. Gera e R. Tello (“teologia del popolo”). In particolare, in questo capitolo, si cerca di sottolineare ciò che è emerso durante le Conferenze Generali dell’Episcopato Latinoamericano, come ad esempio ad Aparecida (Brasile, 2007), dove si dipinge il volto di una Chiesa Madre che «deve sentire se stessa come Chiesa senza frontiere, Chiesa familiare, attenta al fenomeno crescente della mobilità umana nei suoi diversi settori». ²

La *terza parte* (capitoli 5 e 6) infine, esamina la prospettiva teologico-pastorale di Papa Francesco, a partire dal fenomeno migratorio, per la vita e la missione della Chiesa.

Il quinto capitolo prende in esame la proposta di Francesco, a partire dai testi magisteriali, i discorsi e le omelie, circa la migrazione. Ci siamo lasciati guidare da 4 coppie di verbi che il Papa ha pronunciato in due diverse occasioni e che, secondo noi, si offrono da fare per illuminare il cammino. Nell’Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* Francesco indica alla comunità cristiana la strada da percorrere attraverso questi verbi: prendere l’iniziativa, coinvolgersi, accompagnare, festeggiare.³ Durante l’incontro del Forum Mondiale “migrazioni e pace”, il Papa propone alla Chiesa di testimoniare la misericordia di Dio nei confronti di ogni essere umano articolando 4 verbi: accogliere, proteggere, promuovere, integrare.

A partire dai questi verbi nascono gesti concreti per il discernimento personale e comunitario: politico, sociale, economico ed ecologico. Il fenomeno della mobilità umana, in questa chiave presentata da Francesco, può permettere di sperimentare e vivere l’umanità come icona della Trinità

Il sesto capitolo, infine, cerca di far luce sul cammino svolto, proponendo alcune piste di che si diramano a partire da questa strada per un’ulteriore approfondimento. In particolare vorremmo

² V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, **Documento Conclusivo Aparecida**, n°411. Traduzione nostra.

³FRANCESCO, **Evangelii Gaudium**. Esortazione Apostolica, Città del Vaticano 2013, n° 24.

presentare due grandi temi, centrali per il Magistero del Papa – la “Chiesa in uscita” e la “mistica del Noi” – scanditi da un ritmo che si sviluppa in quattro tappe: l’essere in cammino e aperti alla “sorpresa” di Dio; la frontiera; l’ospitalità; la “koinonia” nella differenza, ovvero la cultura dell’incontro.

L’assunzione in questi termini del fenomeno migratorio dischiude un chiaro ethos evangelico: la comunione nella diversità rappresenta un elemento essenziale per la comprensione del mistero della Trinità così come essa si è voluta rivelare all’umanità, conducendo all’elaborazione di un nuovo paradigma per poter dire “Dio” oggi; il “Dio pellegrino”.

PARTE I

La migrazione oggi e il discernimento della Chiesa cattolica

1.

La migrazione: attualità ed emergenza

Il tema della migrazione acquista sempre più spazio nei mezzi di comunicazione e nell'opinione pubblica. Tale fatto è dovuto alle tragedie quotidiane che coinvolgono i migranti; tragedie che non si traducono solamente in crudeli pagine di cronaca nera, ma esprimono in tutto il loro spessore il grido profondo che si innalza fino a Dio, a partire dalle differenti parti del pianeta. Tutto ciò non fa che accentuare il dibattito sul fenomeno della migrazione e sulle categorie sociali che ne sono implicate; vale a dire i migranti, i rifugiati, le minoranze etniche che prendono forma per effetto dei movimenti migratori.⁴ La IOM, "International Organization for Migration", definisce un migrante

Qualsiasi persona che si muove o si è mossa, attraverso una frontiera internazionale o all'interno dello stesso Paese, al di fuori del suo luogo abituale di residenza indipendentemente dalla sua situazione giuridica, dal carattere volontario o involontario della mobilità, dalle cause dello spostamento, dalla durata della mobilità.⁵

La maggior parte fugge da condizioni indicibili di povertà, di ingiustizie sociali, di violenza, di corruzione e di abbandono. Si tratta di persone costrette a lasciare la famiglia, la casa,

⁴ Per un maggior approfondimento si rimanda a ZANFRINI, L., **La costruzione sociale e istituzionale di migranti, rifugiati, minoranze etniche**, in «Studi Emigrazione/Migration Studies. International Journal of Migration Studies», LII, 197, 2015, p. 14. Laura Zanfrini è Professore ordinario presso la Facoltà di Scienze Politiche e Sociali dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Presso la medesima università insegna: "Società, differenze e disuguaglianze"; "Sociologia della convivenza interetnica" e "Organizzazioni, ambiente e innovazione sociale". È inoltre Direttore Scientifico della Summer School "Mobilità umana e globale", promossa dalla Facoltà in collaborazione con lo Scalabrini Migration Institute e la Fondazione Migrantes, nonché Direttore del Centro di Ricerca W.WELL, Welfare Work Enterprise Lifelong Learning, presso il Dipartimento Sociologia dell'Università Cattolica.

⁵ <https://www.iom.int/es/quien-es-un-migrante>

gli affetti, per ricercare una terra e una società migliore dove vivere e, al contempo, nella speranza di potersi riunire presto con i propri cari. Secondo il XXVIII Rapporto sull'Immigrazione relativo all'anno 2018-2019 redatto da Caritas e Migrantes – intitolato *Non si tratta solo di migranti* – il processo migratorio si iscrive in un contesto internazionale caratterizzato da persistenti squilibri economici, sociali e politici, che accomunano i paesi ricchi e quelli poveri. In particolare, evidenzia Claudio Marra, «le forti disuguaglianze tra aree geografiche e tra Paesi hanno imposto un modo di misurare i differenti gradi di sviluppo che tenga conto anche delle effettive opportunità di vita».⁶

I dati del Dipartimento dell'Onu per gli Affari Economici e Sociali (“Un-Desa”) confermano che il numero dei migranti internazionali ha continuato a crescere negli ultimi anni, raggiungendo i 258 milioni, dai 220 milioni del 2010 e dai 173 milioni del 2000: nel 2017, su un totale di 7,6 miliardi di persone che popolano il globo, sono presenti 257,7 milioni di persone che vivono in un Paese diverso da quello d'origine.⁷

Secondo le stime dell'Organizzazione Mondiale delle Migrazioni (OIM), dal 2000 al 2017 il numero di persone che hanno lasciato il proprio Paese di origine è aumentato del 4%. Nel 2017 i migranti rappresentavano il 3,4% dell'intera popolazione mondiale, rispetto al 2,9% del 1990. Del totale dei migranti internazionali, sottolinea Marra, 146 milioni (56,6%) vivono in regioni sviluppate, mentre le regioni in via di sviluppo ospitano 112 milioni di migranti (43,4%). Nel 2017, del totale dei migranti internazionali che vivono nel cosiddetto “Nord del mondo”, 89 milioni, ovvero il 61% provengono da un Paese in via di sviluppo, mentre il restante 39% è nato in un Paese cosiddetto “sottosviluppato”. Nel “Sud del mondo”, invece, l'87% dei migranti residenti proviene da altri Paesi in via di

⁶MARRA C., **Un mondo di migrazioni. Presenze, dinamiche migratorie e rimesse monetarie**, in Caritas e Migrantes, XXVIII Rapporto Immigrazione 2018-2019, Tau ed., Todi 2019, p. 3.

⁷ Per un quadro completo, si rimanda all'ultimo rapporto ONU: https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017_Highlights.pdf

sviluppo, mentre 14 milioni (13%) sono nati in Paesi sviluppati.⁸ Ovviamente si tratta di dati in continua evoluzione e crescita.

La percezione che se ne ricava è quella di una realtà planetaria in cui il mancato equilibrio tra popolazione e sviluppo rischia di diventare, da un lato, il fattore principale dell'impoverimento di una larga parte dell'umanità, e al contempo il presupposto per l'accelerazione dei flussi di mobilità internazionale. Gli scenari migratori per i prossimi 15-20 anni lasciano intendere, come possiamo costantemente notare, il proseguo delle migrazioni. Per quanto riguarda lo specifico dell'Unione Europea, secondo le stime adottate nelle più recenti previsioni demografiche curate da Eurostat:

I 28 paesi membri dovrebbero avere, nel quinquennio 2016-2020 un saldo netto annuo positivo compreso tra i 750 mila e 938 mila unità, rispettivamente, secondo l'ipotesi di massima – che sostanzialmente propone la continuazione delle più recenti tendenze (*main scenario*) – o secondo quella che immagina una moderata contrazione del fenomeno (*reduced variant*).⁹

Inoltre, proseguendo nel decennio successivo, si segnala un aumento dei flussi annui nell'ordine di 100-150 mila unità.

La visione è chiara: nel corso del XXI secolo qualsiasi considerazione sul binomio popolazione e sviluppo dovrà mettere in conto la crescente mobilità delle persone in un mondo sempre più interconnesso e globalizzato. Per questo motivo è opportuno un'analisi del fenomeno migratorio che metta in rilievo le odierne caratteristiche, che rivelano le profonde radici sociali, politiche, economiche e, in definitiva, antropologiche e teologiche del fenomeno stesso.

⁸ CARITAS-MIGRANTES, Rapporto 2018-2019.

⁹ BLANGIARDO, G.C., **Un mondo in movimento**, in «Studi Emigrazione», LII (200) 2015, p. 523.

1.1.

La migrazione nella storia

Le migrazioni sono state in tutti i periodi della storia dell'umanità uno dei mezzi più veloci, a disposizione degli uomini e delle donne, per poter cercare al di fuori del proprio Paese condizioni di vita migliori. La mobilità umana, pertanto, è un fenomeno da sempre esistito, tanto che si può affermare che gli umani sono una "specie migratoria". Le migrazioni, però, non avvengono casualmente. La direzione dei flussi migratori è sempre stata l'incrocio di due fattori, quello "espulsivo" del Paese di origine, e quello "attrattivo" del Paese di destinazione: il migrante, cioè, lascia il proprio Paese per diversi motivi (miseria, disoccupazione, guerra, persecuzione ecc..) e si dirige in un determinato Paese per cercare di migliorare la propria qualità di vita e quella della sua famiglia. Prima di divenire sedentaria l'umanità si è caratterizzata per il suo essere nomade, «impegnata in incessanti spostamenti per seguire le prede di cui si cibava, scoprire nuovi territori di caccia, sottrarsi a carestie e calamità naturali».¹⁰

La migrazione, pertanto, era ed è connessa con la vita: si emigrava, si usciva dalla propria casa, per andare alla ricerca del cibo; per trovare una condizione migliore di vita. Anche in seguito, nel corso della storia, ci sono stati eventi quali gli spostamenti, le diaspore, le invasioni, le deportazioni, le colonizzazioni ecc, che hanno segnato in maniera indelebile la vicenda storica dell'umanità. In tale maniera risulta possibile individuare una consistente propensione alla mobilità geografica, sospinta dai più diversi motivi, ma quasi sempre contenente l'idea di un qualche miglioramento delle condizioni di vita e delle prospettive per il futuro.

Ma la migrazione non è legata solamente al problema del lavoro. Non si deve dimenticare che nella storia ci sono state anche notevoli migrazioni legate al movimento di espansione e di conquista

¹⁰ AMBROSINI, M., **Sociologia delle migrazioni**, Il Mulino, Bologna 2011, p. 15. Maurizio Ambrosini è professore ordinario di Sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'università di Milano, dove in particolare insegna "Sociologia dei processi migratori" e "Sociologia delle politiche migratorie".

degli imperi: si pensi, ad esempio, alle invasioni barbariche dell'Impero romano e dell'Impero cinese, alla avanzata degli arabi, dei mongoli, dei turchi, alla colonizzazione da parte degli europei nei confronti del continente americano e africano e, quindi, alle deportazioni forzate di uomini e donne trattati come schiavi.

A partire dagli inizi del III secolo, infatti, l'immigrazione rappresentò, per l'Impero romano, una notevole risorsa sia per il ripopolamento delle campagne, la cui popolazione era stata decimata a causa delle epidemie e dalle guerre, sia per il reclutamento e il rafforzamento dell'esercito. Tutte queste operazioni rientravano nella "politica dell'assimilazione" attuata in maniera sempre più forte dal governo imperiale. Un laboratorio speciale per questo tipo di assimilazione di culture diverse è rappresentato dalle campagne dove si verificarono i primi elementi di confronto e di contrasto tra barbari e romani.¹¹

In tutte le epoche storiche uomini e donne hanno manifestato la loro propensione alla mobilità geografica che ha costituito, a poco a poco, non solo una strategia di sopravvivenza, ma anche un inizio di nuove professioni e attività lavorative. Le migrazioni, quindi, costituiscono un elemento fondamentale nell'evoluzione della civiltà perché, da sempre, l'incontro delle culture è sempre stato alla base della nascita di nuovi popoli e di nuove culture.

¹¹ Come ad esempio il provvedimento di Sarmanti e Alemanni in Gallia e Italia.

1.2.

La fase attuale¹²

Attualmente ci sono circa 258 milioni di migranti internazionali, pari al 3,4% della popolazione mondiale: in generale, in questa fase che stiamo vivendo, possiamo affermare che più di 1 miliardo di persone nel mondo sono considerate migranti, vale a dire circa 1 persona su 7. Secondo quanto riportato dall' "Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati", nel 2018 il numero di persone costrette a fuggire – sia all'interno del proprio paese di origine che all'infuori di esso - a causa di guerre, persecuzioni e violazioni di diritti umani, aveva raggiunto la cifra di 70,8 milioni; di questi 25,9 milioni sono rifugiati, più della metà dei quali di età inferiore ai 18 anni.¹³

Del totale dei migranti internazionali, 146 milioni (56,6%) vivono in regioni "svilupate", mentre le regioni "in via di sviluppo" ospitano 112 milioni di migranti (43,4%). Nel 2017, del totale dei migranti internazionali che vivono nel cosiddetto "Nord del mondo", 89 milioni (61%) provengono da una regione in via di sviluppo, mentre il restante 39% è nato in un Paese sviluppato. Nel cosiddetto "Sud del mondo", l'87% dei migranti residenti proviene da altri Paesi in via di sviluppo, mentre 14 milioni (13%) sono nati in Paesi sviluppati. Prendendo in considerazione le aree continentali, secondo la fonte ONU, nel 2017 l'Asia ha ospitato il 30,9% del totale internazionale dei migranti; seguono l'Europa (30,2%) e il Nord America (22,4%). Nel loro insieme, le tre aree continentali ospitano l'83,5% del totale mondiale dei migranti.

Come ha sottolineato Marra, la maggior parte dei migranti nel mondo vive in un numero relativamente piccolo di Paesi¹⁴. Nel

¹² I dati relativi al fenomeno migratorio sono in continua evoluzione. Pertanto si rimanda alle statistiche e ai dati elaborati dalle agenzie governative e non governative per maggiori approfondimenti.

¹³ UNCHR GLOBAL REPORT 2018,

<file:///C:/Users/user/Desktop/report%20ACNHUR.pdf>

¹⁴ MARRA, **Un mondo di migrazioni**, p. 8.

2017, infatti, oltre il 50% di tutti i migranti internazionali ha risieduto in appena dieci Paesi o aree, mentre solo 20 Paesi hanno ospitato il 67,3% del totale dei migranti internazionali. In particolare, il maggior numero di loro ha dimorato negli Stati Uniti: 50 milioni, pari al 19,3% del totale mondiale.

L'Arabia Saudita, la Germania e la Federazione Russa hanno ospitato il secondo, il terzo e il quarto maggior numero di migranti di tutto il mondo (circa 12 milioni ciascuna); seguite dal Regno Unito (circa 9 milioni) e dagli Emirati Arabi Uniti (8 milioni). Di 20 Paesi con maggiore presenza di migranti internazionali, 9 si trovano in Asia, 7 in Europa, 2 in Nord America e 1, rispettivamente, in Africa e Oceania.¹⁵

Circa il 51% dei migranti internazionali risiede in 10 Paesi, tra i quali emergono gli Stati Uniti, che, ufficialmente, nel 2015 ha ospitato 46.6 milioni di migranti. A seguire troviamo la Germania con 12 milioni, la Federazione Russa con 11.9 milioni, Arabia Saudita con 10.2 milioni, Regno Unito con 8.5 milioni, Emirati Arabi con 8.1 milioni, Canada e Francia con 7.8 milioni ciascuno, Australia con 6.7 milioni e Spagna con 5.8 milioni.¹⁶

1.2.1.

La situazione nelle Regioni dell'Asia e del Pacifico

Più della metà della popolazione mondiale vive nelle regioni dell'Asia e del Pacifico, circa 4,2 miliardi di persone (60%) rispetto ai 6,9 miliardi di persone che si trovano nella Terra. Questa regione, nel 2010, ha prodotto il 56% del P.I.L. mondiale, caratterizzandosi per un'area dalle tante e dinamiche forme di migrazione.¹⁷

Tra il 1970 e il 1980 la migrazione internazionale proveniente dall'Asia è cresciuta in maniera esponenziale. Le

¹⁵ IBIDEM.

¹⁶ <http://gmdac.iom.int/global-migration-trends-factsheet>

¹⁷ <http://www.iom.int/asia-and-pacific>

destinazioni principali della mobilità sono state Nord America, Australia e i Paesi della cosiddetta “economia petrolifera”. A partire dal 1990 la migrazione ha subito un ulteriore incremento in Asia, in particolare coinvolgendo le regioni meno sviluppate con una grande quantità di “surplus” di lavoro in rapida crescita: dato che conferma la stretta relazione tra il fenomeno migratorio e il mondo del lavoro. Oltre al problema del lavoro, le cause principali sono sicuramente i conflitti, la violenza e gli abusi dei diritti umani. Negli ultimi tempi è aggiunta anche un’ulteriore causa, legata al cambiamento climatico: tsunami, uragani ecc...

In Cina i flussi massicci che dall’area rurale si spostano verso le nuove aree industriali hanno creato la “floating population” di 100-150 milioni di persone¹⁸: i numeri di migranti, nell’anno 2010, era stimato intorno ai 27,5 milioni di persone (13% della popolazione globale). Questo numero include anche i 4,3 milioni di migranti che si sono spostati dal Sud e Sud-Ovest dell’Asia, in particolare a causa della disparità economica che esiste all’interno della stessa regione e dei vari Paesi.¹⁹ Si stima che la migrazione interna abbia una percentuale del 43% di quella totale:quasi la metà.²⁰

In Australia e Nuova Zelanda la migrazione è riconosciuta come il maggior fattore che riesce a modellare la società, per lo meno negli ultimi cinquant’anni²¹: non solamente in termini economici, ma anche demografici, sociali e politici. Le regioni dell’Asia e del Pacifico comprendono, però, non solo i maggiori Paesi di origine delle migrazioni, ma anche quelli di destinazione. Il flusso dei lavoratori migranti nelle regioni dell’Asia e del Pacifico si muove, molto spesso,

¹⁸CASTLES, S.- DE HAAS, H.- MILLER, M. J (ED.), **The age of Migration. International Population Movements in the Modern World**, Guilford Press, New York 2014, p.147. Traduzione nostra.

Stephen Castles è professore onorario di Sociologia presso l’Università di Sydney.Lavora anche presso l’International Migration Institute (IMI) di Oxford, dove ha ricoperto anche l’incarico di direttore per diversi anni. Si occupa prevalentemente di “migrazioni e sviluppo”. Hein de Haas, è co-direttore dell’IMI e professore di Migration Studies presso l’Università di Maastricht. Mark J. Miller è professore di Scienze Politiche e Relazioni Internazionali presso l’Università di Delaware (USA).

¹⁹ <http://www.iom.int/asia-and-pacific>

²⁰ IBIDEM.

²¹ CASTLES- DE HAAS-MILLER, **The age of Migration.**, p.169.

dai Paesi a basso reddito come l'India, le Filippine e il Viet-Nam, in direzione di Paesi che offrono migliori condizioni salariali, come il Giappone, la Repubblica coreana, la Cina e Singapore. Un dato significativo è rappresentato dall'alto numero di migranti cosiddetti irregolari: questa regione, secondo le stime dello IOM, ospita il più alto numero di persone "indocumentate" del mondo.²² Il cammino della migrazione "irregolare" non è solamente interregionale, ma si estende anche al di fuori della stessa. Una parte di questi movimenti è supportata da contrabbandieri, che potrebbero facilmente essere connessi ad una rete transazionale di crimine organizzato.²³

1.2.2.

Migrazione in Africa e Medio Oriente

a) Ovest e Centro-Africa

L'Africa è da sempre considerata come la culla dell'umanità. La storia di questo continente, da sempre, è legata all'esperienza della migrazione, sia volontaria che forzata, che ha contribuito alla costruzione dello scenario demografico attuale.

Un dato particolarmente rilevante è connesso alla migrazione interna, soprattutto dalla campagna alla città. La popolazione, nella maggior parte dei casi, vive in situazioni di estrema precarietà, dovute in particolare dalle guerre, conflitti etnici, siccità, carestie, cambio climatico e altri fattori. E le guerre, come si sa bene, sono causate dall'avidità umana in cerca di sempre maggior benessere. La ricerca spasmodica di denaro e potere causa, in Africa, un enorme traffico di esseri umani, soprattutto bambini e donne che, molto spesso, divengono vittime della prostituzione. Circa 8.4 milioni di migranti, 2.8% del totale della popolazione, si muove nell'Ovest dell'Africa.²⁴ Una delle cause principali che costringe milioni di persone a spostarsi sia all'interno, ma anche fuori del Continente, sono

²² <http://www.iom.int/asia-and-pacific>

²³ IBIDEM.

²⁴ <http://www.iom.int/west-and-central-africa>

le guerre e i conflitti. In particolare, a seguito delle crisi umanitarie nella Repubblica Centro Africana, molte persone si sono trovate costrette a lasciare la propria terra in cerca di rifugio in Cameroon, Chad e la Repubblica del Congo.

b) Sud Africa

Alla fine del 2013 sono stati stimati, circa, 232 milioni di migranti, 19 milioni di questi solo in Africa.²⁵ Allo stesso tempo circa 42.5 milioni di persone, in tutto il mondo, sono considerate come sfollati a causa di conflitti: 36% di questi sono rifugiati; il 62% sono migranti interni; e circa il 2% sono le persone che hanno richiesto asilo e che devono essere verificate. Di rifugiati l’Africa ne ospita circa 2.7 milioni, pari al 25% dei rifugiati mondiali.²⁶ Nel 2013 la regione sudafricana ha raggiunto la cifra di 4 milioni di migranti (esclusi gli irregolari), di cui il 44% donne e il 20% composto da minori di 19 anni. Si tratta, di gran lunga, di una cifra alquanto notevole per l’intero continente africano. Il Sud Africa ospita anche una gran quantità di migranti irregolari, provenienti dal Corno d’Africa, in particolare dall’Etiopia e dalla Somalia: si tratta di rifugiati, richiedenti-asilo, migranti economici, vittime della tratta, soprattutto donne e bambini.²⁷

La maggior parte di questi migranti è costretta a raggiungere la propria destinazione attraverso la rete delle mafie della tratta, che oltre a pretendere enormi cifre economiche per il viaggio, si macchiano di crimini contro l’umanità quali violenze, estorsioni ecc..

c) Est-Africa e Corno d’Africa

L’Est e il Corno d’Africa è stata la regione che ha registrato il più alto tasso di migrazione nell’anno 2012, e nel marzo 2013 ha visto la presenza di più di 9 milioni di rifugiati. Le cause principali di questa migrazione sono da ricercarsi nel cambio

²⁵ <http://www.iom.int/southern-africa>

²⁶ IBIDEM.

²⁷ IBIDEM.

climatico, nei conflitti armati e nelle crisi politiche, economiche e sociali.²⁸

Il caso del Sud-Sudan è emblematico per questa regione. Alla fine del 2016 questo Paese ha ospitato 261.280 rifugiati²⁹: 92% provenienti dal Sudan, 5% dalla Repubblica Democratica del Congo, 2% dall’Etiopia e l’1% dalla Repubblica Centrale dell’Africa.³⁰

Il 52% dei rifugiati è di sesso femminile, mentre i maschi sono il 48%. Il 62% sono minorenni. I numeri dei Sud-sudanesi rifugiati nei Paesi limitrofi, alla fine del 2016, era di quasi 1 milione. Nonostante l’attuale distribuzione dei rifugiati a livello globale interessa prevalentemente il Sud del mondo, «l’onda tellurica determinata dall’instabilità di ampie aree del Medio Oriente e dell’Africa sub sahariana ha interessato in modo sempre più esteso anche l’Unione europea».³¹

d) Il Medio-Oriente

Mentre gran parte delle migrazioni provenienti dalle regioni del Sud-Sahara sono rimaste all’interno del Continente, a partire dal 1960 molti Paesi del Nord Africa e del Medio Oriente hanno incrementato il movimento di persone dirette verso l’Europa e gli Stati del Golfo.³² Nel 2005 è stato stimato che il MENA, cioè i Paesi di questa area che si affacciano nel Mar Mediterraneo (Algeria, Egitto, Israele, Giordania, Libano, Marocco, Palestina, Siria, Tunisia e Turchia) contava circa 10 milioni di emigranti della prima generazione.³³ Inizialmente la meta principale delle migrazioni era l’Europa. I movimenti iniziali provenivano soprattutto dalla Turchia e dal Marocco. In seguito anche dall’Algeria e Tunisia verso la Germania, il Belgio, l’Olanda, la Francia e, infine, Italia e Spagna. A seguito della “crisi energetica” del 1973, e la conseguente recessione

²⁸ <http://www.iom.int/east-africa-and-horn-africa>

²⁹ <http://www.unhcr.org/south-sudan-emergency.html>

³⁰ IBIDEM.

³¹ CESAREO, V., **L’asilo nel 2015: le politiche dell’Unione europea e la posizione dell’Italia**, in «Studi Emigrazione», LII (200) 2015, p.536.

³² CASTLES- DE HAAS- MILLER, (ed.), **The Age of Migration**, p.178.

³³ IBIDEM.

che ha provocato in Europa, il flusso migratorio ha incrementato il suo processo soprattutto nelle regioni ricche del Golfo persico.³⁴

Il Medio-Oriente è divenuta la regione con il maggior numero di migranti (sia emigrati che immigrati). Mentre, infatti, i paesi ricchi del Medio Oriente, a motivo del petrolio, hanno attratto molte persone e industrie ad avere qui alcuni particolari interessi, l'oppressione politica e la guerra, spesso causata e sostenuta da governi stranieri, hanno costretto, dall'altra parte, molte persone ad emigrare per non rimanere vittime.

Tra il 1990 e il 2002 circa 1,5 milioni di Iracheni è fuggita dal Paese a causa della Prima Guerra del Golfo e per la repressione del regime di Saddam Hussein.³⁵

Negli anni successivi, circa 500.000 Iracheni hanno lasciato l'Iraq passando per l'Iran e la Siria. L'invasione guidata dagli Stati Uniti in Iraq nel 2003, e le sue conseguenze, «hanno innescato una seconda migrazione degli Iracheni».³⁶

L' UNHCR riporta che nel 2012 ci sono stati 3 milioni di rifugiati Iracheni nel mondo, inclusi 1,3 milioni all'interno dell'Iraq e 1,5 milioni fuori, principalmente nei Paesi limitrofi.³⁷ Nel Medio Oriente, la questione principale dei rifugiati è quella Palestinese. In accordo con l' UNRWA (Agenzia delle Nazioni Unite per il soccorso e l'occupazione dei rifugiati palestinesi), i rifugiati palestinesi hanno raggiunto il numero di 4,8 milioni alla fine del 2011.³⁸

La Siria è purtroppo, tuttora, un altro Paese di questa regione il cui nome risuona quotidianamente nella pagine di cronaca nera. I dati che ci riporta l'agenzia "United Nation Refugee Agency" ci attestano che dall'anno 2011 ci sono state 4 milioni di persone che hanno lasciato la Siria³⁹; e i dati sono in continua espansione.⁴⁰ La violenza perpetrata in Siria e, in generale, nel Medio Oriente continua

³⁴ IVI, p. 179.

³⁵ IVI, p. 183.

³⁶ IBIDEM.

³⁷ IBIDEM.

³⁸ IBIDEM.

³⁹ <http://www.unhcr.org/syria-emergency.htm>

⁴⁰ IBIDEM.

a produrre morte e distruzione. Siriani, iraqeni e giordani, in particolare, devono poter trovare una fiamma viva per alimentare le loro speranze e i loro sogni. Dei 4.860.897 migranti registrati in Siria dall' UNICEF, in data 5 gennaio 2017, 2.308.897 sono bambini.⁴¹

13.5 milioni di persone sono in stato di grave necessità in Siria, e 5.8 milioni sono bambini.⁴²In generale la regione dell'Asia e del Pacifico è caratterizzata da una migrazione causata sia dalla ricerca di una migliore condizione di vita, sia a motivo delle persecuzioni e dei conflitti presenti. Allo stesso tempo, però, questa regione continua ad ospitare il più alto numero di rifugiati e sfollati del mondo, insieme al Pakistan: l'Iran, da solo, ospita 2.7 milioni di rifugiati afgani.⁴³

1.2.3.

La migrazione in America (Nord-Sud)

Anche per quanto riguarda il contesto statunitense la situazione è cruciale. Emblematico, in questo caso, è stato lo slogan utilizzato da Donald Trump nel corso della sua campagna elettorale per la candidatura alla presidenza degli U.S.A. e che lo ha anche portato alla vittoria: si tratta dell'idea di voler costruire un muro lungo il confine tra Stati Uniti e Messico. Si tratta di un confine di più di 2000 km, controllato in maniera perpetua dalla "Border Patrol", popolarmente conosciuta in Messico come la "Migra", ovvero il corpo di polizia di frontiera degli Stati Uniti. Ogni giorno questa frontiera si trasforma in un orribile cimitero. Troppo spesso, però, i mezzi di comunicazione degli Stati Uniti hanno preferito non raccontare le storie che parlano di umanità, la fede e l'incredibile forza spirituale degli immigrati, contribuendo così a costruire l'immagine di una frontiera che ha bisogno di essere super-protetta dall' "invasione" dei clandestini. Già nel 1978 il direttore della C.I.A., William Colby,

⁴¹ [file:///C:/Users/user/Desktop/UNICEFSyriaCrisisSituationReport_YearEnd2016.p](file:///C:/Users/user/Desktop/UNICEFSyriaCrisisSituationReport_YearEnd2016.pdf)

⁴² IBIDEM.

⁴³ <http://www.iom.int/asia-and-pacific>

descriveva la migrazione proveniente dal Messico come «la più grave minaccia alla sicurezza nazionale degli Stati Uniti, anche più grave rispetto alla minaccia sovietica»⁴⁴. Nel 1984 anche Donald Regan si preoccupa tanto per la sicurezza del Paese, al punto da affermare che la perdita di controllo delle frontiere è un grave pericolo per tutto il mondo⁴⁵, alludendo alla relazione tra il controllo delle frontiere e il terrorismo internazionale. Questo territorio di frontiera non è stato sempre così presidiato e sotto controllo: è stato solo a partire dal 1891 che gli Stati Uniti hanno cominciato ad espellere gli immigrati cosiddetti illegali, e fu solo nel 1924 che il Congresso istituì la polizia di frontiera.

Ci sono circa 57,5 milioni di migranti internazionali nell'intero continente americano; 50 milioni nel Nord e circa 7,5 milioni nella parte Sud del continente⁴⁶: dato che corrisponde al 27% della migrazione internazionale mondiale.⁴⁷ La maggior parte dei Paesi dell'America Latina e dei Caraibi sono diventati Paesi ad alto tasso di emigrazione: i numeri delle persone che fuggono, generalmente verso gli Stati Uniti, corrisponde a 6,8 milioni in riferimento all'America Centrale, 3 milioni per il Sud America e 1,2 milioni per quanto riguarda la parte del Caribe.⁴⁸

Secondo i dati attuali, nonostante i divieti emanati dal governo centrale, la presenza dei “latinos” nel territorio statunitense è pari a circa 56,6 milioni.⁴⁹ L'aumento considerevole di ispanici negli ultimi dieci anni non è dovuto tanto all'aumento dei flussi migratori, quanto alle nuove nascite. Se l'andamento registrato nell'ultimo decennio dovesse continuare a questi ritmi, entro il 2050 gli ispanici potrebbero rappresentare un terzo della popolazione statunitense.⁵⁰ Inoltre il numero di ispanici minori di 18 anni è aumentato

⁴⁴ CAMPESE, G., **Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Método y desafíos**, Cátedra Eusebio Francisco Kino, Guadalajara 2008, p.111. Traduzione nostra.

⁴⁵ IBIDEM.

⁴⁶ <https://www.iom.int/americas-and-caribbean>

⁴⁷ IBIDEM.

⁴⁸ IBIDEM.

⁴⁹ <https://census.gov/newsroom/facts-for-features/2016/cb16-ff16.html>

⁵⁰ <http://www.ilpost.it/2011/03/25/quantanti-sono-gli-ispanici-negli-stati-uniti/>

sensibilmente negli ultimi anni, indice della crescita della nuova generazione nata già negli Stati Uniti. Circa tre quarti degli ispanici vivono negli Stati che ormai da tempo hanno una consistente e radicata comunità latina: Arizona, California, Colorado, Florida, Illinois, New Mexico, New Jersey, New York e Texas. Il numero è però inferiore rispetto a dieci anni fa, quando in questi stati viveva l'81% della comunità latina. Questo significa che nell'ultimo decennio la popolazione di ispanici ha iniziato a diffondersi e disperdersi anche in altri stati, soprattutto nel sud-est.⁵¹ Gli Stati che hanno la percentuale più alta di ispanici nella loro popolazione sono il New Mexico, il Texas e la Florida. Il numero di latini è poi più che raddoppiato in Kentucky, Alabama, Mississippi, Arkansas, Carolina del Sud e Carolina del Nord. I livelli sono rimasti stabili nel Massachusetts, nel Rhode Island, nel New Jersey, in Illinois, Louisiana e nello stato di New York.⁵²

Oltre alla migrazione verso gli Stati Uniti occorre segnalare un notevole risultato anche per quanto concerne la migrazione interna, soprattutto tra gli Stati dell'America del Sud. Molti infatti che erano in precedenza solamente Paesi di origine, passaggio o destinazione, hanno assunto oggi tutte e tre le caratteristiche. In particolare si registra una migrazione verso l'Argentina, Brasile, Cile e Bolivia. Secondo le analisi fornite dalla I.O.M., la mobilità interregionale è dovuta a diversi fattori. Innanzitutto la crisi economica che costringe, ogni giorno, molte persone a dover lasciare la propria famiglia, la propria casa e abitudini verso la ricerca di un lavoro che molte volte, purtroppo, si trasforma in una vera e propria schiavitù. Respinto o motivato da altre circostanze, i migranti ritornano, sempre di più, nei loro paesi di origine: i flussi costanti dei rimpatriati nei paesi colpiti «hanno generato la necessità di istituire meccanismi efficaci per aiutare il ritorno di questi migranti e la loro reintegrazione».⁵³

⁵¹ IBIDEM.

⁵² IBIDEM.

⁵³ <https://www.iom.int/americas-and-caribbean>

Un secondo fattore che incrementa la necessità della migrazione – sia verso il Nord che all'interno delle regioni del Sud – riguarda le rimesse economiche. Sono sempre le analisi offerte dalla I.O.M. a dirci che «nonostante una diminuzione della ricezione delle rimesse effettuata nel 2009, le rimesse continuano ad essere una fonte di reddito molto importante per molti paesi dell'America Latina e dei Caraibi». ⁵⁴ Ma le rimesse non generano sviluppo. Esse sono, infatti, trasferimenti privati di denaro fatti dai migranti verso le loro famiglie: possono contribuire ad alleviare la povertà e a soddisfare i bisogni fondamentali dei beneficiari. Tuttavia questo non è sufficiente per creare un sistema in cui i singoli Paesi non siano costretti sempre ad essere alle dipendenze di altri. Per questo sono necessarie e indispensabili delle politiche che mirino allo sviluppo economico e sociale di ogni singolo Paese.

Un terzo fattore riguarda la questione, spinosa e crudele, della tratta degli esseri umani e dello sfruttamento dei migranti. La forma più ricorrente di tratta riguarda quella sessuale, le cui vittime sono soprattutto le donne che vengono rese vere e proprie schiave. Anche la piaga dello sfruttamento del lavoro ha colpito la regione, specialmente del Sud, insieme alla questione dei bambini migranti non accompagnati, che riguarda soprattutto il Centro America. ⁵⁵Nonostante, però, la crisi economica e i flussi di ritorno, esistono ancora, come abbiamo visto, grandi contingenti di cittadini dell'America Latina e dei Caraibi che vivono negli Stati Uniti d'America, in Canada e in Europa.

Molte di queste comunità sono molto ben organizzate e hanno contribuito allo sviluppo dei legami culturali, economici e sociali con i loro paesi e le comunità di origine. Di conseguenza il miglioramento delle relazioni con i cittadini all'estero e, in particolare, la promozione di legami con quelli specializzati per facilitare il loro contributo allo sviluppo sono due altre priorità crescenti per i governi in vista di una sempre maggiore collaborazione e integrazione.

⁵⁴ IBIDEM.

⁵⁵ IBIDEM.

1.2.4.

La migrazione in Europa

Nel 2014 sono stati oltre 219.000 i migranti che hanno attraversato il Mediterraneo, un record storico che non ha precedenti in termini statistici neppure se paragonato a precedenti picchi, quale quello fatto registrare nel 2011 a seguito degli eventi delle primavere arabe. Nel corso del 2015, come abbiamo visto, il numero dei flussi via mare è proseguito in modo ancora più marcato: tra gennaio e settembre sono giunti nella U.E. oltre 378 mila migranti, di cui 120 mila in Italia e 256 mila in Grecia.⁵⁶ Quest'ultimo dato, osserva Cesareo, testimonia dell'esplosione della rotta dell'est mediterraneo, «la quale è divenuta il principale canale di accesso alla UE per i migranti provenienti dal Medio Oriente e dalle regioni asiatiche, in particolare siriani, afgani e iracheni».⁵⁷

La forte e continua pressione ai confini orientali dell'Unione Europea ha anche determinato, in particolare nell'agosto del 2015, il verificarsi di imponenti movimenti di richiedenti asilo lungo la cosiddetta "rotta balcanica". La risposta dell'Europa, però, non è delle migliori. Sebbene tutti i leader dell'Unione Europea hanno condannato la sentenza di Trump, sul piano pratico sembra di capire che nei prossimi anni la politica europea sull'immigrazione sarà orientata ai rimpatri e all'esternalizzazione delle frontiere: ad esempio stipulando accordi con paesi non europei, ma confinanti con l'Europa, per mettere in atto dei blocchi ai confini, invece che all'integrazione e all'apertura di canali legali di viaggio per i migranti e i profughi.

⁵⁶ <http://www.unhcr.org/>

⁵⁷ CESAREO, *L'asilo nel 2015: le politiche dell'Unione europea e la posizione dell'Italia*, p.536.

Attualmente nel mondo esistono più di 70 muri per “proteggere” le frontiere: muri che dal 2010 al 2015 hanno visto morire più di 10.000 persone.⁵⁸

Da quanto detto finora emerge che la mobilità, intesa in senso ampio, costituisce da sempre un carattere ineludibile di tutte le società. Sebbene i gruppi umani siano spesso rappresentati come chiusi e immobili, «un’ ampia varietà di “viaggiatori” ha costituito nel corso del tempo una potente forza di incontro e apertura».⁵⁹

La graduale affermazione delle dinamiche di globalizzazione, soprattutto negli ultimi cinquanta anni, ha contribuito in maniera esponenziale alla nascita di una nuova fase «in cui la dislocazione e la de-territorializzazione dei processi di produzione materiale e culturale ha ulteriormente rafforzato e reso più complesse le interconnessioni tra dimensioni globali e locali». ⁶⁰ Le persone che vivono in un Paese diverso rispetto a quello di nascita sono stimabili - a fine 2015 - in 244 milioni⁶¹: 41% in più rispetto all’inizio del secolo. La libertà di movimento, però, non è equamente distribuita nel mondo globale, ma soggetta a diseguali rapporti di potere e a profonde disegualianze economiche. Se, cioè, le distanze e i mezzi di locomozione non sono più oggi un problema, sono invece i confini, i visti d’ingresso, i passaporti e i permessi di soggiorno a controllare, regolamentare e spesso a impedire la concreta possibilità di lasciare il proprio paese e stabilirsi in un altro Stato in cerca di migliori condizioni di vita e di lavoro. È importante tener conto dei fattori strutturali delle migrazioni, soprattutto nel loro essere vincolo per gli individui. Infatti la mancanza di opportunità di vivere un futuro che appaia dignitoso per sé e per la propria famiglia deriva, molto spesso,

⁵⁸ [HTTP://WWW.LASTAMPA.IT/2017/01/06/ESTERI/CI-SONO-SEMPRE-PI-MURI-DI-CONFINE-NEL-MONDO-TBkFHG4EAOQON6TFkXVLZI/PAGINA.HTML](http://www.lastampa.it/2017/01/06/ESTERI/CI-SONO-SEMPRE-PI-MURI-DI-CONFINE-NEL-MONDO-TBkFHG4EAOQON6TFkXVLZI/PAGINA.HTML) I dati però sono sempre in continuo cambiamento a seconda delle politiche interne ed esterne di ogni Paese.

⁵⁹ CAPPELLO, C.- CINGOLANI, P. – VIETTI, F. (ed.) **Etnografia delle migrazioni. Temi e metodi di ricerca**, Carocci, Roma 2014, p. 9.

⁶⁰ IVI, p. 10. Per un approfondimento dettagliato circa i dati del fenomeno migratorio si rimanda ai seguenti siti: <http://www.unhcr.org/pages/49c3646c4b8.html>; <http://www.migrationpolicy.org/research/fact-sheets>; <http://cmsny.org/>.

⁶¹ http://www.ilsole24ore.com/art/mondo/2016-03-14/nel-mondo-244-milioni-migranti-063433.shtml?uuid=ACZXNanC&refresh_ce=1

proprio da questi condizionamenti oggettivi. Ma è pur vero, continua, «che nell’oggettività rientra anche il fatto che egli si rappresenti quelle cose in cui è immerso. Ciascun migrante, in quanto uomo, ha un punto di vista. È collocato in uno spazio sociale e, a partire da questo punto, egli osserva il mondo». ⁶²

1.3.

Teorie della migrazione

La definizione di migrante, proposta dalle “Nazioni Unite” include fondamentalmente tre elementi: l’attraversamento di un confine nazionale e lo spostamento in un altro paese; il fatto che questo paese sia diverso da quello in cui il soggetto è nato o ha vissuto abitualmente nel periodo precedente il trasferimento; una permanenza prolungata nel nuovo paese, fissata convenzionalmente almeno in un anno. Tale osservazione, però, non tiene conto delle migrazioni interne allo stesso paese, né degli spostamenti di durata inferiore a un anno. Oltre a questi importanti fattori, bisogna aggiungere anche una considerazione di carattere epistemologico e linguistico. Come infatti fa notare Ambrosini

Nel linguaggio comune, come pure in molte norme di legge e dispositivi istituzionali, noi definiamo “immigrati” solo una parte degli stranieri che risiedono stabilmente e lavorano nel nostro paese [...] Immigrati (ed extracomunitari) sono ai nostri occhi stranieri provenienti da paesi che classifichiamo come poveri, non quelli originari di paesi sviluppati; stranieri soggetti a controlli, titolari di un diritto di soggiorno soggetto a limitazioni e subordinato alle norme e agli interessi del paese ospitante. ⁶³

In questo senso, un fattore determinante circa lo “status” di immigrato rappresentato, almeno in Europa, dai progressivi

⁶² SERRA, **Le migrazioni contemporanee**, p. 21.

⁶³ AMBROSINI, **Sociologia delle migrazioni**, p. 17.

allargamenti dei confini dell'Unione Europea. Un ulteriore aspetto su cui occorre soffermarsi riguarda «la condizione singolare dei cittadini di paesi di per sé classificabili come luoghi di emigrazione, ma individualmente riscattati dall'eccellenza nello sport, nella musica, nell'arte, o quantomeno negli affari»: neanche ad essi si applica l'etichetta di “immigrati”.⁶⁴

Tale convenzione linguistica conferma che il titolo di migranti si associa ad una condizione economico/politica, manifestando così una doppia alterità: una nazionalità straniera e una condizione di povertà. Generalmente «quando un individuo o un gruppo riesce a liberarsi da uno di questi due stigmi, cessa di essere considerato un immigrato». ⁶⁵Tale problema ermeneutico circa la definizione del “migrante”, in generale, ne introduce altri mostrando che, sostiene Ambrosini, « le migrazioni vanno inquadrare come processi, in quanto dotate di una dinamica evolutiva che implica una serie di adattamenti e modificazioni, e come sistemi di relazione che coinvolgono, pertanto, una pluralità di attori e istituzioni». ⁶⁶

Nei successivi paragrafi intendiamo evidenziare, a grandi linee, alcune teorie principali – di matrice sociologica – riguardanti il fenomeno migratorio.

Pertanto ora ci soffermeremo su alcune teorie che la sociologia contemporanea offre per studiare il fenomeno migratorio. La migrazione non è quasi mai un processo individuale in cui la persona decide di muoversi in cerca di nuove e migliori condizioni di vita, asportando le sue radici originarie e impiantandole nel nuovo Paese come se non fosse accaduto nulla. Il movimento genera sempre un cambiamento bilaterale, che coinvolge i Paesi di partenza e quelli di arrivo: un cambiamento culturale innanzitutto.

Più spesso la migrazione, e il conseguente insediamento, è un «processo a lungo termine»⁶⁷ che avrà conseguenze non solo per la vita del migrante stesso, ma anche per quelle delle generazioni future.

⁶⁴ IVI, p. 18.

⁶⁵ IBIDEM.

⁶⁶ IBIDEM.

⁶⁷ CASTLES- DE HAAS- MILLER, (ed.), **The age of Migration**, p.55.

La migrazione, pertanto, si configura come un'azione sociale, economica, politica e culturale che ha effetti in tutta la società.

È possibile raggruppare le teorie sulla migrazione, fondamentalmente, in due paradigmi: il paradigma funzionale e il paradigma storico-strutturale.⁶⁸

La teoria sociale “funzionalista” concepisce la società come un sistema, come una «collezione di parti interdipendenti (individuali, attori)»⁶⁹ paragonabili, in un certo senso, al funzionamento dell'organismo, in cui esiste una «tendenza intrinseca all'equilibrio».⁷⁰ La teoria funzionalista, perciò, considera il fenomeno migratorio come positivo al sistema, in quanto «contribuisce a migliorare la qualità di vita all'interno e tra le società».⁷¹

Il paradigma storico-culturale, invece, pone l'accento sul modo in cui le strutture sociali, economiche, culturali e politiche vincolano e dirigono il comportamento in modi che, generalmente, non si muovono verso un maggiore equilibrio, ma tendono piuttosto a rafforzare gli squilibri esistenti.

1.3.1.

Teoria funzionalista: il modello “push-pull” (teoria del mercato duale del lavoro)

Un contributo importante relativo agli studi sulla migrazione consiste in due articoli, scritti tra il 1885 e il 1889, dal geografo Ravenstein, in cui viene elaborata la sua “legge della migrazione”.⁷² Ravenstein concepisce la migrazione come una parte inscindibile dello sviluppo, e riferisce che l'aspetto economico sia la causa fondamentale della mobilità umana. Si tratta di quello che verrà

⁶⁸ IVI, p.27.

⁶⁹ IBIDEM.

⁷⁰ IBIDEM.

⁷¹ IBIDEM.

⁷² Ernst G. Ravenstein (1834-1913) è stato un geografo e cartografo Inglese-tedesco. I suoi studi, in particolare, sulla storia della geografia, lo hanno condotto a formulare quella che ha nominato “legge della migrazione”.

denominato il modello “push-pull”⁷³; un modello che tende ad identificare i fattori economici, ambientali e demografici che hanno causato la migrazione da un luogo ad un altro. I “push-factors”, generalmente, includono la crescita demografica e la densità della popolazione, la mancanza di opportunità economiche e la repressione politica; mentre i “pull factors” includono le richieste di lavoro, la disponibilità della terra, le opportunità economiche e le libertà politiche.⁷⁴

Ai fattori di tipo “push”, cioè, va attribuita la crescente propensione alla mobilità umana, dando luogo, secondo Zanfrini, al fenomeno delle migrazioni spontanee.⁷⁵

I modelli “push-pull”, però, mostrano un certo tipo di determinismo per il fatto di assumere i fattori demografici, ambientali ed economici come cause della migrazione, senza prendere in considerazione altri fattori.⁷⁶

Il punto di partenza della teoria del mercato del lavoro duale, quindi, risiede nell’affermazione secondo cui le migrazioni internazionali sono causate dal fabbisogno di lavoro immigrato espresso dalle economie delle nazioni sviluppate.

1.3.2.

Teoria neoclassica

La teoria neoclassica della migrazione si basa anch’essa sull’assunto che «le forze sociali tendono verso l’equilibrio».⁷⁷ Questa teoria venne proposta da Todaro e Harris (1969-70)⁷⁸ per cercare di

⁷³ IVI, p.28.

⁷⁴ IBIDEM.

⁷⁵ ZANFRINI, L., **Sociologia delle migrazioni**, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 89.

⁷⁶ Ad esempio la crescita demografica o il degrado ambientale non necessariamente conducono alla migrazione.

⁷⁷ CASTLES- DE HAAS- MILLER, (ed.), **The Age of Migration**, p. 29.

⁷⁸ John R. Harris (1934-2018) è stato professore di Economia presso l’Università di Bostone docente invitato in varie accademie nazionali e internazionali. È stato un economista americano, conosciuto soprattutto per i suoi studi sullo “sviluppo economico”. Michael P. Todaro (1942-) è un economista americano, pioniere della

dare una spiegazione sia alla migrazione che vedeva la gente spostarsi dalle aree rurali verso le aree urbane nei Paesi in via di sviluppo, sia nel caso delle migrazioni internazionali.

Harris e Todaro hanno elaborato un modello «per spiegare la migrazione lavorativa dalla campagna alla città, nonostante la crescente disoccupazione cittadina». ⁷⁹La migrazione, secondo questa teoria, è vista come una parte costituente o intrinseca dello sviluppo, «da cui il surplus di lavoro nel settore rurale fornisce la forza-lavoro per l'economia industriale urbana». ⁸⁰La teoria neoclassica della migrazione, pertanto, concepisce il fenomeno della migrazione come «una funzione delle differenze geografiche nella fornitura e nella domanda di lavoro». ⁸¹

A livello micro – secondo questa teoria – il migrante viene visto come un individuo che decide di muoversi in base ad una strategia che conduca ad una crescita economica. In questo contesto Borjas ha sviluppato l'idea di un «market internazionale della migrazione, in cui i migranti scelgono la loro destinazione in base a calcoli di costi e benefici». ⁸²A livello macro, invece, la teoria neoclassica vede la migrazione come un processo che ottimizza l'assegnazione dei fattori di produzione.

Una proposta alternativa, ma complementare, di questa teoria è stata offerta da Sjaastad (1962), «che ha visto la migrazione come un investimento per incrementare il capitale umano». ⁸³ La teoria del capitale umano, così chiamata da Sjaastad, concepisce quindi la migrazione come un investimento: «la gente decide di investire sulla migrazione, così come investe in educazione». ⁸⁴

teoria sullo “sviluppo economico”. Insegna presso la New York University ed è stato anche direttore della Rockefeller Foundation.

⁷⁹ IVI, p.30.

⁸⁰ IBIDEM.

⁸¹ IBIDEM.

⁸² IBIDEM.

⁸³ IVI, p. 30. Larry Sjaastad (1934-2012). È stato professore di economia presso l'Università di Chicago, offrendo, con le sue ricerche, un contributo fondamentale alla scienza economica, attraverso gli studi sulla finanza pubblica, l'economia internazionale e la teoria dei tassi di cambio.

⁸⁴ IBIDEM.

Concepdo la migrazione in termini di scelta volontaria, però, questa teoria non riesce a giustificare chi, invece, non può permettersi di scegliere, ma è costretto - a motivo delle tante povertà e dei conflitti - a lasciare il proprio Paese. La migrazione, in questo senso, non è una scelta volontaria ma una condizione necessaria di sopravvivenza.

Le spiegazioni basate sulla teoria economica neo-classica sono state, per un lungo periodo, le più accreditate nei grandi organismi internazionali, assumendo, così, un ruolo centrale all'interno del dibattito internazionale. Tuttavia tali teorie evidenziano diverse criticità. Innanzitutto, come sottolinea Ambrosini, è contestabile in modo particolare il legame diretto tra povertà e migrazioni. Gli immigrati, afferma

Non arrivano, se non in modesta misura, dai paesi in assoluto più poveri del mondo, ma prevalentemente da paesi che si trovano in una posizione intermedia nelle classificazioni internazionali basate sugli indici di sviluppo umano (comprensivi del reddito pro-capite, ma anche di altri indicatori, come i livelli di istruzione, la mortalità infantile, la dotazione di servizi sanitari, ecc...)⁸⁵.

Oggi, infatti, i migranti hanno spesso un certo grado di istruzione e un'esperienza professionale alle spalle, non di rado qualificata.

Un ulteriore elemento che rivela l'insufficienza della teoria economica riguarda la dimensione politico-istituzionale, con la regolazione stringente degli ingressi "legali" e il ruolo delle politiche di ammissione. Non è sufficiente, quindi, che si determini una spinta, economica, perché si verifichi un fenomeno migratorio - certamente la causa economica e sociale è una delle più importanti che provoca la mobilità umana - perché, come sostiene Ambrosini, «tra l'eventuale spinta e l'ingresso in un paese straniero si frappone l'ostacolo rappresentato dalla regolamentazione degli ingressi da parte dei governi dei paesi riceventi; che privilegia, per esempio, il personale

⁸⁵ AMBROSINI, *Sociologia delle migrazioni*, p. 38.

qualificato, che in teorie dovrebbe essere meno soggetto ai fattori espulsivi dal proprio paese». ⁸⁶

1.3.3.

Teoria storico- strutturale

Ecco, allora, che per entrare profondamente nelle pieghe e nelle piaghe della vita del migrante, occorre conoscere e studiare il contesto storico-sociale dell'epoca.

Nella decade 1970-1980 si sviluppò, pertanto, l'approccio storico-strutturale. ⁸⁷ Da questo punto di vista la migrazione è vista come una conseguenza del capitalismo che genera condizioni di disuguaglianza e disparità tra i Paesi "ricchi" e i Paesi "poveri" in termini economici.

Mentre teoria neoclassica mette l'accento sulla scelta libera e volontaria della migrazione, l'approccio storico-strutturale si riferisce all'aspetto "forzato" a causa della mancanza di lavoro: come nel caso dei lavoratori turchi e marocchini nelle fattorie e nelle miniere in Germania, Francia, Belgio e Olanda; o come i migranti centroamericani (Guatemala, San Salvador, Nicaragua, Honduras) costretti a lavorare per pochi soldi negli "agribusiness" in California e altre parti degli U.S.A.

La disponibilità e «il controllo del lavoro sono espressione della legalizzazione del colonialismo e il risultato delle guerre e delle disuguaglianze internazionali». ⁸⁸

Come si può notare la teoria storico-strutturale critica quella neoclassica su un punto in particolare: la migrazione non è una scelta volontaria ma obbligatoria.

Le radici intellettuali di queste analisi trovano riscontro nell'economia politica di Marx, specialmente nella "teoria della

⁸⁶ IVI, p. 40.

⁸⁷ S. CASTLES- H. DE HAAS- M. J. MILLER, (ed.), **The Age of Migration**, p. 31.

⁸⁸ IVI, p. 32.

dipendenza”, che ha avuto un influsso importante in America Latina durante gli anni '60-'70 del 1900. Secondo questa teoria è la penetrazione delle relazioni capitalistiche nelle aree periferiche del globo «a essere principalmente responsabile dei flussi di persone che si originano da queste ultime e si dirigono verso i paesi più ricchi». ⁸⁹Le migrazioni, in questo senso, sono una conseguenza dell'impovertimento delle regioni del mondo «sottoposte al dominio dell'Occidente e legate ad esso da rapporti di dipendenza». ⁹⁰Ma i teorici della “teoria della dipendenza”, ci ricorda ancora Zanfrini, «sono molto critici nel leggere le conseguenze della crescente penetrazione del capitalismo nelle economie “periferiche”, accusata di riprodurre modelli di tipo coloniale nei rapporti tra paesi ricchi e poveri». ⁹¹

In tale contesto le migrazioni internazionali rappresentano una forma di «ulteriore impoverimento dei paesi dominati, specie allorquando si traducono nel drenaggio di cervelli, ossia delle risorse umane più qualificate che potrebbero svolgere un ruolo cruciale nello sviluppo del proprio paese». ⁹²

Se la critica alla teoria neoclassica consisteva nel fatto che veniva escluso l'elemento “necessitante” della migrazione, l'approccio storico-strutturale, al contrario, si priva dell'elemento “volontario”. Il punto di vista di questa teoria vede il migrante, quasi solamente, come una “vittima” del capitalismo; tralasciando, invece, altri aspetti fondamentali.

Le migrazioni, perciò, vanno lette alla luce di reti di relazioni interpersonali che si vengono a configurare, ad esempio, tra gli immigrati e i potenziali migranti. Già Ravenstein, a fine Ottocento, formulando una serie di “leggi” delle migrazioni – seguendo la corrente positivista – aveva individuato tra di esse «lo sviluppo delle

⁸⁹ ZANFRINI, *Sociologia delle migrazioni*, p.95.

⁹⁰ AMBROSINI, *Sociologia delle migrazioni*, p.30.

⁹¹ ZANFRINI, *Sociologia delle migrazioni*, p.96.

⁹² IBIDEM.

migrazioni a catena, che si dirigevano verso i centri commerciali e industriali».⁹³

Le teorie odierne dei network, come vedremo, hanno fatto un passaggio ulteriore, superando l'ambito meramente individuale, e ampliando l'orizzonte nell'ottica di una visione globale.

1.3.4.

Teoria dei network (“migration network theory”)

Questa teoria spiega come i migranti creano e mantengono i legami sociali con altri migranti e con le proprie famiglie e amici, e come questo conduce alla creazione, appunto, di una rete sociale. I network, infatti, vengono definiti come «complessi di legami interpersonali che collegano migranti, migranti precedenti e non migranti nelle aree di origine e di destinazione, attraverso vincoli di parentela, amicizia e comunanza di origine».⁹⁴

L'idea di migrazione che emerge è quella di un processo di relazioni sociali che collega i migranti, coloro che sono rientrati nei loro Paesi e quelli che devono ancora partire, attraverso la tessitura di parentela, amicizia e conoscenza. I network, perciò, riescono a spiegare il motivo per cui gli immigrati si indirizzano verso determinati paesi o località, non necessariamente in dipendenza di maggiori opportunità economiche, ma di punti di riferimento creato dalla presenza di parenti, amici o familiari. In questo senso «la rete di migranti diviene una forma di *capitale sociale*, in cui le persone attingono per accedere ad altre risorse».⁹⁵

Tale natura relazionale del fenomeno delle migrazioni è resa particolarmente manifesta, appunto, nella teoria dei network. In questa prospettiva «le persone sono considerate attori che partecipano a sistemi sociali in cui sono coinvolti altri attori che in vari modi

⁹³ AMBROSINI, *Sociologia delle migrazioni*, p 46.

⁹⁴ IBIDEM.

⁹⁵ S. CASTLES- H. DE HAAS- M. J. MILLER, (ed.), *The Age of Migration*, p. 40.

condizionano le loro decisioni».⁹⁶ La decisione di migrare non avviene in assenza di relazioni sociali. Esse non possono essere considerate solamente come un semplice esito di decisioni economiche governate dalle leggi della domanda e dell'offerta: si tratta di fenomeni di natura primariamente sociale e relazionale.

Le teorie dei network, quindi, concepiscono le migrazioni come «incorporate in reti sociali che attraversano lo spazio e il tempo, sorgono, crescono, infine declinano».⁹⁷

Nel caso dei migranti, i network si fondano, come abbiamo visto, sulla parentela, l'amicizia, la comune origine, ecc.: tali network, o reti, mettono in relazione i migranti con altri migranti che già li hanno preceduti, o con non-migranti che vivono nelle aree di origine o di destinazione. I network, rileva Zanfrini, «rappresentano luoghi in cui si genera e riproduce il “capitale sociale”: definibile come la capacità degli individui di disporre di risorse scarse in virtù della loro appartenenza a network sociali o a strutture sociali più ampie, il capitale sociale non è una proprietà del singolo individuo, bensì delle relazioni sociali in cui è inserito».⁹⁸

1.3.5.

Teoria istituzionalista

Le reti sociali permettono di creare un sistema autopropulsivo, perenne, della migrazione. Ma a rendere in un certo senso continuo il flusso dei migranti non sono solamente i network, ma anche la nascita e/o trasformazione di istituzioni, «sia legali sia illegali, che consentono la migrazione e facilitano l'adattamento al contesto di ricezione, con l'effetto di rendere i flussi progressivamente indipendenti dai motivi che li hanno inizialmente originati e sempre più “istituzionalizzati”».⁹⁹

⁹⁶ ZANFRINI, *Sociologia delle migrazioni*, p. 100.

⁹⁷ AMBROSINI, *Sociologia delle migrazioni*, p.47.

⁹⁸ ZANFRINI, *Sociologia delle migrazioni*, p. 100.

⁹⁹ IVI, p. 102.

Al fondo di questa teoria c'è l'idea secondo cui le relazioni sociali hanno una tendenza a stabilizzarsi, a istituzionalizzarsi, anche se non sempre questo processo perviene al riconoscimento giuridico di una determinata istituzione.

Applicata allo studio delle migrazioni, questa prospettiva conduce a due conseguenze.

La prima riguarda il fatto che la decisione di emigrare «è condizionata dal quadro istituzionale in cui è maturata, nonché da quello del paese di destinazione».¹⁰⁰

Il secondo ordine di conseguenze concerne «lo squilibrio tra il numero di ingressi consentiti dalla legge e quello degli aspiranti migranti, che determina la nascita di due tipi di organizzazioni»: ¹⁰¹è a questo genere di conseguenze che la letteratura internazionale comunemente si riferisce parlando di «teoria istituzionalista delle migrazioni». ¹⁰²

Il primo tipo di organizzazioni è rappresentato da quelle che, in maniera clandestina, lucrano ingenti profitti mediante la migrazione irregolare, «consentendo l'attraversamento clandestino delle frontiere, la fornitura di documenti e visti d'ingresso contraffatti, la contrazione di matrimoni combinati, il collocamento al lavoro nell'ambito dell'economia informale». ¹⁰³

Il secondo tipo di organizzazioni, invece, comprende tutto l'insieme delle associazioni, degli enti e delle cooperative che forniscono supporto ai migranti, offrendo servizi di assistenza sanitaria e sociale, consulenza legale, educazione scolastica ecc..

Il consolidamento di queste strutture «nel ruolo di organizzazioni “pro-immigrati” e lo sviluppo di legami coi vari gruppi di stranieri hanno generato un'ulteriore forma di capitale sociale – accanto a quello creato dalle reti informali – cui i migranti stessi possono accedere per dare corpo ai loro progetti migratori». ¹⁰⁴

¹⁰⁰ IVI, p.104.

¹⁰¹ IBIDEM.

¹⁰² IBIDEM.

¹⁰³ IBIDEM.

¹⁰⁴ IVI, p. 105.

1.3.6.

Teoria della causazione cumulativa

La teoria della causazione cumulativa, approfondendo le implicazioni della teoria dei network e di quella istituzionalista in merito alla natura auto-propulsiva delle migrazioni, pone l'accento sulle trasformazioni che hanno luogo, a motivo delle migrazioni, sia nel paese di origine che in quello di destinazione, «generando ulteriori fattori sia di tipo “pull” sia di tipo “push”». ¹⁰⁵ Questa teoria funge, in un certo senso, da sintesi delle precedenti, riuscendo a dare conto della natura complessa delle migrazioni: le varie teorie, infatti, ci mostrano che il fenomeno migratorio è complesso e articolato: non è riferito solo alla scelta individuale di lasciare il proprio paese di origine, ma è un'azione collettiva «che si genera in situazioni di mutamento sociale e che coinvolge l'intera società, tanto quella di origine quanto quella di destinazione». ¹⁰⁶

Immigrazione ed emigrazione, pertanto, sono «le due facce indissociabili di una stessa realtà, non possono essere spiegate l'una senza l'altra». ¹⁰⁷ Ciò sta significare, quindi, che i movimenti internazionali delle persone sono uno dei tanti legami esistenti tra gli Stati, e vanno, perciò, analizzati nelle loro interrelazioni con altri tipi di flussi e di scambi che uniscono reciprocamente i vari paesi.

1.4.

Fenomenologia sociologica della migrazione

Proprio perché è un esito di un processo di costruzione sociale e istituzionale, la categoria della migrazione si presenta con una sua propria specifica storicità.

¹⁰⁵ IVI, p.106.

¹⁰⁶ IBIDEM.

¹⁰⁷ IBIDEM.

È sufficiente constatare come i concetti chiave per l'interpretazione della mobilità umana nell'epoca contemporanea, quelli di "confine" e di "straniero", «sono andati assumendo il loro significato attuale solo in epoca recente, parallelamente al processo di "nation-building" che ha condotto all'invenzione delle nazioni, egemonizzato dalla preoccupazione di dare consistenza ai miti patriottici».¹⁰⁸ Ma proprio convivere con l'altro, con lo straniero, dichiara Julia Kristeva, «ci mette di fronte alla possibilità di "essere o non essere un altro"».¹⁰⁹ Non si tratta solamente, prosegue, della nostra disposizione ad accettare l'altro, «ma di "essere al posto suo", cosa che equivale a pensarsi e a farsi altro da se stesso».¹¹⁰

Ecco allora come, all'inizio di questo nostro percorso, è necessario addentrarsi, in maniera generale, in una vera e propria fenomenologia della migrazione. Come fa notare Zanfrini, «le categorie con cui definiamo i migranti non esistono "in natura", ma sono il frutto di processi di costruzione sociale che riflettono scelte di tipo politico-giuridico, atteggiamenti e vissuti della popolazione, sentimenti custoditi dalla memoria collettiva».¹¹¹ Per tale ragione, prosegue, il glossario per lo studio delle migrazioni mostra una certa arbitrarietà, alla quale non possiamo rinunciare. Ciò, da una parte, rende più problematica l'analisi del fenomeno migratorio, ma, dall'altra manifesta tutta la sua ricchezza e profondità di significato. Quelle che siamo soliti considerare differenze naturali e autoevidenti, e che condizionano in maniera rilevante i processi di inclusione dei migranti nelle nostre società, sono in realtà il frutto di una scelta riguardo i criteri alla base della differenziazione: tale natura fa sì che le differenze etniche «non siano qualcosa di immutabile, ma l'esito delle interazioni tra gruppi e individui storicamente variabili».¹¹² Al fine della nostra analisi occorre rimarcare che quello che scegliamo

¹⁰⁸ ZANFRINI, L., **La costruzione sociale e istituzionale di migranti, rifugiati, minoranze etniche**, p. 20.

¹⁰⁹ KRISTEVA, J., **Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità**, Donzelli ed., Roma 2014, p. 17.

¹¹⁰ IBIDEM.

¹¹¹ ZANFRINI, L., **Sociologia delle migrazioni**, p. 16.

¹¹² IVI, p. 17.

definire come migrante è sempre «il frutto di una decisione arbitraria e valida solo con riferimento a un dato momento, destinata dunque a essere prima o poi rimessa in discussione».¹¹³

La stessa cosa vale, a mio avviso, per le diverse tipologie di migrazione che emergono.

Come ha osservato Massey, la mobilità è un evento prevalentemente sociale: «definire un movimento richiede di tracciare una riga e convenire che essa è stata attraversata. “Dove” tale linea venga tracciata geograficamente e amministrativamente è sostanzialmente una costruzione sociale e politica».¹¹⁴ L’affermazione di Massey ci induce, perciò, a riflettere sulla questione delle differenze etniche, sia dal punto di vista della loro costruzione sociale - in particolare riguardo gli appellativi con i quali designiamo i migranti - sia dal punto di vista delle tipologie con le quali organizziamo il fenomeno migratorio e lo definiamo amministrativamente. Sono infatti, purtroppo, le società di destinazione che si arrogano spesso il diritto di classificare il migrante - come lavoratore temporaneo, rifugiato, regolare, clandestino - stabilendo, in senso unilaterale, che cosa debba intendersi per migrazione, senza il coinvolgimento del migrante stesso.

All’interno delle migrazioni possiamo evidenziare alcune classificazioni: la prima riguarda quella tra migrazioni interne e migrazioni internazionali. Le migrazioni interne riguardano la mobilità che avviene all’interno di uno stesso Stato (ad esempio da regione a regione). Le migrazioni internazionali, invece, riguardano gli spostamenti da un Paese all’altro. Nonostante vi siano alcuni elementi analogici tra le due forme di migrazione, vi sono però anche delle differenze fondamentali.

La prima riguarda il fatto che le migrazioni interne sono, di norma, libere, mentre quelle internazionali sono regolate da un sistema di leggi che impone limitazioni: in questo caso, infatti, si parla

¹¹³ IVI, p. 21.

¹¹⁴ MASSEY, D.S., **La ricerca sulle migrazioni nel XXI secolo**, in COLOMBO, A.-SCIORTINO, G. (ed.), **Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi**, Il Mulino, Bologna 2002, p. 47.

di “politiche migratorie”, un concetto, rileva Zanfrini, «che chiama in causa la prerogativa statale di decidere unilateralmente chi può essere ammesso a risiedere e lavorare sul proprio territorio».¹¹⁵ Le politiche migratorie, infatti, non definiscono solamente il diritto di immigrazione, ma anche il diritto di emigrazione, ossia la facoltà per i cittadini di espatriare.

Le migrazioni internazionali hanno, in genere, un effetto più traumatico rispetto a quelle interne: sia per il migrante, che si ritrova a vivere una condizione di straniero in un paese straniero – con tutte le difficoltà connesse, a cominciare dal problema della lingua – sia anche per la società ospitante, che si inserisce così in un processo di trasformazione. Dall’esistenza, quindi, di tali norme che limitano la mobilità internazionale, deriva un’ulteriore distinzione: quella tra migrazione regolare e migrazione irregolare.

I migranti regolari, secondo Zanfrini, sono «non-cittadini che sono stati autorizzati dall’ordinamento giuridico del paese in cui si trovano ad entrarvi, risiedervi ed eventualmente lavorarvi».¹¹⁶ I migranti irregolari, invece, sono «coloro che entrano, risiedono e/o lavorano in un paese senza esserne stati autorizzati».¹¹⁷ A tal riguardo, gli organismi internazionali, come ad esempio l’Organizzazione internazionale del lavoro, raccomandano di non impiegare il termine “illegale”, «considerandolo una sorta di non senso giuridico, giacché proprio in virtù del diritto internazionale anche gli irregolari godono di un certo grado di protezione da parte della legge».¹¹⁸

Tale distinzione, come fa notare Zanfrini, esprime maggiormente la natura socialmente e giuridicamente costruita delle definizioni, «che emerge se si considera che l’irregolarità non è se non l’esito di una scelta di regolazione della possibilità d’ingresso e permanenza in un certo paese».¹¹⁹ Essere immigrato regolare o non-regolare, cioè, non dipenderebbe da una scelta soggettiva, ma dalla

¹¹⁵ ZANFRINI, L., **Sociologia delle migrazioni**, p. 37.

¹¹⁶ *IVI.*, P. 39.

¹¹⁷ *IBIDEM.*

¹¹⁸ *IBIDEM.*

¹¹⁹ *IVI*, p. 40.

definizione che di questo ci consegna il codice di diritto civile. In questo modo una stessa persona può trovarsi, da un momento all'altro nel corso del suo viaggio, in uno stato di regolarità e irregolarità.

Per chiarire questo aspetto è utile introdurre la definizione di migrante clandestino.

Il migrante clandestino è colui che «attraversa i confini di uno Stato eludendo i controlli alle frontiere, per esempio viaggiando nascosto dentro un container, oppure utilizzando dei documenti contraffatti, magari acquisiti grazie alla complicità di funzionari corrotti».¹²⁰

Contrariamente a quanto si pensa, «la clandestinità non è un attributo personale del migrante, bensì uno status giuridico che generalmente riflette l'impossibilità di migrare legalmente, ma che in quanto tale non è dato una volta per tutte».¹²¹ Anche per i “migranti regolari” la questione è complessa: «sono infatti inseriti in sistemi di “stratificazione civica”, cioè sistemi di diseguaglianze basati sulla relazione tra lo Stato e le diverse categorie di immigrati, e di diritto che sono di conseguenza loro riconosciuti e negati».¹²²

Dell'operare di sistemi di stratificazione civica, prosegue, «è testimone uno dei termini più ricorrenti nel discorso sulle migrazioni in Italia, quello di “extracomunitario”, diffusosi a partire dai primi anni 1980, ovvero nel momento in cui la presenza straniera ha cominciato a rendersi visibile».¹²³ Tale stratificazione civica ha prodotto, così, una serie di figure: naturalizzato, “denizen”, titolare di doppia cittadinanza, cittadino europeo. La disciplina che regola l'acquisizione della cittadinanza è uno degli ambiti più cruciali, forse il più cruciale, «attraverso il quale si definisce il confine tra inclusi ed esclusi».¹²⁴ Anche la questione del passaggio, o della trasformazione di uno straniero da “escluso” a “incluso”, dipende da una decisione

¹²⁰ IBIDEM.

¹²¹ IBIDEM.

¹²² ZANFRINI, L., **La costruzione sociale e istituzionale di migranti, rifugiati, minoranze etniche**, p. 29.

¹²³ IBIDEM.

¹²⁴ IVI, p. 30

arbitraria. A proposito della situazione dell'Algeria, Sayad ci fa notare un rilievo importante:

Fino a dieci minuti prima della mezzanotte la persona è algerina; a mezzanotte e un minuto – cioè quando l'atto appare nella Gazzetta Ufficiale – essa è già francese. È un autentico atto di magia nel quale si costruisce la naturalizzazione. Che cosa è questa magia? Che cosa comporta? Si tratta di un atto enormemente pesante, passionale, in cui tutto l'essere sociale è in qualche modo impegnato. E al tempo steso in cui si scopre l'assenza di significato di questo atto di arbitrarietà, dell'opposizione tra nazionale e non-nazionale, si scopra anche la forza dei suoi effetti. Effetti enormi che determinano la totalità dell'esistenza degli individui, che agiscono anche dopo la loro morte, che si sono legittimati nei secoli precedenti alla loro esistenza.¹²⁵

Per quanto riguarda, invece, la categoria di “denizen”: è uno “status” che si acquista grazie al maturare dell'anzianità migratoria. La normativa europea, infatti, prevede che dopo cinque anni di presenza regolare, gli immigrati possono acquisire il diritto a risiedere nel Paese per un tempo illimitato. Si tratta, quindi, «di una condizione intermedia tra quella del cittadino e quella di straniero; una sorta di naturalizzazione parziale, basata sulla concessione di pieni diritti civili anche a coloro che non abbiano acquisito la nuova nazionalità».¹²⁶ Lo status di doppia cittadinanza permette, invece, di godere di una posizione privilegiata, in quanto si è nelle condizioni di esercitare i propri diritti, a volte anche politici, in due Paesi.

Infine, per quanto riguarda l'Europa, l'introduzione della cittadinanza europea «ha definito il confine tra “insider” e “outsider”, garantendo ai cittadini dei Paesi membri una serie di opportunità e diritti supplementari, per il solo fatto di essere tali».¹²⁷

Un'ulteriore tipologia, legata alla precedente, è quella temporale, rispetto alla quale si distinguono le «migrazioni “temporanee”, quelle relative ai lavori stagionali di raccolta di frutta e

¹²⁵ SAYAD, A., **Colonialismo e migrazioni. Un'intervista ad Abdelmalek Sayad**, concessa a Federico Neiburg, in AVALLONE, G. – TORRE, S. (ed.), **Abdelmalek Sayad: per una teoria postcoloniale delle migrazioni**, Il carrubo, Catania, p.60. Abdelmalek Sayad (1933-1988) sociologo e filosofo algerino, è stato uno dei pionieri della visione sistemica e relazionale del fenomeno migratorio.

¹²⁶ ZANFRINI, L., **La costruzione sociale e istituzionale di migranti, rifugiati, minoranze etniche**, p.31.

¹²⁷ IVI, pp. 31-32.

derrate in agricoltura, da quelle “stabili”, caratterizzate da progetti migratori che prevedono il proprio futuro nel paese scelto come destinazione». ¹²⁸ Da quanto detto emerge, quindi, l’esigenza di una visione che integri la dimensione strutturale con quella individuale della migrazione. Quella tra migrazioni temporanee e migrazioni definitive è, osserva Zanfrini, «una distinzione certamente utile a fini analitici, anche se nella realtà le migrazioni pensate come temporanee (da parte di colui che emigra, o anche della società che lo riceve) spesso finiscono col diventare permanenze definitive». ¹²⁹ A tal proposito, sottolinea Marra, sulla base di ricerche condotte sull’esperienza migratoria, si può affermare che nei migranti è molto frequente il “mito del ritorno”: «la maggior parte di essi sogna di ritornare nel proprio paese, sia pure per il solo motivo di mostrare ai propri compaesani il proprio riscatto». ¹³⁰ Il “mito del ritorno” è infatti ricorrente specie tra gli immigrati di prima generazione.

Distinguere le presenze definitive da quelle a tempo determinato è oggi diventato particolarmente difficile, se si considerano i fenomeni come quelli della rotazione delle presenze (per cui, ad esempio, diversi membri di una famiglia si avvicendano sullo stesso posto di lavoro) o del transnazionalismo, un concetto che definisce «un modello di semi-insediamento che può essere definitivo pur mantenendo costantemente “un piede” nel paese d’origine». ¹³¹ Inoltre la distinzione tra le migrazioni temporanee e definitive ha una rilevanza dal punto di vista economico: il pensiero e la prospettiva di un ritorno imminente a casa, in genere, «scoraggia il migrante dall’acquisire qualifiche e competenze non facilmente trasferibili, a partire dalla lingua del paese ospite». ¹³²

Attualmente le migrazioni temporanee sono privilegiate negli Stati di destinazione perché le vedono come una strategia per non alimentare la sedentarizzazione delle popolazioni immigrate.

¹²⁸ SERRA, C., *Le migrazioni contemporanee*, p. 20.

¹²⁹ ZANFRINI, L., *Sociologia delle migrazioni*, p. 46.

¹³⁰ SERRA, C., *Le migrazioni contemporanee*, in *Caritas e Migrantes*, p. 20.

¹³¹ ZANFRINI, L., *Sociologia delle migrazioni*, p. 46.

¹³² IVI, p. 47.

D'altro canto, come evidenzia Sayad, «l'imperativo della provvisorietà è un'illusione necessaria a rassicurare tanto i Paesi d'immigrazione quanto quelli d'emigrazione, ovvero a non turbare nessuno dei due ordini nazionali».¹³³

Un'altra importante dimensione è quella relativa alla regolarità e alla presenza nel paese d'ingresso, attraverso il possesso di una documentazione appropriata che ne attesti la presenza in quanto cittadino di un altro paese.

Un'ulteriore dimensione riguarda la distinzione tra migrazioni “forzate” e migrazioni “volontarie”: ma a tal proposito, sottolinea Serra

Non è possibile affermare sino a che punto le migrazioni siano “volontarie”, tenendo conto delle condizioni strutturali in cui queste maturano e che lo stesso “mito del ritorno” mostra che è difficile che una persona lasci volentieri il proprio paese di nascita, dove ha una serie di legami personali parentali e amicali.¹³⁴

Tradizionalmente il termine migrante era riservato a chi lasciava volontariamente il suo paese, mentre coloro che erano forzati, da situazioni di guerra o rischio di persecuzioni, erano definiti profughi o “displaced persons”. Ma in un mondo in cui la migrazione è dettata, il più delle volte, da povertà, violazione di diritti umani, conflitti civili violenti, disastri ambientali, ecc., diventa difficile, se non impossibile, scindere le motivazioni reali e distinguere le migrazioni economiche da quelle forzate.

Una distinzione fondamentale che occorre tenere in mente è quella tra migrante forzato e rifugiato. Quest'ultimo termine, precisa Zanfrini, ha un preciso significato giuridico, internazionalmente riconosciuto. Ai sensi della Convenzione di Ginevra del 1951, il rifugiato è una persona che «temendo con ragione di essere perseguitata a causa della sua razza, della sua religione, della sua nazionalità, della sua appartenenza a un certo gruppo sociale o delle

¹³³ ZANFRINI, L., *La costruzione sociale e istituzionale di migranti, rifugiati, minoranze etniche*, p. 27.

¹³⁴ SERRA, C., *Le migrazioni contemporanee*, in *Caritas e Migrantes*, p. 20

sue opinioni, si trova fuori del paese di cui ha la nazionalità e non può o, a causa di questo timore, non vuole richiedere la protezione del paese». ¹³⁵

Diversa è, invece, la figura del “richiedente asilo”, di colui, cioè, che ha fatto domanda di rifugio politico, ma che ancora non sa se la sua domanda verrà accolta.

Un’ulteriore forma di migrazione forzata è la migrazione “coatta”, che riguarda coloro che sono costretti con la forza a lasciare il proprio paese: l’esempio storicamente più clamoroso, osserva Zanfrini, è quello della tratta degli schiavi, «ma anche in epoca contemporanea il fenomeno non è purtroppo scomparso del tutto, anzi sembra assumere volti sempre più inquietanti». ¹³⁶ Un’altra classica distinzione è quella tra “labour migrations” e “non-labour migrations”. Quest’ultima espressione, oltre a comprendere le migrazioni di carattere umanitario, «dovrebbe riguardare il complesso dei movimenti migratori dettati da regioni diverse dalla ricerca di un lavoro: le migrazioni di carattere familiare, quelle per ragioni di studio, di salute, di residenza elettiva o quant’altro» ¹³⁷

Si tratta di una distinzione fondamentale in quanto le migrazioni di lavoro costituiscono un vantaggio per il paese ospitante, «a differenza degli altri tipi di migrazione, che corrispondono piuttosto a uno specifico interesse di colui che emigra e che tendono ad essere viste come un “costo” per la società ospite». ¹³⁸

D’altro canto è soprattutto nell’ambito delle migrazioni economiche che si è in questi anni accentuata, anche in maniera alquanto tragica, «la fantasia dei governi dei Paesi d’immigrazione, «alla ricerca di formule che rendessero politicamente e moralmente accettabili soluzioni che evitino la sedentarizzazione della

¹³⁵ ZANFRINI, L., **Sociologia delle migrazioni**, p. 43.

¹³⁶ IBIDEM.

¹³⁷ IVI, P. 44.

¹³⁸ IBIDEM.

popolazione immigrata, e tutti i problemi e le tensioni che essa si ritiene produca».¹³⁹

1.5.

Migrazione e globalizzazione

I fatti tragici dell'11 settembre 2001, e la conseguente ideologia della guerra al terrorismo, hanno rafforzato le argomentazioni a favore di un più serrato controllo della frontiera Messico-Stati Uniti, considerata come «il principale teatro strategico per la sicurezza nazionale».¹⁴⁰ L'espressione “sicurezza nazionale” si è convertita, specialmente dopo l'11 settembre, in una specie di mantra, ma rappresenta in realtà solo uno degli aspetti del tema della sicurezza negli Stati Uniti. Un'ulteriore dimensione si riscontra in quella che viene chiamata “sicurezza sociale”. A questo riguardo Samuel Huntington, di Harvard, espone la sua teoria nel suo libro, molto discusso e criticato, che si intitola *Who are we?*.¹⁴¹

In questo testo si legge: «Mentre la sicurezza nazionale riguarda soprattutto il governo, la sicurezza sociale si interessa dell'identità, della capacità di un popolo di mantenere la sua propria cultura, istituzioni e stili di vita».¹⁴² Uno degli obiettivi di Huntington, pertanto, è quello dell'affermazione e della protezione della “vera cultura” e dei “veri ideali” degli Stati Uniti. La migrazione, specialmente quella latina, diviene per lui un problema dal momento che i “latinos” non si inseriscono pienamente in quella che possiamo chiamare “the American way of life”. In questo senso la frontiera si

¹³⁹ ZANFRINI, L., **La costruzione sociale e istituzionale di migranti, rifugiati, minoranze etniche**, p.26.

¹⁴⁰ IVI, p. 112.

¹⁴¹ HUNTINGTON, S., **Who are we? The challenges to America's national identity**, Simon & Schuster, New York, 2004.

¹⁴² IVI, p.180.

converte in un'area estremamente critica per la sicurezza sociale e nazionale.

L'affermazione della frontiera come luogo di crisi e di paura, anziché come luogo di grazia e di Rivelazione, viene costruita attraverso alcune tappe e processi. G. Campese individua in particolare tre momenti,¹⁴³ che possono essere benissimo applicato a qualsiasi situazione attuale del mondo. Il primo è quello prodotto dai dirigenti federali e dai candidati alla presidenza degli Stati Uniti, che hanno sempre visitato la frontiera nel corso della campagna elettorale per dimostrare il forte senso di patriottismo e la preoccupazione della sicurezza nazionale.

Un secondo momento riguardano le dichiarazioni che i governatori degli Stati confinanti con il Messico hanno rivolto agli immigrati, definendoli come un «peso fiscale»,¹⁴⁴ utilizzando questa espressione come chiave della loro campagna politica.

Il terzo passaggio coinvolge direttamente le istituzioni accademiche e i centri di studio che hanno presentato la frontiera come un luogo da cui proteggersi. A questi tre livelli bisogna aggiungere un quarto, quello che riguarda il mondo dei media e del loro forte impatto sull'opinione pubblica. Secondo l'antropologo Marc Augè è necessario ripensare il concetto stesso di frontiera «per cercare di comprendere le contraddizioni che colpiscono la storia contemporanea».¹⁴⁵ L'urbanizzazione del mondo, prosegue, è un fenomeno che un demografo ha paragonato «al passaggio all'agricoltura, cioè il passaggio dal nomadismo cacciatore alla sedentarietà».¹⁴⁶ Tale fenomeno, cioè, è la traduzione spaziale di ciò che viene chiamato mondializzazione¹⁴⁷: con questo termine «si intendono contemporaneamente la globalizzazione, caratterizzata dalla diffusione del libero mercato e dallo sviluppo dei mezzi di

¹⁴³ CAMPESE, G., *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones*, p.113.

¹⁴⁴ *IVI*, p.114.

¹⁴⁵ AUGÈ, M., *Per una antropologia della mobilità*, Jaca Book, Milano 2010, p. 14.

¹⁴⁶ *IVI*, p.17.

¹⁴⁷ *IBIDEM*.

circolazione e di comunicazione, e la planetarizzazione o coscienza planetaria, che è una coscienza ecologica e sociale».¹⁴⁸

L'etimologia stessa di questi vocaboli dovrebbe indurci a pensare il contesto attuale – mondializzato appunto – come favorevole alla mobilità umana e agli scambi sociali. Purtroppo, invece, assistiamo a tutto il contrario. Se, infatti, da una parte la globalizzazione rende più facili gli scambi economici per i Paesi “ricchi”; dall'altra parte, invece, viene ostacolata sempre di più la mobilità umana, soprattutto nei confronti degli abitanti del cosiddetto “Terzo Mondo”. A tal proposito rileva Z. Bauman che

Mentre per gli abitanti del primo mondo, il mondo extraterritoriale, sempre più cosmopolita, i confini statali sono aperti; per gli abitanti del secondo mondo, i muri rappresentati dai controlli dell'immigrazione, dalle leggi sulla residenza, dalle strade pulite e dalla nessuna tolleranza dell'ordine pubblico, si fanno più spessi.¹⁴⁹

È facile, purtroppo, constatare come siano proprio i migranti ad incarnare pienamente, in maniera drammatica, tutta la complessità e le contraddizioni del mondo globale contemporaneo. Si tratta di persone che vivono sulla propria pelle e nelle proprie biografie esistenziali «la lacerante contrapposizione tra le retoriche e le pratiche della società capitaliste, sospese tra la necessità di reclutare manodopera straniera a basso costo e la costruzione di un immaginario xenofobo che invariabilmente individua negli immigrati la causa dell'aumento di insicurezza, del disordine sociale, della criminalità. I migranti, ieri come oggi, sono allo stesso tempo richiesti e respinti».

150

Questo è il grande dramma! La migrazione, pertanto, è «un fatto sociale totale»,¹⁵¹ che coinvolge e modifica le relazioni sociali, le strutture economiche, le dinamiche politiche; oltre ad avere

¹⁴⁸ IBIDEM.

¹⁴⁹ BAUMAN, Z., **Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone**, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 99.

¹⁵⁰ IVI, p. 11.

¹⁵¹ PALIDDA, S., in *Introduzione* a SAYAD, A., **La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato**, Raffaello Cortina editore, Milano 2002, p. IX.

importanti dimensioni simboliche, identitarie, religiose e linguistiche. Si tratta di un evento in cui è coinvolta «la totalità della pratica umana, che si articola nell'interazione con l'universo economico, sociale, politico, culturale e religioso in cui vive l'uomo, e con le sue rappresentazioni del mondo»¹⁵². Pertanto, quando si cerca di analizzare il fenomeno migratorio, sono molti gli aspetti analitici e sociologici che si intrecciano. Si tratta di una complessità intesa come «multidimensionalità»¹⁵³, in cui il migrante stesso è costretto a rielaborare la sua rappresentazione del mondo «in termini di discontinuità, ambivalenza e innovazione».¹⁵⁴

La visione dei fenomeni migratori più diffusa, nel senso comune, è quella che li connette con le grandi cause strutturali operanti a livello mondiale e in modo particolare nei paesi di provenienza:

La povertà, anzitutto, e a volte la fame; la mancanza di lavoro o la scarsissima remunerazione del lavoro svolto; la sovrappopolazione crescente nel Terzo mondo; e poi guerre, carestie, disastri ambientali, regimi oppressivi, persecuzioni delle minoranze, che inducono un numero crescente di individui a cercare con ogni mezzo di raggiungere le terre dell'Occidente.¹⁵⁵

Giunti a questo punto è doveroso chiarire il termine globalizzazione. Riprendiamo qui l'interpretazione che propone Pasquale Ferrara, secondo cui – intesa come fenomeno economico e politico – la globalizzazione «designa un fenomeno di estensione di “una” visione del mondo, sul piano economico come su quello politico, all'intero pianeta».¹⁵⁶

¹⁵² SERRA, C., **Le migrazioni contemporanee**, in Caritas e Migrantes, p. 20.

¹⁵³ IBIDEM.

¹⁵⁴ IBIDEM.

¹⁵⁵ AMBROSINI, M., **Sociologia delle migrazioni**, p. 36.

¹⁵⁶ FERRARA, P., **La politica inframondiale. Le relazioni internazionali nell'era post-globale**, Città Nuova, Roma 2014, p. 254. Pasquale Ferrara è attualmente Ambasciatore in Algeria. Ha svolto incarichi a Santiago del Cile, Atene, Bruxelles, Washington; a Roma è stato Portavoce e Capo dell'unità di analisi della Farnesina. Affianca al servizio diplomatico l'attività accademica. È professore a contratto di Diplomazia presso la LUISS di Roma e di Relazioni Internazionali e Integrazione presso l'Istituto Universitario Sophia. È autore, oltre del testo citato, anche di un libro intitolato **Il mondo di Francesco. Bergoglio e la politica internazionale**, in cui, come vedremo, offre una lettura molto profonda della realtà

Si tratta, cioè, di un «progetto globale di civilizzazione»¹⁵⁷ che comporta due conseguenze: l'adozione di un modello di economia di mercato e quella di un modello di organizzazione del sistema politico che privilegia la democrazia liberale.

Da questo punto di vista, afferma Ferrara, «la globalizzazione è interpretata come una mondializzazione di una fase di sviluppo del pensiero economico e politico dell'Occidente, e pertanto sarebbe, in ipotesi, un progetto di occidentalizzazione».¹⁵⁸

Intesa in questo senso – cioè come primazia di “un” sistema economico e politico – il fenomeno della globalizzazione non riuscirebbe ad esprimere pienamente il principio della fraternità universale.

La teoria della “comunità mondiale”, globale, si basa secondo Ferrara su tre assunti fondamentali:

In primo luogo, l'idea che la forma particolaristica e quella universalistica di comunità coabitino in una stessa società, e si vadano sempre più compenetrando e sovrapponendo; in secondo luogo, la convinzione che esista una omogeneità di fondo tra la comunità universale che abbraccia l'umanità intera e le comunità “individue” che la compongono, perché entrambe sono basate su un grappolo di relazioni; infine, e come conseguenza, la constatazione che le relazioni tra singoli esseri umani e tra le comunità umane in cui essi vivono sono incorporate (*embedded*) in un'unica comunità universale che comprende, in ultima analisi, l'intera umanità.¹⁵⁹

L'idea che propone Ferrara – ispirato dal pensiero e dall'azione di Papa Francesco – consente di leggere, a mio avviso, il nesso tra globalizzazione e migrazione alla luce e nell'ottica della fraternità, a partire soprattutto dal concetto di “periferia”, che diviene così una chiave di lettura fondamentale per la comprensione della visione del mondo che Francesco propone. Il riferimento, ovviamente, è all'esclusione, allo “scarto”, alla privazione di interi popolo da

politica internazionale a partire dalle categorie spirituali e religiose di Papa Francesco.

¹⁵⁷ IBIDEM.

¹⁵⁸ IVI, p. 254-255.

¹⁵⁹ FERRARA, P., **Il mondo di Francesco. Bergoglio e la politica internazionale**, San Paolo, Milano 2016, p. 53.

condizioni di vita dignitose che ha, come causa, molto spesso la necessità della migrazione. Come infatti sottolinea lo stesso Bergoglio, nella *Evangelii Gaudium*,

Rispettando l'indipendenza e la cultura di ciascuna Nazione, bisogna ricordare sempre che il pianeta è di tutta l'umanità e per tutta l'umanità, e che il solo fatto di essere nati in un luogo con minori risorse o minor sviluppo, non giustifica che alcune persone vivano con minore dignità.¹⁶⁰

Proprio per inserire a pieno titolo l'idea di fraternità nella teoria politica delle relazioni internazionali occorre intraprendere, osserva Ferrara, un percorso teoretico articolato in due fasi. La prima fase, che potrebbe essere definita "decostruttiva", «riguarda il disinnescamento dei postulati epistemologici, meta-teorici, che condizionano pesantemente la riflessione sulla politicità non determinata da un netto inquadramento territoriale».¹⁶¹

In questo senso, allora, anche gli stessi confini e frontiere potrebbero essere rimessi in discussione e «nuove connessioni tra diversi elementi culturali potrebbero rivelarsi possibili; e nuovi modi di pensare e attuare la politica globale potrebbero essere inaugurati».¹⁶² La seconda fase, cosiddetta "costruttiva", consiste nel «rintracciare primi elementi di continuità nella "teoria politica generale" dell'idea, della giustificazione teoretica e soprattutto della "pragmatica" della fraternità».¹⁶³ Le migrazioni, quindi, vengono collocate nel contesto degli scambi e dei rapporti di varia natura: economica, politica, culturale, linguistica ecc.. Il concetto di "sistema migratorio" si propone di «catturare la complessità di questi intrecci, sottolineando che le migrazioni sono soltanto una delle componenti dei sistemi di legami che pongono in relazione paesi diversi, e andrebbero sempre analizzate nel contesto complessivo in cui sono collocate».¹⁶⁴

¹⁶⁰ FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, Esortazione Apostolica, Città del Vaticano 2014, n° 190. Da ora in poi EG.

¹⁶¹ FERRARA, *La politica inframondiale.*, p. 278.

¹⁶² IBIDEM.

¹⁶³ IBIDEM.

¹⁶⁴ M. AMBROSINI, *Sociologia delle migrazioni*, p. 38.

In sintesi possiamo notare come la migrazione si mostri come un'azione collettiva, espressione e nello stesso tempo causa di profonde trasformazioni sociali che coinvolgono sia i paesi di provenienza, sia i paesi di destinazione.

Tale fenomeno induce trasformazioni sociali che riguardano non solamente gli individui che migrano, bensì è tutta la società che viene trasformata: in particolare nel mondo d'oggi, nel mondo globalizzato. Oggi, più che mai, è possibile riscontrare come l'interdipendenza del sistema globale poggia su relazioni tra società, associazioni, attori collettivi e singoli. Uno dei primi effetti della globalizzazione, secondo Cotesta, è il superamento delle "grandi narrazioni". Si deve ammettere, prosegue, «la possibilità che, a dispetto delle tendenze alla integrazione e alla unificazione, vi può essere lo sviluppo di modernità globali in senso plurale e che vi possono essere diversi progetti di modernità (per dirla con una frase di Habermas) i quali sono ancora incompiuti».¹⁶⁵

Mentre nella nostra "grande narrazione" «la separazione dell'Occidente dal resto del mondo implicava anche una sua capacità di distribuire secondo una gerarchia e un ordine flussi di comunicazione e di persone, *siamo ora in una situazione nella quale la mescolanza, il movimento e la dislocazione sono la norma e l'interscambio tra il resto del mondo e l'Occidente non può più essere regolato*».¹⁶⁶

È mutato radicalmente il paradigma relazionale. Ma questo avremo modo di vederlo in seguito. Se guardiamo, quindi, alla situazione globale, sempre più interconnessa, possiamo scorgere un orizzonte totalmente differente da come è stato finora.

I tratti principali che caratterizzano la nuova situazione, rileva Cotesta, sono quattro.

Innanzitutto il crescente flusso di persone nel mondo. Il mondo è sempre più un villaggio globale. È un villaggio: termine che

¹⁶⁵ COTESTA, V., **Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale**, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 84.

¹⁶⁶ IBIDEM. Corsivi nostri.

richiama l'idea di casa, di familiarità e di intimità. Ma al tempo stesso è globale: non è circoscritto, cioè, alle mura di casa, ma si apre ad un orizzonte universale.

Un secondo aspetto riguarda il crescente flusso di informazioni e di immagini che rende il mondo più familiare e vicino. Inoltre lo sviluppo delle informazioni e delle immagini riguardanti la vita degli altri, e le tecnologie che rendono possibile ciò (social network), contengono un potenziale di dialogo inter-culturale.

Ci troviamo quindi, e siamo al quarto aspetto, di fronte ad un mondo «nel quale le distinzioni tra soggetto e oggetto sono troppo rigide e sono superate e disperse nel campo dei flussi informativi».¹⁶⁷

Le conseguenze culturali di questa globalizzazione sono molteplici. Una prima conseguenza riguarda il processo di unificazione dello spazio globale. In questo senso Pasquale Ferrara rileva che la globalizzazione non trasforma soltanto la natura dell'ambiente internazionale, «ma rimette in causa la divisione concettuale tra spazio politico nazionale (e sub-nazionale) e spazio politico internazionale».¹⁶⁸

La seconda conseguenza vede una «compressione dello spazio per ogni cultura, la loro sovrapposizione, il loro conflitto».¹⁶⁹ A tal proposito si parla di “processo di ibridazione culturale”, come conseguenza della globalizzazione: in particolare, una forma particolare di ibridazione che individua, è quella dovuta alle migrazioni. Ormai sono molti gli studiosi che osservano «gli effetti dell'ibridazione culturale sugli immigrati di seconda generazione, sia in Occidente sia in qualsiasi altro posto».¹⁷⁰

Si tratta, cioè, di «modelli culturali misti, che risultano dalla separazione e, nello stesso tempo, dalla mescolanza di linguaggio e cultura propria e una cultura esterna».¹⁷¹

¹⁶⁷ IVI., p. 13.

¹⁶⁸ FERRARA, *La politica inframondiale*, p. 98.

¹⁶⁹ COTESTA, *Sociologia dei conflitti etnici*, p. 85.

¹⁷⁰ IVI., p. 87.

¹⁷¹ IBIDEM.

Ma proprio qui sorge un problema. È ancora Bauman a condurci nella analisi della situazione attuale: «Vivere con gli stranieri spesso fa paura».¹⁷² E proprio per la paura stessa dell'estraneo, prosegue, «non sappiamo come leggere il comportamento di queste persone e non sappiamo quale sarà la risposta alle nostre aperture».¹⁷³

Pertanto si fa strada sempre più la questione – che è emersa nel dibattito pubblico, a seguito della manifestazione transazionale del fenomeno della mobilità umana – che riguarda la possibilità stessa dell'integrazione e il processo necessario per realizzarla.

Si tratta di una questione che la filosofia politica ha affrontato storicamente a più riprese e che, secondo Pasquale Ferrara, può essere ricondotto all'ipotesi dell' "analogia domestica".¹⁷⁴ Una delle declinazioni di tale analogia consiste nella «trasferibilità degli elementi fondamentali dei sistemi politici interni sul piano globale, in base all'assioma della continuità dello spazio politico».¹⁷⁵ È questa, prosegue Ferrara, l'impostazione innovativa, di natura cosmopolitica, introdotta nello studio delle relazioni internazionali da Andrew Linklater, il quale afferma che:

Se lo scopo ultimo della vita socio-politica domestica è quello di creare condizioni in base alle quali i cittadini siano considerati uguali in virtù della comune cittadinanza, la finalità ultima della vita sociale internazionale dovrebbe essere quella di tendere verso una condizione nella quale gli esseri umani siano trattati con uguale considerazione in virtù della loro stessa umanità.¹⁷⁶

Occorre, cioè, un processo autentico di integrazione che non sia né assimilazione coatta, né mera sovrapposizione di culture. L'idea di integrazione deve chiamare in causa la responsabilità del migrante e, allo stesso tempo, della società ospite. Da un lato, cioè, bisogna far emergere la responsabilità della società di assicurare la

¹⁷² BAUMAN, Z., **Lo spirito e il clic. La società contemporanea tra frenesia e bisogno di speranza**, San Paolo, Milano 2013 (versione ebook), p. 359.

¹⁷³ *IVI*, p.360.

¹⁷⁴ FERRARA, **La politica inframondiale**, p. 249.

¹⁷⁵ *IBIDEM*.

¹⁷⁶ *IVI*, p. 250.

salvaguardia dei diritti formali dei migranti, in modo tale che possano aver accesso alla vita economica, politica, sociale, culturale e civile; dall'altro lato, però, è indispensabile che i migranti rispettino le norme e le leggi vigenti nel Paese ospitante, partecipando così in maniera attiva al processo di integrazione, senza rinunciare alla propria identità.

Tutto ciò comporta la necessità «di mettere in discussione la relazione tra le diverse dimensioni dell'integrazione. Occorre, cioè, una proiezione, al di là della comunità politica nazionale, «dei principi considerati fondanti della struttura politica interna, soprattutto in vista di una *governance* democratica globale»: ¹⁷⁷ ciò vale per il principio di libertà, di uguaglianza e, soprattutto, per quello della fraternità. La migrazione, soprattutto nell'era della globalizzazione, implica una forma di “rottura” con la società e il Paese di origine, di cambiamento di paradigma. Nel momento in cui il migrante decide di lasciare, per un tempo più o meno lungo, la sua terra – per i vari motivi che abbiamo cercato di delineare sopra – si verifica sempre «un processo di variazione d'identità individuale e collettiva per cui le forme di aggregazione che gli immigrati costruiscono nelle società di arrivo non sono mai una mera riproduzione di quelle originarie». ¹⁷⁸

I migranti di oggi e di domani – così come ognuno di noi – non saranno più gli stessi. Ma ciò significa che nemmeno le società che ospitano, sia oggi che domani, non saranno più le stesse: «elementi della culture minoritarie saranno fusi e assorbiti in quella maggioritaria, in un processo di reciproca acculturazione (per quanto asimmetrico) che produce una sorta di convergenza» ¹⁷⁹ e di conversione.

La conseguenza, osserva Zanfrini, è la messa in discussione di una caratteristica del paradigma dell'assimilazione: «la

¹⁷⁷ IBIDEM.

¹⁷⁸ ZANFRINI, *Sociologia della convivenza interetnica*, p. 16.

¹⁷⁹ IVI, p.17.

visione della cultura come qualcosa d'omogeneo e di statico, che i gruppi minoritari sarebbero destinati ad adottare imm modificata».¹⁸⁰

I nuovi approcci, invece, permettono di concepire la cultura come differenziata e sincretica, a seguito proprio del processo di mobilità in una società sempre più interconnessa. Il crescere della migrazione diventa sempre più una questione che divide la politica e l'opinione pubblica stessa. Pensiamo, ad esempio, alle controversie che sono emerse durante l'elezione del Parlamento Europeo nel maggio del 2014: è emersa, purtroppo, una retorica anti-immigrazione. Ciò che si sta diffondendo, in generale, nel mondo è un clima di iper- nazionalismo, che conduce a politiche xenofobe e a populismi sterili.

Occorre una conversione radicale, un nuovo modo di pensare e di vivere la relazione.

La domanda che possiamo proporre, in merito al tema della migrazione, è la seguente: è possibile, e se sì a quali condizioni, una trasposizione dei principi di uguaglianza, libertà e fraternità, in grado analogo, in tutte le dimensioni internazionali?

Secondo Pasquale Ferrara è possibile rintracciare gli elementi essenziali di una «teoria normativa “inframondiale” della fraternità»¹⁸¹ nei seguenti punti: dignità della persona, appartenenza comunitaria, rispetto delle identità, universalità, condivisione, mutualità, gratuità, empatia. In particolare è opportuno evidenziare e approfondire la categoria della fraternità,¹⁸² principio fondante della politica in tutte le sue dimensioni spaziali e temporali, insieme ai principi di uguaglianza e libertà.

Secondo Ferrara il principio di fraternità «semberebbe risultare essenziale per evidenziare e rendere effettiva l' “universalizzazione” di libertà e uguaglianza».¹⁸³ La proiezione transazionale della fraternità come principio politico, oltre che

¹⁸⁰ IBIDEM.

¹⁸¹ FERRARA, *La politica inframondiale*, p. 279.

¹⁸² Sul tema della fraternità si rimanda al seguente testo: BAGGIO, A. (ed.), *Il Principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007.

¹⁸³ FERRARA, *La politica inframondiale*, p. 284.

filosofico e teologico, implica perciò «la necessità di ampliare i margini dell’immaginazione politica, concependo le comunità non giustapposte ad altre ma limitrofe con l’umanità in quanto tale».¹⁸⁴ Nelle comunità concrete, prosegue Ferrara, la percezione dei legami strutturali di fraternità crea un punto focale, uno “spazio complesso”, in cui le dimensioni del locale e del globale non sono più contraddittorie o contrapposte. Per questo «l’universalismo profetico, a differenza dell’universalismo razionale, costituisce una “possibilità impossibile”, una continua tensione tra comportamenti concludenti e un ideale incompiuto».¹⁸⁵ In questa dinamica, la comunità mondiale, «come struttura identitaria condivisa, costituisce la rivendicazione della rilevanza storica di tale ideale»¹⁸⁶ della fraternità, uguaglianza e libertà.

2.

La Chiesa Cattolica e le migrazioni: momenti e figure

¹⁸⁴ IBIDEM.

¹⁸⁵ IBIDEM.

¹⁸⁶ IBIDEM.

2.1.

Età antica. La *Lettera a Diogneto* e i cristiani come “paroikoi”

Il fenomeno della mobilità umana è stato sempre al centro della sollecitudine pastorale della Chiesa, con interventi mirati sia ad approfondire l’analisi e l’interpretazione di questa mutevole realtà sociale, sia ad individuare proposte pastorali aggiornate e adeguate ai cambiamenti, con l’obiettivo di tutelare anzitutto i diritti umani dei migranti, da un lato, e di promuovere una rispettosa e autentica accoglienza dell’altro con tutto il suo patrimonio socio-culturale e religioso. Questa missione fondamentale trova una continua eco nella vita e negli insegnamenti del Magistero: nessuno è straniero nella Chiesa ed essa non è straniera a nessuno. Come «segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano»¹⁸⁷ essa è il luogo in cui i migranti devono essere riconosciuti e accettati come fratelli e sorelle, qualunque sia il loro “status” legale. Perciò la Chiesa, senza operare distinzioni di etnia, cultura o provenienza, accoglie ciascuno con gioia, carità e speranza; lo fa con una particolare attenzione a quanti si trovano – indipendentemente dai motivi – in situazioni di povertà, emarginazione ed esclusione.

Negli ultimi decenni, in particolare dopo il Concilio Vaticano II, la Chiesa si interpella in profondità a partire dalla prospettiva che scopre nella migrazione un “luogo teologico”, un “segno dei tempi”, una fonte ispiratrice del fare teologia e non soltanto un oggetto d’assistenza o una sfida missionaria.

Cerchiamo di vedere, in breve, il percorso e la presa coscienza della Chiesa Cattolica in merito al tema della migrazione. Già dall’inizio, infatti, la risoluzione dei primi conflitti di natura etni e l’urgenza del riconoscimento di culture “altre” costituiscono uno dei tratti più salienti della spinta missionaria della Chiesa, in cui

¹⁸⁷ **Lumen Gentium. Costituzione Dogmatica sulla Chiesa**, Città del Vaticano 1964, n° 1: in AAS 57 (1965), vol. LVII, n°1, pp. 5- 112. D’ora in poi **LG**.

l'accoglienza dello straniero è stato da sempre il metro di giudizio fondamentale per la vita della comunità cristiana. È in particolare nelle *Lettere* di san Paolo che si manifesta maggiormente il principio di interculturalità e transculturalità del Vangelo, che si traduce e declina mediante le categorie ermeneutiche greco-giudaiche. Nel Messaggio per la *Giornata mondiale del Migrante e del Rifugiato* del 2009 Benedetto XVI, riferendosi a Paolo, scrive:

Guidato dallo Spirito Santo, si prodigò senza riserve, perché fosse annunciato a tutti, senza distinzione di nazionalità e di cultura, il Vangelo che è “potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco” (Rm 1,16).¹⁸⁸

Leggendo gli *Atti degli Apostoli* e le *Lettere* che Paolo rivolge a vari destinatari, prosegue Benedetto XVI

Si coglie un modello di Chiesa non esclusiva, bensì *aperta a tutti* [...]. In tale ottica, la solidarietà fraterna, che si traduce in gesti quotidiani di condivisione, di compartecipazione e di sollecitudine gioiosa verso gli altri, acquista un rilievo singolare.¹⁸⁹

La realizzazione di tale fraternità è opera divina e umana: è un dono della grazia di Dio che comporta anche la nostra disponibilità all'ascolto e all'accoglienza della Parola predicata e praticata. Pertanto, osserva Ratzinger, «più la comunità è unita a Cristo, più diviene sollecita nei confronti del prossimo, aprendosi all'accoglienza reciproca».¹⁹⁰ Conformati così a Cristo, «i credenti si sentono in Lui “fratelli”, figli dello stesso Padre»;¹⁹¹ rendendoci premurosi nell'ospitalità, che è «figlia primogenita dell'*agape*».¹⁹² L'ospitalità è espressione della fraternità e dell'unità della famiglia umana che si riconosce figlia di uno stesso Padre che va incontro all'uomo e al contempo si lascia incontrare da lui.

¹⁸⁸ BENEDETTO XVI, *San Paolo migrante, Apostolo delle genti*. Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato, 18 gennaio 2009. Corsivi Nostri. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20080824_world-migrants-day.html

¹⁸⁹ IBIDEM.

¹⁹⁰ IBIDEM.

¹⁹¹ IBIDEM.

¹⁹² IBIDEM.

Significativa, in questo senso, è l'esperienza di San Paolo. Negli *Atti degli Apostoli* (At 9,2) leggiamo che:

Saulo, spirando ancora minacce e stragi contro i discepoli del Signore, si presentò al sommo sacerdote e gli chiese lettere per le sinagoghe di Damasco, al fine di essere autorizzato a condurre in catene a Gerusalemme tutti quelli che avesse trovato, uomini e donne, appartenenti a questa Via. E avvenne che, mentre era in viaggio e stava per avvicinarsi a Damasco, all'improvviso lo avvolse una luce dal cielo e, cadendo a terra, udì una voce che gli diceva: "Saulo, Saulo, perché mi perséguiti?". Rispose: "Chi sei, o Signore?". Ed egli: "Io sono Gesù, che tu perséguiti! Ma tu àlzati ed entra nella città e ti sarà detto ciò che devi fare".¹⁹³.

A partire da questa esperienza i primi cristiani erano denominati con l'appellativo di "seguaci della Via" ("hodos"), del cammino: cammino come luogo di incontro tra Dio e l'uomo. I primi cristiani, illuminati e guidati dall'amore misericordioso del Padre, vivevano in mezzo agli altri uomini senza distinguersi da essi, almeno esteriormente, ma testimoniavano, attraverso la loro stessa vita, a quale speranza e gioia tutti erano stati chiamati. Un documento fondamentale che ci permette di entrare in profondità in questo lavoro è rappresentato sicuramente dalla *Lettera a Diogneto*: un testo anonimo, la cui origine molto probabilmente risale alla seconda metà del II secolo, e il cui ricordo è stato trasmesso attraverso la testimonianza specialmente degli autori antichi e medievali. Il testo propone diverse chiavi di lettura per descrivere il rapporto tra la religione cristiana con la società e il mondo. In particolare, nel quinto capitolo, si afferma che:

I cristiani, infatti, non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per modo di vestire. Non abitano, in un qualche luogo, città proprie, né si servono di qualche dialetto strano, né praticano un genere di vita particolare. Non è certo per una qualche invenzione o pensata di uomini irrequieti che questa loro conoscenza è stata trovata, né essi si fanno campioni di una dottrina umana, come certuni. Invece, mentre abitano città greche o barbare, secondo quel che ciascuno ha ricevuto in sorte, e seguono le usanze locali quanto agli abiti, al cibo e al modo di vivere, manifestano come mirabile e, a detta di tutti, paradossale il sistema delle loro istituzioni.

Abitano ciascuno la sua patria, ma come stranieri residenti; a tutto partecipano attivamente come cittadini, e a tutto assistono passivamente

¹⁹³ AT 9, 1-7.

*come stranieri; ogni terra straniera è per loro patria, e ogni patria terra straniera. Si sposano come tutti e generano figli, ma non abbandonano la loro prole. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. Si trovano nella carne, ma non vivono secondo la carne. Passano la vita sulla terra, ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, eppure con la loro vita superano le leggi. Amano tutti, eppure da tutti sono perseguitati. Non sono conosciuti, eppure sono condannati; sono messi a morte, eppure ricevono la vita. Sono poveri, eppure rendono ricchi molti; sono privi di tutto, eppure abbondano in tutto. Sono disprezzati, eppure nel disprezzo sono glorificati; sono calunniati, eppure sono giustificati. Insultati, benedicono; offesi, rendono onore. Fanno il bene, e sono castigati come malfattori; castigati, si rallegrano come se ricevessero la vita. Dai giudei sono combattuti come stranieri, e dai greci sono perseguitati; e quanti li odiano non sanno dare ragione della loro ostilità.*¹⁹⁴

La condizione dei cristiani che viene dipinta in questo passaggio è quella dei “paroikoi”: stranieri residenti. I cristiani, infatti, vivono nella loro patria, ma da forestieri; sono al tempo stesso cittadini degli stati terreni e cittadini “del cielo”. Sebbene sparsi in tutto il mondo non formano una federazione di gruppi distinti, ma un solo corpo, il cui capo è Cristo, presente e attuante in ciascuno dei membri del corpo. Si tratta di una doppia cittadinanza che permette, al contempo, di essere profondamente radicati nella terra con lo sguardo fisso al Padre. Proprio questo doppio “status” consente loro di essere «ciò che l’anima è nel corpo»¹⁹⁵: l’anima, come viene qui evidenziato, «abita nel corpo, ma non è del corpo; così pure i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo».¹⁹⁶ Essi, cioè, abitano nel mondo con la consapevolezza di essere ospiti, la cui missione consiste nel rispondere in maniera adeguata e giusta a tale dono.

Secondo P. Phan la teologia delle migrazioni, come proposta dalla *Lettera a Diogneto*, «si concentra sulla teologia della vita del migrante come *imitazione di Cristo*».¹⁹⁷ In questa prospettiva viene a svilupparsi tutta la spiritualità monastica che riconosce la sacralità stessa dell’ospitalità. L’accoglienza dello straniero si

¹⁹⁴ A **Diogneto**, a cura di NORELLI, E., Paoline, Milano 2015, pp.89-90. Corsivi Nostri. http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_it.html

¹⁹⁵ *IVI*, p. 96.

¹⁹⁶ *IBIDEM*.

¹⁹⁷ PHAN, P., **Migrazioni nell’era patristica: storia e teologia**, in CAMPESE, G.-GROODY, D.(ed.), **Missione con i migranti, missione della Chiesa**, Urbaniana University Press, Roma 2007, p. 67.

configura allora non solamente come una necessità morale, ma anche come una virtù teologale: accogliendo lo straniero si accoglie Cristo, principio e culmine della fraternità.

I Padri della Chiesa hanno sottolineato in modo particolare la necessità della pratica di questa virtù. Cipriano, invocando il discorso escatologico (Mt 25) – in cui Gesù identifica se stesso con gli affamati, gli assetati, gli stranieri, i nudi, i malati e i prigionieri – esortava i cristiani non solo ad esercitare la carità verso di essi, ma a cercare sempre di più di identificarsi con Cristo stesso presente in essi. Nella *Lettera 62* scrive che «Cristo deve essere contemplato nei nostri fratelli imprigionati».¹⁹⁸

Nel trattato *Contro l'avarizia*, Salviano di Marsiglia si domanda:

Dove sono le persone le quali dicono che Cristo non sa cosa farsene dei doni che gli offriamo, quando Egli medesimo afferma di avere fame, sete, freddo? Non è bisognoso chi accusa mali del genere? Direi di più: Cristo non soltanto indigente come altri, ma versa tra tutti nelle condizioni più disagiate.¹⁹⁹

Commentando il Vangelo di Matteo anche Giovanni Crisostomo si sofferma sulla necessità di identificarsi con Cristo presente in maniera speciale nei poveri. Nell'*Omelia 50*, ai numeri 3 e 4, Giovanni sviluppa infatti il tema *Eucarestia e cura dei poveri*. E scrive:

Vuoi onorare il corpo di Cristo? Non trascurare la sua nudità; non onorarlo qui con vesti di seta, non trascurarlo fuori mentre è consunto dal freddo e dalla nudità. Colui infatti che ha detto "Questo è il mio corpo, e ha confermato il fatto con la parola, ha detto: Mi avete visto affamato e non mi avete nutrito, e: Ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi più piccoli, non l'avete fatto a me. Questo non ha bisogno di vesti, ma di un'anima pura; quello invece ha bisogno di molta cura. Impariamo dunque ad essere sapienti e ad onorare Cristo come lui vuole; per colui che è onorato l'onore più gradito è quello che egli vuole, non quello che pensiamo noi. Anche Pietro credeva di onorarlo impedendogli di lavargli i piedi, ma questo atteggiamento non era onore, bensì il contrario. Così anche tu onoralo con questo onore che egli stesso

¹⁹⁸ CIPRIANO, *Lettera 62*, in SANCHIDRIAN, L.G., (ed.), *Cartas*, Ed. Gredos, Madrid 1998, p. 289.

¹⁹⁹ SALVIANO DI MARSIGLIA, *I vari volti della povertà*, in ID., *Contro l'avarizia*, Città Nuova, Roma 1977, p. 133.

ha prescritto,profondendo la ricchezza ai poveri. Dio non ha bisogno di vasi d'oro, ma di anime d'oro.²⁰⁰

Il legame tra Eucarestia e cura dei poveri, ben evidenziato da Giovanni Crisostomo, trova nella nozione di fragilità un'importante cifra ermeneutica. Anche Isidoro di Siviglia, nelle sue celebri *Etimologie*, sottolinea la ricchezza del termine fragilità, indicata dal suo sostantivo *fragilis*: «Fragilis dictus eo quod facile frangi potest». Fragile, cioè, «così chiamato in quanto può essere facilmente infranto».²⁰¹ Il sostantivo fragile, quindi, riceve senso quando indica qualcosa che può essere infranto, «così come lo si dice di qualcosa di pregiato».²⁰² Attribuita alla condizione umana, specialmente nella sua parte più sofferente e vulnerabile, la fragilità richiama l'attenzione su qualcosa che può essere frantumato e, quindi, qualcosa che va particolarmente protetto e curato. Fragile, pertanto, designa qualcosa che può essere perduto, infranto: «non segnala un negativo, parla di un positivo che deve essere salvaguardato perché può essere perduto»;²⁰³ fragile, sottolinea Carla Canullo, «è detto di ciò che può essere infranto e non di ciò che è "privo di", mancante».²⁰⁴ Nell'economia del nostro discorso questo passaggio risulta di capitale importanza. La cura dei poveri, e quindi l'accoglienza e l'ospitalità, non viene esercitata soltanto perché si tratta di persone che manifestano un bisogno particolare, ma soprattutto perché esprimono, nella loro fragilità, ciò che di più prezioso c'è nell'uomo, la cui dignità consiste nell'essere una creatura contingente che, in quanto può essere infranta, risulta preziosa. Ritorna allora la domanda di Crisostomo: *Vuoi onorare il corpo di Cristo? Non trascurare la sua nudità*. Per onorare il corpo di Cristo bisogna anzitutto accogliere, proteggere e custodire la sua parte fragile e vulnerabile, ovvero la sua nudità, che si

²⁰⁰ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelle sul Vangelo di Matteo*, vol. II, Città Nuova, Roma 2003, pp. 358-359. Corsivi nostri.

²⁰¹ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, a cura di VALASTRO CANALE, A., Utet, Torino 2004, I, X,101, p.819.

²⁰² CANULLO, C., *Fragilità e vulnerabilità dell'umano*, in SANDONÀ, L., (ed.), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, «Anthropologica». Annuario di studi filosofici 2010, ed. La Scuola, Brescia 2010, p.49.

²⁰³ *IVI*, p.50.

²⁰⁴ *IBIDEM*.

manifesta pienamente nel corpo nudo dei poveri in particolare. Così prosegue l'Autore:

Mentre dunque adorni la casa, non trascurare il fratello nell'afflizione, perché *questo è un tempio più importante di quello*. Questi tesori potranno essere presi dai re infedeli, dai tiranni, dai briganti; invece quanto fai per il tuo fratello affamato, *forestiero*, nudo neppure il diavolo potrà portarlo via, ma rimarrà in un tesoro inviolabile.²⁰⁵

Anche Agostino è convinto della profonda identificazione, per partecipazione, dei poveri con Cristo. Nel *Discorso* 137 afferma:

Considerate, fratelli, l'amore dello stesso nostro Capo. È già in cielo e si da pensiero di qui fino a che la Chiesa è quaggiù nella fatica. Qui Cristo soffre la fame, qui è assetato, qui è nudo, forestiero, è malato, è in carcere. Disse che la sua è la sofferenza di tutto ciò che travaglia il suo corpo sulla terra.²⁰⁶

L'urgenza e la necessità di una cura particolare verso i poveri si rende visibile attraverso alcune Opere sollecitate dagli stessi Padri. Il Concilio di Nicea, nel 325, stabilirà che ogni città dovrà possedere i suoi "hospitia" o "xenodochio". In questo modo, osserva Julia Kristeva, «lo *xenon* o *xenodochium* diviene il luogo di soccorso specializzato previsto per l'assistenza ai poveri, ma soprattutto agli stranieri».²⁰⁷ Si costruiscono pertanto diverse "xenodochia", o case comuni della Chiesa, all'entrata dei conventi o in prossimità delle chiese.

2.2.

Età medievale. La "cura hospitalitatis" tra Benedetto e Francesco

²⁰⁵ IVI, p. 360. Corsivi nostri.

²⁰⁶ AGOSTINO, *Discorsi*, 137,2, **Dal Vangelo di Giovanni (10, 1-16): sul pastore, il mercenario, il ladro**, Città Nuova, Roma 1990, p.283.

²⁰⁷ KRISTEVA, J., **Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità**. Donzelli editore, Roma 2014, p. 92.

2.2.1

San Benedetto da Norcia: “tutti gli ospiti che sopraggiungono siano trattati come Cristo”

Nel Medioevo il tema dell’ospitalità continua ad essere una caratteristica primaria nella vita della Chiesa, espressa in modo speciale dal monachesimo. Un fenomeno tipico dell’età medievale, in particolare nell’altomedioevo, consiste nell’itineranza di pellegrini che si muovono specialmente, ma non solo, verso la Terra Santa e che spesso, però, si imbattono in pericoli inaspettati quali gli assalti dei briganti. Gli altri due santuari che venivano maggiormente raggiunti erano le tombe dei santi Pietro e Paolo a Roma e la tomba di san Giacomo il Maggiore a Santiago di Compostela. Oltre alle tombe dei santi, in questo periodo una grande attrazione proveniva dai santuari dedicati a Maria. Per poter garantire una certa sicurezza durante il viaggio, i monasteri e i conventi iniziano ad organizzare un’ospitalità in grado di permettere al pellegrino la possibilità di ristorarsi sia fisicamente che spiritualmente.

Il monachesimo, presentato spesso erroneamente come una fuga dal mondo e come una completa separazione dalla società, esprime proprio nell’ospitalità dei pellegrini tutto il suo valore teologale e sociale, le cui fondamenta sono contenute nella Scrittura e negli insegnamenti dei Padri della Chiesa.

In tal senso S. Agostino, nei *Discorsi*, ricorda come la misericordia, che «deriva il suo nome dal dolore per il misero»,²⁰⁸ consiste nell’immedesimazione nel dolore degli altri, nell’empatia. Nel termine misericordia, prosegue, sono contenute due parole: cuore e miseria. Quando il cuore è toccato dal dolore altrui, «allora, quella è la misericordia».²⁰⁹ Nell’esercitare le opere di carità, pertanto, bisogna cercare il più possibile di unirsi all’altro, di essere con lui una sola cosa (Gv 17):

²⁰⁸ AGOSTINO, *Discorsi*, 358/A, *Trattato sul valore della misericordia*, Città Nuova, Roma 1989, p. 299.

²⁰⁹ IBIDEM.

Se porgi un pane, cerca di essere partecipe della pena di chi ha fame; se dà da bere, partecipa alla pena di chi ha sete; se dà un vestito, condividi la pena di chi non ha vestiti; *se dà ospitalità condividi la pena di chi è pellegrino*; se visiti un infermo quella di chi ha una malattia; se vai a un funerale ti dispiaccia del morto e se metti pace fra i litiganti pensa all'affanno di chi ha una contesa.²¹⁰

Se amiamo Dio e il prossimo, conclude, «non possiamo fare queste cose senza una pena nel cuore».²¹¹ Per Agostino e per la tradizione monastica ciò che è essenziale è il saper riconoscere il Volto di Cristo presente nel volto dei fratelli, specialmente i più poveri: i due aspetti, l'amore per Dio e verso il prossimo, sono sempre uniti. Si spiega così come nell'Europa medievale accanto alle cattedrali si moltiplicano centri e gesti di accoglienza. A partire dal IV secolo si stabilisce infatti che ogni centro abitato dovesse avere un ricovero per pellegrini, poveri ed infermi. La “cura hospitalitatis”, pertanto, è stata sempre ritenuta come uno dei doveri prioritari della Chiesa a partire dalle sue origini.

Un posto particolare spetta al monachesimo benedettino. Il capitolo 53 della *Regola* di San Benedetto è dedicato interamente all'accoglienza degli ospiti.

Tutti gli ospiti che sopraggiungono siano accolti come Cristo, poiché egli dirà: “Ero forestiero e mi avete ospitato” (Mt 25,53). E a tutti si renda l'onore dovuto, soprattutto ai fratelli nella fede (Gal 6,10) e ai pellegrini. Non appena quindi viene annunciato un ospite, subito gli vadano incontro il superiore e i fratelli con tutte le premure suggerite dalla carità; prima si preghi insieme e poi ci si scambii il segno della pace. Questo bacio di pace appunto non sia mai dato prima di aver pregato insieme, per evitare le illusioni diaboliche. *Nel modo stesso di salutare si dimostri la più grande umiltà verso tutti gli ospiti che arrivano o che partono: col capo chino o con tutto il corpo prostrato a terra si adori in essi Cristo, perché è lui che viene accolto*. Una volta ricevuti, dunque, gli ospiti siano condotti alla preghiera; dopo, sieda con loro il superiore o un fratello da lui incaricato. Si legga in presenza dell'ospite la Parola di Dio per edificarlo; e poi gli venga usata ogni attenzione.

Il superiore per riguardo all'ospite rompa pure il digiuno, a meno che non sia un giorno speciale di digiuno che non si può violare; i fratelli invece proseguano la consueta osservanza del digiuno. L'acqua alle mani la versi agli ospiti l'abate; i piedi a tutti gli ospiti li lavino sia l'abate che tutta la comunità; e, terminata la lavanda dei piedi, dicano questo versetto:

²¹⁰ IBIDEM.

²¹¹ IBIDEM.

“Abbiamo ricevuto, o Dio, la tua misericordia dentro il tuo tempio” (Sal 47,10). *Si usi una particolare attenzione soprattutto nell'accogliere i poveri e i pellegrini, perché nelle loro persone si riceve Cristo in modo speciale*, mentre la soggezione per i ricchi di per se stessa spinge a rendere loro onore. La cucina dell'abate e degli ospiti sia a parte, di modo che quando gli ospiti – che nel monastero non mancano mai – sopraggiungono a ore non previste, i fratelli non siano disturbati. E in questa cucina prestino servizio per un anno intero due fratelli che possano adempiere bene tale compito. Se c'è bisogno, si diano loro degli aiutanti perché servano senza mormorare; quando invece sono poco occupati, vadano a lavorare dove viene loro comandato. E questo non valga solo per costoro, ma in tutti gli uffici del monastero si usi questo criterio: che quando uno ha bisogno di aiuto, gli si dia; e quando invece è libero, obbedisca agli ordini ricevuti. Alla foresteria sia pure designato un fratello dall'animo pieno di timor di Dio; in essa si dispongano un numero sufficiente di letti arredati, in modo che la casa di Dio sia amministrata con saggezza e da uomini saggi. Con gli ospiti poi non si intrattenga in alcun modo e non parli se non chi ne abbia ricevuto il permesso; ma se qualcuno li incontra o li vede, li saluti umilmente, come abbiamo detto e, chiesta la benedizione, passi oltre dicendo che non gli è consentito fermarsi a conversare con gli ospiti.²¹²

Tale capitolo è inserito in una sezione che considera i rapporti che devono instaurarsi tra il monaco ed il mondo esterno. Nel caso degli ospiti, sottolinea V. Fattorini, «questo contatto incide in modo particolare perché coinvolge non solo uno o più individui per qualche loro ufficio che ha attinenza con essi, ma tutta la comunità come tale».²¹³ Quando, cioè, si ospita un pellegrino in monastero, tutta la comunità viene coinvolta e, in un certo senso, trasformata. La presenza di un ospite permette ai monaci stessi di aprirsi all'incontro con l'altro, che è sempre portatore di novità: con grande sapienza di spirito, Benedetto intuisce la “sfida” che l'ospitalità reca alla comunità monastica intera, anche in termini concreti.

Il capitolo 53, che abbiamo riportato nella sua interezza, si suddivide in due parti. Nella prima viene mostrato il modo di accogliere gli ospiti durante il loro arrivo, predisponendo un cerimoniale accurato (andare incontro all'ospite, pregare con lui, salutarlo con il bacio di pace, ecc.); nella seconda parte invece vengono trattati e analizzati alcuni problemi organizzativi connessi con la permanenza dell'ospite in monastero (cucina, foresteria, ecc.).

²¹² BENEDETTO DA NORCIA, **Regola**, cap.53, corsivi Nostri. http://ora-et-labora.net/RSB_it.html

²¹³ FATTORINI, V., **L'ospitalità nella regola benedettina**, «Inter Fratres», Rivista dei monaci benedettini silvestrini, Gennaio-dicembre 1987, vol. 37- 1/ 2, p. 44.

Sin dall' esordio si evince il dono e la novità di grazia che la presenza dell'ospite porta alla comunità monastica: «Tutti gli ospiti che sopraggiungono siano accolti come Cristo». È a partire da questo primo versetto che si dipana una teologia dell'ospitalità, ispirata soprattutto alla *Historia Monachorum in Aegypto*, tradotta da Rufino, dalla *Regula Magistri*, e da altri scritti dei Padri del deserto.²¹⁴ La frase che fa da sfondo a tutta questa prima parte è quella di Mt 25,35 «ero forestiero e mi avete ospitato», riferendosi in particolare alla necessità di ospitare tutti coloro che giungono in monastero come se si trattasse di Cristo in persona. L'accento, in particolare, viene posto su due elementi: “tutti”, e “come”. Ma è proprio quel “come” che diviene la fonte della gioia e che spalanca le porte del monastero a tutti, nessuno escluso: tutti sono accolti in casa perché tutti sono “come” Cristo, sono l'immagine di Gesù stesso che chiede ospitalità. È interessante evidenziare che nel versetto 15 Benedetto indica di prestare maggiore attenzione e cura ai poveri e ai pellegrini: «Si usi una particolare attenzione soprattutto nell'accogliere i poveri e i pellegrini, perché nelle loro persone si riceve Cristo in modo speciale».

Parlare di Gesù come “il pellegrino” permette di concepire la storia stessa come un pellegrinaggio in cui l'uomo, “homo viator”, è chiamato costantemente a riconoscere le tracce di Dio che si manifestano ogni volta come una sorpresa e una novità. Dio è il “Dio delle sorprese” – come ama ripetere Papa Francesco – della novità inaudita che siamo invitati a riconoscere in un atteggiamento di meraviglia, di stupore e di attenzione.

Proprio per questo il monachesimo prestava particolare cura nei confronti dell'ospite, che veniva, e viene tuttora, accolto nella foresteria (da forestiero): non si tratta di un luogo di una condizione minore rispetto a quello dove dimora la comunità, ma è una parte fondamentale della stessa struttura del monastero, in cui l'ospite riceve e sperimenta la comunione fraterna. L'ospite che si reca in

²¹⁴ IVI, pp. 55-64.

monastero non riceve solamente il saluto di benvenuto, ma la possibilità stessa di vivere uno stile di vita fondato sulla comunione fraterna. Il dimorare temporaneamente presso una foresteria indica proprio la condizione umana di essere viandanti, «stranieri e pellegrini» (1 Pt 2,11) in questo mondo, in pellegrinaggio verso la Gerusalemme “celeste”. L’accoglienza in monastero, oltre che ristorare dalle fatiche fisiche, dalla fame e dalla sete, permetteva all’ospite di fare una grande esperienza mistica: mediante il silenzio e la preghiera far emergere la totalità dell’umanità che abita nell’animo e si è sedimentata nel profondo. L’accoglienza che la Chiesa offriva alle persone di passaggio e a tutti coloro che ne facevano richiesta, si rivolgeva, sin da questo periodo, all’interezza della natura umana, con un’attenzione particolare alle esigenze spirituali e profonde.

Gli ordini mendicanti, e in particolare i frati francescani, metteranno in pratica questo punto della *Regola benedettina*, consacrando tutta la loro vita per accogliere Cristo presente nei fratelli, specialmente i più poveri.

2.2.2.

San Francesco d’Assisi: “pellegrini e forestieri in questo mondo”

Forse nella storia del Cristianesimo nessuno ha rivestito l’ideale della povertà evangelica – e quindi dell’accoglienza piena dell’Altro come Cristo stesso – nel modo più pieno e luminoso che Francesco, l’ “Alter Christus”. Il “poverello d’Assisi” ha percepito la sua vocazione particolare come sequela del Cristo “pellegrino e forestiero”. Nella *Regola non bollata*, al capitolo IX – intitolata *Del chiedere l’elemosina* – si legge:

Tutti i frati si impegnino a seguire l’umiltà e la povertà del Signore nostro Gesù Cristo, e si ricordino che di tutto il mondo, come dice l’Apostolo, noi non dobbiamo avere nient’altro, se non il cibo e l’occorrente per vestirci, e di questo ci dobbiamo accontentare. E devono essere lieti quando vivono tra persone di poco conto e disprezzate, tra poveri e deboli, infermi e lebbrosi e tra i *mendicanti lungo la strada*. E quando sarà necessario, vadano per l’elemosina. E non si vergognino, ma si

ricordino piuttosto che il *Signore nostro Gesù Cristo*, Figlio del Dio vivo, *fu povero e ospite*, e visse di elemosine lui e la beata Vergine e i suoi discepoli.²¹⁵

Negli *Scritti* di Francesco, e in particolare nella sua *Regola*, non esiste un capitolo simile a quello di Benedetto che tratta il tema dell'accoglienza, ma ciò non significa che la tematica dell'ospitalità non venga sviluppata da Francesco e dalla famiglia francescana. Se infatti non esiste un capitolo specifico, il volto di Cristo povero, mendicante e bisognoso di cure, Francesco lo scopre continuamente durante i suoi incontri con le persone. In particolare uno degli episodi centrali della sua vita, e che ne segna una svolta, è l'incontro con il lebbroso. Nella biografia che scrive Tommaso da Celano, a tal proposito, si legge:

Fra tutti gli orrori della miseria umana, Francesco sentiva ripugnanza istintiva per i lebbrosi. Ma ecco, un giorno ne incontrò proprio uno, mentre era a cavallo nei pressi di Assisi. Ne provò grande fastidio e ribrezzo; ma per non venire meno alla fedeltà promessa, come trasgredendo un ordine ricevuto, balzò da cavallo e corse a baciare. E il lebbroso, che gli aveva steso la mano come per ricevere qualcosa, ne ebbe contemporaneamente denaro e un bacio. Subito risalì a cavallo, guardò qua e là – la campagna era aperta e libera tutt'attorno da ostacoli – ma non vide più il lebbroso. Pieno di gioia e di ammirazione, poco tempo dopo volle ripetere quel gesto: andò al lebbrosario e, dopo aver dato a ciascun malato del denaro, ne baciò la mano e la bocca.²¹⁶

Sebbene il racconto sia molto sintetico, si mostra come l'incontro di Dio con Francesco avviene mentre egli, a cavallo, si trovava nei pressi di Assisi: proprio qui si fa presente un lebbroso, che Francesco è invitato ad accogliere e baciare “come” se fosse Cristo in persona. Ritorna quindi il senso di ospitalità proposto da Benedetto da Norcia, ma in maniera inversa: non è il lebbroso che si reca da Francesco a chiedere ristoro, ma è Francesco stesso che, mosso dallo Spirito, si reca presso di lui. Si tratta di un'esperienza mistica particolare: una mistica che è in se stessa dinamica, non statica; una mistica mossa dal desiderio di incamminarsi, di percorrere la strada,

²¹⁵ FRANCESCO D'ASSISI, *Regola non bollata*, IX, in *Fonti Francescane*, Editrici Francescane, Assisi 2011, p. 70.

²¹⁶ TOMMASO DA CELANO, *Vita Seconda. Biografie di san Francesco*, in *Fonti Francescane*, p. 368.

nella consapevolezza che già nel cammino si possano ritrovare le tracce della risposta alla grande domanda di senso e di compimento. Francesco, incontrando il lebbroso e ospitando la sua miseria, sperimenta simultaneamente il desiderio irrefrenabile di partecipare a questa passione redentrice; la compassione nei confronti degli ultimi e dei poveri si riproduce in lui nella sua relazione con Gesù Cristo. Abbracciare il lebbroso, lo straniero – che da tutti veniva considerato “impuro” – segnerà invece per il “poverello d’Assisi” la vera svolta esistenziale della sua vita: non solo si converte, ma esce da quell’incontro “pieno di gioia e ammirazione”, tanto da voler ripetere altre volte questo gesto. Per Francesco, quindi, ospitare l’altro, il pellegrino, si esplicita nell’andare fisicamente verso di lui, nel farsi suo prossimo, vedendo in lui lo stesso volto di Cristo. Questa mistica “itinerante” viene esplicitata nei diversi scritti di Francesco. Nella *Regola bollata* si legge:

I frati non si appropriino di nulla, né casa, né luogo, né alcun’altra cosa. E *come pellegrini e forestieri in questo mondo*, servendo al Signore in povertà e umiltà, vadano per l’elemosina con fiducia, e non si devono vergognare, perché il Signore per noi si è fatto povero in questo mondo. Questa è la sublimità di quell’altissima povertà, che ha costituito voi, fratelli miei carissimi, eredi e re del regno dei cieli, vi ha fatti poveri di cose e vi ha innalzati con le virtù.²¹⁷

Il servizio che Francesco anzitutto chiede di prestare è quello di riconoscere la presenza del Signore Risorto in ogni luogo e in ogni situazione in cui ci si imbatte. Si tratta, cioè, di un andare verso l’altro che si traduce in un con-venire con l’altro verso Cristo; un incontro e un cammino in cui Francesco «scorge la missione a domicilio come aspetto qualificante dell’itineranza, e l’annuncio evangelico deve ogni volta partire dall’augurio di pace: “E in qualunque casa entreranno dicano prima *Pace a questa casa*».²¹⁸

L’incontro con il lebbroso manifesta pienamente una mistica dell’attenzione e dello sguardo, che diventa la cifra per lo

²¹⁷ FRANCESCO D’ASSISI, *Regola bollata*, in *Fonti francescane*, capitolo VI, n°90, p.93. Corsivi nostri.

²¹⁸IVI, p. 112.

sviluppo di una teologia dell'ospitalità che, partendo dalla proposta benedettina, allarga gli orizzonti nell'incontro, sulla strada, con l'altro. L'impegno e la devozione con cui Francesco si immerge nella realtà, soprattutto in quella segnata dalla sofferenza, comporta una pienezza di attenzione e concentrazione simile a quella che è presente nella preghiera più contemplativa e più elevata. Andare incontro al lebbroso equivale, per lui, a pregare, ad adorare la presenza reale del Signore nella carne sofferente di quell'uomo. L'accoglienza, l'ospitalità di Gesù avviene nella vita di Francesco attraverso i vari incontri con le tante persone che si presentano lungo il cammino, e avrà il culmine nel dono delle stigmate nel monte de La Verna, segno della presenza dello stesso Cristo nella vita del Santo: ospitando Cristo presente nelle persone che di volta di volta incontra, Francesco diviene, attraverso le stigmate, egli stesso ospite di Gesù. In questa maniera l'ospite e colui che ospita diventano "una sola cosa".

Quanto detto finora ci permette di cogliere due aspetti essenziali circa la cura dell'ospitalità e, quindi, della concezione stessa del pellegrino e viandante.

Benedetto e Francesco propongono due modalità di accoglienza e ospitalità che rendono esplicita la logica dell'Incarnazione. Benedetto propone ai suoi monaci, e alla Chiesa intera, il coraggio di aprire completamente le porte di casa, riconoscendo nella persona che sta lì fuori Cristo stesso che chiede di entrare per essere ospitato e rigenerato. Francesco, nell'organizzazione della vita pratica del convento, riprende il suggerimento di Benedetto, ma propone un'ulteriore modalità in ordine all'ospitalità: quella della Chiesa "in uscita".

Benedetto e Francesco, quindi, rappresentano i due volti della stessa Chiesa che è chiamata, allo stesso tempo, ad accogliere e a farsi prossima; una Chiesa, pertanto, pellegrinante, "samaritana", in cammino verso la pienezza di vita per la costruzione della fraternità: un cammino che è segnato, come abbiamo visto, dalla presenza costante di Dio.

Il tema del pellegrinaggio assume una connotazione particolare dal punto di vista teologico soprattutto se lo intendiamo nella sua accezione più ampia, ossia non solamente come un cammino verso un santuario particolare, ma in generale come la condizione di chiunque vive al di fuori del suo paese. A questo proposito ci è utile ricorrere a Dante Alighieri. In *Vita Nuova*, assistendo al passaggio di alcuni pellegrini che da Firenze si dirigevano verso Roma, Dante riflette sul significato esistenziale del pellegrinaggio:

Peregrini si possono intendere in due modi, in uno largo e in uno stretto: in largo, in quanto è peregrino chiunque è fuori de la sua patria; in modo stretto non s'intende peregrino se non chi va verso la casa di sa' Iacopo o riede.²¹⁹

Ciò che maggiormente risulta interessante, qui, è proprio la prima definizione proposta, perché include nell'essere pellegrini tutti i migranti, i profughi e i rifugiati. Per promuovere ulteriormente proprio la vita spirituale dei pellegrini, la Chiesa cattolica inizia a riflettere sulla necessità di trovare alcuni momenti di preghiera e celebrazione favorendo, ad esempio, l'uso della lingua nativa degli stessi pellegrini. Fu così che nel 1215 il Concilio Lateranense IV decreta:

Poiché in più parti, nell'ambito della stessa città e diocesi, sono mescolati popoli di diverse lingue, che nell'unica fede hanno riti e costumi diversi, comandiamo rigorosamente ai vescovi di queste città o diocesi di nominare uomini capaci di celebrare gli uffici divini e amministrare loro i sacramenti nei diversi riti e lingue, istruendoli con la parola e con l'esempio.²²⁰

2.3.

²¹⁹DANTE ALIGHIERI, *Vita Nuova*, n° LX, in DANTE ALIGHIERI, **Tutte le Opere**, Newton (ed)., Roma 1993, p. 713. Si può intendere la parola pellegrino in un duplice senso. Nel primo senso, si intende per pellegrino chiunque si trova al di fuori del proprio Paese. Nel secondo senso, invece, si intende per pellegrino colui che si sta dirigendo, o sta rientrando, verso un santuario (in particolare Dante fa riferimento a Santiago de Compostela).

²²⁰**Conciliorum Oecumenicorum Decreta**, EDB, Bologna 1991. Concilium Lateranense IV, Costituzione 9, p. 239.

Età moderna. L'apostolato di Giovanni Battista Scalabrini

La Chiesa Cattolica intuisce sempre più la necessità di organizzare sistematicamente le strutture per tale accoglienza, a partire soprattutto dalla rivoluzione industriale.

Nella seconda metà del 1800, infatti, si verificarono per la prima volta nella storia ingenti flussi migratori «che provocarono autentici esodi continentali e transoceanici».²²¹ I migranti cattolici, in particolare, che avevano lasciato l'Europa per cercare condizioni di vita migliore soprattutto negli Stati Uniti d'America, in America Latina e Australia, inviavano insistenti suppliche al Papa manifestando il loro stato di smarrimento e di abbandono. Pertanto il decennio tra il 1880 e il 1890 ha costituito il periodo più fecondo per il dibattito e il sorgere di iniziative a favore dei migranti. È proprio in questo arco di tempo, infatti, che la Chiesa ha progredito nello studio e nella riflessione circa il fenomeno migratorio. Un merito particolare va alla particolare sensibilità di tanti uomini e donne – come Vincenzo Pallotti, Giovanni Bosco e Francesca Saverio Cabrini – e, specialmente, al beato Giovanni Battista Scalabrini che nel 1887 ha fondato la Congregazione dei Missionari di san Carlo Borromeo, più conosciuti come Scalabriniani, per la cura pastorale e spirituale degli emigrati italiani. L'emigrazione, in questo contesto storico-culturale, si qualifica – con la rottura dei tradizionali equilibri familiari e comunitari – come una «conseguenza ineluttabile del processo di immiserimento delle plebi contadine, in primo luogo, e di classi sempre più ampie in situazione di precarietà, cui si apre il miraggio della fortuna, o della sopravvivenza, fuori della patria».²²²

²²¹BEN TOGLIO, G., **La sollecitudine della Santa Sede verso il fenomeno migratorio**, in ID. (ed.), **Sfide alla Chiesa in cammino. Strutture di pastorale migratoria**, Quaderni Simi, Urbaniana University Press, Roma 2010, p. 132.

²²²ROSOLI, G., **I Movimenti di migrazione e i cattolici**, in GUERRIERO, E.-ZAMBARBIERI, A. (ed.), **Storia della Chiesa. La Chiesa e la società industriale**, tomo XXII/1, San Paolo, Milano 1990, p. 497.

L'enorme portata dei fenomeni migratori, come possiamo constatare tutt'ora, ha posto nuove questioni legate all'economia, alla cultura, alla politica e alla religione. Si tratta di una vera e propria "sfida" che chiama in gioco la presa di coscienza di tutta l'umanità su quello che è stato definito da Papa Francesco – riferendosi appunto alla migrazione – come il "sesto continente". Questo grande movimento di persone, che in verità è sempre esistito, raggiunge nell'Ottocento numeri considerevoli: circa 60 milioni di emigranti tra il 1830 e il 1930, in partenza prevalentemente dall'Europa dirette in particolare verso il continente Americano (sia Nord che Sud), l'Oceania e alcune zone dell'Africa, determinando, in buona parte, «la configurazione demografica attuale di quelle nazioni».²²³

La Chiesa Cattolica si pone, dall'inizio, in prima linea per il servizio verso le persone costrette a emigrare. In particolare, per quanto riguarda il Nord America, l'afflusso di preti irlandesi e tedeschi e l'apporto di numerose congregazioni maschili e femminili, in particolare dalla Francia, dal Belgio e dall'Austria, nonché il contributo di società missionarie europee «aiutarono grandemente l'espandersi delle strutture della Chiesa locale».²²⁴ Il clero veniva triplicato in meno di 15 anni, «passando da 1300 nel 1852 a 4000 unità verso il 1875».²²⁵ I cattolici negli Stati Uniti, che nel 1820 erano circa 195 mila, nel 1860 raggiungono 3 milioni di fedeli, e nel 1920 circa 18 milioni, a motivo soprattutto dell'immigrazione di cattolici. Il canale privilegiato attraverso cui venivano attuate le iniziative a favore dei migranti erano le parrocchie, centri non solo della vita religiosa ma anche sociale.

Uno dei pionieri dell'assistenza agli emigranti italiani è stato Vincenzo Pallotti, che già nel 1844 aveva inviato a Londra un suo sacerdote, Raffaele Melia, con il compito di assistere gli italiani.

²²³ IBIDEM.

²²⁴ IVI, p.501.

²²⁵ IBIDEM.

In questa occasione viene da lui fondata la Chiesa italiana di San Pietro, con il titolo di parrocchia nazionale.²²⁶

I Pallottini hanno sempre manifestato una grande sensibilità verso le esigenze dei migranti: è sufficiente ricordare la missione, nel 1884, di padre Bannin e padre De Nisco rispettivamente a New York e a Brooklyn con il compito specifico di assistere i migranti italiani; e nel 1886 l'inizio della missione a Vale Veneto, nel Brasile meridionale.

Un altro grande apporto per la missione verso i migranti è stato offerto da Giovanni Bosco, che iniziando la sua espansione missionaria nel 1875, indirizzata verso la Patagonia, non volle trascurare – anche su richiesta esplicita del Papa Pio IX e del Vescovo Aneiros – i circa 30 mila italiani che si trovavano a Buenos Aires, oltre a quelli che stavano sparsi nella “pampa”.

L'impegno religioso ed educativo dei Salesiani a favore degli italiani all'estero riuscì ben presto a concretizzarsi in alcune opere, come la Chiesa italiana “Mater Misericordiae” (una sorta di parrocchia nazionale), le due parrocchie in quartieri italiani, l'avvio di scuole e istituti professionali, giornali, società di mutuo soccorso e anche l'istituzione di un segretariato del popolo per gli emigranti.²²⁷ Verso la fine dell'800 i Salesiani si dedicheranno anche all'assistenza degli italiani negli Stati Uniti, in Europa e nel Medio Oriente.

A parte l'impegno dimostrato da parte di queste due grandi famiglie religiose, la Chiesa italiana, in generale negli anni '80 dell'800, dimostra una scarsa attenzione nei confronti del problema della migrazione. Non esisteva di fatto nessuna istituzione specifica rivolta a tale compito. Basti pensare che in alcuni grandi paesi americani «gli italiani erano completamente abbandonati e l'opinione sui sacerdoti secolari italiani – trasmessa alla Santa Sede in memoriali

²²⁶ IVI, p.510.

²²⁷ IBIDEM.

severi – era talmente negativa da provocare da parte della Santa Sede richiami e misure restrittive al loro espatrio». ²²⁸

Come abbiamo visto non mancavano iniziative degne di rilievo, ma non esisteva una struttura e una organizzazione “ad hoc”. Il dibattito scaturito dal sinodo di Baltimora (1883-1884), con le sollecitazioni della Santa Sede discusse a Roma, fornì l’occasione per verificare la sensibilità della relazione tra le chiese di partenza e di arrivo, e proporre, quindi, alcune linee operative di azione.

I Vescovi americani, a tal proposito, per mezzo del loro portavoce, mons. Spalding, rimandavano la questione ai confratelli italiani, «sottolineando la grave ignoranza religiosa e auspicando comitati di protezione al momento della partenza». ²²⁹ Ecco allora che l’iniziativa per una maggiore collaborazione dell’episcopato italiano in merito al tema dell’accompagnamento nei confronti dei migranti viene direttamente dalla Congregazione “de Propaganda Fide”. Il primo dei vescovi italiani che accolse la proposta fu proprio mons. Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza, che, di comune intesa con l’Istituto di cui sopra, ha istituito nel 1887 una congregazione religiosa per l’assistenza spirituale e sociale degli italiani emigranti in America: gli Scalabriniani.

La Chiesa, per la prima volta, aveva compreso la necessità di istituzionalizzare un servizio a favore delle persone che, per vari motivi, erano costrette ad abbandonare il proprio paese nativo.

Con la Lettera *Libenter agnovimus* del 1887, Papa Leone XIII rivolge le seguenti parole al Vescovo di Piacenza:

È con piacere che siamo venuti a conoscenza della tua pia iniziativa di far sorgere nella sede del tuo ministero episcopale un istituto di sacerdoti che hanno la coraggiosa volontà di partire in lontane regioni, specie delle Americhe, per portare il conforto del sacro ministero a quella moltitudine di fedeli italiani che, costretti dalla necessità ad emigrare dalla patria, si sono stabilizzati in quelle nazioni. Noi che per il nostro ufficio apostolico non abbiamo altro fine che la salute delle anime, e il dovere di curare con sollecitudine le necessità spirituali dei fedeli, *vediamo utile ed opportuna la tua pia iniziativa, e ci è molto grato l’ardente zelo di quelli che per*

²²⁸ IBIDEM.

²²⁹ IVI, p.512

Cristo vorranno consacrarsi a questa santa opera . Siamo certi, del resto, che in Italia i venerabili fratelli nell'episcopato, pieni di zelo come sono per la religione, vorranno favorire questa pia opera; e se tra i loro sacerdoti alcuni desidereranno dedicarsi a questo ministero, non solo essi daranno a questa loro religiosa volontà il proprio assenso, ma possibilmente anche la propria simpatia. Intanto preghiamo Dio onnipotente, da cui provengono i santi pensieri e le opere buone, perché effonda il suo Spirito su questa opera, e mandi validi operai nella sua messe.²³⁰

Dopo essersi congratulato con Scalabrini per l'intuizione e la successiva realizzazione dell'opera di apostolato a favore degli emigranti italiani, Leone XII scrive un'Enciclica affidando allo stesso Scalabrini la cura e la formazione dei futuri sacerdoti che vorranno consacrare tutta la loro vita al servizio dei migranti.

Nella Lettera *Quam aerumnosa* del 1888, il Papa afferma:

Quanto infelice e sventurata è la condizione di coloro che ogni anno emigrano in massa dall'Italia verso le regioni dell'America per cercare mezzi di sussistenza [...] È deplorabile che tanti miseri cittadini italiani, costretti dalla povertà a mutar patria, incorrano spesso in angustie più gravi di quelle cui vollero sfuggire. E spesso alle fatiche di vario genere in cui si logora la vita del corpo, si aggiunge la rovina delle anime, assai più funesta. La stessa prima traversata degli emigranti è piena di pericoli e di sofferenze; molti infatti s'imbattono in uomini avidi, di cui diventano quasi schiavi e, stivati come mandrie nelle navi, e trattati in modo disumano, sono lentamente spinti alla degradazione della loro stessa natura. Quando poi approdano nei porti previsti, ignari della lingua e dell'ambiente, vengono addetti al lavoro quotidiano e si trovano esposti alle insidie degli speculatori e dei potenti a cui erano sottomessi. Coloro poi che con il proprio spirito di iniziativa riuscirono a procacciarsi quanto basta al proprio sostentamento, vivendo tuttavia tra chi non pensa ad altro che al bisogno e al vantaggio proprio, abbandonano a poco a poco i nobili sensi dell'umana natura e imparano a condurre la stessa vita di chi ha orientato tutte le speranze e tutti i progetti verso la terra.²³¹

Come si può ben vedere la situazione non è cambiata molto in questo lasso di tempo. La migrazione è sempre causata da

²³⁰LEONE XIII, **Libenter agnovimus**, Lettera al Vescovo di Piacenza mons. Giovanni Battista Scalabrini, 25 Novembre 1887, in ACTA APOSTOLICAE SEDIS 20 (1887), p. 305 (da ora in poi AAS) e in Fondazione Migrantes della Conferenza Episcopale Italiana, **Enchiridion della Chiesa per le Migrazioni. Documenti magisteri ali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana** (1887-2000), EDB, Bologna 2001, p.65.

²³¹LEONE XIII, Lettera Enciclica **Quam aerumnosa**, 10 dicembre 1888, AAS 21 (1888), pp. 258-260; e in **Enchiridion della Chiesa per le migrazioni**, p. 73.

tanti motivi, che abbiamo cercato di evidenziare nel primo capitolo. Proprio per questo Leone XIII continua dicendo:

Riflettendo su tutto ciò e deplorando la misera sorte di tanti uomini, che come gregge privo di pastore vediamo errare per luoghi scoscesi e ostili, e insieme ricordando la carità e i dettami dell'eterno Pastore, ritenemmo Nostro dovere recare ad essi tutto l'aiuto possibile, offrire loro pascoli salutari e provvedere al loro bene e alla loro salvezza con tutti i mezzi che la ragione suggerisce. Tanto più volentieri abbiamo affrontato questa impresa, in quanto siamo sospinti dall'amore verso persone che hanno in comune con Noi la terra natale e Ci arride la speranza che non Ci verrà mai a mancare l'impegno vostro e la vostra cooperazione. Perciò avremmo cura che nella Sacra congregazione di Propaganda Fide si studiasse questo argomento. Ad essa demmo l'incarico di cercare e valutare i rimedi con cui sia possibile allontanare o almeno alleviare tanti mali e disagi, e di proporre a noi il modo di realizzare compiutamente un tale proposito, mirando al duplice risultato di giovare alla salute delle anime e di lenire, per quanto possibile, i disagi degli emigranti. *E affinché ciò possa compiersi più facilmente, con Nostra lettera sotto l'anello del Pescatore del 15 novembre dello scorso anno istituimmo l'Apostolico Collegio dei Sacerdoti presso la sede vescovile di Piacenza, sotto la direzione del venerabile Fratello Giovanni Battista vescovo di Piacenza, ove possano convenire dall'Italia gli ecclesiastici che animati dall'amore di Cristo, vogliano coltivare quegli studi, esercitare quelle funzioni e quella disciplina per cui possano con ardore e con successo andare in missione nel nome di Cristo, presso i lontani cittadini italiani, e diventare efficaci dispensatori dei misteri divini.*²³²

La designazione di G.B. Scalabrini non è stata casuale. Il Vescovo di Piacenza, infatti, si stava interessando, già da alcuni anni, alla questione degli italiani emigranti in America, ed aveva già elaborato il progetto di un'Associazione che avesse come scopo quello di «provvedere ai bisogni spirituali degli italiani emigranti nelle Americhe».²³³ Tale progetto partiva da un'analisi statistica che provava la necessità e l'urgenza dei provvedimenti:

«Proponeva di mandare presto dei sacerdoti incaricati di preparare l'arrivo dei missionari predicando missioni popolari di 15 o 20 giorni ed esortando gli emigrati ad erigere cappelle e procurare i mezzi per mantenere i preti, e di fornire alla S. Sede le informazioni necessarie».²³⁴

Fu così che il 25 novembre del 1887 fu pubblicato il

²³² IVI, pp.73-76.

²³³ FRANCESCONI, M., **Giovanni Battista Scalabrini. Vescovo di Piacenza e degli emigrati**, Città Nuova, Roma 1985, p. 986.

²³⁴ IBIDEM.

“Breve Apostolico” di approvazione dell’istituzione scalabriniana, datato 15 novembre 1887. La sua importanza sta nel fatto che “la santa iniziativa” di un Vescovo, come l’ha definita Papa Leone XIII, viene accettata e fatta propria dalla Chiesa universale.

Nella Lettera pontificia emerge poi una duplice necessità, materiale e spirituale: la necessità materiale costringe gli italiani ad emigrare, quella spirituale fa emigrare la Chiesa italiana. È il movimento di una Chiesa “in uscita”.

Appena ricevuto il “Breve”, che esordisce con le parole latine “Libenter agnovimus”, il Beato G.B. Scalabrini diede l’avvio alla Congregazione dei Missionari per gli emigrati italiani, il 28 novembre 1887. Il 15 marzo 1892 lo stesso Scalabrini presentò ai missionari, come modello da imitare, il santo scelto come patrono della Congregazione, S. Carlo Borromeo, definito dallo stesso Scalabrini come «uno di quegli uomini di azione che non esitano, non si dividono, non indietreggiano mai; che in ogni loro atto riversano tutta la forza della propria convinzione, tutta l’energia della propria volontà, tutta l’interezza del loro carattere, *tutto quanto sé stessi*, e trionfano». ²³⁵ Una Congregazione di missionari, come afferma lo stesso Vescovo

Che raggiunge il suo scopo fondando Chiese, scuole, orfanotrofi, ospedali per mezzo di sacerdoti uniti come in una famiglia coi voti religiosi di castità, di obbedienza e di povertà, pronti a volare dovunque sono mandati, apostoli, maestri, medici, infermieri secondo il bisogno. ²³⁶

Una Congregazione, pertanto, che svolge il suo servizio nel segno della povertà e della comunità, pilastri che dovevano assicurare il servizio dei e con i migranti. Al numero 2 della “Regola di Vita” della nuova nascente Congregazione si legge:

Farci migranti con i migranti, per edificare con essi, anche mediante la testimonianza della nostra vita e della nostra comunità, la Chiesa, che nel

²³⁵SCALABRINI, **Ai missionari per gl’italiani emigrati nelle Americhe**, Piacenza 1892, pp.12-13, in FRANCESCONI, **Giovanni Battista Scalabrini**, p. 1014. Corsivi Nostri.

²³⁶IVI, **Conferenza sull’emigrazione italiana**, p.1011.

suo pellegrinaggio terreno si accompagna specialmente alle classi più povere e abbandonate; aiutare inoltre gli uomini a scoprire Cristo nei fratelli migranti e a cogliere nelle migrazioni un segno della vocazione eterna dell'uomo.²³⁷

Unità di pensiero, di affetti e di aspirazioni, per un fine medesimo e legati dal vincolo della carità e dell'obbedienza alla Chiesa, i missionari non avrebbero disgregato le forze andando ciascuno per conto proprio, ma «tutti uniti e come *una cosa sola* avrebbero fatto la bellezza, l'onore, la forza dell'umile Congregazione»²³⁸ e «disposti alla povertà di Cristo, abbandonato quanto avevano nel mondo di più caro, volavano anelanti in soccorso dei nostri connazionali emigrati».²³⁹ Accanto al lavoro intrepido e costante di Scalabrini occorre evidenziare il valido contributo apportato, sempre in tema di migrazione, dalle suore, senza le quali, affermava lo stesso vescovo di Piacenza, «l'opera dei missionari sarebbe incompleta».²⁴⁰ Scalabrini aveva intuito, con uno sguardo profetico, il significato provvidenziale delle grandi trasformazioni demografiche in corso, il “segno dei tempi” che si stava manifestando e che avrebbe offerto un'opportunità per ripensare la relazione e l'incontro tra gli uomini, seppur condizionato dalla miseria, dall'ingiustizia e dalla fame. Così scrive il Vescovo di Piacenza.

È un fatto naturale, provvidenziale, una valvola di sicurezza, una forza conservatrice per l'ordine sociale; ma è soprattutto una necessità ineluttabile per l'Italia del suo tempo. L'immensa maggioranza, per non dire la totalità espatriano non per abborrimento al lavoro, ma perché questo loro manca e non sanno come vivere e mantenere la propria famiglia. Si tratta di una necessità che si impone quale rimedio supremo ed eroico, cui bisogna sottoporsi, come a dolorosa operazione si sottopone il paziente per evitare la morte.²⁴¹

Al perenne interrogativo se l'emigrazione fosse un bene o un male, Scalabrini osserva che «i fatti sociali ben di rado sono

²³⁷ <http://www.scalabrini.org/site/visione/>

²³⁸ SCALABRINI, **Ai Missionari per gl'italiani nelle Americhe**, in FRANCESCONI, **Giovanni Battista Scalabrini**, pp.1011-1012. Corsivi nostri.

²³⁹ IVI, **Discorso ai missionari partenti**, 24 gennaio 1889, p.1012.

²⁴⁰ IVI, **Relazione sull'opera dei Missionari di S. Carlo per gli emigrati italiani**, 10 agosto 1900, p. 1050.

²⁴¹ IVI, **L'emigrazione italiana in America**, p. 939.

assolutamente buoni o assolutamente cattivi: tutto dipende dal modo con cui interviene su questi fatti la volontà umana, sia individuale che collettiva». ²⁴²E aggiunge:

Come espressione di una legge di natura, è un diritto inalienabile, considerata poi dal punto di vista individuale e nazionale, può essere un bene o un male a seconda del modo in cui si compie. È indebitamente un bene, fonte di benessere per chi va e per chi resta, vera valvola di sicurezza sociale, sgravando essa il suolo del soverchio della popolazione, aprendo nuove vie ai commerci ed alle industrie, fondendo e perfezionando le civiltà, allargando il concetto di patria oltre i confini materiali, *facendo patria dell'uomo il mondo*; ma sempre un male gravissimo, individuale e patriottico, quando si lascia andare così senza legge, senza freno, senza direzione, senza efficace tutela: non forze vive e intelligenti, ordinate alla conquista del benessere individuale e sociale, ma forze cozzanti e spesso distruggenti a vicenda: e attività sfruttate a lor danno e vergogna; a danno e vergogna del paese di origine. ²⁴³

La migrazione, pertanto, riguarda anzitutto il bene della persona, la tutela dei suoi diritti fondamentali. Bisogna farsi “migrante con il migrante” per poter veramente comprendere la sua situazione e, quindi, per poter comprendere fino in fondo la migrazione stessa. Nella prima *Lettera Pastorale*, nel 1876, Scalabrini afferma:

Inviato in prima ai poveri ed ai più infelici che traggono miseramente la vita nella desolazione, soffrirò con essi, dando opera soprattutto a sovvenire ed evangelizzare i poveri che, ricchi di fede, vennero eletti dal Redentore primi ed eredi del Regno promesso da Dio a coloro che lo amano. ²⁴⁴

E ancora, a proposito di emigrazione:

Libertà di emigrare, ma non di far emigrare, imperocchè quanto è buona la emigrazione spontanea, altrettanto è dannosa quella stimolata. Buona, se spontanea, essendo una delle grandi leggi provvidenziali, che presiedono ai destini dei popoli e al loro progresso economico e morale; buona, perché è una valvola di sicurezza sociale; perché apre i fioriti sentieri della speranza, e qualche volta della ricchezza, ai diseredati; perché dirozza le menti del popolo col contatto di altre leggi e di altri costumi [...] eleva i destini umani allargando il concetto di patria oltre i

²⁴² IVI, p.940.

²⁴³ Conferenza sull'emigrazione tenuta a Roma da mons. Scalabrini, il giorno 8 febbraio 1891, contenuta in FRANCESCONI, **Giovanni Battista Scalabrini**, p. 940. Corsivi nostri.

²⁴⁴ IVI, **Lettera Pastorale al Clero e Popolo della città e diocesi di Piacenza**, 1876, p. 433.

confini materiali e politici, facendo patria dell'uomo il mondo. È cattiva, se stimolata, perché al vero bisogno sostituisce la rabbia dei subiti guadagni o un mal inteso spirito di avventura; perché spopolando oltre misura e senza bisogno il suolo patrio, invece di essere un sollievo e una sicurezza, diventa un danno e un pericolo, creando un maggior numero di spostati e di illusi; cattiva, infine, perché devia la emigrazione dalle sue correnti naturali, che sono le più proficue e le meno pericolose, e perché l'esperienza ci insegna essere causa di grandi catastrofi, che si possono e si debbono impedire da un Governo civile e previdente.²⁴⁵

Dal principio che concepisce la migrazione (in particolare l'emigrazione) come un fatto naturale, Scalabrini deduce un corollario comune a ogni legge naturale:

Un organismo nato in un luogo, si propaga, si diffonde, si modifica e si perfeziona in un altro, ed i suoi fatti che parevano, mezzo secolo fa, capricci di essa natura, sono ora considerati come espressione vigorosa di quella legge imposta alle cose del Creatore [...]. Emigrano i semi sulle ali dei venti, emigrano le piante da continente a continente, portate dalle correnti delle acque, emigrano gli uccelli e gli animali, e, più di tutti, emigra l'uomo, ora in forma collettiva, ora in forma isolata, ma *sempre strumento di quella Provvidenza che presiede agli umani destini e li guida, anche attraverso catastrofi, verso la meta, che è il perfezionamento dell'uomo sulla terra e la gloria di Dio nei cieli*. Questo ci dice la divina Rivelazione, questo ci insegnano la storia e la biologia moderna, ed è solo attingendo a questa triplice fonte di verità che potremo desumere le leggi regolatrici del fenomeno migratorio e stabilire i precetti di sapienza pratica che lo debbono disciplinare in tutta la sua ricca varietà di forme.²⁴⁶

Anche dal punto di vista religioso, quindi, la migrazione può essere un bene o un male, non in se stessa, ma nella maniera in cui l'uomo interviene con la sua volontà buona o cattiva, «dandole o impedendole una direzione giusta».²⁴⁷ Sarà provvidenziale nel seguente caso:

Se l'inerzia, se l'ignoranza delle vie di Dio, se il riposo sui conquistati allori, se l'oppressione di sante aspirazioni non deviano i popoli dal piano divino. Il rispetto della etnicità, nel superamento delle barriere razziali e degli egoismi nazionalistici, aprirà la via all'*unificazione dell'umanità, tappa necessaria verso la "unione in Dio per Gesù Cristo di tutti gli uomini di buon volere"*, altra tappa che a poco a poco condurrà allo scopo supremo prefisso dalla Provvidenza all'umanità: l'unione delle anime in

²⁴⁵IVI, **Il disegno di legge sulla emigrazione italiana**, Piacenza 1888, p. 941.

²⁴⁶IVI, 942.

²⁴⁷IVI, p. 943.

Dio per mezzo di Gesù Cristo e del suo visibile rappresentante, il Romano Pontefice.²⁴⁸

2.4.

Età contemporanea. Chiesa cattolica e migrazioni: i principali documenti magisteriali

Il 1 Giugno 1905 muore improvvisamente Giovanni Battista Scalabrini. Alcuni giorni prima della morte, precisamente il 5 maggio 1905, aveva inoltrato alla Santa Sede una proposta per l'istituzione di una congregazione o, eventualmente, di una commissione centrale o dicastero della Santa Sede, che avrebbe potuto prendere il nome di “pro Emigratis Catholicis”. Consapevole dei crescenti contrasti tra i vari gruppi etnici all'interno delle chiese di accogliimento, il “vescovo dei migranti” riteneva che solamente la costituzione di un'organizzazione della Santa Sede, autorità di natura autorevole e universale, potesse farsi carico interamente e profondamente della questione della migrazione. Tale intuizione si rivelò in seguito profetica, ma aveva bisogno ancora di tempo per potersi concretizzare.

In generale, a partire dall'ultimo decennio dell'800, la Chiesa cattolica, nella pluralità dei suoi carismi, attiva diverse iniziative a favore della migrazione che vede il protagonismo di singoli sacerdoti o di intere congregazioni, come ad esempio gli “Oblati per gli italiani di Marsiglia”, oppure “l'opera di assistenza per gli italiani emigrati in Europa”, fondata dal Vescovo di Cremona, mons. Geremia Bonomelli nel maggio del 1900. Quello che mancava, come già sosteneva Scalabrini, era un'organizzazione unica ed efficiente in grado di coordinare le iniziative ecclesiali.

²⁴⁸SCALABRINI, *Discorso al Catholic Club di New York*, 15/10/1901, in «L'Araldo Italiano-The Italian Herald» (New York), 24/10/1901, p. 1. Articolo contenuto in FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini*, p. 943. Corsivi nostri.

Con l'inizio del XX secolo e l'intensificazione dei flussi transoceanici, numerosi ordini e congregazioni, come abbiamo visto, hanno inviato i loro membri in America e nelle parti dell'Europa per assistere gli emigranti cattolici. Il primo coordinamento per l'emigrazione diretta oltre Oceano fu tentato dall' "Associazione nazionale per soccorrere i missionari italiani" che, su iniziativa di Ernesto Schiaparelli istituiva, nel 1909, "l'Italica Gens", una federazione delle congregazioni maschili e femminili che svolgevano il loro servizio in favore degli emigrati italiani in America. A questa federazione hanno aderito congregazioni e ordini religiosi come i Salesiani, i Gesuiti, i Francescani, gli Scalabriniani e altri. L' "Italica Gens" si dichiarava, nei suoi intenti, «apolitica e aconfessionale, aperta a tutti, a qualsiasi partito e a qualsiasi fede appartengano, ispirata da quel largo senso di carità cristiana che si effonde con egual amore su quanti della famiglia umana soffrano e abbisognino di aiuto».²⁴⁹

Nello stesso periodo Pio X, già nei primi anni del suo pontificato, stava attuando l'opera imponente di riforma della curia romana e di ristrutturazione interna, avvertendo, in particolare, l'esigenza di un coordinamento e, al tempo stesso, di un'azione più incisiva da parte della Chiesa cattolica nei confronti dei migranti: un coordinamento che coinvolgesse la base e le strutture centrali.

In primo luogo Pio X operò un rilancio delle associazioni di patronato cattolico per i migranti, con il consiglio di farle istituire in ogni diocesi, ribadendo in diverse occasioni la necessità della nascita di "comitati per l'emigrazione", sollecitando anche apposite inchieste socio-religiose nelle varie diocesi. Il bisogno di una tutela efficace e quello di fornire valide informazioni agli emigrati, faceva comprendere la grave portata dei problemi sociali che questi lavoratori subivano, insieme con i loro familiari. L'idea, pertanto, era di creare una maggiore solidarietà – che non si limitasse però al solo piano religioso, ma che abbracciasse tutte le esigenze della persona – tra la

²⁴⁹ ROSOLI, *I movimenti di migrazione e i cattolici*, p. 523.

diocesi di partenza e quella di arrivo.

Un secondo provvedimento di Pio X riguardava l'istituzione del primo ufficio della curia romana per l'emigrazione, che si realizzò nel 1912 – mediante la promulgazione del motu proprio *De catholicorum in exteris regiones emigratione*²⁵⁰ - conosciuto anche con il nome *Cum omnes catholicos* – con la costituzione, all'interno della Congregazione Concistoriale, di una sezione o ufficio speciale per gli emigranti cattolici di rito latino con una competenza su tutta la Chiesa. L'approccio universale nella valutazione dei bisogni e delle risposte veniva, provvidenzialmente, a garantire il coordinamento degli interventi della Chiesa a favore della migrazione.

In questa ottica di respiro universale, il Papa dava vita al “Pontificio Collegio per l'emigrazione italiana”, con il compito di formare e inviare il clero diocesano secondo le richieste dei Vescovi delle chiese che ne facevano richiesta. In quello stesso anno veniva istituita anche la Giornata nazionale dell'emigrazione, con il *Motu Proprio De Italis ad externa emigrantibus*, conosciuto anche con il nome di *Iam Pridem*, del 19 marzo 1914.²⁵¹

In particolare è proprio il motu proprio *Cum Omnes Catholicos* ad aver segnato una tappa fondamentale nella storia della Chiesa, per aver avviato l'istituzione dell'ufficio centrale della Santa Sede. L'idea centrale del documento era quella di istituire un nuovo e autonomo dicastero, al di sopra di “Propaganda Fide”, ma dipendente, almeno inizialmente, dalla Congregazione Concistoriale. La maggiore autonomia del Dicastero avverrà solamente più tardi, nel 1970 per opera di Paolo VI con l'istituzione della Pontificia Commissione per la pastorale delle migrazioni e del turismo.²⁵²

²⁵⁰ PIO X, Motu Proprio **Cum Omnes Catholicos**, 15 agosto 1912, in AAS 4 (1912), vol. IV, pp. 526-528; <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-04-1912-ocr.pdf>

²⁵¹ PIO X, Motu Proprio **Iam Pridem**, 19 marzo 1914, in AAS 6 (1914), vol VI, pp. 699-701; <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-06-1914-ocr.pdf>

²⁵² PAOLO VI, Motu Proprio **Apostolicae Caritatis** 19 marzo 1970, AAS 62 (1970), vol. LXII, pp. 193-197; https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19700319_apostolicae-caritatis.html

Tra il 1912 e il 1970, però, l'Europa e il mondo intero hanno vissuto la tragicità di due guerre mondiali. In particolare, dopo la seconda di queste guerre, la geografia umana di mezza Europa fu sconvolta dalle migrazioni forzate. L'intervento della Santa Sede a favore dei rifugiati e di tutte le persone che si trovavano costrette a fuggire dalla miseria e dal degrado causato dalla guerra, fu sollecito, come provato anche dagli uffici coordinati da mons. G.B. Montini e da D. Tardini presso la Segreteria di Stato: l'Ufficio Informazioni, del 1939, e la Commissione per i Soccorsi, del 1941.

Nel 1944 Pio XII istituì la "Pontificia Commissione Assistenza Profughi", denominata successivamente "Pontificia Opera Assistenza", per far fronte alla gravità del problema dei profughi. I gravi sconvolgimenti prodotti dalla guerra nel tessuto economico europeo hanno creato nei paesi più "deboli" una nuova spinta all'emigrazione. Si deve sempre al Papa l'istituzione, nel 1951, della "Commissione Cattolica Internazionale per le Migrazioni" (CICM), dopo la visita di alcuni suoi collaboratori in Germania e in Austria per un sopralluogo tra i rifugiati.

Compito principale di tale Commissione – che aveva sede a Ginevra, con rappresentanza presso le Nazioni Unite, e cui aderivano anche gli organismi nazionali di emigrazione, come la tedesca *Raphaelsverein* e l'italiana *Giunta Cattolica per l'Emigrazione* – era il coordinamento delle attività cattoliche nazionali a favore dei migranti. L'iniziativa va collegata con la contemporanea istituzione a Roma della Conferenza Internazionale delle Caritas Cattoliche, presieduta da mons. Baldelli, cui veniva demandata anche l'assistenza ai rifugiati, soprattutto dell'Est Europa.

Pio XII, in particolare, si rese promotore di una ristrutturazione dell'assistenza agli emigranti delle varie nazionalità, stabilendo una disciplina universale con un atto solenne, quale la costituzione apostolica *Exsul Familia*²⁵³, firmata il 1° agosto 1952, che

²⁵³PIO XII, Costituzione Apostolica **Exsul Familia**, 1 agosto 1952, in AAS 44(1952), vol. XIX, pp. 649-704; e in **Enchiridion della Chiesa per le migrazioni**, pp. 151-213.

è considerata la “Magna Charta” della Chiesa per la cura pastorale per i migranti.

2.4.1.

Costituzione Apostolica *Exsul Familia* (1952)

La costituzione apostolica *Exsul Familia* è un documento di enorme importanza, attraverso cui la Chiesa Cattolica offre un prezioso rinnovamento, anche dal punto di vista giuridico, circa la questione della migrazione: supera il cosiddetto principio di territorialità, che costituisce la struttura principale del codice di diritto canonico del 1917, per promuovere il principio di «appartenenza personale»,²⁵⁴ a servizio della cura d’anime dei migranti. Con tale Istruzione il Papa Pio XII costituì, presso la stessa Concistoriale, il Consiglio Supremo per l’Emigrazione e l’Ufficio del Delegato alle opere di emigrazione. Tale struttura, in seguito, sarà inserita nella riforma della Curia Romana con la costituzione *Regimini Ecclesiae Universae* di Paolo VI, e la si ritrova nell’Istruzione *De Pastoralis Migratorum Cura*, di cui parleremo più avanti.

Tornando alla *Exsul Familia*, occorre innanzitutto sottolineare con attenzione l’*Incipit*, che così recita:

La famiglia di Nazaret in esilio, Gesù, Maria e Giuseppe emigranti in Egitto e ivi rifugiati per sottrarsi alle ire di un empio re, sono il modello, l’esempio e il sostegno di tutti gli emigranti e pellegrini di ogni età e di ogni paese, di tutti i profughi di qualsiasi condizione che, incalzati dalla persecuzione o dal bisogno, si vedono costretti ad abbandonare la patria, i cari parenti, i vicini, i dolci amici, e a recarsi in terra straniera.²⁵⁵

L’inizio della Costituzione sembra essere stato scritto in questi nostri giorni, eppure risale al 1952, un’epoca in cui il problema della migrazione non era urgente così come oggi. Eppure la Chiesa, per mezzo di Pio XII, si rende ancora una volta ascoltatrice attenta e

²⁵⁴DE PAOLIS, V., *L’istruzione Erga migrantes caritas Christi. Aspetti canonici*, in BATTISTELLA, G., (ed.), *La missione viene a noi. In margine all’Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, Urbaniana University Press, Roma 2005, p. 111.

²⁵⁵PIO XII, *Exsul Familia*, n° 1.

madre premurosa e profetica attraverso la lettura teologica della realtà.
La Santa madre Chiesa, prosegue infatti il *Documento*:

Spinta dal suo immenso amore per le anime e impaziente di adempiere agli impegni dell'universale salvifico mandato affidatole da Cristo, non tardò a prendersi la cura specialmente spirituale anche dei pellegrini, dei forestieri, degli esuli, di tutti gli emigranti, senza risparmio di forze e valendosi principalmente di sacerdoti, i quali, mediante l'amministrazione dei carismi della grazia e la predicazione della Parola divina, lavorassero con ogni sollecitudine a confermare quei cristiani nella fede e a stringerne i vincoli di carità.²⁵⁶

Dopo aver ripercorso, mediante un excursus storico-teologico, l'attività nei confronti dei migranti, Pio XII ricorda ancora una volta come la Chiesa, soprattutto negli anni in cui il mondo era colpito dalle grandi guerre, «quale madre universale, non venne meno all'aspettativa e al suo ufficio, chè anzi, precedendo, secondo il suo solito, a tutta la mondiale adunanza dell'amore, fu conforto agli afflitti, asilo ai persecutori, patria agli esuli».²⁵⁷ Il conforto, la cura e l'accompagnamento della Chiesa nei confronti di tutti gli uomini era duplice: da un lato riguardava la vicinanza personale nei confronti di tutte le persone in situazioni di difficoltà; dall'altro lato significava anche solidificare e incrementare ciò che fino a quel momento si era costruito, cioè gli organismi istituzionali nati a favore della migrazione. Come afferma lo stesso Pio XII, in riferimento alla situazione del dopoguerra:

Quando poi composte finalmente, anche se non del tutto, le cose nella pace, s'avvertì ogni giorno di più l'imprevedibile necessità di provvedere alla moltitudine di profughi, a molti dei quali era intercluso il ritorno nella propria casa, e quando da alcune nazioni troppo popolate, non pochi uomini, stretti dalla povertà, divisavano di andare all'estero, sempre presso la nostra segreteria di Stato costituimmo un Ufficio migrazione, con due sezioni, di cui la prima per l'emigrazione libera, l'altra per quella forzata; deputammo un ecclesiastico presso l'Ufficio migrazione eretto a Ginevra, che assistesse ai convegni internazionali che vi si sarebbero adunati, e recentemente approvammo una Commissione cattolica internazionale per le migrazioni, fine della quale è unire e collegare le forze di quante associazioni e comitati cattolici esistono nel mondo, rafforzare e coordinare le loro proposte e le iniziative a pro degli emigranti e dei profughi.²⁵⁸

²⁵⁶ IVI, n° 5.

²⁵⁷ IVI, n° 63.

²⁵⁸ IVI, n° 67.

L'azione pastorale che il Papa incoraggiava di attuare in favore dei migranti e dei profughi era accompagnata anche da una chiara e decisa denuncia nei confronti delle ingiustizie sociali, che costringevano molte persone ad abbandonare le loro famiglie.

Al numero 73 della *Costituzione* si legge:

Mentre, dunque, consigliamo tutti, quanti hanno nobiltà e grandezza di cuore, di fare il possibile in aiuto di questi esuli, provati dall'afflizione e dalle privazioni, alto gridiamo a quanti ne hanno la responsabilità che si faccia giustizia per tutti quelli che, cacciati lontani dalle loro dimore dalla furia della guerra, nulla più fortemente anelano che di riprendere la vita tranquilla di una volta.²⁵⁹

E ancora al numero 75:

Istantemente poi rivolgemmo la parola ai capi di Stato, ai presidi di istituti, a tutti gli uomini onesti e volenterosi, invitandoli ad attentamente considerare e sciogliere il gravissimo problema dei profughi e degli emigranti; a disaminare quanti gravami tutti i popoli dovevano sostenere a causa della guerra e con quali mezzi si potesse rimediare a tanti mali; e finalmente pensassero al giovamento che deriverebbe all'umanità se, nella unione delle volontà e dei mezzi, celermente ed efficacemente venissero in sollievo a tante più urgenti necessità dei sofferenti, armonizzando le esigenze della giustizia con i motivi della carità.²⁶⁰

La denuncia nei confronti di un sistema che collocava gran parte dell'umanità tra "gli scartati" – per dirla con le parole di Papa Francesco – portava Pio XII, in occasione del cinquantenario dell'anniversario della *Rerum Novarum*, a parlare, per la prima volta nella storia della Chiesa in maniera ufficiale, del «diritto di migrazione fondato sulla natura della stessa terra abitata dagli uomini».²⁶¹

Si tratta di una grande novità, di un principio che non discrimina la migrazione, ma anzi la iscrive nel disegno stesso della storia dell'umanità. La terra, cioè, è stata affidata all'uomo per custodirla e coltivarla, non per impadronirsene.

Nella Enciclica *Laudato Si*, Papa Francesco dichiara che

²⁵⁹ IVI, n°73.

²⁶⁰ IVI, n°75.

²⁶¹ IVI, n° 77.

«la terra ci precede e ci è stata data».²⁶² Coltivare e custodire la terra, prosegue il Papa, significa proteggere, curare, perseverare, conservare, vigilare: «implica una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura».²⁶³ La terra, come recita il Salmo 24, «è del Signore»,²⁶⁴ «a Lui appartiene la terra e quanto essa contiene».²⁶⁵ Per questo motivo, osserva Francesco, «Dio nega ogni pretesa di proprietà assoluta»²⁶⁶. E ricordando *Levitico 25* conclude: «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti».²⁶⁷ La nostra condizione in questo mondo è quella di essere pellegrini, «mendicanti dell'essenziale», come ha affermato Papa Francesco durante l'omelia tenuta in occasione della prima *Giornata Mondiale dei Poveri*.²⁶⁸

Se, quindi, l'essere pellegrino in questo mondo caratterizza la naturale condizione dell'uomo, tuttavia sono sempre esistite delle politiche e delle logiche contrarie a questo disegno. Da parte sua, la Chiesa ha sempre con forza denunciato tali ingiustizie, facendo leva sul principio della destinazione universale dei beni. Come dirà il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes*: «Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene all'uso di tutti gli uomini e di tutti i popoli, e pertanto i beni creati devono equamente essere partecipati a tutti, secondo la regola della giustizia, inseparabile dalla carità».²⁶⁹

Riportiamo, quindi, una parte del discorso in cui Pio XII da una parte evidenzia la portata “kairologica” della migrazione, e dall'altra si scaglia contro quelle politiche che favoriscono l'incrementarsi della disuguaglianza e della ingiustizia. Al numero 77

²⁶² FRANCESCO, *Laudato Si. Enciclica sulla cura della casa comune*, Città del Vaticano 2015, n° 67. D'ora in poi LS.

²⁶³ IBIDEM.

²⁶⁴ SAL 24,1.

²⁶⁵ DT 10,14.

²⁶⁶ LS, n° 67.

²⁶⁷ LV 25, 23.

²⁶⁸ http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2017/documents/papa-francesco_20171119_omelia-giornata-mondiale-poveri.html

²⁶⁹ *Gaudium et Spes*, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Città del Vaticano 1965, n° 69, in AAS 58 (1966), vol. 15, pp. 1025-1120. D'ora in poi GS.

della *Exsul Familia* dichiara:

Il nostro pianeta, con tanti estesi oceani e mari e laghi, con monti e piani, coperti di nevi e di ghiacci eterni, con grandi deserti e terre inospiti e sterili, non è pur scarso di regioni e luoghi vitali abbandonati al capriccio vegetativo della natura, e ben confacenti alla coltura della mano dell'uomo, ai suoi bisogni e alle sue operazioni civili; e più di una volta è inevitabile che alcune famiglie, di qua o di là emigrando, si cerchino altrove una nuova patria. Allora, secondo l'insegnamento della *Rerum Novarum*, va rispettato il diritto della famiglia a uno spazio vitale [...]. Dove questo accadrà, l'emigrazione raggiungerà il suo scopo naturale, che spesso convalida la esperienza, vogliamo dire *la distribuzione più favorevole degli uomini sulla superficie terrestre*, acconcia a colonie di agricoltori; *superficie che Dio creò e preparò per uso di tutti*. Se le due parti, quella che concede di lasciare il luogo natio e quella che ammette i nuovi venuti, rimarranno lealmente sollecite di eliminare quanto potrebbe essere d'impedimento al nascere e allo svolgersi di una verace fiducia tra il paese di emigrazione e il paese d'immigrazione, tutti i partecipanti a tale tramutamento di luoghi e di persone ne avranno vantaggio; le famiglie riceveranno un terreno che sarà per loro terra patria nel vero senso della parola; le terre di densi abitanti resteranno alleggerite e i loro popoli si creeranno nuovi amici in territori stranieri; e gli stati che accolgono gli emigrati guadagneranno cittadini operosi. Così le nazioni che danno e gli stati che ricevono, in pari gara contribuiranno all'incremento del benessere umano e al progresso dell'umana cultura.²⁷⁰

L'intento di Pio XII era pertanto duplice: da una parte invitava le nazioni più ricche ad aprire le loro frontiere a coloro che facevano richiesta di entrare per essere soccorsi; dall'altro auspicava una regolamentazione internazionale in favore dell'immigrazione.²⁷¹ Dal punto di vista formale, pertanto, la Costituzione apostolica *Exsul Familia* affermava nuovamente la competenza della Congregazione Concistoriale nell'assistenza spirituale di tutti gli emigranti, e introduceva la presenza di un delegato nazionale per opere di emigrazione, mediante la creazione di un apposito Ufficio.²⁷²

Il documento sottolineava che l'assistenza ai migranti andava compiuta, qualora possibile, da sacerdoti della medesima lingua o nazionalità, adeguatamente preparati e posti a servizio del Vescovo diocesano corrispondente, anche mediante l'erezione di parrocchie nazionali e, quindi, dell'accompagnamento personale

²⁷⁰ PIO XII, *Exsul Familia*, n°77.

²⁷¹ IVI, nn° 83-84.

²⁷² IVI, Norme per l'assistenza spirituale agli emigranti, n° IX.

spirituale.²⁷³ Si stava costruendo, a poco a poco, una solida pastorale a favore dei migranti, per renderli sempre più protagonisti dell'azione evangelizzatrice. La novità principale apportata da questo documento consiste nel fatto che l'accompagnamento e la cura pastorale da esercitare nei confronti dei migranti non deve essere minore rispetto a quello che la Chiesa prevede per tutti i fedeli. Tuttavia si deve notare che il concetto di pastorale, elaborato nella *Exsul Familia*, si riferisce essenzialmente ai migranti cattolici. Si colloca, pertanto, al di fuori della prospettiva propriamente missionaria. Questa impostazione rimane per tutto il tempo successivo. Sarà poi il Concilio Vaticano II, e la produzione magisteriale successiva, a fornire strumenti per una conversione pastorale.

2.5.

I documenti del post-Concilio

Il Concilio, infatti, demandò alle autorità competenti l'organizzazione pratica della pastorale dei migranti, con una appropriata normativa. In questo senso De Paolis ci ricorda che il frutto più maturo, in ordine alla pastorale dei migranti, è stato il n° 18 del decreto *Christus Dominus*, «che spingeva la Chiesa a dare nuove norme sulla cura pastorale dei migranti».²⁷⁴ Così si legge nel decreto:

Si abbia un particolare interessamento per quei fedeli che, a motivo delle loro condizioni di vita, non possono godere dell'ordinario ministero dei parroci o sono privi di qualsiasi assistenza: tali sono i moltissimi emigranti, gli esuli, i profughi, i marittimi, gli addetti a trasporti aerei, i nomadi, ed altre simili categorie. Si adottino anche convenienti sistemi di assistenza spirituale per i turisti. Le conferenze episcopali, e specialmente quelle nazionali, dedichino premurosa attenzione ai più urgenti problemi riguardanti le predette categorie di persone, e con opportuni mezzi e direttive, in concordia di intenti e di sforzi, provvedano adeguatamente alla loro assistenza religiosa, tenendo presenti in primo luogo le disposizioni date o da darsi dalla santa Sede e *adattandole*

²⁷³ Era già stato creato, da Pio X, un Collegio pontificio di sacerdoti per gli italiani emigranti all'estero.

²⁷⁴ DE PAOLIS, *L'istruzione Erga Migrantes Caritas Christi*, p. 115.

*convenientemente alle varie situazioni dei tempi, dei luoghi e delle persone.*²⁷⁵

Paolo VI, facendosi interprete e profeta di quegli anni, è consapevole della sfida e dell'urgenza che il tema della migrazione pone alla Chiesa: per questo motivo si rende necessaria una riforma della Chiesa, in modo che si adatti sempre di più – come è scritto alla fine della citazione riportata – e in maniera conveniente alle varie situazioni dei tempi, luoghi e delle persone.

Con il Motu Proprio *Apostolicae Caritatis* del 19 marzo 1970, di Paolo VI, le competenze per i vari Settori della mobilità umana furono fatte confluire nella “Pontificia Commissio de Spiritualibus Migratorum atque Itinerantium Cura” ed essa veniva posta alle dipendenze della Congregazione per i Vescovi. Tale situazione è venuta a cessare, come vedremo, con la Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, del 28 giugno 1988, che anche ne mutò il nome in Pontificio Consiglio della Pastorale dei Migranti e Itineranti.

In *Apostolicae Caritatis* Paolo VI ricorda come la Chiesa, attraverso i secoli, abbia preso sempre maggior consapevolezza della questione della migrazione. Un esempio che viene riportato è la costituzione apostolica *Exsul Familia* di Pio XII del 1952, e la conseguente creazione di alcuni organi come il “Consiglio superiore per l'emigrazione”, il “Segretariato generale internazionale per la direzione dell'opera dell'apostolato del mare” e, infine dell' “Opera dell'apostolato del cielo o dell'aria”.²⁷⁶

Nel 1965 lo stesso Paolo VI fonda, presso la Sacra congregazione, il “Segretariato internazionale per la direzione dell'opera dell'apostolato dei nomadi”, «per recare spirituale conforto a una popolazione che non ha fissa dimora e anche a quegli uomini che vivono in condizioni analoghe, come sono coloro che si muovono

²⁷⁵ PAOLO VI, **Christus Dominus**. Decreto sulla missione pastorale dei Vescovi nella Chiesa, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_it.html. Corsivi Nostri.

²⁷⁶ PAOLO VI, **Apostolicae Caritatis**, n° 557.

da un luogo all'altro».²⁷⁷ In seguito, come afferma il *Motu Proprio*, la Sacra congregazione per il clero è stata dotata anche di un ufficio «avente il compito di garantire l'assistenza religiosa a coloro che si mettono in viaggio per recarsi in villeggiatura, per fare cure mediche, per motivi di pietà, di cultura, di sport, di divertimento e altre simili ragioni».²⁷⁸ Ma per provvedere in maniera più accurata al bene spirituale di coloro che, per diversi motivi, sono costretti a rimanere lontani dalla propria residenza, si comincia ad avvertire la necessità di un'istituzione più stabile, che possa dirigere tutte le numerose iniziative già in corso. Fu così che Paolo VI, con la *Apostolicae Caritatis*, fonda la “Pontificia commissione per la pastorale dell'emigrazione e del turismo” che, sotto la dipendenza della Congregazione per i vescovi, coordina e dirige tutte le opere sopra menzionate, quali l'assistenza ai migranti, l'apostolato dell'aria, l'apostolato dei nomadi, l'assistenza ai viaggiatori. Le parole del Papa, nella conclusione del documento, sono profetiche:

Nutriamo pertanto fondata speranza che da questa commissione, proprio perché le sono affidate nuove ed importanti forme di apostolato, deriveranno numerosi e abbondanti frutti spirituali, sicchè appaia più luminosa la materna sollecitudine della Chiesa, che guarda con attenzione ai segni e alle necessità dei tempi, e questa sua testimonianza attiri dolcemente le anime.²⁷⁹

La risposta concreta di Paolo VI, e quindi della Chiesa intera, a queste numerose “sfide”, che diverranno poi occasioni di incontro, di rinnovamento e di grazia, si trova in particolare nel *Motu Proprio Pastoralis Migratorum Cura* e nell'Istruzione *De Pastoralis Migratorum Cura “Nemo Est”*, che formano un'unità dal punto di vista legislativo e che hanno inteso rispondere alle sollecitazioni del Concilio Vaticano II sul tema della pastorale migratoria, con una nuova normativa. In particolare, nel *motu proprio* il Santo Padre preme nell'evidenziare come «la cura pastorale dei migranti ha sempre richiamato la materna attenzione e sollecitudine della

²⁷⁷ IVI, n°558.

²⁷⁸ IBIDEM.

²⁷⁹ IVI, n°564.

Chiesa».²⁸⁰

L'obiettivo di questo documento era quello di raccogliere le proposte emerse dal Concilio Vaticano II, e offrire ai vescovi e alle Conferenze episcopali

L'opportunità di esercitare meglio l'assistenza spirituale verso i gruppi dei migranti, che non solo sono affidati, al pari degli altri fedeli, al loro pastorale ministero, ma per le speciali circostanze in cui vivono, richiedono anche una particolare premura, che appunto corrisponda ai loro bisogni.²⁸¹

Paolo VI era inoltre consapevole del fatto che le condizioni del fenomeno migratorio, in quell'epoca, erano già profondamente mutate, e che pertanto si richiedeva la necessità di rivedere, rinnovare e migliorare l'ordinamento e la struttura della cura pastorale dei migranti – i cui principi erano stati emanati nella *Exsul Familia* – «in modo da far confluire utilmente in essa le molteplici esperienze del passato e la collaborazione di tutti».²⁸²

A questo proposito, la Sacra Congregazione per i Vescovi, emana nello stesso anno l'Istruzione *De Pastoralis migratorum cura* “*Nemo est*”, che comincia proprio con queste parole:

Nessuno ignora che la mobilità territoriale degli uomini da una nazione all'altra diventata ai nostri giorni, per molteplici cause, più facile e ha assunto un ritmo più accelerato. Difatti il rapido progresso tecnico-economico, le mutue relazioni dei cittadini e delle nazioni, i rapporti sempre più ampi e frequenti di interdipendenza, la tendenza ormai diffusa nella società civile di favorire l'unità giuridica e politica della famiglia umana e, finalmente, il grande incremento raggiunto oggi dai mezzi di comunicazione, hanno creato nuovi più larghi spazi e aggiunto nuove forme alle iniziative di un tempo.²⁸³

La Chiesa cattolica, quindi, consapevole del fatto che il fenomeno migratorio si sviluppa sempre più con grande rapidità, sente

²⁸⁰ PAOLO VI, *Pastoralis migratorum cura*, motu proprio, 15-08-1969, in AAS 61 (1969), vol. LXI, pp. 614-643, e in *Enchiridion della Chiesa per le migrazioni*, n. 446.

²⁸¹ *IVI*, n° 447.

²⁸² *IBIDEM*.

²⁸³ *De pastoralis migratorum cura*, AAS 61 (1969), ripreso in *Enchiridion della Chiesa per le migrazioni*, n°451. *Nemo est, qui ignoret facultatem hominum in varias nationes...*

l'esigenza di ripensare la categoria stessa di migrante, per poter sviluppare una pastorale che sia segno concreto della misericordia e della prossimità di Dio. Per questo motivo l'*Istruzione* sottolinea come «nel concetto di migranti sono compresi tutti coloro che, per qualunque motivo, si trovano a dimorare fuori della patria o della propria comunità etnica e per vere necessità hanno bisogno di un'assistenza particolare».²⁸⁴

La Chiesa ancora una volta intende mostrare la sua identità di Madre premurosa che si prende cura di tutti i suoi figli, specialmente quelli più vulnerabili e sofferenti, consapevole del fatto che da questa crescente mobilità dei popoli possa scaturire anche

Una nuova e più vasta spinta all'unificazione di tutte le genti e dell'universo intero, nella quale è facile scorgere "lo Spirito di Dio, che con mirabile provvidenza dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra".²⁸⁵

Il riferimento a *Gaudium et Spes*, n° 6, indica la presenza e l'azione dello Spirito Santo che guida gli uomini permettendo l'incontro tra i vari popoli; un incontro che testimonia l'unità della famiglia umana, e che pertanto può divenire, per mezzo della grazia, generatore di novità e di sorprese. Le migrazioni, infatti,

Favorendo e promuovendo la reciproca conoscenza e l'universale collaborazione, attestano e perfezionano l'unità della famiglia umana e confermano chiaramente quel rapporto di fraternità tra i popoli, per cui una parte dà e riceve simultaneamente dall'altra.²⁸⁶

L'importanza e l'esigenza della solidarietà trascende, quindi, le frontiere nazionali e abbraccia il mondo intero. In questo senso la mobilità umana diventa un richiamo all'unità dell'umana famiglia e ai benefici che possono provenire dalla messa in atto di questo basilare principio. Come sottolinea Tommasi, «dalla visione religiosa secondo la quale Dio quando creò l'umanità, la creò come una famiglia, scaturiscono conseguenze pratiche per le politiche

²⁸⁴ IVI, n° 465.

²⁸⁵ IVI, n° 452.

²⁸⁶ IBIDEM.

sociali ed economiche».²⁸⁷ Per questo motivo la Chiesa, osserva Paolo VI:

Poiché si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia, dimostra una particolare e continua sollecitudine verso quei figli, che per un motivo o l'altro lasciano la propria casa e si portano in altre regioni [...], perché siano ben definiti e rispettati i diritti della persona umana e i fondamenti anche della vita spirituale.²⁸⁸

Tale visione, quindi, ci spinge all'impegno verso le persone più vulnerabili, promuovere una globalizzazione che sia inclusiva, e che soprattutto sostenga politiche intelligenti e lungimiranti di migrazione, in modo che «i migranti diventano agenti di integrazione e di collaborazione tra popoli».²⁸⁹ Il documento manifesta l'urgenza di una cura pastorale dei migranti, sottolineando però come questo compito non spetti solamente alle Conferenze episcopali e ai Vescovi, ma che si tratta di una missione che coinvolge l'intero popolo di Dio, «perché tutti abbiano accesso a una vita più umana, in cui ciascuno sia amato e aiutato come fratello dai fratelli».²⁹⁰

L'Istruzione *De Pastoralis Migratorum Cura*, la cui promulgazione segna un passo ulteriore, dal punto di vista giuridico, rispetto alla costituzione *Exsul Familia*, si presenta quindi non solo come l'attuazione delle direttive conciliari, ma come documento «che va ben al di là di tali direttive, integrandole con elementi di grande interesse».²⁹¹

In particolare l'estensione del concetto di migrante a tutti coloro che vivono al di fuori della loro patria, permette anche un rinnovamento nell'ambito della cura pastorale e, quindi, una nuova visione ecclesiologicala che apre sempre di più le chiese particolari al respiro della cattolicità. Per entrare dentro questa logica universalistica e inclusiva, entro cui deve essere collocata la

²⁸⁷ TOMASI, S.M., *Migrazione e cattolicesimo in un contesto globale*, in «Concilium», 5/2008, p.36.

²⁸⁸ *De pastoralis migratorum cura*, n° 454.

²⁸⁹ TOMASI, *Migrazione e cattolicesimo in un contesto globale*, p. 36.

²⁹⁰ IVI, n°464.

²⁹¹ DE PAOLIS, *L'istruzione Erga Migrantes Caritas Christi*, p.116.

discussione sulla migrazione, bisogna riferirsi al concetto della destinazione universale dei beni della terra e della loro accessibilità, mirabilmente annunciato dal *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*²⁹². In particolare, dal numero 171 al 175, leggiamo:

Tra le molteplici implicazioni del bene comune, immediato rilievo assume il principio della destinazione universale dei beni: “Dio ha destinato la terra con tutto quello che in essa è contenuto all'uso di tutti gli uomini e popoli, sicché i beni creati devono pervenire a tutti con equo criterio, avendo per guida la giustizia e per compagna la carità”. È qui la radice dell'universale destinazione dei beni della terra [...]. Il principio della destinazione universale dei beni della terra è alla base del diritto universale all'uso dei beni. Ogni uomo deve avere la possibilità di usufruire del benessere necessario al suo pieno sviluppo: il principio dell'uso comune dei beni è il « primo principio di tutto l'ordinamento etico-sociale » e « principio tipico della dottrina sociale cristiana ». Per questa ragione la Chiesa ha ritenuto doveroso precisarne la natura e le caratteristiche. Si tratta innanzi tutto di un diritto naturale, inscritto nella natura dell'uomo, e non di un diritto solo positivo, legato alla contingenza storica; inoltre, tale diritto è “originario”.[...] Il principio della destinazione universale dei beni invita a coltivare una visione dell'economia ispirata a valori morali che permettano di non perdere mai di vista né l'origine, né la finalità di tali beni, in modo da realizzare un mondo equo e solidale, in cui la formazione della ricchezza possa assumere una funzione positiva [...]. La destinazione universale dei beni comporta uno sforzo comune teso ad ottenere per ogni persona e per tutti i popoli le condizioni necessarie allo sviluppo integrale, così che tutti possano contribuire alla promozione di un mondo più umano.²⁹³

In questa maniera viene riconosciuta la dignità di ogni persona umana, creata ad immagine di Dio; facendo scaturire da questo principio della dignità umana, il concetto dei diritti inalienabili di ciascuna persona, compresi quelli dei migranti. Nella prospettiva dell'insegnamento sociale della Chiesa, quindi, le migrazioni non sono viste principalmente come un problema, «bensì soprattutto come una risorsa che promuove lo sviluppo di giuste relazioni internazionali per la famiglia umana»²⁹⁴: visione, questa, che guida la relazione tra le persone – coloro che accolgono e coloro che sono accolti – sottolineando il processo di ospitalità e integrazione, con un reciproco

²⁹² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, **Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa**, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html

²⁹³ IVI, nn° 171-175.

²⁹⁴ TOMASI, **Migrazione e cattolicesimo**, p. 37.

arricchimento.

L'apertura di tale prospettiva, e opportunità, permette altresì il consolidamento delle strutture di assistenza già esistenti, e la creazione di nuove forme.

Ci preme però sottolineare che, finora, si tratta sempre di una pastorale rivolta esclusivamente ai fedeli cattolici, per un accompagnamento e inserimento nelle chiese particolari. I principi di questa Istruzione, e le norme principali che ne conseguono, sono state inserite pienamente nella revisione *Codice di Diritto Canonico* del 1983, anche se in realtà non esiste una parte specifica dedicata alla migrazione.

Velasio De Paolis evidenzia alcuni articoli del Codice che richiamano l'attenzione della cura pastorale migratoria. Il canone 529, ad esempio, si rivolge alla figura del parroco, affinché «con speciale diligenza sia vicino ai poveri e agli ammalati, agli afflitti, a coloro che sono soli, *agli esuli* e a tutti coloro che attraversano particolari difficoltà». ²⁹⁵ Nel canone 568 viene indicato di costituire, ove sia possibile, «dei cappellani per coloro che non possono usufruire, per la loro situazione di vita, della cura ordinaria dei parroci, come gli emigranti, gli esuli, i profughi, i nomadi, i naviganti». ²⁹⁶ Il canone 383 si rivolge direttamente al Vescovo, che nel suo compito di essere pastore della diocesi, è invitato a «rivolgersi con animo apostolico verso coloro che per la loro situazione di vita non possono usufruire sufficientemente della cura pastorale ordinaria». ²⁹⁷

In ordine a questa particolare cura pastorale che si rivolge anche a fedeli di riti diversi rispetto a quello cattolico, il canone 518 apre alla possibilità di erigere “parrocchie personali”:

Come regola generale, la parrocchia sia territoriale, tale cioè che comprenda tutti i fedeli di un determinato territorio; dove però risulti opportuno, vengano costituite parrocchie personali, sulla base del rito, della lingua, della nazionalità dei fedeli appartenenti ad un

²⁹⁵ CODICE DI DIRITTO CANONICO, http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_it.html.

²⁹⁶ IBIDEM.

²⁹⁷ IBIDEM.

territorio,oppure anche sulla base di precise motivazioni.²⁹⁸

2.5.1.

Chiesa e mobilità umana (1978)

Nel 1978 la Pontificia Commissione per la pastorale delle migrazioni e del turismo promulga la Lettera *Chiesa e mobilità umana*. Al punto numero 1 si legge:

Nella sua sollecitudine di recare a tutti gli uomini il Messaggio di salvezza, la Chiesa si preoccupa delle situazioni conseguenti ai fenomeni della mobilità umana. Vede in essi un riflesso fondamentale degli strati di umanità che si trasformano,e ne condivide i problemi con sentita partecipazione.²⁹⁹

La Chiesa ha sempre più in mente la diversità di intenti che genera il fenomeno migratorio, cioè se questo scaturisce da una libera scelta, oppure, come purtroppo spesso accade, da una necessità: «altro è infatti la mobilità determinata dalla libera scelta degli interessati, altro è la mobilità che nasce da costrizione, di qualunque natura essa sia, ideologica, politica, economica ecc..».³⁰⁰ Ovviamente la Chiesa si mette accanto, con una decisa opzione preferenziale, alle persone più povere, disagiate o emarginate. Il merito di questa *Lettera*, che riprende ciò che era già stato evidenziato nell'Istruzione *De Pastoralis migratorum cura*, riguarda la definizione pastorale di migrante, comprendendo in questa categoria tutti coloro che, proprio perché fuori della loro patria, vivono in una situazione per cui mancano, in tutto o in parte, della cura pastorale ordinaria che la Chiesa offre attraverso le sue strutture. In particolare *Chiesa e mobilità* riesce far confluire sotto il denominatore della mobilità umana le varie tipologie di migranti, ossia i lavoratori, ma anche i tecnici d'impresa, rifugiati e profughi, marittimi del trasporto.

²⁹⁸ IBIDEM.

²⁹⁹ PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, *Chiesa e mobilità umana*. Lettera circolare alle conferenze episcopali, AAS 70 (1978), n° 1, p.357.

³⁰⁰ IBIDEM.

L'intensificarsi e dell'evolversi di tale fenomeno, in un mondo sempre più globale, pone esigenze ed interrogativi a cui la Chiesa deve e vuole offrire una risposta: la mobilità, si afferma nel documento, «invita ad un'appropriata comprensione del mondo in cui viviamo, e di cui vediamo evolversi sotto i nostri occhi le strutture».³⁰¹

In questo contesto globale e complesso, la Chiesa si interroga sulle esigenze della sua presenza in cui si riflette «il suo volto di pellegrina sulla terra» (*LG*, 7). In questa prospettiva, si legge ancora nel documento *Chiesa e mobilità*, «il fondamentale impegno, che si impone nel presente contesto storico, consiste nel riannodare i vincoli tra la fede e la vita».³⁰² La vita cristiana, infatti, «è essenzialmente la Pasqua vissuta con Cristo, ossia un passaggio, una *sublime migrazione verso la Comunione totale del Regno di Dio*, dove tutto e tutti siano restaurati nel Cristo».³⁰³

Questo cammino, questo pellegrinaggio verso la Comunione totale con il Regno di Dio, «mette alla prova la consapevolezza dell'uomo di appartenere ad un popolo, sulle orme, in un certo senso, del popolo eletto, che ottenne la liberazione dalla schiavitù e collaborò al disegno di Dio nel pellegrinaggio verso la terra promessa».³⁰⁴ In questo modo la migrazione può offrire un'interpretazione simbolica della vita, in cui la frontiera non è più vista come un luogo di morte o di perdita di identità, ma al contrario diviene un'opportunità di incontro tra le persone, in cui si ha la possibilità di vivere la comunione e di creare delle relazioni nuove, a partire dal principio dell'unità di tutto il genere umano. La Chiesa, volendo e facendosi garante di quella pluralità di espressioni e di stili religiosi di cui il migrante è portatore, sottolinea «la dimensione di cattolicità, realizzandola in una pluralità di forme a imitazione del modello trinitario».³⁰⁵

Proprio nell'incontro, infatti, «le vecchie barriere possono

³⁰¹ *IVI*, p. 360.

³⁰² *Chiesa e mobilità*, p. 363.

³⁰³ *IBIDEM*. Corsivi nostri.

³⁰⁴ *IBIDEM*.

³⁰⁵ *TOMASI, Migrazione e cattolicesimo*, p.39.

essere eliminate dall'amore e può prendere avvio un processo che dalla coesistenza arriva al vicendevole riconoscimento, al rispetto, all'amore e alla libertà di cercare insieme la verità».³⁰⁶

Partendo proprio dal principio di comunione, il documento *Chiesa e mobilità* cerca di individuare e proporre alcune linee guida per la pastorale, in un processo che coinvolge sia la Chiesa di partenza, che la Chiesa di arrivo del migrante. Al numero 19 si legge:

La Chiesa di partenza si senta obbligata a preparare e seguire i suoi fedeli che, per qualsiasi ragione, si recano altrove; la Chiesa di arrivo si rende profondamente sensibile ai nuovi doveri di servizio, particolarmente a coloro che prendono dimora sul suo territorio.³⁰⁷

La pastorale che scaturisce dalla mobilità umana, quindi, è una pastorale “senza frontiere”, che spinge la Chiesa, con le sue varie strutture e organismi, a costituirsi sempre di più come una “Chiesa in uscita”, secondo le parole di Papa Francesco. Si legge nel documento, al numero 29:

La mobilità, come si svolge nell'ora presente, crea spesso nella società zone di discriminazione, di emarginazione umana. Tale fenomeno non potrebbe trovare espressione nel contesto ecclesiale, senza mortificare la nozione stessa di Chiesa e svuotare il cristiano concetto di fratellanza.³⁰⁸

Purtroppo, prosegue, «non sempre si verifica un'esemplarità a tutta prova su questo punto delicato e decisivo. Dove la mobilità è particolarmente pronunciata e crea problemi, avviene talvolta che frazioni della Chiesa non siano immuni da infiltrazioni di tipo nazionalistico».³⁰⁹ Una Chiesa, pertanto, aperta al mondo, in dialogo continuo con tutti gli uomini e le donne, e non una Chiesa chiusa in se stessa e irrigidita nella proprie strutture.

³⁰⁶ IVI, p. 40.

³⁰⁷ **Chiesa e mobilità**, p.367.

³⁰⁸ IVI, p.373.

³⁰⁹ IBIDEM.

2.5.2.

***Pastor Bonus* (1988): costituzione del Pontificio Consiglio per la pastorale dei migranti e degli itineranti**

La Costituzione Apostolica *Pastor Bonus* di Giovanni Paolo II, del 28 giugno 1988, che segna la fase di riordino generale della Curia Romana – precedente alla riforma della Curia ad opera di Francesco – marca un cambiamento anche in seno alla pastorale dei migranti. Infatti la “Pontificia Commissione” viene elevata a “Pontificio Consiglio per la pastorale dei migranti e degli itineranti”, a cui viene affidato il compito primario di rivolgere «la sollecitudine pastorale della Chiesa alle particolari necessità di coloro che sono stati costretti ad abbandonare la propria patria o non ne hanno affatto; parimenti procura di seguire con la dovuta attenzione le questioni attinenti a questa materia».³¹⁰

Il Pontificio Consiglio si impegna anche «perché nelle Chiese locali sia offerta un’efficace e appropriata assistenza spirituale, se necessario anche mediante strutture pastorali, sia ai profughi e agli esuli, sia ai migranti, ai nomadi e alla gente del circo».³¹¹ Si può notare come l’interessamento della Chiesa per i migranti acquisti sempre più maggior consapevolezza, che si traduce poi in pratiche operative di pastorale, ossia di attività mediante le quali la Chiesa continua la missione che Cristo stesso le ha affidato, in particolare riguardo il mondo delle migrazioni. Si tratta, quindi, di attività organizzate ed istituzionalizzate.

³¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica **Pastor Bonus**, AAS LXXX (1988), in **Enchiridion della Chiesa per le migrazioni**, art. 149, p. 427.

³¹¹ *IVI*, art. 150, p. 427.

2.5.3.

Erga migrantes caritas Christi (2004)

Il 4 maggio 2004 è stata emanata l'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, ad opera del Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti.³¹² Lo scopo di questa Istruzione è, come leggiamo nella presentazione:

Di aggiornare la pastorale migratoria, tenendo come appunto dei nuovi flussi migratori e delle loro caratteristiche, passati ormai trentacinque anni dalla pubblicazione del *Motu proprio* di Papa Paolo VI *Pastoralis migratorum cura* e dalla relativa Istruzione della Sacra Congregazione per i Vescovi *De pastoralis migratorum cura "Nemo est"*.³¹³

Tale Istruzione, pertanto, intende fornire una risposta ecclesiale «ai nuovi bisogni pastorali dei migranti, per condurli, a loro volta, a trasformare l'esperienza migratoria in occasione non solo di crescita nella vita cristiana, ma anche di nuova evangelizzazione e di missione». ³¹⁴ Il periodo storico in cui è stata scritta la *Erga migrantes*, il 2004, ha imposto la necessità di una visione ecumenica del fenomeno migratorio,

A causa della presenza di molti migranti cristiani non in piena comunione con la Chiesa cattolica, e del dialogo interreligioso, a motivo del numero sempre più consistente di migranti di altre religioni, in particolare quella musulmana, in terre tradizionalmente cattoliche, e viceversa.³¹⁵

La Chiesa, a partire da questo contesto sempre più ecumenico e interreligioso, è stata chiamata a ripensare e ridefinire le categorie con cui approcciarsi al fenomeno migratorio – che significa ri-definire le categorie della stessa ecclesiologia in continuità con gli insegnamenti del Vaticano II – e quindi promuovere un'azione

³¹² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Erga migrantes caritas Christi*, AAS XCVI (2004), pp 762-822, e in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_it.html

³¹³ ERGA MIGRANTES CARITAS CHRISTI, **Presentazione**.

³¹⁴ IBIDEM.

³¹⁵ IBIDEM.

pastorale

Fedele e allo stesso tempo aperta a nuovi sviluppi anche per quanto riguarda le stesse strutture pastorali, che dovranno essere atte a garantire la comunione tra Operatori pastorali specifici e la Gerarchia locale di accoglienza, la quale rimane l'istanza decisiva della sollecitudine ecclesiale verso i migranti.³¹⁶

Le migrazioni contemporanee, pertanto, pongono gli uomini di fronte ad una sfida; una sfida che i cristiani, ma non solo, devono cogliere ponendosi nell'ottica della compassione esercitata da Gesù: quella compassione che «lo Spirito suscita ovunque nel cuore degli uomini di buona volontà, oltre che nella Chiesa stessa, che rivive una volta di più il mistero del suo Divino Fondatore, mistero di vita e di morte».³¹⁷

L'Istruzione *Erga migrantes*, in particolare, intende rispondere ad alcune esigenze fondamentali ed attuali, come ad esempio la questione ecumenica e interreligiosa, all'interno del fenomeno migratorio, e quella riguardante le nuove normative dei due Codici di Diritto Canonico, latino e orientale, fondando la possibilità della convivenza umana dal punto di vista di un'etica della reciprocità e sul riconoscimento dei diritti umani. Per quanto riguarda l'etica della reciprocità, possiamo rimandare al numero 64 della *Erga migrantes*, che afferma:

Nelle relazioni tra cristiani e aderenti ad altre religioni riveste grande importanza il *principio della reciprocità*, intesa non come un atteggiamento puramente rivendicativo, ma quale relazione fondata sul rispetto reciproco e sulla giustizia nei trattamenti giuridico-religiosi. La reciprocità è anche un atteggiamento del cuore e dello spirito, che ci rende capaci di vivere insieme e ovunque in parità di diritti e di doveri. Una sana reciprocità spinge ciascuno a diventare “avvocato” dei diritti delle minoranze dove la propria comunità religiosa è maggioritaria.³¹⁸

Il principio della reciprocità permette di leggere la migrazione alla luce stessa del mistero trinitario, in cui l'unità dell'essenza divina si riflette nella differenza delle tre Persone, senza

³¹⁶ IBIDEM.

³¹⁷ IVI, n°3.

³¹⁸ IVI, n° 64. Corsivi nostri.

alterarne la sostanza. Nell'incontro tra le persone, tra i popoli, il vincolo che tiene insieme la relazione può essere innalzato al livello stesso delle persone che la compongono, divenendo in tal modo fattore costitutivo e insieme termine della relazione stessa: cioè è possibile, osserva Alici, «solo se riesce a raggiungere quella compiuta ed enigmatica *reciprocità comunionale* in cui, nel mistero trinitario, stanno in perfetto equilibrio unità e differenza».³¹⁹

L'altro aspetto su cui la *Erga Migrantes* fonda la possibilità di convivenza tra i popoli riguarda il riconoscimento dei diritti dell'uomo. Richiamando la Convenzione Internazionale “per la protezione dei diritti di tutti i lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie”³²⁰ - entrata in vigore il 1 luglio 2003 e la cui ratifica è stata vivamente raccomandata da Giovanni Paolo II – la Chiesa «incoraggia la ratifica degli strumenti internazionali legali che assicurano i diritti dei migranti, dei rifugiati e delle loro famiglie, offrendo anche nelle sue varie Istituzioni e Associazioni competenti quell'advocacy che oggi è sempre più necessaria»,³²¹ come ad esempio i Centri di attenzione ai Migranti, le Case per migranti, gli Uffici per i servizi umani, ecc..

Si può ben evidenziare come la carità pastorale e la prossimità nei confronti dei migranti si configuri, lungo i secoli, in maniera sempre più organizzata ed istituzionalizzata, coinvolgendo anche le agenzie caritative non confessionali. Il fenomeno migratorio, infatti, solleva una vera e propria questione etica, «quella della ricerca di un nuovo ordine economico internazionale per una più equa distribuzione dei beni della terra, che contribuirebbe non poco, a ridurre e moderare i flussi di una numerosa parte delle popolazioni in difficoltà».³²²

Le migrazioni internazionali, pertanto, sono considerate una importante componente strutturale della realtà sociale, economica

³¹⁹ ALICI, L., **Il terzo escluso**, San Paolo, Milano 2004, p. 122.

³²⁰ http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---europe/---ro-geneva/---ilo-rome/documents/article/wcms_152672.pdf

³²¹ **Erga Migrantes**, n° 6.

³²² IVI, n°8.

e politica del mondo contemporaneo e la loro consistenza numerica rende necessarie una sempre più stretta collaborazione tra Paesi generatori e ricettori oltre che adeguate normative in grado di armonizzare i diversi assetti legislativi. Ma allo stesso tempo è necessaria una formazione solida e profonda alla mondialità, ad una nuova visione della comunità mondiale, «considerata come *famiglia di popoli*, a cui finalmente sono destinati i beni della terra, in una prospettiva del bene comune universale»: ³²³ è questa la base per la costruzione di un'identità plurale, in cui il “prius” non è tanto il Soggetto assoluto della modernità, ma il Noi, non inteso come una sintesi compiuta, ma come un processo in cui le identità sono sempre chiamate al dia-logo e alla reciprocità. È scoprendo nell'altro, nello straniero un fratello e un Padre – rileva Perego in riferimento alla parabola del Padre misericordioso – «scopriamo la nostra identità, che non è tale perché legata ad un luogo, ma perché guarda a tutti, ha un respiro universale, aperto, “al mio ritorno”». ³²⁴

In particolare *Erga migrantes* evidenzia che «il passaggio da società monoculturali a società multiculturali può rivelarsi così segno di *viva presenza di Dio nella storia e nella comunità degli uomini*, poiché offre un'opportunità provvidenziale per realizzare il piano di Dio di una *comunione universale*». ³²⁵

Pertanto, il superamento dei confini e l'attraversamento delle frontiere, come via necessaria per l'incontro con l'Altro, indicano la via da percorrere per la costruzione di una nuova identità degli uomini, ma anche del mondo. La presenza viva e attuante del Dio Trinità nella storia chiama gli uomini ad avviare percorsi di condivisione tra tutti, nell'ottica di una cultura della solidarietà che giunga ad una vera e propria fraternità nel nome di una mistica del Noi: è il cammino, non facile, che la Chiesa invita a percorrere. La Chiesa, infatti,

³²³ IBIDEM. Corsivi nostri.

³²⁴ PEREGO, G., **Il “sacramento” delle Migrazioni**, in FAVI, J.M., (ed.), **Dio è Misericordia, testimoni in nome di Dio**. Atti del Convegno del Camillianum 24-25 maggio 2016, Aracne, Canterano 2017, p. 142.

³²⁵ **Erga Migrantes**, n° 9. Corsivi nostri.

Ha sempre contemplato nei migranti l'immagine di Cristo, che disse: "Ero straniero e mi avete ospitato" (Mt 25,35). La loro vicenda è una provocazione alla fede e all'amore dei credenti, sollecitati così a sanare i mali derivanti dalle migrazioni e a scoprire il disegno che Dio attua in esse, anche qualora fossero causate da evidenti ingiustizie.³²⁶

In questo senso le migrazioni sono un vero e proprio "segno dei tempi", in quanto

Avvicinando le molteplici componenti della famiglia umana, tendono alla costruzione di un corpo sociale sempre più vasto e vario, quasi a prolungamento di quell'*incontro di popoli e razze che, per il dono dello Spirito, nella Pentecoste, divenne fraternità ecclesiale.*³²⁷

Questa visione porta ad accostare le migrazioni a quegli eventi biblici che scandiscono le tappe del cammino dell'umanità verso la nascita di un popolo, al di là di ogni frontiera, «depositario del dono di Dio per tutti i popoli e aperto alla vocazione eterna dell'uomo».³²⁸ La sfida che la migrazione pone all'uomo è quella di collocarlo di fronte alla relatività e precarietà di ogni mèta raggiunta e, allo stesso tempo, quella di riuscire a contemplare in ogni persona il volto di Cristo stesso, «il Quale nasce in una mangiatoia e, straniero, fugge in Egitto, assumendo e ricapitolando in sé questa fondamentale esperienza del suo popolo».³²⁹

Gesù stesso si presenta come straniero, migrante, pellegrino:

Nato fuori casa e proveniente da fuori Patria, abitò in mezzo a noi e trascorse la sua vita pubblica, itinerante, percorrendo città e villaggi. Risorto, e tuttavia ancora straniero, sconosciuto, apparve, in cammino verso Emmaus, a due suoi discepoli che lo riconobbero solo allo spezzare il pane.³³⁰

L'essere continuamente in viaggio di Gesù, «oltre che una caratteristica della sua predicazione, libera dal contesto di "scuola", lo rende anche continuamente "straniero" negli incontri, con gli

³²⁶ IVI, n° 12.

³²⁷ IBIDEM. Corsivi nostri.

³²⁸ IBIDEM. Corsivi nostri.

³²⁹ IVI, n° 15.

³³⁰ IBIDEM.

ascoltatori, nelle città».³³¹ Per questo motivo, come abbiamo già detto, i cristiani erano denominati quelli del “cammino”: a motivo di essere discepoli di un viandante che non aveva dove posare il capo (Mt 8,20; Lc 9,58).

Seguire Cristo, afferma *Erga Migrantes*, «significa andare dietro a Lui ed essere di passaggio nel mondo, poiché non abbiamo quaggiù una città stabile (Eb 13,14)».³³²

Pertanto il credente si configura sempre come un “pároikos”, «un residente temporaneo, un ospite, ovunque si trovi».³³³ Il cammino dei migranti in questa terra, quindi, a livello teologico, può diventare «segno vivo di una vocazione eterna, impulso continuo a quella speranza che, additando un futuro oltre il mondo presente, ne sollecita la trasformazione nella carità e il superamento escatologico».³³⁴ La peculiarità di questo cammino risiede nella fraternità che nasce dalla Pentecoste, «dove le differenze sono armonizzate dallo Spirito e la carità si fa autentica nell'accettazione dell'altro».³³⁵

La vicenda migratoria può essere l'annuncio «del mistero pasquale, per il quale morte e resurrezione tendono alla creazione dell'umanità nuova nella quale non vi è più né schiavo né straniero».³³⁶

³³¹ PEREGO, Il “sacramento” delle Migrazioni, p. 140.

³³² *Erga Migrantes*, n° 16.

³³³ IBIDEM.

³³⁴ IBIDEM.

³³⁵ IVI, n° 18.

³³⁶ IBIDEM.

2.5.4.

***Humanam Progressionem* (2016): Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale**

La considerevole attenzione che le migrazioni ricevono da differenti settori della società, le rende una delle realtà sociali più esaminate, sotto diversi aspetti, dei nostri tempi. In questo capitolo abbiamo cercato di sviluppare, in un percorso storico-teologico, le linee pastorali che la Chiesa ha proposto per la riflessione sul tema della migrazione.

Partendo dagli albori della storia della Chiesa, abbiamo visto come, nello spirito della Pentecoste, i cristiani, detti anche gli uomini “del cammino”, assumono la categoria del pellegrinaggio come cifra originaria della loro vita. Sull’esempio di Gesù, il “pellegrino” e il “buon Samaritano”, san Benedetto e san Francesco, nel Medioevo, ci presentano due modelli di ospitalità, differenti nello stile, ma identici nel fondamento: il monastero e il convento. Nei due casi l’ospite viene accolto come se fosse Cristo in persona.

I rapidi cambiamenti della società, causati anche dalla rivoluzione industriale, portano molte persone a spostare la loro residenza dalla campagna verso la città, e da uno Stato all’altro. Anche la Chiesa, interrogata dal rapido aumento della migrazione, comincia a riflettere su proposte concrete. La figura centrale che abbiamo analizzato è quella di Scalabrini. A partire da questo momento inizia a configurarsi, nella Chiesa, una struttura e un’organizzazione più solida rispetto alla pastorale migratoria, che troverà poi nel Concilio anche una ulteriore conferma teologica. Tale aspetto verrà approfondito più avanti nel corso del lavoro.

Con l’elezione al soglio pontificio di Francesco la riflessione e l’intervento della Chiesa in favore della migrazione si va sempre più accentuando. Ne è un esempio la costituzione del nuovo Dicastero di cui ora parleremo.

Con il Motu Proprio *Humanam Progressionem* del 17 agosto 2016 Papa Francesco ha disposto la soppressione del Pontificio

Consiglio creando un nuovo dicastero denominato *Per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale*.³³⁷ Una delle novità assolute di questo Dicastero viene espressa al capitolo 1, paragrafo 4: «una Sezione del Dicastero si occupa specificamente di quanto concerne i profughi e migranti. Questa sezione è posta *ad tempus* sotto la guida del Sommo Pontefice che la esercita nei modi che ritiene opportuni».³³⁸

È la prima volta nella storia che un Papa si occupa in maniera diretta ed esplicita del fenomeno migratorio. Tale ufficio – «piccolo e dinamico reparto vaticano diretto personalmente da Papa Francesco», come leggiamo nella prima pagina del sito web del suddetto dicastero³³⁹ – nasce proprio in prossimità e in risposta alle prime visite pastorali di Francesco, soprattutto a Lampedusa e a Lesvos, per incrementare l’azione di vicinanza e solidarietà della Chiesa nella costruzione della comunione umana, nei confronti soprattutto di tutte quelle persone che, per vari motivi, sono costrette a lasciare le loro case in cerca di un futuro e di una vita migliore. La sezione “migranti e rifugiati” di tale dicastero, in particolare, intende supportare la Chiesa nelle varie parti del mondo, accompagnando coloro che sono forzatamente sfollati da conflitti, catastrofi naturali, persecuzioni o povertà estrema; coloro che con difficoltà cercano di trovare un futuro migliore e coloro che sono vittime di tratta e sfruttamento. La maggior parte dei migranti fugge, infatti, da condizioni indicibili di povertà, di ingiustizie sociali, di violenza, di corruzione e di abbandono. Si tratta di persone costrette a lasciare la famiglia, la casa, gli affetti, per ricercare una terra e una società migliore dove vivere e, al contempo, nella speranza di potersi riunire presto con i propri cari. L’appello che la Chiesa ha sempre rivolto non solo ai cristiani, ma a tutti gli uomini e le donne di buona volontà – in particolare nell’attuale pontificato – è stato quello di accogliere i

³³⁷ Lettera apostolica **Humanam progressionem**, in forma di *Motu Proprio*, con cui si istituisce il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Umano Integrale, in AAS 108 (2016), vol. CVIII, pp.968-969, e in (https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco_20160817_statuto-dicastero-servizio-sviluppo-umano-integrale.html)

³³⁸ IBIDEM.

³³⁹ <https://migrants-refugees.va/it/chi-siamo/>

migranti “come se fossero Cristo in persona” – come ci ricordava San Benedetto nella sua *Regola* – per poter partecipare pienamente all’edificazione del Regno di Dio. Proprio per questo, nel Messaggio scritto in occasione della 105° *Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato*, il Papa ha affermato che:

La presenza dei migranti e dei rifugiati – come, in generale, delle persone vulnerabili – rappresenta oggi un invito a recuperare alcune dimensioni essenziali della nostra esistenza cristiana e della nostra umanità, che rischiano di assopirsi in un tenore di vita ricco di comodità. Ecco perché “non si tratta solo di migranti”, vale a dire: interessandoci di loro ci interessiamo anche di noi, di tutti; prendendoci cura di loro, cresciamo tutti; ascoltando loro, diamo voce anche a quella parte di noi che forse teniamo nascosta perché oggi non è ben vista.³⁴⁰

L’analisi sociologica e fenomenologica della migrazione, che abbiamo cercato di evidenziare nel primo capitolo, mette in rilievo le odierne caratteristiche che ne denunciano le profonde radici sociali, politiche, economiche e, in definitiva, antropologiche e relazionali, come evidenzia l’enciclica *Laudato si* di Papa Francesco. Il secondo capitolo si è incentrato, allora, sulla risposta che la Chiesa, lungo i secoli, ha cercato di dare al fenomeno della mobilità umana.

Ripercorrendo le varie epoche – dall’antichità alla fase attuale – si è cercato di evidenziare come il cammino percorso dalla Chiesa, e la presa di coscienza di fronte alla migrazione, è stato graduale, consentendo solamente a partire dall’età moderna, la costituzione di vere e proprie strutture istituzionali – uffici e dicasteri – addetti alla cura e all’accompagnamento dei migranti. È stato in particolare il Concilio Vaticano II ad incrementare la nascita di nuove realtà istituzionali, mediante la promulgazione di importanti documenti – come ad esempio la *Erga Migrantes* – e l’attualizzazione delle ispirazioni di alcuni carismi fondamentali, come ad esempio quello di Benedetto, Francesco e Ignazio di Loyola, proprio relativi al tema migratorio.

³⁴⁰ FRANCESCO, **Non si tratta solo di migranti**. Messaggio per la 105° Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2019, <https://migrants-refugees.va/it/wp-content/uploads/sites/3/2019/11/MESSAGGIO-IT.pdf>

L'elezione di Francesco – ed è su questo punto che si concentrerà il resto del lavoro – denota proprio per questo una duplice novità. Innanzitutto la provenienza geografica. Bergoglio è Argentino, è il primo Papa latino-americano, “figlio” del Concilio Vaticano II. Inoltre è il primo Papa gesuita, discepolo spirituale di Ignazio di Loyola.

Consapevoli che il momento storico che stiamo vivendo spinge e provoca a rileggere in ottica teologica il fenomeno della migrazione alla luce della storia della salvezza attestata dalla Sacra Scrittura, per coglierne il significato e la sfida – e per aprirsi così a ciò che anche attraverso questo fenomeno odierno di inedite proporzioni e di portata epocale, “lo Spirito dice alle Chiese” (cf. Ap 2,7) – nei capitoli che seguiranno, allora, cammineremo proprio su questo sentiero. In modo particolare cercheremo di evidenziare le radici profonde mistiche ed ecclesiologiche di Papa Francesco, che sostengono e danno forza a tutto il suo pensiero e alla sua azione pastorale: la mistica ignaziana e la recezione latinoamericana del Concilio Vaticano II, in relazione soprattutto alla categoria del “popolo di Dio”. Solamente dopo aver esplorato queste due “anime”, potremmo finalmente riflettere, in maniera approfondita, sul magistero di Francesco relativo alla migrazione, in cui emerge non solamente l'urgenza di un'azione sociale – seppur necessaria e fondamentale – ma soprattutto quella di riconoscere, nella figura del migrante, lo stesso Dio-Trinità, il “Dio pellegrino” che abita e cammina con noi e in mezzo a noi.

PARTE II

La matrice del discernimento di Papa Francesco: la mistica ignaziana e l'ecclesiologia del “popolo di Dio” nella sua recezione latinoamericana

3.

**La mistica ignaziana: il cammino come “luogo teologico”
dell'incontro con Dio nell'esperienza di Ignazio di
Loyola**

Nella *Lettera* – firmata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede – *Iuvenescit Ecclesia*, sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita della Chiesa, si evidenzia il ruolo centrale dello Spirito Santo per la guida, la crescita e lo sviluppo della stessa Chiesa. In particolare si afferma che:

Il Concilio Vaticano II ha ripetutamente messo in rilievo l'opera meravigliosa dello Spirito Santo che santifica il Popolo di Dio, lo guida, lo adorna di virtù e lo arricchisce di grazie speciali per la sua edificazione. Multiforme è l'azione del divino Paraclito nella Chiesa, come amano evidenziare i Padri.³⁴¹

In questa prospettiva, come vedremo nel prosieguo del lavoro, si può intuire quanto il carisma di S. Ignazio di Loyola doni a Papa Francesco, e alla Chiesa in generale, «una via pertinente e privilegiata di accesso al cuore pulsante del Vangelo nella sua incessante e anche oggi più che mai incidente, performatività storica».³⁴²

Carisma, infatti, è trascrizione della parola greca “chárisma”, che significa “dono generoso”, e che si riferisce ai doni che provengono da Dio mediante lo Spirito. Nella *prima Lettera ai Corinzi*, al capitolo 12, leggiamo che: «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune» (1 Cor 12,7). Proprio quest'ultima affermazione risulta essere di capitale importanza, in quanto è necessario, nella vita della Chiesa ma non solo, che la forza e la luce che lo Spirito Santo conferisce a uno, sia condivisa con tutti, per l'edificazione del Regno di Dio in mezzo al mondo. Nell'economia di questo discorso, la vita, il pensiero e la mistica di Ignazio di Loyola – “il pellegrino”, come si definisce lui stesso nella *Autobiografia* – trovano il fondamento nell'epifania di Dio, presente e attuante in mezzo alle vicende della storia.

³⁴¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, **Iuvenescit Ecclesia**. Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa, Città del Vaticano 2016, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_it.html#_ftn1

³⁴² CODA, P., **La Chiesa è il Vangelo. Alle sorgenti della teologia di Papa Francesco**, LEV, Città del Vaticano 2017, p. 15.

L'esperienza di Ignazio consente a Bergoglio di attingere un "modo di procedere", che a partire dalla centralità dell' evento trinitario diviene capace di offrire chiavi di lettura per interpretare fedelmente, alla luce dello Spirito, gli avvenimenti della storia, come quello della migrazione.

La caratteristica dell'esperienza di Dio, che emerge dall'*Autobiografia*, è quella del pellegrinaggio, in cui l'essere umano, "l'homo viator", viene chiamato costantemente a riconoscere le tracce di Dio, che si manifestano ogni volta come una sorpresa. Dio è il Dio delle sorprese, della novità inaudita che siamo chiamati a riconoscere in un atteggiamento di meraviglia e di attenzione. Maria Clara Bingemer, a tal riguardo, afferma che

Questo movimento dell'esperienza è allo stesso tempo ascendente e discendente. Dalla rivelazione economica del Dio Trino nel mondo, in tutte le cose, nella realtà, in tutte le persone, fino alle altezze ineffabili della comunione intratrinitaria della vita intima delle Persone divine.³⁴³

In questo senso Ignazio «è un *pellegrino* che sale e scende dalle alture della divinità e abbraccia una concezione dinamica della spiritualità e del mondo».³⁴⁴

Ci soffermeremo ora, seppur brevemente, sul cammino, storico e spirituale, che ha percorso Ignazio durante tutta la sua vita, per vedere come in ogni tappa, mediante il discernimento, il "pellegrino" ha potuto toccare con mano l'amore misericordioso del Dio Uni-Trino, presente e operante nel percorso stesso.

Porre l'attenzione sul pellegrinaggio di Ignazio ci consentirà, in seguito, di comprendere anche il suo incontro con il Dio "pellegrino", Dio-Trinità che si sperimenta lungo la via come Padre che genera, Figlio che illumina e Spirito che trasforma. Il riconoscimento della presenza di Dio-Trinità nel pellegrinaggio – come principio, fondamento e mèta dello stesso – ci permetterà,

³⁴³ BINGEMER, M.C., **Em tudo amar e servir. Mistica trinitária e praxis cristã em Santo Inácio de Loyola**, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil 1990 p. 32. Traduzione nostra.

³⁴⁴ IVI, p.33.

infine, di tracciare qualche punto teologico – esodo dell’io, comunione nella diversità, mistica dell’incontro – per poter entrare in profondità nel pensiero di Papa Francesco.

3.1.1.

Loyola: la conversione

Iñigo López de Loyola, meglio conosciuto come Ignazio, nasce nel 1491 appunto a Loyola. Ultimo di tredici fratelli, trascorre la sua infanzia senza la presenza della mamma, che muore poco dopo averlo dato alla luce, e del padre che si trasferisce per lavoro a Granada. Di lui si prenderà cura María de Garín – moglie di Errazti, un fabbro della zona – che lo guiderà verso i primi passi alla scoperta di Dio. Così Ignazio trascorre i primi anni della sua infanzia apprendendo l’arte di forgiare il ferro e lo studio delle lettere.

Tra il 1504 e il 1507, Ignazio viene inviato a Arévalo, in Castiglia, dove lavora come collaboratore alla corte di Juan Velázquez de Cuéllar, «uomo di mondo e diplomatico colto»,³⁴⁵ che era parente della famiglia Loyola, membro del Consiglio Reale ed economo principale della *Hacienda de Castilla*, incarico che corrispondeva a quello di un ministro del tesoro del Regno.

Per il giovane Ignazio, Arévalo diviene un trampolino di lancio per poter giungere alla corte del re, soddisfacendo così l’orgoglio che accumulava tutta la sua famiglia.³⁴⁶ Ma proprio in Arévalo avviene la prima conversione di Ignazio. Muore improvvisamente il suo “protettore”, Juan Velázquez de Cuellar, senza

³⁴⁵KIECHLE, S., **Ignacio de Loyola. Mística y acción**, Herder, Barcelona 2006, p. 20. Traduzione nostra. Per ulteriori approfondimenti circa la biografia di Ignazio di Loyola suggeriamo, tra le numerose proposte esistenti, i seguenti testi: KIECHLE S., **Ignacio de Loyola. Mística y acción**, Herder, Barcelona 2006;

RUIZ PÉREZ F.J., **Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola**, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2000; TELLECHEA IDIGORAS, J.I., **Ignazio di Loyola. Solo e a piedi**, Borla, Roma 1990; HERNÁNDEZ, E, J., **San Ignacio de Loyola. Peregrino ad maiorem Dei gloriam**, Ed. EGA, Bilbao 1997; RAMBLA BLANCH, J.M., **Introducción, notas y comentario a El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola**, Mensajero- Sal Terrae, Madrid 2015

³⁴⁶HERNÁNDEZ, E.J., **San Ignacio de Loyola. Peregrino ad maiorem Dei gloriam**, Ed. EGA, Bilbao 1997, p.17. Traduzione nostra.

lasciare nulla a lui. Ignazio si vede così obbligato a lasciare la Castilla, «vedendo cadere il castello di gloria che sognava».³⁴⁷

Così, deluso, sofferente e incerto per il futuro, decide di spostarsi. La vanità del potere, l'inganno di alcuni e il loro comportamento ambiguo, lo toccano nel più profondo dello spirito e segnano l'inizio del suo cambio di vita. Ignazio scopre «che la fortuna è volubile e instabile».³⁴⁸

La seconda madre di Ignazio, Maria de Velasco, gli trova un nuovo “protettore”: così da Arévalo egli si muove verso Navarra, a servizio del vicerè Antonio Manrique de Lara, duca di Nájera. Navarra è una terra che si trova al centro di molte dispute e lotte. Al lato del vicerè, e fedele al re Carlo V, Ignazio partecipa alla guerra contro Enrico, re di Francia, cercando di difendere la città di Pamplona. Proprio a partire da questo episodio comincia la sua *Autobiografia*.

«Fino a 26 anni fu uomo di mondo, assorbito dalle vanità. Amava soprattutto esercitarsi nell'uso delle armi, attratto da un immenso desiderio di acquistare l'onore vano».³⁴⁹

Così l'Incipit dell'*Autobiografia*. Ignazio, immerso nelle distrazioni e nei “divertissements” sente e prova un grande desiderio, anche se questo desiderio, per il momento, è orientato all'acquisto di un onore vano. Nel mese di maggio del 1521, Ignazio partecipa, pertanto, a una campagna militare. L'ex re di Navarra, Henri d'Albret, espulso dai castigliani cinque anni prima, aveva trovato rifugio in Francia.

Carlo V era assente e la Castiglia era sotto assedio a causa di una guerra civile. Per questo motivo la Francia aveva visto un'occasione propizia per imporre l'autorità di Henri d'Albret e per poter, così, riconquistare il regno. Così un poderoso esercito francese era avanzato su Navarra, occupando la città di Pamplona.

La superiorità dei francesi era così grande, che gli spagnoli non volevano neppure iniziare la battaglia. Ma fu lo stesso Ignazio a

³⁴⁷ IBIDEM.

³⁴⁸ IBIDEM.

³⁴⁹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, n° 1, in M. GIOIA (ed.), *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, Utet, Torino 1988.

considerare la resa come un gesto vergnoso, e decise, convincendo i suoi compagni, di continuare a lottare. Ma ecco l'imprevisto, che si trasformerà in occasione di grazia: poco dopo aver cominciato la battaglia, egli viene al piede da una palla di cannone.

I francesi hanno avuto la meglio, ma a motivo del coraggio e della determinazione di Ignazio, si prendono cura di lui. Ma tutte le sue speranze, i suoi sogni, i suoi progetti erano svaniti in un attimo, in mezzo al fumo di quella palla che, insieme al piede, aveva distrutto anche la sua ambizione.

Ignazio fu condotto verso Loyola, trasportato da un mulo: episodio che ci viene riferito dai suoi biografi, ma che evoca una famosa icona biblica. Nella Bibbia, infatti, la figura dell'asino, del mulo, mentre da un lato richiama la cavalcatura dei re e degli immortali (cfr. *Gdc* 5,10), dall'altro è presentato come la cavalcatura del Messia in segno d'umiltà.

A Loyola Ignazio soffrì moltissimo, tanto che ricevette l'unzione degli infermi, chiedendo l'intercessione particolare di San Pietro.³⁵⁰

Contrariamente a tutti i pareri medici, Ignazio superò la crisi e a poco a poco recuperò il suo stato di salute; ma purtroppo una gamba era rimasta più corta dell'altra. Per questo motivo decise di sottoporsi a una dura operazione, nonostante tutto il dolore che avrebbe sofferto: si fece operare solo «per vanità»,³⁵¹ facendosi recidere un pezzo di osso. La fase, lunga e dura, di recupero da queste operazioni, avrebbe riservato a Ignazio grandi sorprese. Durante la convalescenza, infatti, chiese e ottenne la possibilità di fare alcune letture – data la poca disponibilità di libri – in particolare la *Vita di Cristo* di Ludolfo di Sassonia, e la collezione delle vite dei santi, intitolata *Legenda Aurea*, a cura del domenicano Jacopo da Varazze.³⁵²

³⁵⁰ KIECHLE, *Ignacio de Loyola. Mística y acción*, p. 27.

³⁵¹ IBIDEM.

³⁵² IBIDEM.

Aiutando l'immaginazione del lettore per condurlo ad una riflessione personale sulla fede e la vita, entrambe le opere rappresentavano la vita di Gesù e le vite dei santi. Come ci viene reso noto dall'*Autobiografia*, queste letture hanno toccato profondamente l'anima del giovane Ignazio. Ai numeri 6 e 7 troviamo scritto:

Percorrendo più volte quelle pagine restava preso da ciò che vi si narrava. Ma quando smetteva di leggere talora si soffermava a pensare alle cose che aveva letto, altre volte ritornava ai pensieri del mondo che prima gli erano abituali. Tra le molte vanità che gli si presentavano alla mente un pensiero dominava il suo animo a tal punto, che ne restava subito assorbito, indugiandovi come trasognato per due, tre o quattro ore [...].³⁵³

Prosegue Ignazio:

Ma nostro Signore lo assisteva e operava in lui. A questi pensieri ne succedevano altri, suggeriti dalle cose che leggeva. Così leggendo la vita di nostro Signore e dei santi si soffermava a pensare e a riflettere tra sé: "E se anch'io facessi quel che ha fatto san Francesco o san Domenico?". In questo modo passava in rassegna molte iniziative che trovava buone, e sempre proponeva a se stesso imprese difficili e grandi; e mentre se le proponeva gli sembrava di trovare dentro di sé le energie per poterle attuare con facilità. Tutto il suo ragionare era un ripetere a se stesso: san Domenico ha fatto questo, devo farlo anch'io; san Francesco ha fatto questo, devo farlo anch'io. Anche queste riflessioni lo tenevano occupato molto tempo. Ma quando lo distraevano altre cose riaffioravano i pensieri di mondo già ricordati, e pure essi indugiavano molto. L'alternarsi di pensieri così diversi durò a lungo. Si trattasse di quelle gesta mondane che sognava di compiere, o di queste altre a servizio di Dio che gli si presentavano all'immaginazione, si tratteneva sempre sul pensiero ricorrente fino a tanto che, per stanchezza, lo abbandonava e s'applicava ad altro.³⁵⁴

I sogni mondani lo deliziavano quando di essi si alimentava il suo spirito, ma quando poi, a causa della sua stanchezza, li abbandonava, lo lasciavano "vuoto e deluso". Invece, i sogni di imitazione della santità, di recarsi a Gerusalemme a piedi, nudo, imitando le gesta di tanti santi, lo consolavano mentre ci pensava e anche quando li aveva dimenticati lo lasciavano con un senso di soddisfazione e pieno di gioia.

Confortato da questi pensieri, sotto la guida dello Spirito Santo, Ignazio comincia a meditare la sua vita trascorsa fino a questo

³⁵³ IGNAZIO, *Autobiografia*, n° 6.

³⁵⁴ IVI, n° 7.

momento; aprendo, finalmente, gli occhi sulla mutevolezza del suo animo, «notava la diversa risonanza dei richiami opposti, si lasciava vincere dalla sorprendente scoperta degli echi distinti che provenivano dal profondo di sè».³⁵⁵

Con tutta la luce ricavata da questa esperienza si mise a riflettere più seriamente sulla vita passata e sentì un grande bisogno di farne penitenza. Allora gli rinasceva il desiderio di imitare i santi, senza dar peso ad altro che a ripromettersi, con la grazia di Dio, di fare lui pure come essi avevano fatto. Ma la cosa che prima di tutte desiderava fare, appena fosse guarito, era di andare a Gerusalemme, imponendosi quelle grandi austerità e digiuni a cui sempre aspira un animo generoso e innamorato di Dio.³⁵⁶

La famiglia di Ignazio si rese presto conto del cambiamento interiore che stava attraversando; ma lui non si fece influenzare e, appena guarito, lasciò la casa natale. A partire da questo momento la sua vita è diretta verso il Signore e fianco a fianco con Lui: in Lui pensa, in Lui si muove e di Lui parla a tutte le persone che incontra.

Partì dunque cavalcando una mula. Un altro suo fratello lo volle accompagnare fino a Oñate, ed egli lungo il viaggio lo persuase a fare una veglia insieme con lui nel santuario di Nostra Signora di Aránzazu. Là passò la notte in preghiera per ottenere nuove energie in vista del suo viaggio.

Poi lasciò suo fratello a Oñate, in casa di una sorella a cui aveva fatto visita, e lui si recò a Navarrete[...]. Quindi licenziò i due servitori che lo accompagnavano e da solo partì da Navarrete, sulla sua mula, verso Montserrat.³⁵⁷

3.1.2.

Monserrat: l'uomo nuovo

La vigilia di Nostra Signora di marzo (festa dell'Annunciazione) del 1522, verso notte, in tutta segretezza andò a cercare un povero e, spogliatosi di tutti i suoi abiti, glieli diede, e lui indossò la tunica che

³⁵⁵ IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS, J., **Ignazio di Loyola. Solo e a piedi**, Borla, Roma 1990, p. 105.

³⁵⁶ IGNAZIO, **Autobiografia**, n° 9.

³⁵⁷ IVI, n° 13.

ormai solo desiderava. Poi andò a prostrarsi davanti all'altare di nostra Signora, e un po' in ginocchio e un po' in piedi con il bordone in mano, vi trascorse tutta la notte. Partì all'alba per non essere riconosciuto. Non prese la strada che portava a Barcellona perché vi avrebbe incontrato molte persone che, conoscendolo, lo avrebbero ossequiato; ma si diresse verso un paese chiamato Manresa, dove si proponeva di prendere alloggio in un ospizio per alcuni giorni. Voleva anche scrivere alcune cose in un suo quaderno che custodiva gelosamente e che gli dava molta consolazione.³⁵⁸

La sosta a Manresa, una piccola città vicino a Montserrat, ha rappresentato per Ignazio un tempo di maturazione spirituale importante, in cui visse da vero e proprio pellegrino: ospitato in case di accoglienza per poveri e vivendo di elemosina. Spinto dal desiderio della santità, proseguiva il cammino «con la mente piena di ardore e con il cuore colmo del più puro istinto cavalleresco».³⁵⁹

Ogni giorno pregava sette volte in ginocchio, partecipava regolarmente alla Messa, «si flagellava con regolarità e digiunava rigorosamente per lunghi periodi».³⁶⁰ Non era sufficiente, cioè, imparare o sapere, era necessario esercitarsi, con costanza e pazienza. Tutto, allora, era una scoperta che lascerà un'impronta profonda nel suo spirito. In particolare, la scelta di devolvere tutte le sue cose a un mendicante lungo la strada, significava non solamente abbracciare la povertà, ma anche rompere il simbolo del suo prestigio, il legame che lo univa al suo passato. Ignazio – che ancora si chiama Iñigo – si vestiva da povero, da “anonimo”, «come se dopo essersi spogliato dai suoi abiti, avesse sradicato dalla sua coscienza l'essenza del suo cognome e del suo sangue, del nome e della fama».³⁶¹

Come un pellegrino, che abbandona tutte le sue certezze, Ignazio prosegue il suo cammino in cerca di quel Dio-Trinità che incontrerà proprio lungo la strada.

3.1.3.

Manresa: alla scuola di Dio

³⁵⁸ IVI, n°18.

³⁵⁹ TELLECHEA IDIOGORAS, **Ignazio di Loyola**, p. 122.

³⁶⁰ KIECHLE, **Ignacio de Loyola**, p. 32.

³⁶¹ TELLECHEA IDIOGORAS, **Ignazio di Loyola**, p. 125.

A Manresa, pertanto, Ignazio inizia una nuova vita, in cui Dio stesso «si comportava con lui come fa un maestro di scuola con un bambino: gli insegnava».³⁶² In questo periodo riceve la visita di molte persone che si recavano da lui per ricevere consigli spirituali. Fu così che cominciò ad annotare questi incontri e queste esperienze sul “discernimento degli spiriti”.

Proprio qui, dove il pellegrino si trattenne per più di un anno,

Cominciò ad essere consolato da Dio e vide i buoni risultati nelle persone che aiutava; abbandonò gli eccessi di austerità che prima si era imposto. Ascoltando un giorno la messa nella chiesa del convento, alla elevazione del Corpo del Signore vide con gli occhi interiori come dei raggi bianchi che scendevano dall’alto. Questo fenomeno, dopo tanto tempo, egli non lo sa ricostruire bene; ma ciò che allora comprese con tutta chiarezza fu percepire come era presente in quel santissimo Sacramento Gesù Cristo nostro Signore.³⁶³

A Manresa la vita di Ignazio assumeva i connotati eremitici, nella misura in cui viveva vicino agli altri. Il suo stile taciturno e solitario attraeva molta gente, che si avvicinava di continuo per ottenere da lui esortazioni. È un solitario immerso in se stesso, che però «sa condividere il suo pane con gli altri poveri come lui, così come le parole miti, brevi, decise, reiterative. Attrae verso di sé le altre persone ma la sua irradiazione rimanda i suoi ascoltatori all’interiorità assopita di ognuno di loro».³⁶⁴

Sempre a Manresa Ignazio si recò presso una chiesa:

Tutto assorbito nelle sue devozioni, si sedette un poco con la faccia rivolta al torrente che scorreva in basso. E mentre stava lì seduto, gli si aprirono gli occhi all’intelletto: non ebbe una visione, ma conobbe e capì molti principi della vita interiore, e molte cose divine e umane; con tanta luce che tutto gli appariva come nuovo. Non è possibile riferire con chiarezza le pur numerose verità particolari che egli allora comprese; solo si può dire che ricevette una grande luce nell’intelletto. Il rimanere con

³⁶² IGNAZIO, *Autobiografia*, n° 27.

³⁶³ IVI, n° 29.

³⁶⁴ TELLESCHEA IDIOGORAS, *Ignazio di Loyola*, p.145.

l'intelletto illuminato in tal modo fu così intenso che gli pareva di essere un altro uomo, o che il suo intelletto fosse diverso da quello di prima.³⁶⁵

Ci troviamo, in questo episodio, in uno dei punti più alti dell'azione di Dio nella vita di Ignazio. Le stesse parole del "pellegrino" rivelano l'importanza di questa grazia. Possiamo affermare, con Rambla Blanch, che il processo della narrazione ignaziana, mostra un progressivo aumento della luce interiore rispetto a Loyola, «come una continua e illuminata ricerca di Iñigo durante gli anni posteriori fino a giungere alla fondazione della Compagnia, come anche i punti di coincidenza di differenti interpreti del santo»:³⁶⁶ tutto ciò «fa pensare che il dono di questa esperienza culminante fu la piena capacità di discernimento».³⁶⁷

3.1.4.

Gerusalemme: la grande consolazione

«Perciò, all'inizio del 1523 si recò a Barcellona per imbarcarsi. Alcuni gli si offrirono per accompagnarlo, ma egli preferì partire da solo: suo unico desiderio era avere soltanto Dio come rifugio».³⁶⁸ Così, prosegue, «egli voleva riporre questa fiducia, questo affetto e questa speranza solo in Dio. Così diceva e così sentiva nel profondo del cuore».³⁶⁹

Il pellegrino desiderava ardentemente andare a Gerusalemme, la Terra Santa, la Terra dove Gesù si manifesta come il Messia, il Figlio di Dio.

Dopo essere stato a Barcellona per circa 20 giorni, Ignazio si imbarcò:

Navigarono con vento in poppa, ma così impetuoso che da Barcellona giunsero a Gaeta in cinque giorni e cinque notti; tutti però erano pieni di spavento per quella violenta burrasca. In tutta la regione c'era l'incubo

³⁶⁵ IGNAZIO, *Autobiografia*, n° 30.

³⁶⁶ RAMBLA BLANCH, J.M., *Introducción, notas y comentario a El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, Mensajero- Sal Terrae, Madrid 2015, p. 75. Traduzione nostra.

³⁶⁷ IBIDEM.

³⁶⁸ IGNAZIO, *Autobiografia*, n° 35.

³⁶⁹ IBIDEM.

della peste, ma egli, appena sbarcato, si mise in viaggio per Roma [...]Mendicando per le vie raccolse parecchio denaro. In capo a due giorni, riprese le forze, si rimise in cammino e arrivò a Roma la domenica delle Palme.³⁷⁰

A Roma tutti «tentarono di dissuaderlo da quel viaggio».³⁷¹ Ma Ignazio «sentiva dentro di sé una certezza incrollabile: doveva trovare il modo per andare a Gerusalemme».³⁷² Il proposito del pellegrino era duplice: stabilirsi a Gerusalemme e «aiutare le anime».³⁷³ Emblematico, in questa tappa della sua vita, fu l'incontro con il “cristiano della cintura”. Mentre Ignazio scendeva dal monte Oliveto – dove si era recato per pregare da solo – incontrò un frate che lo afferrò violentemente per un braccio. Il pellegrino «si lasciava condurre senza alcuna resistenza, ma quel brav'uomo non lo mollò più».³⁷⁴

Mentre percorreva quella strada, prosegue, «ricevette grande consolazione da nostro Signore: gli pareva di vedere Cristo continuamente sopra di sé. E questa consolazione perdurò, con grande intensità, fino al suo arrivo in convento».³⁷⁵

È proprio qui, a Gerusalemme, che “il folle di Cristo”, come lo chiamavano a Monserrat, aveva introdotto la sua anima nella cornice terrena nella quale si è rivelato e manifestato il *Logos*, il Verbo fatto carne, il Cristo storico in carne e ossa:

L'anelata pellegrinazione a Gerusalemme, radicata nella sua anima fin dai giorni di Loyola, più che un puro atto penitenziale è un tentativo di avvicinamento sensibile al Cristo. Solo Lui mancava nei luoghi e nei paessaggi evocatori, ma Lui era presente nell'animo sempre più ardente del pellegrino.³⁷⁶

Anche se desiderava fermamente e ardentemente fermarsi per sempre in quei luoghi, ben presto si rese conto che la sua

³⁷⁰ IVI, n° 37-38-39.

³⁷¹ IVI, n°40.

³⁷² IBIDEM.

³⁷³ IVI, n° 45.

³⁷⁴ IVI, n° 48.

³⁷⁵ IVI, n°48.

³⁷⁶ TELLECHEA IDIOGORAS, **Ignazio di Loyola**, p. 169.

permanenza a Gerusalemme «non era volontà di Dio».³⁷⁷ A partire da questo momento «andava sempre considerando tra sé cosa doveva fare. Si sentiva propenso a dedicarsi per un po' di tempo allo studio in modo da mettersi in grado di aiutare le anime;così decise di andare a Barcellona».³⁷⁸ Lungo il tragitto «al pellegrino tornava in mente il ricordo di Cristo legato e condotto via. Non si trattava però di una visione come le altre volte».³⁷⁹

3.1.5.

Barcellona e Salamanca: opzione per i poveri e persecuzioni

Giunto a Barcellona, nella quaresima del 1524, Ignazio si adoperò per realizzare ciò che pensava fosse per lui la volontà di Dio: lo studio per la salvezza delle anime.

Terminati i due anni di studio durante i quali, a giudizio di altri, aveva fatto molto profitto, il suo maestro dichiarò che poteva ormai dedicarsi al corso di filosofia, e gli consigliò di andare ad Alcalà.³⁸⁰

Dopo essersi fatto esaminare da un dottore in teologia, Ignazio partì, da solo, per Alcalà. Arrivato in questa città, «cominciò a mendicare e a vivere di elemosina».³⁸¹ Ad Alcalà, per un anno e mezzo circa

Si dedicò allo studio della Logica di Soto, della Fisica di Alberto, e del Maestro delle Sentenze. Sempre in Alcalà si impegnò a dare esercizi spirituali e a spiegare la dottrina cristiana, con buoni risultati a gloria di Dio.³⁸²

Qui conobbe don Diego de Eguà, che abitava in casa di suo fratello che faceva il tipografo «ed era piuttosto benestante».³⁸³

³⁷⁷ IGNAZIO, *Autobiografia*, n° 50.

³⁷⁸ IBIDEM.

³⁷⁹ IVI, n° 52.

³⁸⁰ IVI, n° 56.

³⁸¹ IBIDEM.

³⁸² IVI, n° 57.

³⁸³ IBIDEM.

Essi «lo aiutavano con elemosine per soccorrere i poveri e ospitavano i suoi tre compagni». ³⁸⁴

Un giorno, ad esempio, «il pellegrino venne a chiedere aiuto per alcune persone bisognose; don Diego gli disse che non aveva denaro, ma gli aprì un armadio dove erano riposti diversi arredi: gli diede coperte di vari colori, candelieri e altre cose del genere. Il pellegrino le avvolse tutte in un telo, se lo caricò sulle spalle e andò a portare soccorso ai poveri». ³⁸⁵

L'opzione privilegiata per i poveri e i sofferenti, che nasce da una mistica alimentata dalla preghiera e dallo studio, conduce Ignazio a subire diverse persecuzioni. A Salamanca, ad esempio, Ignazio e i suoi compagni vennero accusati di appartenere alla setta degli Illuminati – gli “Alumbrados” – solamente perché, considerati ignoranti dal punto di vista accademico, si facevano condurre dallo Spirito Santo per il discernimento quotidiano.

Per questo motivo furono condotti in carcere. «Non li rinchiusero da basso, con i delinquenti comuni, ma di sopra in una stanza separata, che però, essendo vecchia e abbandonata, era molto sporca. Li legarono tutti e due con la stessa catena, ciascuno per un piede, e la catena era fissata a una trave di sostegno al centro del locale. Rimasero svegli tutta la notte. Il giorno dopo, appena in città si sparse la voce che erano in carcere, mandarono loro l'occorrente per dormire e altre cose necessarie, con generosità. Venivano sempre molti a visitarli e il pellegrino continuava, secondo il suo metodo, a parlare di Dio». ³⁸⁶

3.1.6.

Parigi: gli studi e la Compagnia

³⁸⁴ IBIDEM.

³⁸⁵ IBIDEM.

³⁸⁶ IVI, n° 67.

Partì, quindi, di nuovo solo e a piedi, per Parigi. Qui

Prese alloggio in una casa insieme con alcuni spagnoli. Frequentò di nuovo le lezioni di umanità al collegio di Montaigu perché prima lo avevano fatto andare avanti negli studi troppo in fretta e si sentiva mancare le basi».³⁸⁷

Siamo all'inizio della grande avventura, in cui sei uomini – nessuno dei quali era sacerdote – si incontrarono, come pellegrini, volendo seguire lo stesso cammino, e lo avevano deciso ognuno per proprio conto, indipendentemente dagli altri. «Erano sette uomini decisi, liberi, padroni di se stessi, che rinunciavano a tutto poiché sceglievano una cosa sola: quella di consacrarsi a Dio e agli altri».³⁸⁸

A Parigi, quindi, Ignazio decise di ritornare alle origini della filosofia e della teologia, per dare un contributo maggiore alla sua missione: la salvezza delle anime per la maggior gloria di Dio.

Un ulteriore elemento caratterizzante di questa spiritualità, oltre che lo studio, è la fraternità, la compagnia.

3.1.7.

Azpeitia: profeta nella sua terra

L'anno 1535 il pellegrino lasciò Parigi. «Secondo gli accordi, i compagni dovevano partire il giorno della conversione di san Paolo del 1537; ma poi, a causa delle guerre che scoppiarono, lasciarono Parigi nel novembre 1536».³⁸⁹

Entrato nella regione di Guipúzcoa, Ignazio, dopo aver chiesto ospitalità, «cominciò a parlare delle cose di Dio a molti che andavano a fargli visita, e con l'aiuto della grazia ne derivarono frutti abbondanti».³⁹⁰

Oltre a questo insegnamento della dottrina cristiana, «la domenica e le feste teneva dei discorsi alla gente che da molte miglia intorno veniva a udirlo: ne derivava molto aiuto e profitto delle

³⁸⁷ IVI, n° 72.

³⁸⁸ TELLECHEA IDIOGORAS, **Ignazio di Loyola**, p. 236.

³⁸⁹ IGNAZIO, **Autobiografia**, n° 86.

³⁹⁰ IVI, n° 88.

anime». ³⁹¹ Si occupò, infatti, anche di regolarizzare il modo di vivere dei chierici, che accettarono i suoi consigli. Inoltre ristabilì l'antica devozione di pregare per le anime al tocco delle campane «e riuscì persino a introdurre l'abitudine di farle suonare a mezzogiorno per pregare per coloro che erano in peccato mortale». ³⁹² La predicazione, inoltre, era anche accompagnata da gesti concreti, soprattutto nei confronti dei poveri: «si interessò perché ai poveri la pubblica amministrazione provvedesse con sussidi regolari». ³⁹³ La sua opera più duratura è stata l'organizzazione dell'assistenza pubblica e ordinaria nei confronti dei poveri: «si cercava di sopprimere la mendicizia e, d'altra parte, ci si preoccupava del problema della fame e delle necessità di quelli che erano veramente poveri». ³⁹⁴

Dopo tre mesi di permanenza ad Azpeitia, Ignazio lasciava dietro di sé un'impronta esemplare e una fecondità spirituale che non sarebbe svanita facilmente. Ma il “pellegrino” doveva e voleva proseguire il suo cammino.

3.1.8.

Roma: l'altra Gerusalemme

Giunto a Venezia, Ignazio si mise a disposizione per dare Esercizi Spirituali. Anche i suoi nove compagni arrivarono a Venezia all'inizio del 1537, e «si sparsero subito per i vari ospedali a prestarvi servizio». ³⁹⁵ Qui Ignazio ebbe tempo per dedicarsi privatamente allo studio della teologia, anche perché «l'elemosina che regolarmente gli

³⁹¹ IBIDEM.

³⁹² TELLECHEA IDIGORAS, *Ignazio di Loyola*, p. 257.

³⁹³ IGNAZIO, *Autobiografia*, n° 89.

³⁹⁴ TELLECHEA IDIGORAS, *Ignazio di Loyola*, p. 257.

³⁹⁵ IGNAZIO, *Autobiografia*, n° 89, n°93.

arrivava da Barcellona – di Isabel Roser – e da Parigi, non lo faceva stare in difficoltà e non l’obbligava a mendicare».³⁹⁶

Ma questo periodo non fu caratterizzato solamente dallo studio. Ignazio, infatti, mantenne relazioni epistolari molto significative, come ad esempio con suor Teresa Rejadell, in cui le suggerisce delle norme precise sul discernimento degli spiriti e sulla preghiera: «si preoccupa per gli altri ed è più sensibile di quanto sembri ai problemi di chi lo circonda».³⁹⁷

Per questo, Ignazio e i suoi compagni, decisero di andare avanti e, dopo due o tre mesi, «si recarono tutti a Roma per ricevere la benedizione del Papa prima di imbarcarsi alla volta di Gerusalemme».³⁹⁸ Ma la volontà del Signore era un’altra. In quell’anno, infatti,

Non salparono navi per l’Oriente, perché i Veneziani avevano rotto le relazioni con i Turchi. Perciò i compagni, vedendo che la possibilità di quel viaggio si allontanava sempre più, si sparsero per il territorio veneto. Come ne avevano fatto voto, vi avrebbero atteso l’imbarco per un anno, e se questo fosse trascorso senza poter intraprendere la traversata, sarebbero andati a Roma.³⁹⁹

L’anno durante il quale Ignazio e i suoi compagni si dedicarono assiduamente alla predicazione e al servizio dei poveri, trascorse senza alcuna possibilità di imbarco. Decisero, allora, di partire alla volta di Roma: «Viaggiarono verso Roma suddivisi in tre o quattro gruppi; il pellegrino era con Favre e Laínez, e durante questo viaggio ricevette da Dio favori straordinari».⁴⁰⁰

Un giorno, «trovandosi ormai a poche miglia da Roma, mentre in una chiesa faceva orazione, sentì nell’animo una profonda mutazione e vide tanto chiaramente che Dio Padre lo metteva con Cristo suo Figlio da non poter più in alcun modo dubitare che di fatto Dio Padre lo metteva col suo Figliuolo».⁴⁰¹

³⁹⁶ TELLECHEA IDIGORAS, **Ignazio di Loyola**, p. 264.

³⁹⁷ *IVI*, p. 265.

³⁹⁸ IGNAZIO, **Autobiografia**, n° 89.

³⁹⁹ *IVI*, n° 94.

⁴⁰⁰ *IVI*, n°96.

⁴⁰¹ *IBIDEM*.

A Roma Ignazio fonda anche alcune opere significative di carità, quali «I Catecumeni, Santa Marta, Gli Orfanelli, ecc...».⁴⁰² Tali Opere manifestano l'intenzione di Ignazio e dei suoi compagni di voler creare situazioni di giustizia in una forma quanto più possibile istituzionale e quindi duratura nel tempo.

3.2.

L'incontro con il “Dio pellegrino”

“Se partiò” (partì, si dicesse verso..). Si tratta di un'espressione che ricorre frequentemente negli scritti di Ignazio. È il segno della sua disponibilità ad incamminarsi per le strade del mondo.

Tutta la sua vita è segnata dal pellegrinaggio, dal cammino. Ignazio, infatti, percorse buona parte del mondo che era possibile attraversare in quel tempo: da Loyola a Montserrat, passando per Aránzu, Navarrete, Lérida e Igualada. Si recò in Terrasanta passando per Barcellona, Gaeta, Roma, Venezia e Cipro. Studiò a Barcellona, Alcalá, Salamanca e, infine, a Parigi. Va in cerca di denaro, per proseguire la sua opera, giungendo fino a Londra e nelle Fiandre. Ritorna indietro passando per Azpeita, Almazán, Sigüenza, Madrid e Toledo; si imbarca a Valencia e giunge nuovamente in Italia con una rotta che tocca le città di Barcellona, Genova, Bologna, Venezia e Roma.

Proprio per questo merita il titolo di vero pellegrino del mondo. La sua mistica non nasce nel chiuso del chiostro di un monastero, ma contemplando la realtà che viene concretamente attraversata, toccata e vissuta. Per citare solo un esempio: né Teresa d'Avila, né Giovanni d'Avila, né Giovanni della Croce sono mai usciti dalla Spagna.

Ignazio intuisce che solamente uscendo, anche fisicamente, si scopre il volto di Dio che si manifesta continuamente

⁴⁰² IVI, n° 98.

nel creato. Il suo non è un semplice camminare finalizzato a sé stesso, ma ha come scopo principale la scoperta della grandezza e della bontà di Dio presente in tutte le cose; un'esperienza che si iscrive nell'ambito di una dimensione apostolica e comunitaria: una mobilità costante svolta con spirito di povertà, di servizio e di fiducia in Dio, che rende lo stesso cammino qualcosa di essenziale e di fondamentale. Ignazio non è un solitario, ma vuole subito condividere con altri questo suo desiderio. Il pellegrinaggio, in questo modo, diviene una vera e propria esperienza di Cristo, che si rende presente proprio nel cammino.

Si legge nell'*Autobiografia*: «Mentre percorreva quella strada, sempre tenuto stretto dal servo del convento, ricevette grande consolazione da nostro Signore: gli pareva di vedere Cristo continuamente sopra di sé».⁴⁰³

E ancora: «Lungo il tragitto al pellegrino tornava in mente il ricordo di Cristo legato e condotto via».⁴⁰⁴ Sempre nell'*Autobiografia* si legge: «Viaggiarono verso Roma suddivisi in tre o quattro gruppi: il pellegrino era con Favre e Laínez, e durante questo viaggio ricevette da Dio favori straordinari».⁴⁰⁵

L'esperienza dell'incontro con Cristo sulla strada rende Ignazio sempre più consapevole del fatto di essere inviato, di divenire discepolo del Signore nel cammino, nella via, in cui è lo Spirito Santo a guidare il percorso.

Come rileva Maria Clara Bingemer, il movimento stesso di questa esperienza di Ignazio è costantemente ascendente-discendente. Il cammino di Ignazio, pertanto, prende la forma di un'autentica mistica, che svela continuamente «la concezione dinamica della spiritualità e del mondo».⁴⁰⁶ una mistica, per usare un'espressione della stessa Bingemer, «pellegrina».⁴⁰⁷ Il Dio che si rivela progressivamente a Ignazio, durante il lungo cammino che va

⁴⁰³ IVI, n° 48.

⁴⁰⁴ IVI, n° 52.

⁴⁰⁵ IVI, n° 96.

⁴⁰⁶ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p.35

⁴⁰⁷ IBIDEM.

da Loyola a Roma, si manifesta anche lui come un «Dio pellegrino»;⁴⁰⁸ un Dio, come sostiene Ruiz Pérez, che «si identifica in questo pellegrinaggio, in uno spazio di incontro nel quale, da un lato, va mostrando il suo volto e, dall'altro, assumerà lo statuto di accompagnatore nel *cammino*».⁴⁰⁹

La natura più intima di questo pellegrinaggio assume connotati dialogici, con un ritmo – ed è questo che ci preme mostrare – marcatamente trinitario: Dio, prosegue Pérez, «assume nel pellegrinaggio il ruolo di guida, particolarmente attivo nei momenti in cui il pellegrinaggio vacilla a partire dalle fondamenta e dirupando verso l'abbandono».⁴¹⁰

La guida che Dio assume, però, non è quella di un pilota solitario, ma, al contrario, di Uno che crea spazi e luoghi di prossimità e misericordia: «si identifica e si coinvolge negli imprevisti del *cammino*».⁴¹¹ Risulta qui di particolare importanza sottolineare il legame esistente tra il cammino e il desiderio: Ignazio, infatti, sembra convertirsi in pellegrino «nel momento in cui si fa eco in lui la presenza del desiderio».⁴¹² A partire da una situazione di dolore e di apparente sconfitta, che lo porta a rimanere per lungo tempo in convalescenza, scopre di desiderare sempre qualcosa “di più”, “magis,” che troverà in Dio il suo compimento. Un compimento, però, che non significa quiete, ma continua ricerca e cammino: il desiderio è dotato di un potenziale dinamico che permette alla contemplazione di declinarsi in pellegrinaggio. Si tratta pertanto di una contemplazione pellegrinante e di un pellegrinaggio contemplativo, in cui la presenza di Dio si pone all'interno stesso del cammino, che così inaugura un nuovo modo di manifestarsi di Dio nella sua vita, e una nuova

⁴⁰⁸ IBIDEM. L'espressione, che abbiamo ripreso come titolo del nostro lavoro, è di Maria Clara Bingemer. Si tratta, a suo parere, della definizione più idonea per mostrare un Dio che, incessantemente in movimento, cerca in maniera amorosa l'uomo.

⁴⁰⁹ RUIZ PÉREZ, F.J., **Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola**, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2000, p. 160. Traduzione nostra.

⁴¹⁰ IVI, p.167.

⁴¹¹ IBIDEM.

⁴¹² IVI, p.169.

concezione della realtà che, «in quanto pellegrina diviene qualitativamente nuova».⁴¹³

Avremo modo di soffermarci su questo aspetto in seguito. Per ora è sufficiente affermare come il tragitto, mistico e geografico, che congiunge Loyola a Roma non è costituito da una semplice traslazione di scenari, ma fa emergere – all’interno di questi – la maniera in cui Ignazio cambia il modo di rapportarsi alla realtà. L’incontro con Dio soprattutto nelle situazioni più estreme e dolorose mostra l’identità del pellegrinaggio come luogo di un avvenimento dialogico, sempre attualizzato, delineando una visione particolare della trascendenza, «che si rende evidente senza sosta nelle eventualità e nelle circostanze del pellegrinare, in cui Dio assume lo statuto di colui che accompagna».⁴¹⁴

Il cammino si ritrova così a perdere il suo carattere programmatico, per acquistare, in cambio, un’apertura sempre maggiore alla sorpresa, alla novità perenne dell’azione di Dio, che lo rende in tal modo un processo sempre aperto. Il cammino diviene una vera e propria “Denkform”: una metafora viva che assume connotati propriamente esistenziali, in cui il camminante stesso si definisce mediante i suoi passi, «si costituisce come tale in quanto è in movimento».⁴¹⁵

La realtà, quindi, acquista per Ignazio un significato squisitamente teologale, che implica una trasformazione: il camminante «si espone nel suo proprio andare alla configurazione di una libertà nuova, quella che giustamente lo rende capace, nella misura in cui la esercita, a sviscerare il senso teologale della realtà».⁴¹⁶

La cifra della spiritualità ignaziana consiste dunque nella missione, nell’essere inviati, nell’uscire da sé per andare incontro all’Altro che, nello stesso momento, sta percorrendo lo stesso cammino di uscita e di esodo. Si tratta, pertanto, di una spiritualità apostolica, in cui la contemplazione della Trinità significa

⁴¹³ IVI, p. 191.

⁴¹⁴ IBIDEM.

⁴¹⁵ IVI, p. 227.

⁴¹⁶ IVI, p. 253.

«contemplare la Sua opera creatrice, redentrice e salvatrice e, concretamente, essere ammessi a collaborare con questa opera»: ⁴¹⁷ un’apostolicità dove l’uomo è condotto e accompagnato a mettersi a servizio dei suoi fratelli e sorelle, per la maggiore gloria di Dio.

Se l’ideale benedettino prediligeva la “stabilitas”, il vincolarsi ad un unico luogo, il monastero appunto, quale spazio per incontrare Dio nei fratelli, Ignazio propone una via differente: quella della strada, del cammino. Il santo di Loyola eleva la mobilità a principio spirituale. Come osserva Kiechle: «la forma di vita e del lavoro dei gesuiti anticipa, in forma iniziale, la flessibilità e la mobilità, ma anche l’angoscia e lo sradicamento dell’uomo moderno». ⁴¹⁸

Si stabilisce, così, una nuova relazione tra uomo e spazio, concependo proprio quest’ultimo come luogo di manifestazione del Dio trinitario, al punto che Jeronimo Nadal ha ribadito a più riprese che uno degli ideali maggiori del carisma ignaziano è contenuto nella frase: «la nostra casa è il mondo». ⁴¹⁹

L’essere cittadini del mondo, senza frontiere, è uno degli aspetti qualificanti del carisma ignaziano, il cui cuore risiede nella missione. Nel suo significato originale la missione indica l’atto di inviare qualcuno per realizzare qualcosa. Nella Trinità, il movimento missionario vede il Padre come Colui che, per mezzo dello Spirito Santo, invia il Figlio per salvare il mondo, il Figlio invia i suoi apostoli, e così invia anche Ignazio e i suoi compagni. Ma in un senso derivato, missione indica anche il compito per il quale uno è inviato: la missione degli apostoli sarà quella di predicare il Vangelo in tutto il mondo, e Ignazio e i suoi compagni – nella Chiesa attraverso la Compagnia di Gesù – saranno inviati dal Papa in ogni parte del mondo.

Nelle *Costituzioni*, in riferimento al concetto di missione, leggiamo:

⁴¹⁷ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 326.

⁴¹⁸ KIECHLE, *Ignacio de Loyola*, p.179.

⁴¹⁹ IBIDEM.

Per scegliere con maggiore sicurezza nell'inviare ad una parte o ad un'altra, senza perdere di vista, come regola di retto orientamento, il maggiore servizio a Dio e bene universale, sembra che nella vigna così ampia di Cristo nostro Signore, caeteris paribus (e questo vale anche per tutto quanto segue) si debba scegliere quella parte di essa che presenta maggiore necessità, sia per la mancanza di operai, sia per la miseria e la debolezza in cui versa ivi il prossimo e per il pericolo della sua eterna dannazione. Si deve anche considerare dove, presumibilmente, si raccoglieranno più frutti attraverso i mezzi che usa la Compagnia, come sarebbe là dove si vedesse una porta più aperta e una maggiore disponibilità e facilità nelle popolazioni a saperne trarre profitto. Queste doti risiedono in una maggiore devozione e desiderio da parte loro (che parzialmente si può giudicare dall'insistenza con cui domandano), o nella condizione e nelle qualità delle persone più adatte a ricavar profitto e a conservare il frutto raccolto a gloria di Dio nostro Signore. [...]. Poichè il bene quanto più è universale tanto più è divino, si deve dare la preferenza a quei luoghi e a quelle persone che, dopo aver ricavato vantaggi per se stesse, permettono al bene di estendersi a molti altri che subiscono il loro influsso o ne sono governati [...]. Affinchè la scelta delle opere, alle quali il superiore invia i suoi, sia migliore e meglio orientata, non si perda di vista la stessa regola di considerare il maggior onore di Dio e il maggior bene universale. Questo attento esame, infatti, a molto buon diritto, può indurre ad inviare in un luogo piuttosto che in un altro.⁴²⁰

Colui che viaggia molto deve necessariamente aprirsi a nuovi incontri e culture, e adattarsi alle nuove situazioni con uno spirito continuo di studio e discernimento. Chi cerca Dio “in tutte le cose” è, pertanto, sempre aperto e disponibile alla novità, potendo scoprire e trovare qui i segni e le tracce della presenza di Dio, specialmente partendo dai più poveri. Un Dio che prende lui stesso l'iniziativa – che “primerea”, per usare un'espressione di Papa Francesco – di rivelarsi come Padre e Creatore, dal quale proviene ogni cosa; come Figlio, povero e umile, che redime il mondo attraverso la sua “kenosis” d'amore; come Spirito che guida la realtà intera alla perfetta comunione; in definitiva come Trinità, comunione di vita e di amore, in cui l'uomo è chiamato a dimorare. Un Dio “pellegrino” che non cessa di camminare verso l'uomo, la sua creatura, attraendolo ad una comunione sempre più piena con Sé.

3.3.

⁴²⁰ IGNAZIO, *Costituzioni*, in GIOIA. M., (ed.), *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, n° 622- 623.

Dio Padre: Amore che genera

3.3.1.

“Padre di misericordia e Dio di ogni consolazione”

Una delle prime esperienze di Dio, nella vita di Ignazio, passa attraverso la contemplazione del creato. Al numero 11 della *Autobiografia* leggiamo che «la sua consolazione più grande era guardare il cielo e le stelle; li contemplava spesso e per lungo tempo, perché da questo gli nasceva dentro un fortissimo impulso a servire nostro Signore». ⁴²¹

Lo sguardo profondo e attento nei confronti della creazione conduce il giovane Ignazio a scoprire, a poco a poco, la presenza di Dio in tutte le cose. Al termine degli *Esercizi Spirituali*, nella quarta settimana, in modo particolare nella *Contemplazione per conseguire amore* – su cui ci soffermeremo in seguito – viene sottolineata la necessità di «osservare come Dio abita nelle creature: negli elementi dando essere, nelle piante facendo vegetare, negli animali facendo sentire, negli uomini dando l'intendere». ⁴²²

Dio non va cercato in uno spazio separato e isolato dal mondo, ma nella stessa realtà, perché «Dio lavora e opera per me in tutte le cose create sulla faccia della terra». ⁴²³

Papa Francesco riprende questo tema specialmente nella *Laudato Si*, dove scrive che «tutto l'universo materiale è un linguaggio dell'amore di Dio, del suo affetto smisurato per noi. Suolo, acqua, montagne, tutto è carezza di Dio». ⁴²⁴ E prosegue: «Questa contemplazione del creato ci permette di scoprire attraverso ogni cosa qualche insegnamento che Dio ci vuole comunicare». ⁴²⁵

Dio si manifesta come origine e fondamento di tutte le cose, sia di quelle naturali che di quelle spirituali, donate all'uomo. La

⁴²¹ IGNAZIO, *Autobiografia*, n° 11.

⁴²² IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, edizione con testo originale a fronte a cura di P. Schiavone, San Paolo ed., Milano 1995, n° 235.

⁴²³ IVI, n° 236.

⁴²⁴ LS, n° 84.

⁴²⁵ IVI, n° 85.

teologia che emerge e che fa a sfondo a questa esperienza di Dio, afferma Bingemer, è una «teologia cosmica»:⁴²⁶ nel suo dialogo con Dio, infatti, Ignazio è accompagnato e circondato da tutto il cosmo, e Dio non si presenta in maniera solitaria, ma accompagnato anche Lui da tutta la creazione. E la creazione, a sua volta, non ha altro cammino da percorrere se non quello tracciato dalla preghiera di Ignazio verso il suo Creatore e Signore.

Tale reciprocità di Dio e mondo viene approfondita dallo stesso Ignazio – così come sottolinea Balthasar – in una contemplazione in quattro punti riguardo l'immanenza di Dio in ogni essere creato:

Egli è là dentro come creatore che offre se stesso attraverso tutti i suoi doni come donandosi di prima mano; vi è inoltre come inabitatore che sostanzia e muove ogni cosa, arcisessere nell'essere, arcivita nella vita, arcisenso nel senso, arcispirito nello spirito che pensa e vuole [...]. Egli vi è, in un terzo modo, come “uno che si affatica”, il cui faticoso lavoro nel mondo su tutti i *gradus essendi* dell'evoluzione e sul grado estremo della passione dell'Uomo-Dio mette per sempre a tacere il fantasma di un Dio impartecepe. Egli vi è, in un quarto modo, come pensano anche Giacomo e Plotino, il padre e il sole del bene da cui ogni bene discende, cosicchè alla fine i vari soggetti forniti di spirito e rigidi davanti a Dio si sciogliono un'altra volta in uno zampillo fuso con l'eterna sorgente e in un raggio fuso con l'eterno sole. In tal modo Dio è in tutte le cose la trinitaria gloria di amore che dilaga ed irradia, entro cui la creatura che ha concepito nella fede questa gloria si offre a irradiare insieme con essa.⁴²⁷

Tutta la creazione si rivela, pertanto, come un'auto-comunicazione di Dio. Afferma a tal proposito Karl Rahner:

L'autocomunicazione da parte di Dio significa che ciò che viene comunicato e partecipato è realmente Dio nel suo proprio essere e quindi che la comunicazione consiste in un afferrare e in un possedere Dio nella visione immediata e nell'amore.⁴²⁸

L'evento dell'auto-comunicazione di Dio, nella sua immediatezza, diviene per l'uomo la realtà radicale, originaria, segnando la manifestazione di Dio quale mistero assoluto e

⁴²⁶ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 80.

⁴²⁷ VON BALTHASAR, H.U., *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna, Gloria*, vol. V, Jaca Book, Milano 1991 (seconda edizione), p. 104.

⁴²⁸ RAHNER, K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Milano 1990, p. 163.

permanente, la rivelazione di Dio Padre che genera e che dona la vita, e come dono in sé.

Tale dinamismo, in cui Dio dona se stesso come principio costitutivo dell'esistente creato, senza perdere affatto la sua indipendenza ontologica, produce degli effetti "divinizzanti" nell'esistente finito a cui si dirige, nell'essere umano e nella creazione intera. Da qui risulta anche che tale autocomunicazione di Dio alla creatura va concepita come atto della più alta libertà personale di Dio, come atto che dischiude la sua più riposta intimità in un amore assoluto e libero. Di conseguenza, prosegue Rahner:

La teologia cristiana vede tale autocomunicazione come assolutamente graziosa cioè "indebita", e precisamente nei confronti di qualsiasi esistente finito, antecedentemente a un'eventuale colpevole chiusura a Dio da parte del soggetto finito, cosicchè l'autocomunicazione di Dio, non solo come superamento di una chiusura colpevole della creatura (come grazia perdonante), bensì già in precedenza è il miracolo indebito del libero amore di Dio che fa di se stesso il principio intrinseco e l'"oggetto" dell'attuazione umana dell'esistenza.⁴²⁹

Il cammino percorso lungo le strade del mondo, e la contemplazione del creato e delle grandezze della natura, manifestano pertanto a Ignazio la bontà e l'amore del Creatore, che si rivela sempre come Padre. Nel *Diario Spirituale*, la parola Padre, in riferimento alla Prima Persona della Trinità, appare 56 volte.⁴³⁰

Al numero 15 ad esempio, leggiamo:

Volendo prepararmi alla messa ero incerto a chi raccomandarmi per primo, e in che modo. Con questa incertezza mi misi in ginocchio considerando da dove incominciare; e mi pareva che più di tutti il Padre mi si manifestasse, e mi attraeva alla sua misericordia, e interiormente lo sentivo più favorevole e più disposto che io impetrassi quello che desideravo; e questo sentire o vedere cresceva, con un profluvio di lacrime giù per il viso, con una fiducia grandissima per il Padre, mentre si placava il senso di isolamento che prima sentivo.⁴³¹

⁴²⁹ IVI, p. 170.

⁴³⁰ JURADO, M.R., *A la luz del carisma ignaciano. Estudios sobre san Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesus*, Mensajero- Sal Terrae, Madrid 2015, p. 47. Traduzione nostra.

⁴³¹ IGNAZIO, *Diario Spirituale*, sabato 16 febbraio, n° 15, in GIOIA (ed.), *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, pp.279-280.

Al numero 26:

In camera, faccio il preparamento e mi raccomando a Gesù non per avere maggiori conferme, in nessun modo, ma perché davanti alla santissima Trinità si faccia di me ciò che è di suo maggiore servizio, ecc., seguendo la via più adatta; purchè io permanga nella sua grazia. Nel fare questo ricevo una certa luce e forza. Mi reco in cappella e, nell'orazione, un sentire o, più profondamente, un vedere, fuori da ogni dimensione naturale, la santissima Trinità e Gesù che mi presentava, o mi portava dinanzi, o faceva da intermediario presso la santissima Trinità perché mi venisse comunicata quella visione dell'intelletto; con questo sentire o vedere sono pervaso da lacrime e da amore indirizzato soprattutto verso Gesù, e verso la santissima Trinità provo un rispetto ossequioso, simile più all'amore reverenziale che a qualunque altra cosa contraria. Ugualmente, più tardi, mentre penso di pregare il Padre, sento che Gesù sta compiendo lo stesso ufficio; e mi pare, anzi sento dentro, che egli compie ogni sua azione alla presenza del Padre e della santissima Trinità.⁴³²

Ancora al numero 17:

Di lì a poco, mentre cerco da dove cominciare, mi viene in mente di rivolgermi a tutti i santi perché essi chiedano a nostra Signora e a suo Figlio di intercedere per me presso la santissima Trinità; e provando una molto intensa devozione mi coprii tutto di lacrime. Così arrivai a confermare le oblazioni già fatte, colloquiando su vari argomenti, pregando e frapponendo come intercessori gli angeli, i santi padri, gli apostoli, i discepoli, tutti i santi, ecc., presso nostra Signora e suo Figlio; mi rivolgo poi di nuovo a loro con ampi colloqui, pregando e supplicando che volessero presentare davanti al trono della Santissima Trinità la mia oblazione già fatta e confermata, e il mio ringraziamento. Nel fare questo, e dopo, provo una grande effusione di lacrime, mozioni e singhiozzi interiori, e ho quasi l'impressione che perfino le vene o altre parti del corpo se ne risentano. Così presentai la conferma definitiva dell'oblazione alla santissima Trinità davanti a tutta la sua corte celeste, ringraziando con molto intenso affetto prima le Persone divine, poi nostra Signora e suo Figlio, quindi gli angeli, i santi padri, gli apostoli, i discepoli, tutti i santi, le sante e le altre persone che mi avevano aiutato in questa occasione.⁴³³

Ignazio percepisce dunque Dio come quel Padre di infinita bontà, provvidente, dal quale proviene tutto il bene, e in particolare la redenzione operata da Cristo.

Al numero 288 delle *Costituzioni* leggiamo:

Tutti si sforzino di conservare retta la loro intenzione non solo circa lo stato della propria vita, ma anche in tutte le cose particolari, sempre

⁴³² IVI, mercoledì 27 febbraio, n° 26, p. 292.

⁴³³ IVI, lunedì 18 febbraio, n° 17, pp. 283.

aspirando a servire e a piacere in esse in modo sincero alla divina bontà per se stessa, e per l'amore e per i benefici tanto singolari con cui ci ha pervenuto, piuttosto che per timore delle pene o per speranza di premi, anche se di questo ci si debba giovare. E siano spesso esortati a *cercare Dio nostro Signore in tutte le cose*, allontanando da sé, per quanto è possibile, l'amore di tutte le creature, per riporlo nel Creatore di esse, *amando Lui in tutte e tutte in Lui*, conforme alla sua santissima e divina volontà.⁴³⁴

Le cose create, pertanto, si manifestano come vere e proprie mediazioni, «canali conduttori che portano al Creatore»,⁴³⁵ al Padre generatore di tutto, dirigendosi verso il quale Ignazio scopre di poter amare, in Lui, tutta la Trinità, e così anche dirigendosi al Figlio e allo Spirito: si tratta del grande mistero della “circumincessio”.⁴³⁶

La fede trinitaria popolare, ereditata a Loyola in un ambiente cristiano, sta alla base delle esperienze spirituali di Manresa, dove Ignazio fa esperienza della realtà trinitaria di Dio, in tutto ciò che implica la distinzione delle Tre persone divine, e il modo proprio di relazionarsi tra di loro e con gli esseri umani, nell'opera di salvezza e santificazione, essendo un solo Dio vivo e vero.

⁴³⁴ IGNAZIO, *Costituzioni*, n° 288. Corsivi nostri

⁴³⁵ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 36.

⁴³⁶La Scolastica medievale, in particolare Bonaventura e Tommaso, utilizza i termini latini *circumincessio* e *circuminsessio* per tradurre il greco *perikoresis*. I due vocaboli, come riferisce Coda, indicano, con sfumature diverse, lo stesso concetto: «*circuminsessio* (da *circum* – intorno – e *insidere* – sedere, o stare sopra o dentro), in modo più statico, come mutua presenza e inabitazione; *circumincessio* (da *circum*, e *incedere* – avanzare), in modo più dinamico, come mutua effusione e compenetrazione» (CODA, P., **Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia**, Città Nuova, Roma 2012, p. 399). Tale concetto, che verrà ampiamente approfondito soprattutto nella seconda metà del XX secolo, intende esprimere in termini personalistici «l'unità dinamica, inclusiva ed effusiva, nell'amore, delle Tre Persone divine, sia nella vita *ad intra* sia nelle missioni *ad extra*» (Coda, op. cit., p. 400). Si tratta del movimento di comunicazione del Sommo Bene, come piena comunicazione che Dio fa di sé in quanto somma bontà; il movimento che caratterizza la vita intradivina e che si relaziona anche all'esterno. La *circumincessio* viene quindi intesa come «una forma di assoluta donazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in virtù della quale si realizza il loro mutuo compenetrarsi» (MELONE, M., *Circumincessio*, in **Dizionario Bonaventuriano**, a cura di E. CAROLI, ed. Francescane, Padova 2008, p. 231). La *circumincessio*, pertanto, è la forma di comunicazione intradivina che permette anche la relazione con la creatura: Dio non si comunica solo al suo interno, come una monade isolata, ma viene incontro ad ogni uomo e donna, proprio perché è Trinità, ovvero comunione. Ignazio, ponendosi in una continuità ermeneutica con questa tradizione, intende proporre, a mio avviso, un modello interpersonale di teologia trinitaria, in cui Dio si manifesta come reciprocità e comunione d'amore. Si tratta, come vedremo, del fondamento ontologico per lo sviluppo della *mistica del Noi*.

Il Padre si rivela come «l'origine di tutte le concessioni di grazia agli uomini [...] Il Padre eterno è il Signore della gloria, a cui Gesù Cristo consegnerà il Regno dei redenti e santificati dalla sua opera, alla quale siamo invitati a lavorare insieme con Lui».⁴³⁷

Il Padre, nell'esperienza di Ignazio, «è colui che con la sua provvidenza divina e amorosa dirige i destini e le storie degli uomini [...]. Colui che porrà Ignazio con Gesù che porta la croce per la salvezza del mondo, e con lui, in rappresentanza del gruppo che si apprestava a costituire a Roma, cioè la Compagnia di Gesù».⁴³⁸

Si tratta cioè – per dirla con le parole di san Paolo – del «Padre di misericordia e di ogni consolazione» (2 Cor 1,3).

Il culmine dell'esperienza mistica del Dio che si rivela come Padre e Creatore, viene descritta nel famoso episodio del *Cardoner*, di cui riportiamo l'intera narrazione che, in parte, abbiamo già citato precedentemente:

Una volta si recò, per sua devozione, a una chiesa distante da Manresa poco più di un miglio: credo si chiamasse san Paolo. La strada correva lungo il fiume. Tutto assorbito nelle sue devozioni, si sedette un poco con la faccia rivolta al torrente che scorreva in basso. E mentre stava lì seduto, gli si aprirono gli occhi dell'intelletto: non ebbe una visione, ma conobbe e capì molti principi della vita interiore, e molte cose divine e umane; con tanta luce che *tutto gli appariva come nuovo*. Non possibile riferire con chiarezza le pur numerose verità particolari che egli allora comprese; solo si può dire che ricevette una grande luce nell'intelletto. Il rimanere con l'intelletto illuminato in tal modo fu così intenso che gli pareva di essere un altro uomo, o che il suo intelletto fosse diverso da quello di prima. Tanto che se fa conto di tutte le cose apprese e di tutte le grazie ricevute da Dio, e le mettiamo insieme, non gli sembra di aver imparato tanto, lungo tutto il corso della sua vita, fino a sessantadue anni compiuti, come in quella sola volta.⁴³⁹

Questo passaggio segna una svolta nella vita di Ignazio. A partire da questo momento la creazione gli appare trasfigurata dalla grazia, e viene così riconosciuto lo statuto creaturale di tutto il mondo. In questo modo acquista un valore primario ed essenziale, anche nell'economia del nostro discorso l'idea secondo cui la teologia della

⁴³⁷ JURADO, *A la luz del carisma ignaciano*, p.53.

⁴³⁸ IBIDEM.

⁴³⁹ IGNAZIO, *Autobiografia*, n°30.

creazione non si può separare dalla teologia della redenzione. Il mondo, cioè, non è una cosa neutra e nemmeno una realtà negativa: è ciò che è uscito dalle mani di Dio e che nemmeno la ferita del peccato ha alterato del tutto.

L'illuminazione della mente e del cuore di Ignazio permette non solo di riconoscere la presenza di Dio nella realtà e nelle cose - Dio Creatore - ma altresì diviene segno dell'amore stesso di Dio Padre che chiama Ignazio a collaborare con la sua opera di salvezza.

Il Dio Creatore, di cui fa esperienza, è quindi per Ignazio il Dio che «entra nella storia dolorosa del mondo per intervenire lì e salvarlo»,⁴⁴⁰ un Dio che, parafrasando *Es* 3, 7-10,

Ha osservato la miseria del suo popolo in Egitto e ha udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; è sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele.

Si tratta, pertanto, di un movimento “kenotico-dossologico”, redentore; il pellegrinaggio di un Dio che si annichila per trasfigurare l'uomo e la realtà intera e renderla partecipe della Sua gloria. In questo modo il Creatore del mondo si rivela Amore: che discende, che si svuota radicalmente «per inaugurare il movimento che, a partire dal cuore della realtà, unisce “tutte le cose” con Colui che è la loro Fonte e Origine, Maestà divina di tutta la gloria».⁴⁴¹

Nell'esperienza del Cardoner, Dio «tocca l'essere del credente nella sua realtà più profonda»: ⁴⁴²è l'esperienza mistica dove si sperimenta profondamente il significato dell'essere figli di Dio, sua immagine e somiglianza, muore e risorge con Cristo una nuova creatura che vive secondo lo Spirito.

3.3.2.

Principio e Fondamento

⁴⁴⁰ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 38.

⁴⁴¹ IBIDEM.

⁴⁴² GARCÍA MATEO, R., *Mística trinitaria. Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de Ávila*, Aracne, Roma 2014, p. 27. Traduzione nostra.

Il “tocco” di Dio – sperimentato nel Cardoner – la sua presenza umile, silenziosa eppure mirabile, è al centro del saggio di Karl Rahner intitolato *Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita odierno*. Qui il teologo tedesco, per bocca di Ignazio, afferma emblematicamente: «ho sperimentato Dio, il Dio che non ha nome, insondabile, silente eppure vicino nel suo amore trinitario per me». ⁴⁴³ Si tratta di un’esperienza di Dio grandiosa, mirabile ma, allo stesso tempo, silenziosa, umile:

Ho incontrato Dio e l’ho sperimentato in se stesso. Dio stesso. Ho sperimentato Dio stesso e non parole umane dette di lui. Ho sperimentato lui e la sua libertà indeducibile, che gli è propria e che può essere sperimentata solo partendo da lui. ⁴⁴⁴

Rahner descrive l’esperienza della grazia che Ignazio ha vissuto, quella dell’incontro con un Dio “pellegrino”, in uscita permanente verso l’uomo e verso la creazione.

Una grazia che si è manifestata nel e durante il pellegrinaggio, e che quindi mostra il suo carattere dinamico e non statico. L’immersione profonda nella realtà e nella storia fa scoprire chi la precede e la fonda: Dio stesso. La storia è, quindi, la situazione dell’uomo in quanto essere-in-situazione. Proprio vivendo pienamente la sua storicità, Ignazio fa esperienza di Dio, che è appunto il “principio e fondamento” della realtà e che la trascende. Dio appare nel mezzo dell’esperienza dell’uomo e del mondo come Colui che si pone sempre “oltre”, aperto all’incontro con l’uomo. Dio, dice Rahner, «può e vuole agire direttamente con la sua creatura e l’uomo può sperimentare direttamente come ciò avvenga». ⁴⁴⁵

Si tratta, pertanto, di un Dio che è essere personale, di relazione, e non un’anonima “causa sui”. Tale passaggio viene esplicitato in maniera approfondita nel celebre testo del *Principio e*

⁴⁴³ RAHNER, *Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita odierno*, in ID., *Scienza e fede cristiana, Nuovi Saggi IX*, ed. Paoline, Roma 1984, p. 524.

⁴⁴⁴ IVI, p. 525.

⁴⁴⁵ IVI, p. 527.

Fondamento, che precede l'inizio della prima settimana degli *Esercizi Spirituali*. Una sorta di prologo in cui Ignazio offre una chiave di lettura e di meditazione degli *Esercizi*.

Anche se, a livello cronologico, viene posto come *Incipit*, bisogna ricordare che questo testo è successivo, e risente degli studi di filosofia e di teologia del Santo. Ignazio lo pone però all'inizio, per poter preparare la mente ed il cuore ad entrare nell'esperienza degli *Esercizi*: l'esperienza di tutta la realtà che, per il semplice fatto di esistere, è avvolta dall'amore dinamico di Dio.

L'uomo è creato per lodare, fare riverenza, e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo, salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo, e perché lo aiutino nel conseguimento del fine per cui è stato creato. Da cui segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono. È perciò necessario farci *indifferenti* verso tutte le cose create, in tutto quello che è permesso alla libertà del nostro libero arbitrio, e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non desideriamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci porta al fine per cui siamo creati.⁴⁴⁶

In questa breve, ma intensa, meditazione, viene presentato, da un lato, l'aspetto finalistico dell'esistenza umana, e dall'altro il desiderio di Dio per l'uomo. Dio, in particolare, si presenta come Creatore e Salvatore, come Amore che genera, come un Dio che è Lui stesso Amore e Salvezza.

Il *Principio e Fondamento* è la cifra che permette l'entrata in questa esperienza, ne articola il cammino e la orienta verso il fine ultimo e definitivo: «l'adorazione di Dio attraverso la relazione ordinata dell'uomo nei confronti delle cose create».⁴⁴⁷

L'orizzonte dipinto da Ignazio, quindi, traccia la traiettoria della relazione di amore-amicizia tra Dio, l'uomo e il creato, una relazione in cui «Dio cresce nell'uomo nella misura in cui maggiore risulta essere la relazione che l'uomo instaura con le cose».⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 23. Corisvi nostri.

⁴⁴⁷ ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero- Sal Terrae, Madrid 2009, p.111. Traduzione nostra.

⁴⁴⁸ IVI, p. 116.

L'essere umano, come possiamo leggere bene in questo passo, non ha inizio nè termine in sè stesso: è, in un certo senso, «senza limiti».⁴⁴⁹ Tale eccesso, sostiene Palacio, «è il segno, nell'uomo, dell'atto attraverso il quale Dio trasborda verso la creazione».⁴⁵⁰ Per questo, la creazione non ci comunica solo qualcosa dell'uomo, ma anche di Dio. Nella creazione

Dio *ad-viene* all'uomo, chiamandolo all'esistenza: Dio abita nelle creature (Es, 235); lavora per noi (236), ci sostiene nel centro dell'essere. E non solo dà la vita – e con questa tutti i doni – ma Lui stesso si dona in questi. Siamo il miracolo di un amore gratuito che ci avvolge, ci precede, ci costituisce e ci supera.⁴⁵¹

Tutto è dono, grazia, come viene affermato al numero 322 degli *Esercizi: tutto è dono e grazia di Dio nostro Signore*.

3.3.3.

L'indifferenza ignaziana

La vita consiste nel ri-conoscere il dono di questo Amore che è Dio nei doni, in tutte le cose, componendo un ritmo trinitario che segna tutto il cammino che va dalle cose create, passando per l'uomo, fino a Dio, e viceversa. L'esperienza di riconoscersi come parte di questa creazione e di accogliere la salvezza «conduce l'uomo a una prassi di lode, riverenza e servizio, resi visibili nella realtà creata da Dio e a Lui date come dono e dovere».⁴⁵²

Una prassi che presuppone un atteggiamento di libertà nei confronti delle cose create – indifferenza – e «che condurrà l'uomo sempre *più in là* nella via dell'esperienza di Dio e della prassi del servizio divino».⁴⁵³ A partire da queste categorie centrali della *Meditazione Fondamentale*, è possibile percepire la configurazione, «

⁴⁴⁹ PALACIOS, C., voce «**Experiencia de Dios**», in **Diccionario de espiritualidad ignaciana**, a cura del Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI), Mensajero-Sal Terrae, Madrid 2007. Traduzione nostra.

⁴⁵⁰ IBIDEM.

⁴⁵¹ IBIDEM.

⁴⁵² BINGEMER, **Em tudo amar e servir**, p. 169.

⁴⁵³ IBIDEM.

“in crescendo” di un doppio movimento che sarà sviluppato negli *Esercizi*: la compenetrazione progressiva della vita di Dio nell’uomo e di tutto il creato nella vita immanente di Dio, Creatore e Signore». ⁴⁵⁴

Il concetto ignaziano di indifferenza, già richiamato, non denota la sottovalutazione delle cose create, né tantomeno il loro oblio, esprime anzi pienamente «il risultato dell’esperienza spirituale di Dio-Amore, sorprendente e Padre». ⁴⁵⁵ Non si tratta, quindi, di un disinteresse, né di una fredda atarassia nei confronti della realtà, in cui si cerca di annichilare tutti i sentimenti. Al contrario, l’indifferenza è «carica di affetti»: ⁴⁵⁶ essa corrisponde alla docilità della fede di cui parla la Scrittura, «all’esperienza spirituale di chi ha sentito che Dio lo ama, e all’immagine di Dio come *Padre* e *sicurezza* assoluta alle cui mani l’uomo si abbandona per trovare in Lui la vera libertà». ⁴⁵⁷

Un Dio fedele, Padre, “semper maior”, che si manifesta come «amore providente e sicurezza di fronte alla relatività di tutto il creato, le “altre cose”». ⁴⁵⁸ Questo è il modo esistenziale di credere di Ignazio, e il centro nevralgico di ogni possibile asceti «consiste nell’essere disponibile per un Dio “siempre Mayor”, nella sua relazione paradossale dell’Infinità con la finitezza». ⁴⁵⁹

In questo rapporto, Dio, e la sua volontà, «diviene l’allegria dell’uomo che “si lascia fare”», ⁴⁶⁰ si lascia condurre dallo Spirito Santo oltre ogni tipo di frontiera, verso l’incontro pieno con il «Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,6).

L’indifferenza, quindi, diviene il mezzo per poter riconoscere e accogliere Dio, il Padre, presente e operante “in tutti”, nessuno escluso, anche nel migrante che, indocumentato, si presenta nelle frontiere di terra e di mare, e chiede di essere accolto come Cristo in persona. È il modo di vivere esistenzialmente l’apertura e la

⁴⁵⁴ IBIDEM.

⁴⁵⁵ ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales*, p. 117.

⁴⁵⁶ IBIDEM.

⁴⁵⁷ IVI, p.118.

⁴⁵⁸ IBIDEM.

⁴⁵⁹ IVI, p.120.

⁴⁶⁰ IBIDEM.

docilità all'azione dello Spirito di Dio, e la condizione della possibilità dell'adorazione.

L'indifferenza, perciò, è una disposizione fondamentale che riguarda tutte le dimensioni dell'essere umano di fronte a Dio, di fronte a se stesso e di fronte a tutte le cose: «una chiamata che costringe l'uomo ad uscire da sé (Gn 12,1) per addentrarsi nel mistero di Dio. E questo avviene necessariamente nel concreto quotidiano della vita».⁴⁶¹

Dio, quindi, deve essere cercato e trovato in ogni cosa. Tale affermazione, lungi dall'essere inficiata di panteismo, richiama l'ambito e la condizione indispensabile della nostra adorazione e servizio a Dio: l'amore e la disponibilità alla volontà divina «incorporano tutte le cose all'adorazione e le conferiscono il loro autentico destino».⁴⁶²

Per questa ragione, l'uomo è chiamato, a partire dalla creazione e nella creazione, ad un amore sempre maggiore, che lo conduce al servizio degli uomini per e nella gloria di Dio; un Dio che va incontro all'uomo da Lui stesso creato, agisce direttamente con lui in una relazione di mutua apertura e comunione. La celebre frase, attribuita a Ignazio, diviene allora emblematica: «agisci come se tutto dipendesse da te, sapendo poi che in realtà tutto dipende da Dio».⁴⁶³

Una sentenza, osserva Fessard,

Che presuppone la fede in Dio, e quindi la passività e la dipendenza rispetto alla libertà divina, ma nella persuasione che questa chiede innanzitutto che la libertà e l'attività umana si dispieghino in tutte le imprese, come se il successo dipendesse tutto da me, e per nulla da Dio.⁴⁶⁴

Si tratta, pertanto, di una tensione dialettica «tra i mezzi e i fini; tra l'impegno pratico, oggettivo, e l'apertura fiduciosa alla

⁴⁶¹ IBIDEM.

⁴⁶² IBIDEM.

⁴⁶³ Cf FESSARD, G., *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2010, p. 383. Traduzione nostra. Si tratta di aforisma presente nel manuale di spiritualità del gesuita ungherese Gabriel Hevenesi, dell'anno 1705.

⁴⁶⁴ IVI, p.401.

Grazia; tra il testo letterale e lo Spirito che l'origine e lo anima dal di dentro». ⁴⁶⁵

3.4.

Dio Figlio: Amore che illumina

3.4.1.

“Non coarctari a maximo, contineri tamen a minimo, hoc divinum est”.

L'esperienza di Dio che propone Ignazio non consiste, pertanto, nell'indottrinazione di un qualcosa di esteriore, «bensì nella presa di coscienza più esplicita e nella libera accettazione di una costituzione dell'uomo, che esiste in lui da sempre, il più delle volte affossata e rimossa, costituzione però ineluttabile e denominata grazia, in cui è presente direttamente Dio stesso». ⁴⁶⁶

Si tratta, quindi, di un'esperienza che parte dal cuore e che pervade tutta la vita.

In particolare, come abbiamo visto, è decisivo l'avvenimento di Pamplona del 24 maggio 1521. La città spagnola si risveglia al suono di una tromba francese che segna l'inizio di una battaglia, in cui Ignazio verrà coinvolto ferendosi a una gamba. Durante la sua lunga guarigione e riabilitazione a Loyola, per distrarsi dal dolore chiese qualche libro da leggere. Abituato a immergersi nei romanzi costruiti intorno ai temi di cavalleria, si accorge con grande dispiacere che la biblioteca gli offre soltanto la *Vita di Cristo* e un libro sulla vita dei santi.

Attratto, nonostante tutto, dalla *Legenda aurea* della cavalleria santa del “dolce capitano”, Gesù, Ignazio comincia ad avvertire la chiamata di un altro re e si ferma a riflettere. La lettura «che eccita l'immaginazione di Ignazio convalescente e lo fa sognare

⁴⁶⁵ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p.272.

⁴⁶⁶ RAHNER, *Discorso di Ignazio di Loyola*, p. 530.

per due e tre e quattro ore senza che egli se ne renda conto, da una parte propone tutto ciò che egli deve fare al servizio di una certa dama di alta condizione; dall'altra lo incita a mettersi al servizio di Gesù per fare le “grandi cose” che caratterizzarono san Francesco d'Assisi e san Domenico di Guzmán». ⁴⁶⁷

I sogni mondani, osserva Kolvenbach, «affascinano, ma lasciano un sapore di vanità, di tristezza e di vuoto. La seducente alternativa del servizio di Gesù lo lascia gioioso e contento, come se la sua vita vi trovasse la propria realizzazione». ⁴⁶⁸ La novità della spiritualità di Ignazio, pertanto, non consisterà tanto nella confessione della sua fede cristologica, ma, nello specifico, in «una visione di Gesù, inseparabile dal suo servizio nel concreto dell'azione quotidiana, apostolicamente orientata, e uno stile di vita che reca il segno di una risposta alle domande del Signore»: ⁴⁶⁹ un Gesù in continuo cammino; un Gesù che consacra la strada come luogo privilegiato dell'incontro con l'umanità sofferente e desiderosa di misericordia; un Gesù che esce continuamente da sé per abitare completamente nell'Altro.

Proprio questo momento iniziale si arricchisce con l'immersione della vita *con* Cristo, «nell'essergli compagno, nel senso più realista di un “puro servizio al Padre”, guidato in tutto dallo Spirito». ⁴⁷⁰ Fin dall'inizio della sua esperienza – così ancora Kolvenbach –, «senza dubbio sotto l'influsso della *Vita di Cristo* scritta da Ludolfo il Certosino, Ignazio scopre Dio-Trinità», ⁴⁷¹ che si declinerà sempre più in una mistica del servizio, in una spiritualità che include la contemplazione di tutte le cose create, a partire dalla loro sorgente creatrice e vivificante che è la Trinità.

Ignazio è stato infatti uno dei primi, nella storia della spiritualità cristiana, «a vedere la Trinità come il “Dio all'opera”,

⁴⁶⁷ KOLVENBACH, P.H., *Una esigente sequela Christi. Riflessioni e studi sugli Esercizi*, ed. AdP, Roma 2008, p.17.

⁴⁶⁸ IBIDEM.

⁴⁶⁹ IBIDEM.

⁴⁷⁰ IVI, pp. 17-18.

⁴⁷¹ IVI, p. 18.

come il Dio lavoratore che continua a riempire l'universo e a suscitare attivamente in tutte le cose la sua vita per la salvezza dell'umanità». ⁴⁷²

In particolare, volendo essere compagno di Gesù, Ignazio sa che deve rimanere aperto all'impetuosità di uno Spirito che soffia dove vuole per compiere l'opera di Cristo, rivolto sempre all'entusiasmo, al bello e al nuovo che lo Spirito non cessa di suscitare nel corpo di Cristo che è la Chiesa, rendendo incessantemente nuove tutte le cose.

Una delle parole chiave, infatti, della mistica ignaziana è proprio "entusiasmo". Tale termine deriva dal greco "enthusiasmòs", formato da "en" (in) e "Theos" (Dio). Letteralmente si potrebbe tradurre con "Dio dentro di sé", o "indiamento", "invasamento divino". Nell'ottica della spiritualità ignaziana si tratta dell'esperienza di immergersi completamente in Dio, nel Dio Incarnato, per camminare nella storia con la convinzione profonda che in questo pellegrinaggio il Volto di Dio si riflette e brilla nel volto concreto degli uomini.

In un libro pubblicato nel 1640, un autore sconosciuto – ma la cui frase è incisa sulla tomba dello stesso Ignazio – ha elaborato questa massima: «non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, hoc divinum est». ⁴⁷³

Colui che è il "massimo", al di là di ogni frontiera possibile, l'incoercibile Maestà di Dio, la divina Maestà di Dio, che nulla può costringere od ostacolare, si trova nel "minimo" della carne e del cuore del Verbo incarnato in un luogo preciso dell'Impero Romano, in un tempo preciso della nostra storia. ⁴⁷⁴

In questa visione del mistero di Cristo, Ignazio attinge una linea di condotta: «al seguito di Cristo, immergersi nel lavoro concreto, secondo le nostre possibilità e le nostre forze, ma con un cuore verso l'infinito di Dio, che rende presente nel "qui e ora" gli

⁴⁷² IBIDEM.

⁴⁷³ Potremmo tradurre questa frase nel seguente modo: «non lasciarsi limitare dal più grande, e tuttavia sapersi contenere nel più piccolo, è cosa divina».

⁴⁷⁴ IVI, p. 21.

ampi orizzonti del suo disegno di salvezza». ⁴⁷⁵Ogni situazione storica deve avere perciò una sua chiave di corrispondenza nella Rivelazione; e la Rivelazione, a sua volta, deve penetrare tutti gli spiragli della storia.

Nella sua lettura del particolare, nel quale si rivela l'universale di Colui che è Uno della Trinità, Ignazio sottolinea un aspetto caratterizzante la stessa persona di Gesù: l'essere Egli sempre in movimento. Gesù, per dirla con Kolvenbach, «è in stato di “pasqua”; costantemente di “passaggio”, passando di città in città, di villaggio in villaggio, fino al compimento del grande Passaggio – la Pasqua – in cui egli “passa” per noi da una morte crudele e vergognosa alla gioia di vivere per sempre». ⁴⁷⁶

Pertanto, nell'ottica della mistica ignaziana, contemplare il Signore, Uno della Trinità in movimento, in cammino, è un appello a porsi in un cammino di compagnia di Lui. Per comprendere questo tipo di cristologia occorre «entrare personalmente nel movimento che essa delinea»: ⁴⁷⁷ un movimento essenzialmente “kenotico”. Durante il cammino che percorre il Signore, «sono gli altri che lo trascinano su un cammino “di prove, di angosce e di dolori”, da un luogo all'altro, e l'onnipotenza divina si rivela ora nell'impotenza umana». ⁴⁷⁸

La divinità di Gesù Cristo, in un certo senso, si nasconde, ma non in una pura negatività: è la compassione di Cristo «che soffre “con” noi e per noi che santifica la sofferenza». ⁴⁷⁹ Si tratta dell'opzione preferenziale di Gesù per gli ultimi, i poveri, gli scartati di questo mondo, che sono l'epifania vivente del Corpo di Cristo, in cui Egli lascia trasparire la sua Gloria. La divinità di Cristo, quindi, rifulge nell'umanità, soprattutto in quella più vulnerabile e ferita, ed è proprio in questa luce pasquale che Ignazio «osa proporre la scelta di

⁴⁷⁵ IBIDEM.

⁴⁷⁶ IVI, p. 22.

⁴⁷⁷ IBIDEM.

⁴⁷⁸ IVI, p. 23.

⁴⁷⁹ IVI, p.24.

Cristo, sapendo per esperienza personale come l'ultimo posto, disprezzato e ripugnante, assolutamente ci disgusti». ⁴⁸⁰

La certezza di “stare con” Cristo, e di voler percorrere la sua strada, Ignazio la riceve in maniera definitiva nella celebre visione de *La Storta*. Nel suo incontro personale con Cristo, si rende consapevole del fatto che annunciare la Buona Notizia della gloria della Trinità, in un mondo che ha assunto un significato opposto della gloria, significa innanzitutto

Vivere pienamente morendo a se stesso per mettersi a servizio di Cristo in tutto, anche a rischio di essere considerato come Lui un pazzo, affinché la gloria della Trinità risplenda nella vita dei nostri fratelli e sorelle, e illumini infine la storia che è già riempita dallo Spirito di Cristo che vi è all'opera. ⁴⁸¹

In questo episodio, in particolare, occorre fermarsi su due passaggi che caratterizzano la visione e ci offrono un contributo teologico importante per il nostro cammino. Come ci suggerisce Candido de Dalmases:

a) Il Padre pone Ignazio col Figlio, espressione mistica che significa un grado elevato di unione a Cristo; b) il Padre chiede che il Figlio prenda Ignazio come suo servitore, e Gesù effettivamente lo prende come tale; c) il Santo sente una parola interiore che gli dà la sicurezza di poter contare sulla protezione divina, per sé e per i suoi compagni, nelle prove che si avvicinano e che ancora non conosce. ⁴⁸²

Proprio questa annotazione ci invita a riflettere sulla concezione dinamica della spiritualità di Ignazio, una spiritualità che coinvolge pienamente l'uomo e la storia.

L'amore per Cristo, e quindi la maggior gloria di Dio, consiste nell' “essere con” il Figlio nella sua missione, a servizio dell'umanità. Si tratta di una mistica trinitaria e pellegrina, in cui l'uomo è chiamato costantemente al discernimento per poter scrutare la presenza di Dio, mediante lo Spirito Santo, nella vita e nel volto degli altri, in cui Dio si rende continuamente presente, mediante

⁴⁸⁰ IBIDEM.

⁴⁸¹ KOLVENBACH, *Una esigente sequela Christi*, p. 27.

⁴⁸² IGNAZIO, *Autobiografia*, nota a piè di pagina, n° 28, p. 712.

l'Incarnazione del Figlio, nelle diverse strade e cammini, soprattutto quelli percorsi dai più poveri.

Nel numero 414 delle *Costituzioni* è scritto, a tal proposito:

In generale, gli scolastici devono essere istruiti sul comportamento che deve tenere uno della Compagnia che entra in contatto con persone tanto differenti e in territori così svariati, prevedendo gli inconvenienti possibili a verificarsi e i vantaggi che si possono ricavare per il maggior servizio di Dio, usando gli uni o gli altri mezzi. E benché questo possa insegnarlo soltanto l'unzione dello Spirito Santo e la prudenza che Dio nostro Signore comunica a chi confida nella sua divina maestà, se ne può almeno aprire il cammino con alcuni avvisi che aiutano e dispongono in ordine al fine che la grazia divina deve conseguire.⁴⁸³

Si tratta di una sempre «maggiore disponibilità per tutte le forme concrete, antiche e nuove, che esprimono tale desiderio di essere folli per il Signore».⁴⁸⁴ In particolare, si tratta del «desiderio di essere scelti non in base alle condizioni, anche le più generose, dell'uomo, ma esclusivamente in base alle scelte, anche più inattese, di Dio, per la venuta del suo regno tra gli uomini».⁴⁸⁵ In sé, prosegue Kolvenbach, «è già una follia che l'uomo perda radicalmente il proprio desiderio nel desiderio di Dio per la sua gloria».⁴⁸⁶ Si tratta dell'esodo dell'io: un cammino, un pellegrinaggio che consente, attraverso la perdita di sé, la scoperta di Dio, e quindi il ritrovamento autentico di sé. Non è un annichilimento dell'io, ma la scoperta autentica e completa di sé, mediante l'inabitazione di Dio-Trinità.

La via di questa follia d'Amore, che ha avuto il suo compimento in Cristo, viene tracciata dalla scelta di «accettare, nel tessuto della vita più ordinaria, tutte le umiliazioni, ingiustizie, rifiuti mal dissimulati, antipatie, a condizione che non ci siano inconvenienti d'altro canto e che soltanto il mio amor proprio sia in causa».⁴⁸⁷

Accettare di percorrere la strada di Gesù, significa accettare la derisione che si prolunga fino alla croce, e che costituisce

⁴⁸³ IGNAZIO, *Costituzioni*, n° 414, p.518.

⁴⁸⁴ KOLVENBACH, *Una esigente sequela Christi*, p. 43.

⁴⁸⁵ IBIDEM.

⁴⁸⁶ IBIDEM.

⁴⁸⁷ IVI, p. 46.

«lo sbocco pressoché inevitabile del mistero peregrinante di Gesù: le sue parole scalzavano l'idea allora dominante di Dio, i suoi gesti offuscavano scandalosamente la santa legge divina e la sua buona novella minava le speranze millenarie dell'intero popolo di Dio».⁴⁸⁸

Essere folli come Cristo, quindi, conduce ad una “proesistenza”, ad una vita che, nel cammino, viene donata “per” gli altri, in un'ottica essenzialmente trinitaria e dinamica: «vivere perdendo se stessi per dare se stessi, affinché la Gloria di Dio si espanda nella vita dei nostri fratelli».⁴⁸⁹

3.4.2.

I tre gradi di umiltà: Cristo “povero e umile”

La risposta dell'uomo alla Gloria di Dio in Cristo viene presentata da Ignazio in tre gradi di umiltà.

Il primo modo di umiltà necessario per la salvezza eterna, cioè che mi abbassi e mi umilii tanto quanto mi sia possibile, perché in tutto obbedisca alla legge di Dio nostro Signore [...]. La seconda è umiltà più perfetta della prima, se, cioè, io mi trovo in tale disposizione che non voglio né mi affeziono più a tenere ricchezza che povertà, a cercare più onore che disonore, a desiderare più vita lunga che breve, essendo uguale il servizio di Dio nostro Signore e la salute dell'anima mia [...]. La terza è umiltà perfettissima, quando, cioè, includendo la prima e la seconda, essendo uguale lode e gloria della divina maestà, per imitare e assomigliare più *attualmente* a Cristo nostro Signore voglio e scelgo più povertà con Cristo povero che ricchezza, più obbrobri con Cristo pieno di essi che onori, e desidero più di essere stimato stolto e pazzo (loco) per Cristo, il quale per primo fu ritenuto tale, che savio e prudente in questo mondo.⁴⁹⁰

Anziché elaborare un'ascesa gloriosa, Ignazio, fedele al messaggio evangelico, propone una discesa, uno sprofondamento nella “kénosis” del Signore, un “pellegrinaggio kenotico”. Riprendendo nuovamente l'episodio centrale del *Cardoner*, possiamo evidenziare come la luce che apre gli occhi di Ignazio, facendo vedere

⁴⁸⁸ IVI, p. 32.

⁴⁸⁹ IVI, p.34.

⁴⁹⁰ IGNAZIO, **Esercizi Spirituali**, nn° 165-167, pp.237-241. Corsivi nostri.

nuove tutte le cose, sia in realtà lo stesso Cristo che, nella sua “kenosis” redentrice e salvatrice, lo conduce al Padre:

Rimase un certo tempo in quello stato», poi Cristo comincia sempre più a essere percepito «in maniera inseparabile dalla comunione trinitaria con il Padre che lo invia nel seno della creazione peccatrice come mediatore e salvatore, per redimere, da lì, tutte le cose, riconducendole al Padre.⁴⁹¹

Ignazio desidera sempre più conformarsi a questa “kenosis”, che si concretizza nell’imitazione di Cristo, nella sua radicale sequela. In questa luce, un episodio emblematico risulta essere quello dell’incontro con il “cristiano della cintura”. Riportiamo qui il breve racconto:

Quando i frati del convento seppero che se n’era andato via senza alcuna guida, si misero a cercarlo con premura. Così, mentre egli scendeva dall’Oliveto, si imbattè in un “cristiano con la cintura”⁴⁹² che prestava servizio nel convento: armato di un grosso bastone e tutto fervente, minacciava di dargliele. Avvicinatosi, lo afferrò violentemente per un braccio; il pellegrino si lasciava condurre senza alcuna resistenza, ma quel brav’uomo non lo mollò più. Mentre percorreva quella strada, sempre tenuto stretto dal servo del convento, ricevette una grande consolazione da nostro Signore: gli pareva di vedere Cristo continuamente sopra di sé. E questa consolazione perdurò, con grande intensità, fino al suo arrivo al convento.⁴⁹³

Questo incontro è fondamentale. Ignazio si trovava a Gerusalemme, mèta che considerava definitiva: eppure il Signore gli chiede di tornare in Italia. Ignazio non oppone resistenza: si lascia afferrare dal Signore, perché sa che è Lui a guidare la storia. È interessante leggere come sfondo biblico, di questo episodio, la *Lettera ai Filippesi*, di San Paolo. Al capitolo 3, versetti 12-14, Paolo afferma:

Non ch’io sia già arrivato alla mèta o sia giunto alla perfezione, ma mi sforzo di *afferrarla*, perché anche io *sono stato afferrato* da Cristo Gesù. Fratelli, non pretendo di averla afferrata; questo dico: dimenticando il

⁴⁹¹ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 40.

⁴⁹² Con questo nome erano designati i cristiani di origine siriana che prestavano servizio nel convento di Monte Sion, ed erano soliti indossare un cingolo intorno ai fianchi.

⁴⁹³ IGNAZIO, *Autobiografia*, n° 48. Corsivi nostri.

passato e protendendomi verso l'avvenire, *mi lancio verso* la mèta, al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù.⁴⁹⁴

C'è qui un dinamismo di fondo: il dinamismo che da Betlemme va verso Gerusalemme; dalla mangiatoia alla Risurrezione, attraverso la Croce. È questo mistero che afferra la vita di Ignazio, infondendole la luce taborica del Cristo povero e umile, che vive ora nel volto concreto degli altri. È il dinamismo della “temporalità del Cristo”, per usare un'espressione di Jean Mouroux, che è «una temporalità umana; una temporalità carnale in rapporto alla temporalità spirituale che seguirà alla Risurrezione».⁴⁹⁵ Questa temporalità umana, carnale di Cristo «vela l'eternità, pur rivelandola oscuramente».⁴⁹⁶ In questo incontro tra Ignazio e il frate, il “chronos” diventa “kairós”; il tempo che intercorre nel loro tragitto diviene il tempo opportuno per la consolazione spirituale; il tempo opportuno per la manifestazione di Dio nell'istante di quel momento.

Il “kairós” è la circostanza conveniente, il tempo opportuno per un'iniziativa di Dio da cogliere nel presente.

L'opportunità che è data in questo “tempo” consiste nello scoprire Dio come il “Dio delle sorprese”, come ama ripetere Papa Francesco. Dio è novità. La teologia, come ci ricorda Rahner «è espressione di storia della salvezza nel cui corso Dio tratta l'uomo secondo modalità sempre nuove e imprevedibili».⁴⁹⁷ In questo modo, prosegue, «la prospettiva di storia della salvezza nella quale Ignazio ci pone nelle meditazioni sui tre peccati o sul Regno di Dio, diventa d'improvviso in modo essenziale qualcosa di più che non una presentazione plastica pedagogicamente abile di verità aventi valore universale e perenne».⁴⁹⁸

Come dichiara von Balthasar, «la storia ha un *eidós* immanente, ma, in quanto il Cristo, disceso agli inferi, è asceso al

⁴⁹⁴ **FIL** 3, 12-14. Corsivi nostri.

⁴⁹⁵ MOURoux, J., **Il mistero del tempo**, Morcelliana, Brescia 1965, p. 133.

⁴⁹⁶ **IBIDEM**.

⁴⁹⁷ RAHNER, K., **La logica della conoscenza esistente in Ignazio di Loyola**, in **ID.**, **Nuovi Saggi**, vol. IV, ed. Paoline, Roma 1973, p. 79.

⁴⁹⁸ **IBIDEM**.

cielo e siede alla destra del Padre, l'ha sollevato traendolo con sé, e la storia, in ultima istanza, non lo può ritrovare che là».⁴⁹⁹

È la realtà, la storia, che continuamente interpella Ignazio ed esige da lui una risposta. Tutta la realtà dell'uomo e della sua personalità passano al vaglio di una esperienza "originale" che costituisce il suo volto nell'affronto con tutto: si tratta di un complesso di esigenze e di evidenze con cui l'uomo è proiettato dentro al confronto con ciò che c'è e che mette in azione tutta la domanda umana. Si tratta proprio dell'impatto dell'io dell'uomo con il reale in ogni suo aspetto. All'origine di questa tensione, che non consente a Paolo e ad Ignazio di fermarsi come chi avesse già raggiunto o conquistato la mèta, che risiede l'iniziativa di Cristo. Cristo "primerea", per dirla con le parole di Papa Francesco. Cristo prende l'iniziativa, da lui viene l'impulso che apre alla nuova relazione con Dio e orienta al futuro definitivo. L'incontro con Cristo, dal quale sia Paolo che Ignazio sono stati afferrati, non consente autocompiacimenti nel progresso spirituale, né ripiegamenti nostalgici o regressivi. È per questo motivo che Ignazio, dopo aver provato una grande consolazione spirituale, non rimane a compiacersi, ma prosegue il suo pellegrinaggio, con la convinzione sempre più profonda che è Dio a guidare la storia, ma che spetta a noi leggere nella storia e nella realtà i segni della sua presenza.

Questo incontro, essenzialmente, è frutto e opera dell'elezione divina. È Dio che precede e agisce. Dio ci sceglie, e desidera che anche noi scegliamo Lui. L'esperienza che segna costantemente tale peregrinare è l'esperienza d'amore, che a sua volta condurrà ad una prassi di servizio d'amore. E l'amore che si sperimenta in questo cammino non è altro che il nome stesso di Dio: un Dio che si lascia sperimentare come amore, come comunità d'amore, un solo Dio in Tre Persone.

Nell'evento straordinario dell'Incarnazione si manifesta in maniera singolare e unica l'apertura e lo svelamento del Mistero

⁴⁹⁹ VON BALTHASAR, H.U., **Teologia della storia**, Morcelliana, Brescia 1964, p. 106.

Trinitario: Dio si rende povero e umile. Ma è proprio tale abbassamento ad attrarre Ignazio che decide di uscire da sé per immergersi totalmente in Dio, mediante le piaghe di Cristo. Tale atteggiamento di donazione è la risposta all'amore che Dio ha dimostrato a Ignazio, "afferrandolo" nelle sue piaghe.

Questa dinamica si può assaporare, sentire e gustare durante la *seconda settimana* degli *Esercizi Spirituali*. In particolari ai numeri 102- 109 Ignazio invita alla contemplazione dell'Incarnazione. Al numero 102 leggiamo:

Il primo preludio è richiamare la storia di ciò che devo contemplare, su come le tre divine Persone osservano tutta la superficie o rotondità di tutto il mondo piena di uomini, e come, vedendo che tutti scendevano all'inferno, viene stabilito da tutta l'eternità che la seconda Persona si faccia uomo, per salvare il genere umano; e così, giunta la pienezza dei tempi, inviano l'angelo san Gabriele a nostra Signora.⁵⁰⁰

L'immagine della Trinità che invia l'angelo a Maria, e la decisione, da tutta l'eternità, dell'Incarnazione del Figlio, esprime l'idea del pellegrinaggio, del cammino che Dio, per primo, decide di compiere per amore dell'umanità. È anzitutto un invito a situarsi davanti a Dio. Ciò non significa astrarre dalla storia, dalla vita; tutt'altro: significa essere il più possibili fedeli alla storia per ricavarne frutto e applicarlo alla propria situazione.

Alla luce di ciò, Ignacio Ellacuria dichiara che gli *Esercizi* di Ignazio, invitando all'incontro personale con Dio, devono essere meditati secondo un "principio di storicizzazione": gli *Esercizi*, continua, «non solo partecipano della storicizzazione che implica l'ascolto vivo della Parola di Dio; non riducono la Parola di Dio a un testo fisso e a-storico dal quale trarre conclusioni puramente logiche; bensì preparano la ricezione viva della Parola di Dio a partire dalla propria situazione».⁵⁰¹ Allo stesso modo gli *Esercizi* «storicizzano la

⁵⁰⁰IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 102.

⁵⁰¹ELLACURIA, I., *Lectura latinoamericana de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, Revista Latinoamericana de Teología, UCA San Salvador, 1991, pp. 112-147. Traduzione nostra.

Parola, in quanto ricorrono a segni storici, personali e circostanziali, per poterla scoprire concretamente».⁵⁰²

Per Ignazio, una fede che si pone ai margini della storia, ai confini degli avvenimenti storici, tanto della vita di Gesù come della vita dell'umanità, non è una fede pienamente cristiana. Il cristiano deve entrare profondamente nei meandri della storia, deve riuscire a vedere il Volto di Cristo in tutti gli uomini e le donne che incontra, specialmente quelle sofferenti. Deve cioè riuscire ad identificarsi totalmente con loro, per poter da loro risalire a Cristo Risorto.

Un ulteriore episodio significativo risulta essere quello de *La Storta*. Da quanto detto finora possiamo comprendere che l'oggetto della contemplazione ignaziana, come sostiene Bingemer, non è la Trinità nelle sue relazioni interne, ma piuttosto la Trinità riflessa nelle sue grandi opere, che culmina nella Creazione e nella Redenzione del mondo:

Il Dio di tutta la gloria e maestà, avanti gli occhi non illuminati del pellegrino, discende e si fa *minore*, kenoticamente, all'interno della sua stessa creazione, travolta dal peccato, chiamando l'uomo a entrare in questo movimento *kenotico*, per condurlo alla gloria infinita della sua vita immanente.⁵⁰³

Nell'esperienza de *La Storta*, prosegue Ignazio:

È lo Spirito che, inviato dal Padre mediante il Figlio, colloca definitivamente Ignazio a servizio della Santissima Trinità. Il movimento dello Spirito che "discende" nella creazione e che da qui suscita la vocazione di Ignazio, è proprio il movimento della Trinità, che per il suo agire economico e salvifico, conduce il pellegrino nella vita immanente della comunità divina, mediante l'assimilazione progressiva a Cristo povero e umile, Servo sofferente, Re eterno e Signore universale. L'amore che unisce eternamente il Padre e il Figlio e lo Spirito, è anche lo stesso amore diffuso sul mondo, che inaugura dentro la realtà, la nascita di una *nuova creazione*, convocando e governando la Chiesa, Corpo Mistico di Cristo.⁵⁰⁴

Tale visione conferma l'esperienza trinitaria di Ignazio: il Cristo che appare nella sua "kenosis", portando la croce, in dialogo

⁵⁰²IBIDEM.

⁵⁰³ BINGEMER, *Em Tudo amar e servir*, p. 33.

⁵⁰⁴IVI, p. 51.

con il Padre che lo invia. Ignazio è introdotto in questa amorosa dinamica, ed è invitato a ripercorrere lo stesso cammino per entrare nella Gloria del Padre. È un servizio che chiama sempre a un qualcosa “di più” (“magis”). La caratteristica pellegrina dell’esperienza del Santo si traduce, prosegue Bingemer, «in una *prassi pellegrina* di un servizio che non si stanca mai di operare, ma sempre si interroga, è aperto alla domanda, all’incontro nella storia con il Volto di Cristo, in ogni situazione».⁵⁰⁵

3.4.3.

La mistica “con gli occhi aperti” e l’opzione preferenziale per i poveri

La “kenosis”, l’immergersi nelle piaghe e nelle ferite di Cristo a partire dalla storia, deve interpellarci, come ha fatto Ignazio, sulla questione e sul significato teologico della storia.

Ma per vivere così occorre avere una buona vista. È necessario saper scorgere oltre le apparenze per riuscire a vedere il volto di Cristo veramente presente in tutte le persone, specialmente i poveri. Bisogna, per riprendere un’espressione di Metz: «vegliare, vigilare, aprire gli occhi».⁵⁰⁶

Il cristianesimo, prosegue Metz, «deve prima di tutto essere anche una scuola del vedere, del guardare avanti, e la fede deve essere prima di tutto un vestito degli uomini con gli occhi aperti, con gli occhi per gli altri, prima di tutto per coloro che restano solitamente invisibili nell’orizzonte di ciò che ci è familiare».⁵⁰⁷

Si delinea così la vera essenza della mistica di Ignazio, che influenza direttamente la sua visione della storia: una mistica con occhi aperti. Tale espressione sottolinea in realtà la vera essenza della mistica. L’esperienza mistica, cioè, non consiste tanto nell’aver visioni straordinarie, ma nell’aver una visione nuova di tutta la realtà,

⁵⁰⁵ IVI, p. 33.

⁵⁰⁶ METZ, J.B., **Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile**, Querinana, Brescia 2013, p. 57.

⁵⁰⁷ IBIDEM.

uno sguardo nuovo sul mondo, scoprendo Dio come sua ultima verità, come suo fondamento vivo, attuante e sempre nuovo.

Secondo Metz, «la mistica è una mistica che cerca il volto, che porta prima di tutto all'incontro con gli altri che soffrono, all'incontro con la faccia degli infelici e delle vittime»:⁵⁰⁸ è una mistica che obbedisce, innanzitutto, «ai sofferenti».⁵⁰⁹

Il «mistico con occhi aperti», rileva Maria Clara Bingemer,

Aprire bene il suo sguardo per percepire tutta la realtà, perché sa che l'ultima dimensione di tutta la realtà è abitata da qualcuno, da Dio. Si relaziona con il mondo, rendendosi conto dei segnali di Dio che riempiono tutta la Creazione con la sua azione incessante, con la sua affascinante creatività senza fine. La passione della sua vita è osservare in modo contemplativo, e il mistico non si stanca di contemplare la vita perché cerca in essa il viso di Dio. Si immerge nelle situazioni umane, sofferenti o felici, cercando quella presenza di Dio che agisce dando vita e libertà⁵¹⁰.

Tale principio, in realtà era stato già ben espresso dalla Scolastica e dalla teologia classica con il concetto di “fides oculata”: una “fede dotata di occhi”, una fede illuminata perché può vedere la realtà alla luce di Dio. In questo vedere, prosegue Bingemer, in questo aprire gli occhi, si sottolinea che «ciò che lo sguardo umano vede o può vedere è lo spessore stesso dell'umano e del creato come luogo di rivelazione di Dio invisibile».⁵¹¹ Secondo la tradizione giudaico-cristiana, quando si contempla Dio si ha la possibilità di contemplarlo attraverso il cammino dell'alterità dell'altro. Il viso dell'altro, del prossimo, è l'unico cammino che fa in modo che Dio visto, sentito e contemplato non sia una proiezione ingannevole, una fantasia alienante che allontana dalla realtà che chiede giustizia.

Non bisogna però pensare che questa esperienza sia frutto unicamente dello sforzo umano: l'incontro, e il desiderio che lo abita,

⁵⁰⁸ IVI, p. 20.

⁵⁰⁹ IBIDEM.

⁵¹⁰ BINGEMER, M.C., **Umanesimo dello sguardo e dell'attenzione. Il desiderio nelle figure della mistica contemporanea**, in REZZESI, R.- SENSI, T.(ed.), **I desideri, l'uomo**, Città Nuova, Roma 2017, p. 119.

⁵¹¹ IBIDEM.

è innanzitutto una grazia, un dono di Dio che vuole comunicarsi. Ma è necessario che l'uomo si disponga, interiormente ed esteriormente, a tale incontro. Dio ci tocca nel cuore, ci fa sentire e gustare la sua presenza a partire dalla nostra più intima profondità: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo».⁵¹²

È proprio a partire da questa esperienza, che scalda il nostro cuore e ci dona occhi nuovi per guardare il mondo e gli altri in maniera nuova, che siamo chiamati ad incamminarci per le strade del mondo testimoniando ciò che abbiamo visto:

Colui che era fin da principio, colui che noi abbiamo udito, colui che abbiamo veduto con i nostri occhi, colui che contemplammo e che le nostre mani toccarono, cioè il Verbo della vita – poiché la vita si manifestò e noi l'abbiamo veduta e ne diamo testimonianza e vi annunziamo questa vita eterna che era presso il Padre e che si manifestò a noi – colui che abbiamo veduto e sentito lo annunziamo a voi, affinché anche voi abbiate comunione con noi.⁵¹³

Come afferma Ignazio nel *Diario*, «mentre camminavo per la strada, ancora mi si rappresenta Gesù con grandi mozioni a lacrime».⁵¹⁴ Il desiderio di Dio, conclude Bingemer, «incontrerà perciò come forma di espressione un'attitudine attenta, vigilante, di occhi aperti per vedere, leggere, capire la realtà, e trasformarla secondo lo Spirito di Dio».⁵¹⁵ È quello che Ignazio ha cercato di incarnare con la sua vita mosso dal desiderio di Trascendenza e in profonda solidarietà con tutti gli uomini, soprattutto i più poveri e oppressi: una forma concreta di vivere, uno stile di esistere.

L'esperienza che configura la vita di Ignazio è pertanto quella di una progressiva e costante «cristificazione segnata dall'esito kenotico-doxologico evidente e costante».⁵¹⁶ tutta la sua vita è, sempre di più, “in” Cristo. E essere “in” Cristo significa «credere e partecipare intimamente al mistero della divinità che discende, si

⁵¹² AGOSTINO, *Confessioni* 3, 6,11. *Tu eri più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta.*

⁵¹³ **IGv**, 1-3.

⁵¹⁴ IGNAZIO, *Diario*, domenica 24 febbraio, n° 23, p. 290. Corsivi nostri.

⁵¹⁵ BINGEMER, *Umanesimo dello sguardo*, p. 120.

⁵¹⁶ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 41.

annichila, si umilia e si nasconde nella *kenosis* più radicale». ⁵¹⁷La vita in unione con Cristo, a suo servizio, è marcata dal cammino della passione, dell'umiliazione, della croce, «unica via che conduce in alto, verso la maestà e la gloria infinita della Santa Trinità». ⁵¹⁸

Nell'*Epistolario*, Ignazio, seguendo questa linea, afferma che: «La nostra è vocazione di povertà e non di grandezza». ⁵¹⁹La scelta della povertà significa per Ignazio una rinuncia definitiva di tutti i beni del mondo, considerati “spazzatura” in confronto alla grazia ricevuta, la vita nuova in Cristo. La scelta della povertà non è motivata da un “contemptus mundi”, ma ha un significato più profondo: chi crede in Dio, nel Dio di Gesù Cristo, non può non fare un'opzione per i poveri. Nel cuore di Dio, come afferma Papa Francesco in *Evangelii Gaudium*, «c'è un posto preferenziale per i poveri, tanto che Egli stesso si fece povero (2 Cor 8,9). Tutto il cammino della nostra redenzione è segnato dai poveri». ⁵²⁰

Il nostro impegno, prosegue Francesco,

Non consiste esclusivamente in azioni o in programmi di promozione e assistenza; quello che lo Spirito mette in moto non è un eccesso di attivismo, ma prima di tutto un'attenzione rivolta all'altro, considerandolo come un'unica cosa con se stesso. Questa attenzione d'amore è l'inizio di una vera preoccupazione per la sua persona e a partire da essa desidero cercare effettivamente il suo bene. Questo implica apprezzare il povero nella sua bontà propria, col suo modo di essere, con la sua cultura, con il suo modo di vivere la fede. L'amore autentico è sempre contemplativo. ⁵²¹

L'amore autentico è sempre contemplativo. Proprio quest'ultima affermazione deve far vibrare il nostro cuore, come l'ha fatto con Ignazio. Nella *Deliberazione sulla povertà*, al numero 5 è scritto che «vive di più nella continua speranza divina e con maggior sollecitudine del suo servizio». ⁵²²

⁵¹⁷ IBIDEM.

⁵¹⁸ IBIDEM.

⁵¹⁹ IGNAZIO, *Epistolario*, in GIOIA, M., (ed.), *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, GUIDA A, *Con Cristo povero e umile*, p. 760.

⁵²⁰ EG, n°197.

⁵²¹ IBIDEM., n°199.

⁵²² IGNAZIO, *Deliberazione sulla povertà*, in GIOIA, M. (ed.), *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, n° 5, p. 348.

La povertà, allora, diviene il cammino per un'umanità rinnovata, per un nuovo umanesimo segnato dalla Croce di Cristo. Attraverso la "kenosis", attraverso la sequela totale di Cristo povero e umile non si fugge dal mondo; al contrario ci si immerge totalmente nella realtà, nella storia, introducendo in essa una novità assoluta e sconvolgente: l'amore di Cristo, la sua misericordia, che è «la legge fondamentale che abita nel cuore di ogni persona quando guarda con occhi sinceri il fratello che incontra nel cammino della vita».⁵²³

Condividere la vita con i poveri, condividere le loro speranze, le loro sofferenze, la loro precarietà, significa per Ignazio l'unico modo per incontrare Gesù povero e umile.

L'episodio di "frate cintura" ci ha permesso di approfondire un aspetto essenziale della vita di Ignazio: la compassione. Il "cum-patire" con e per gli altri diviene la categoria teologica con cui il Santo legge e interpreta tutta la storia. L'amore di Dio e di Cristo sono inseparabili per Ignazio dall'amore verso il prossimo, soprattutto verso il prossimo che soffre. Richiamando la parabola del *Buon Samaritano* (Lc 10, 25-37) possiamo notare come solo uno si ferma, e tutto quello che accade sarà l'effetto di questo momento di attenzione, una vera esperienza di qualificazione dello sguardo in direzione di Dio, un vero e proprio desiderio di comunione con Dio percepito in quel mendicante. Probabilmente anche il levita e il sacerdote ebbero un certo sentimento di compassione nei confronti della persona stesa lungo la strada. Forse hanno anche fatto un po' di elemosina. Ma l'aspetto tragico sta nel fatto che non sono andati a fondo per trasformare radicalmente la realtà di quella persona. Ignazio invece prova la stessa compassione del Samaritano; una compassione che si traduce nel voler salvare tutta la persona: liberarla dal peccato e dalla schiavitù dell'egoismo, per favorire l'incontro fondamentale con Cristo.

Ebbene, proprio tale gesto di attenzione rivela allo stesso tempo la giustizia e l'amore. Colui che pratica tale gesto di attenzione,

⁵²³ FRANCESCO, *Misericordiae Vultus*, Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia, Città del Vaticano 2015, n°2. D' ora in poi **MV**.

accetta di farsi piccolo e di non accrescere il suo potere, compie questo gesto solo perché l'altro esiste. E per fare ciò si annulla e si mette nella condizione dell'altro. L'amore di questo gesto rende manifesta la fede e la speranza e quindi la logica in cui Dio si fa protagonista dell'evento sacrificale, si identifica con la vittima, diventa dono; così che il nostro atteggiamento consiste nel riconoscere Dio nella sua attività inaspettata.

Dio stesso è presente al contempo in colui che attua in favore dell'altro (in questo caso il Samaritano), e anche nel povero sofferente. È un fatto amoroso che accade ed esiste solo in Dio e per Dio. Dio stesso si incarna al centro della sofferenza per poter, da lì, rivelarsi alle persone che soffrono e a quelle che hanno compassione. Lui, quindi, è colui che rende l'essere umano capace di uscire dalla sua autosufficienza e fargli sperimentare la fede che, nella carità e nell'attenzione al sofferente, è capace di restituirgli la sua soggettività, convertendolo in soggetto attivo della sua storia. Riconoscere il diritto altrui significa, quindi, riconoscere il diritto di Dio che si fa presente nel volto dell'altro; significa riconoscere il diritto di Cristo che si fa esigente nel sacramento del fratello.

La sequela di Cristo, per Ignazio, implica l'osservazione di "fare come fa il modello". Scopo della sequela, e della trasformazione interiore che ne deriva è la realizzazione del sogno di Gesù: «perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola (*Gv 17,20*)». Significa, come osserva Schiavone, «diventare uno in tutto, nei pensieri e nei desideri, negli affetti, negli ideali». ⁵²⁴

Soffrire con Cristo, portare la croce con lui, rappresenta il cammino per arrivare al Padre e condurre a lui tutte le cose. Tale partecipazione kenotico-doxologica, nel cammino e nella vita di Cristo, ha, per il pellegrino, «profonde implicazioni trinitarie». ⁵²⁵

⁵²⁴ SCHIAVONE, P., **commento agli Esercizi Spirituali**, p. 191.

⁵²⁵ IVI, p. 42.

Il Cristo povero e umile, crocifisso, «è il perno di tutto il movimento trinitario economico-immanente».⁵²⁶ Nel volto di Cristo brilla il mistero dell'incontro della Trinità con l'uomo per la sua salvezza. Tale incontro avviene nel servizio e nel cammino: un incontro, quello di Dio con l'uomo, che si manifesta già nelle cose create, ma ha il suo culmine nell'incarnazione, passione, morte e resurrezione di Gesù. L'imitazione e la sequela di Cristo incarnato, povero e umile, è «l'accettazione e la partecipazione al servizio trinitario che continua a manifestarsi nella creazione e nell'umanità, unica via di accesso alla vita immanente di Dio».⁵²⁷

Seguire Gesù, imitarLo e servirLo significa, per Ignazio, entrare nel mistero della Trinità: ciò implica lasciarsi guidare dallo Spirito Santo, nel continuo e attento discernimento, verso la piena comunione.

3.5.

Dio Spirito Santo: Amore che trasforma

3.5.1.

La “Kenosis” dello Spirito e la glorificazione dell'Altro

Il momento in cui lo Spirito Santo viene menzionato, nell'*Autobiografia*, è quello in cui Ignazio e i suoi compagni vengono accusati, da parte di un Domenicano del convento di Salamanca, di appartenere alla setta degli “alumbrados”, gli illuminati, i quali

⁵²⁶ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 42.

⁵²⁷ IBIDEM.

rivendicavano per sé la diretta ispirazione dello Spirito Santo, con la conseguente insubordinazione all'autorità della Chiesa. Al numero 65 leggiamo:

Ma allora – ribattè il vice-priore – che cosa predicate? E il pellegrino: “Noi non predichiamo;parliamo solo familiarmente con qualcuno delle cose di Dio. Ad esempio,dopo mangiato, con le persone che ci invitano”. “Ma di quali cose di Dio parlate? Perché è proprio questo che vorremmo sapere”. “Parliamo – continuò il pellegrino – ora di una virtù, ora di un'altra, e ne facciamo l'elogio;ora di un vizio,ora di un altro, e lo condanniamo”. “E voi che non avete studiato parlate di virtù e di vizi – ribattè il frate. Di questi argomenti si può parlare solo a due titoli: o perché si è studiato, o perché si è illuminati dallo Spirito Santo. Voi non avete studiato; dunque siete illuminati dallo Spirito Santo”. Appunto a proposito della illuminazione dello Spirito Santo vorremmo conoscere il vostro pensiero. A questo punto il pellegrino rimase un poco sopra pensiero: quel modo di argomentare non gli sembrava logico. Dopo aver riflettuto un momento in silenzio, disse che non c'era bisogno di parlare più a lungo su quell'argomento.⁵²⁸

Tale episodio è alquanto significativo per evidenziare il silenzio degli scritti ignaziani, in maniera esplicita, sul tema della Terza Persona della Trinità. Ma se non compare a livello esplicito, la presenza dello Spirito può percepirsi in tutta la vita del Santo.

Già a Loyola, durante la convalescenza, è possibile riscontare questa esperienza spirituale. Durante le lunghe ore trascorse nel letto, in solitudine, il giovane cavaliere ferito si districava tra due pensieri opposti: il primo riguardava il desiderio di una vita ricca di successi e onori al servizio di una bellissima dama (n° 6 *Autobiografia*); il secondo riguardava il desiderio di imitare i Santi nella sequela di Gesù (n°7). C'era però una differenza, come lo stesso Ignazio sottolinea:

Pensando alle cose del mondo provava molto piacere, ma quando, per stanchezza le abbandonava si sentiva vuoto e deluso. Invece, andare a Gerusalemme a piedi nudi, non cibarsi che di erbe, praticare tutte le austerità che aveva conosciute abituali ai santi, erano pensieri che non solo lo consolavano mentre vi si soffermava, ma anche dopo averli abbandonati lo lasciavano soddisfatto e pieno di gioia. Allora non vi prestava attenzione e non si fermava a valutare questa differenza. Finchè una volta gli si aprirono un poco gli occhi; meravigliato di quella diversità cominciò a riflettervi: dall'esperienza aveva dedotto che alcuni

⁵²⁸ IGNAZIO, *Autobiografia*, n°65.

pensieri lo lasciavano triste, altri allegro; e a poco a poco imparò a conoscere la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: uno del demonio, l'altro di Dio.⁵²⁹

Si tratta della prima esperienza riguardante il “discernimento degli spiriti”, che trasformerà il giovane cavaliere di Loyola nel «povero pellegrino del servizio di Dio»⁵³⁰: proprio l'invocazione e la presenza dello Spirito Santo permetterà al Santo, oltre al dono del discernimento, anche la disponibilità al servizio di Dio nei fratelli.

Un significato centrale e importante, ancora una volta, è rivestito dall'episodio del *Cardoner*, in cui Ignazio non si imbatte tanto in un'esperienza definita dello Spirito, ma apprende, gradualmente, come le cose spirituali tracciano i cammini attraverso cui Dio stesso guida la storia e la vita delle persone per poterLo incontrare. Tutto, in questo senso, diviene grazia, opportunità, “kairós” per incontrare il Signore Risorto. È infatti lo Spirito che, rendendo nuove tutte le cose, ed essendo che è «l'unico e vero artefice della Nuova Creazione (cf 2 Cor 5,17; Ef 4,24; Cl 3,10; Rm 8,21-22)»,⁵³¹ prende dimora, inabita, nella vita del pellegrino Ignazio, configurandolo progressivamente al Cristo e lo rende così disponibile al servizio delle anime, che troverà il culmine nella fondazione della Compagnia di Gesù. Al numero 3 delle *Formule dell'Istituto* si legge:

Dal momento che il Signore nella sua generosa bontà ha voluto adunare e unire insieme noi, così deboli e provenienti da regioni e civiltà tanto diverse, non dobbiamo spezzare questa unione e comunità voluta da Dio; dobbiamo anzi mantenerla salda e rafforzarla, stringendoci in un solo corpo, attenti e premurosi gli uni verso gli altri, in vista del bene maggiore delle anime.⁵³²

La Compagnia di Gesù nasce con l'unico scopo della missione: il bene maggiore delle anime, essendo un solo corpo per mezzo dello Spirito Santo, che condurrà la vita di Ignazio in un

⁵²⁹ IVI, n° 8.

⁵³⁰ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 44.

⁵³¹ IVI, p. 45.

⁵³² IGNAZIO, *Formule dell'Istituto*, in GIOIA, M. (ed.), *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, n° 3, p. 208.

processo in cui, attraverso una “kenosis” sempre più radicale, si giunge alla «cristificazione»:⁵³³ lo Spirito associa Ignazio al destino kenotico del Crocifisso.

Lo Spirito che, come Maestro interiore, ha guidato sin dall’inizio la vita e il cammino di Ignazio configurandolo sempre più al Cristo povero e umile, lo conduce anche alla comprensione della volontà di Dio, che non consiste nel ritirarsi dal mondo, ma anzi nell’«immergersi pienamente nel mondo come apostolo, per poter, da qui, apostolicamente, partecipare all’opera redentrice di Gesù, riconducendo tutto al Padre»;⁵³⁴ lo Spirito che, come a *La Storta*, inviato dal Padre e dal Figlio, «colloca definitivamente Ignazio al servizio della Santissima Trinità».⁵³⁵

Ed è proprio nella “kenosis”, nello svuotamento totale, nella realtà più profonda del mondo, che la Gloria e la Maestà divina si rivelano e si manifestano a Ignazio. Afferma Bingemer:

Il Cristo Crocifisso, il Servo Sofferente, che lo pone a suo servizio, è il Re Eterno e il Signore Universale, nel cui volto brilla la gloria del Padre. E servire questo Signore, essere configurato dallo Spirito alla sua *kenosis*, alla sua povertà e umiltà è anche, allo stesso tempo, partecipare della sua gloria, collaborando nell’affascinante impresa di ricondurre al Padre la creazione ferita dal peccato.⁵³⁶

È opportuno notare come in tutto il cammino descritto nell’*Autobiografia*, lo Spirito, kenoticamente, «non rivela mai il suo nome, ma rimanda costantemente il pellegrino a Cristo, che deve amare e seguire, e al Padre, dal quale tutto procede e a cui tutto, in maniera redenta, deve tornare».⁵³⁷

Infatti, «proprio quando si giunge a comprendere che lo Spirito Santo è colui che dimentica se stesso, sottraendosi alle definizioni e nascondendosi per amore, volendo esistere solo per il

⁵³³ BINGEMER, **Em tudo amar e servir**, p.47.

⁵³⁴ *IVI*, p. 46.

⁵³⁵ *IBIDEM*.

⁵³⁶ *IBIDEM*.

⁵³⁷ *IBIDEM*.

Padre e per il Figlio, solo nel Padre e nel Figlio, si arriva a rischiarare il mistero della sua persona divina».⁵³⁸

Lo Spirito, pertanto, sarà riconosciuto come Colui che deve condurre tutto il processo, «e la cui gloria consiste nel cercare la gloria del Padre e del Figlio».⁵³⁹

Il discorso relativo all'anonimia dello Spirito Santo, che esprime tale "kenosis", svuotamento per amore dell'altro, manifesta l'essenza della Terza Persona della Trinità come «costitutivamente silenziosa»,⁵⁴⁰ ma continuamente operante nel mondo e nella storia.

Lo Spirito, infatti, non glorifica se stesso, ma sempre l'Altro: «il Verbo, che insegna a chiamare "Signore" e da cui riceve tutto ciò che annuncia e insegna; il Padre, da cui procede e di cui insegna a balbettare il nome, facendo di ciascuna persona una nuova creatura che osa dire "Abbà Padre"».⁵⁴¹

3.5.2.

"Magis": Deus semper maior

Il "magis", allora, della docilità alla volontà divina, così come il "di più" della relazione positiva dell'uomo con le cose, «è l'orizzonte inesauribile della libertà, e la chiamata alla comunione con un Dio «siempre Mayor»⁵⁴², "semper Maior", che nel suo amore e bontà provvidente desidera consegnarsi completamente nelle mani e nei cuori dell'uomo.

L'immagine che Ignazio ci consegna, pertanto, è quella di un Dio totalmente Altro, trascendente nel suo amore; un Dio che è sempre al di là, eppure che si lascia incontrare proprio a partire dalle cose create, e nelle profondità della realtà. Un doppio movimento che

⁵³⁸ BUA, P., **La Kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento**, Città Nuova, Roma 2015, pp.587-588.

⁵³⁹ BINGEMER, **Em tudo amar e servir**, p. 47.

⁵⁴⁰ BUA, **La Kenosi dello Spirito Santo**, p. 588.

⁵⁴¹ BINGEMER, M.C., **L'amore nascosto: lo Spirito in Occidente**, in «Concilium», 4/2011, p. 79.

⁵⁴² ARZUBIALDE, **Ejercicios Espirituales**, p.121.

spinge l'uomo ad uscire da sé e mettersi a servizio, lodando la creazione e servendo, da lì, il Padre nei fratelli e sorelle.

In particolare, ci ricorda Sesboüé, «l'immanenza dello Spirito in noi e di noi nello Spirito è l'espressione di una prossimità vicendevole eccezionale»:⁵⁴³ lo Spirito, Persona divina, è presente in noi che siamo persone umane. La sua missione particolare è di far abitare in noi il Padre e il Figlio; in un certo senso, prosegue Sesboüé, «lo Spirito svolge in noi il ruolo di *metapersona*, di una persona che è al di sopra della nostra persona. Egli è presente alla frontiera fluttuante del nostro inconscio e del nostro conscio, per farci il dono di Dio e invitarci a risponderci al nostro meglio».⁵⁴⁴

Lo Spirito, prosegue Sesboüé, «non è soggetto allo stesso titolo del Padre e del Figlio, perché è *senza volto e non parla*».⁵⁴⁵ Il Padre, infatti, ha un volto che è stato rivelato dal Figlio. Il Figlio ha un volto manifestato dalla sua umanità. La misteriosità tipica dello Spirito Santo, dichiara l'Autore, «sta nel fatto che non ha volto: per questa ragione l'incontro con lui non è un faccia a faccia, e non rappresenta un Tu, ma rimane un Egli. Come la terza persona dei nostri paradigmi grammaticali, egli è colui di cui si parla, però non è l'interlocutore cui ci si rivolge. Ma ecco un altro paradosso: lo Spirito appare come il Noi del Padre e del Figlio».⁵⁴⁶

Lo Spirito Santo, il soffio della vita, abita dentro di noi, eppure non possiamo oggettivarlo: «egli viene dal di là di noi stessi, perché è il segno di una vita che ci è data ma che ci supera, e si perde appena spiriamo, per ritrovarsi senza interruzione».⁵⁴⁷ Lo Spirito agisce quindi in noi e attraverso di noi.

La colomba del battesimo indica che lo Spirito abita *su e in* Gesù, che tutto ciò che egli compirà e dirà sarà fatto nella potenza dello Spirito venuto dal Padre. Questo è lo stesso caso delle lingue di fuoco della Pentecoste: sono la visualizzazione teofanica del dono dello Spirito

⁵⁴³ SESBOÜÉ, B., **Lo Spirito nella Chiesa**, in «Concilium» 4/2011, p.92.

⁵⁴⁴ *IVI*, p.93.

⁵⁴⁵ B. SESBOÜÉ, **Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo**, San Paolo, Milano 2010, p. 13.

⁵⁴⁶ *IBIDEM*.

⁵⁴⁷ *IVI*, p.14.

nell'anima e nel cuore degli apostoli che agiranno ormai nella sua potenza. Questa immensa pretesa esprime bene la natura del loro legame con lo Spirito: questi non è per niente il loro *partenaire*; egli è quello che agisce e decide in loro attraverso di loro. Egli appartiene al loro Noi, come appartiene al Noi del Padre e del Figlio.⁵⁴⁸

Inabitando il mondo con «compassione creativa», la presenza dello Spirito creatore – sostiene E. Johnson – «è orientata al futuro, trascina il mondo per i sentieri dell'avanzare creativo».⁵⁴⁹ Questa percezione, prosegue l'Autrice, lega direttamente il mondo naturale alla storia biblica, «dove Dio è un Dio di sorprese che si avvicina invitando a “venire avanti” nel futuro, promesso ma ignoto».⁵⁵⁰

Lo Spirito Santo, quindi, è sempre all'opera, facendo scaturire generosamente continue novità nella storia e nel mondo: diffuso liberamente su ogni carne il giorno di Pentecoste, da quel momento lo Spirito «non solo costruirà l'identità specifica della chiesa, ma edificherà una “fraternità” che non conoscerà frontiere né di tradizione né di religione, perché si realizzerà “in ogni verità umana, in ogni situazione imprevista”, dal momento che è soffio e non forma».⁵⁵¹

Lo Spirito è soffio e non forma. Non si identifica una volta per tutte in una struttura rigida e chiusa, ma «prende la forma di dove soffia e abita: forma dell'altro, dell'altra, della comunità, della situazione storica, del mondo, anche se attraversato dal conflitto e dal peccato»: ⁵⁵²la Sua azione, incarnata in ogni cuore e situazione storica, è sempre un'azione e una prassi trasformatrice e universale, senza distinzione di razza, di nazionalità, di sesso.

Leggiamo infatti in *Gal* 3,28: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù».

⁵⁴⁸ IBIDEM.

⁵⁴⁹ JOHNSON, E.A., **Spirito Creatore ed etica ecologica**, in «Concilium» 4/2011, p. 36.

⁵⁵⁰ IBIDEM.

⁵⁵¹ BINGEMER, **L'amore nascosto: lo Spirito in Occidente**, p. 78.

⁵⁵² IVI, p.79.

E in *Rm* 5,5: «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato».

Nella vita di Ignazio tale dinamica mostra un Amore che viene effuso nella vita di un uomo e di un gruppo e che ha come meta finale ricondurre per mezzo di questo stesso gruppo tutte le cose alla comunione trinitaria. Ed è la Trinità, comunione divina, ad essere «la “forma” dell’esperienza del Dio del pellegrino».⁵⁵³

Il movimento dello Spirito che scende, che si abbassa nel seno della creazione e che, a partire da qui, suscita la vocazione di Ignazio, è «il movimento proprio della Trinità, che attraverso il suo agire economico-salvifico conduce il pellegrino al seno della vita immanente della comunità divina, mediante l’assimilazione progressiva al Cristo povero e umile, Servo Sofferente, Re Eterno e Signore universale».⁵⁵⁴

Amore che unisce eternamente il Padre e il Figlio, lo Spirito è anche lui stesso Amore effuso sul mondo, «inaugurando dentro la stessa realtà il parto di una Nuova Creazione, convocando e governando la Chiesa, Corpo Mistico di Cristo».⁵⁵⁵ Al numero 15 degli *Esercizi*, che delineano l’itinerario dell’uomo verso Dio e di Dio verso l’uomo, leggiamo:

In questi esercizi spirituali, è più conveniente e molto meglio, dato che si cerca la divina volontà, che lo stesso Creatore e Signore si comunichi alla sua anima devota abbracciandola nel suo amore e lode e disponendola per la via quale potrà meglio servirlo in futuro. Di modo che chi li dà non propenda nè si inclini verso l’una o l’altra parte; ma, stando nel mezzo, come una bilancia, lasci immediatamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore.⁵⁵⁶

In particolare, al numero 13 della *Regola per il retto sentire nella Chiesa*, si parla esplicitamente dello Spirito Santo: «credendo che tra Cristo nostro Signore, sposo, e la Chiesa, sua sposa, vi è lo stesso spirito che ci governa e regge per la salvezza delle nostre

⁵⁵³ IBIDEM.

⁵⁵⁴ IVI, p. 47

⁵⁵⁵ IVI, p.48.

⁵⁵⁶ IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 15.

anime; perchè dal medesimo Spirito e Signore nostro, che diede i dieci comandamenti, è retta e governata nostra santa madre Chiesa».⁵⁵⁷

Un ulteriore tassello che sottolinea l'importanza del ruolo dello Spirito Santo nella mistica ignaziana si trova nella *Quarta Settimana* degli *Esercizi*, in cui viene tracciato il cammino che deve percorrere l'esercitante che segue Gesù nel suo itinerario pasquale della croce. Al numero 221 troviamo scritto: «chiedere grazia e rallegrarmi e godere intensamente di tanta gloria e gioia di Cristo nostro Signore».⁵⁵⁸ E ancora, al numero 224: «Osservare l'ufficio di consolatore che Cristo nostro Signore esercita, paragonandolo al modo con cui gli amici vogliono consolare gli altri».⁵⁵⁹

Gloria, gioia e consolazione sono pertanto i nomi con cui Ignazio, conformemente alla Scrittura, fa esperienza dello Spirito Santo. Proprio riguardo alla consolazione, leggiamo:

Chiamo consolazione quando nell'anima si produce qualche mozione interiore, con la quale l'anima viene a infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore; e, di conseguenza, quando nessuna cosa creata sulla faccia della terra può amare in sè, ma solo nel Creatore di tutte. Così pure, quando versa lacrime che muovono all'amore del suo Signore sia per il dolore dei suoi peccati, o della passione di Cristo nostro Signore, o di altre cose direttamente ordinate al suo servizio e lode. Finalmente, chiamo consolazione ogni aumento di speranza, fede e carità, e ogni letizia interna, che chiama e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, quietandola e pacificandola nel suo Creatore e Signore.⁵⁶⁰

Lo Spirito, comunione tra Padre e Figlio, si presenta come un dono intimo; è Dio stesso che si dona come Amore: «dono consustanziale al Padre e al Figlio, inviato da entrambi, Dono lui stesso, che dona a sua volta la grazia e l'amore. Dono che è Dio e Dono di Dio».⁵⁶¹

In questo senso lo Spirito Santo è l'uscita, «l'apertura di Dio fuori di se stesso»,⁵⁶² ed esprieme il movimento stesso di Dio – la

⁵⁵⁷ IBIDEM, n° 365.

⁵⁵⁸ IVI, n° 221.

⁵⁵⁹ IVI, n° 224.

⁵⁶⁰ IVI, n° 316.

⁵⁶¹ GARCÍA MATEO, *Mística trinitaria*, p. 52.

⁵⁶² COMBLIN, J., *El Espíritu Santo y la liberación*, ed. paulinas, Madrid 1987, p. 229. Traduzione nostra.

sua migrazione potremmo dire –che è “sempre maggiore”; un movimento che permette il discernimento continuo della realtà e della storia, immergendosi completamente in essa, a partire dalle sue membra più sofferenti, cioè i poveri. Proprio lo Spirito Santo, rileva il gesuita Comblin, «interviene nella storia attraverso la mediazione dei poveri: quando i poveri riescono ad intervenire nella storia, lì allora sta intervenendo lo Spirito Santo».⁵⁶³

Il dono di Dio, il Dono stesso che è Dio-Amore, suscita e ispira un amore effettivo, concreto, che si esprime nell’impegno e nella prassi reale di trasformazione del mondo. Nella misura in cui, rileva Rahner

L’azione universale dello Spirito è in partenza orientata al vertice della sua mediazione storica, nella misura in cui, in altre parole, l’evento Cristo è la causa finale della comunicazione dello Spirito Santo al mondo, possiamo dire in tutta verità che tale Spirito è in partenza e dappertutto lo Spirito di Gesù Cristo, del Logos di Dio incarnato.⁵⁶⁴

La tangibilità dell’Incarnazione, pertanto, «è il criterio di autenticità dell’amore, la cui radicalità può essere solo un dono dello Spirito Santo e mai una conquista umana. Dal desiderio e dalla capacità di amare in questo modo si sperimenta che l’amore di Dio è in noi e in noi rimane grazie al suo Spirito che ci è stato dato».⁵⁶⁵

Per questo, prosegue Bingemer, lo Spirito santo agisce nella storia «grazie alla mediazione delle vittime della storia, cioè i poveri. Quando i poveri si sollevano e si fanno soggetti della propria storia, lì è presente lo Spirito del Signore che agisce e libera».⁵⁶⁶

L’azione dello Spirito, quindi, parte dal basso, dagli ultimi della storia, che sono i primi del Regno. Lo Spirito Santo, allora, trasforma l’uomo «in una persona spirituale, comunicandogli, nell’orazione contemplativa, lo Spirito di Cristo, che lo condurrà ad una prassi di servizio nel mondo e nella Chiesa».⁵⁶⁷

⁵⁶³ IVI, p. 79.

⁵⁶⁴ RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, p. 408.

⁵⁶⁵ BINGEMER, *L’amore nascosto: lo Spirito in Occidente*, p. 82.

⁵⁶⁶ IVI, p. 83.

⁵⁶⁷ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 270.

3.5.3.

Cercare e trovare Dio in tutte le cose

La dimensione pneumatologica – nella teologia di Ignazio, ed in particolare negli *Esercizi* – si configura come un elemento indispensabile per la santificazione di tutte le dimensioni dell’umano. Questo richiede innanzitutto il coraggio di entrare in punta di piedi in ogni tipo di evento che la vita presenta, per farlo diventare un “kairós”, un momento opportuno in cui sperimentare la Grazia, il dono di Dio nell’incontro tra le persone e la creazione intera.

Il leit-motiv della mistica ignaziana – cercare e trovare Dio in ogni cosa – costituisce «il tentativo mistico di tradurre la propria esperienza per gli altri, rendendoli partecipi della sua grazia».⁵⁶⁸ cercare Dio in tutte le cose significa vedere e concepire tutte le cose come vie di accesso alla Trinità.

La presenza della Trinità è un elemento costante nella vita e nell’esperienza di Ignazio, già a partire dai primordi della sua conversione, fino al termine della sua vita. Già a Manresa, narrando di come Dio lo educava e gli donava luce e forza per servirlo, dichiarava di sentire una «intensa devozione nel rivolgere la sua preghiera alla santissima Trinità».⁵⁶⁹

L’illustrazione del *Cardoner*, in particolare, aggiunge elementi preziosi in questa direzione.

Ignazio, qui, riceve la rivelazione del movimento trinitario, «che nasce dal cuore della vita divina immanente, diramandosi economicamente nella totalità della realtà, trasfigurando e facendo nuove tutte le cose, e riconducendo tutto alla vita immanente della Trinità».⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ RAHNER, *La logica della conoscenza esistenziale in Ignazio di Loyola*, p. 139.

⁵⁶⁹ IGNAZIO, *Autobiografia*, n° 28.

⁵⁷⁰ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 49.

Tale episodio, come sottolinea Pedro Arrupe, ha una chiara connotazione comunitaria e convocatoria. Ignazio, qui, «passa dalla contemplazione della Trinità alla contemplazione delle opere della Trinità, per aspirare, infine, ad essere ammesso a collaborare con questa stessa azione della Trinità».⁵⁷¹

Si tratta pertanto di una mistica che porta all'azione. Nella contemplazione della Trinità, Ignazio si vede coinvolto nello stesso movimento di salita e di discesa: di salita verso la gloria della Trinità proprio scendendo nella storia, immergendosi in tutte le vicende della vita, in umiltà, povertà e croce. È quella che viene chiamata dallo stesso Ignazio “la via mas espediente”, la via più adatta. Nel *Diario*, a tal proposito, si legge: «In camera, faccio il preparamento e mi raccomando a Gesù non per avere maggiori conferme, in nessun modo, ma perché davanti alla santissima Trinità si faccia di me ciò che è di suo maggiore servizio, ecc., seguendo la via più adatta; purchè io permanga nella sua grazia. Nel fare questo ricevo una certa luce e forza».⁵⁷²

La “via più adatta” è la via suggerita dallo Spirito Santo, che richiede, da parte dell'uomo, la piena disponibilità ad accogliere tale dono. Una grazia che conduce l'uomo ad uscire da sé per andare incontro all'Altro, in un cammino che si apre continuamente all'ulteriorità, nella misericordia, per la giustizia. È la via della missione, che viene data da Cristo, confermata dallo Spirito, per la gloria del Padre: la via che, ispirata dallo Spirito, conduce ad un impegno sempre più profondo e concreto nella realtà.

L'11 febbraio 1544 Ignazio scrive:

Allora mi si presentavano altre riflessioni, cioè come il Figlio prima inviò gli apostoli a predicare in povertà, poi lo Spirito Santo li confermò comunicando loro la propria forza in lingue di fuoco; così, dal momento che il Padre e il Figlio inviarono lo Spirito Santo, tutte e tre le Persone confermarono quella missione.⁵⁷³

⁵⁷¹ARRUPE, P., **Inspiración trinitaria del carisma ignaciano**, in «Manresa». Espiritualidad Ignaciana, Loyola, Centro de Espiritualidad Ignaciana, Gennaio-Marzo 1980 (202), vol. 52, p. 220. Traduzione nostra.

⁵⁷²IGNAZIO, *Diario*, mercoledì 27 febbraio, n° 26, p. 292.

⁵⁷³IVI, lunedì 11 febbraio, n°10, p. 276.

Ciò manifesta, suggerisce Arrupe, la missione, «l'estensione *ad extra*, con cui il Padre e il Figlio “inviano” eternamente lo Spirito».⁵⁷⁴ Si tratta, perciò, di un vero e proprio cammino, una migrazione, un pellegrinaggio di tutta la realtà, che va dalla Trinità e ritorna alla Trinità, in cui la «reciprocità aperta e reciprocante» tra le persone, e la creazione intera, accade nel Padre, per il Figlio, attraverso lo Spirito Santo, così che «solo nel rapporto così vissuto, già nella storia» - e partire da questa – «tra l'io e il tu, si può dimorare in Dio non solo in sé, ma insieme con l'altro e con gli altri, realizzando appunto così l' “io in te e il tu in me”, la vita della Trinità nella storia, *Dio in Dio*».⁵⁷⁵

L'effetto di questa esperienza, per Ignazio, risulta essere radicale e totalizzante: la luce trinitaria, infatti, gli permette non solo di vedere nuove tutte le cose, ma anche di ricapitolare tutto nella Trinità, attraverso la “kenosis” di Cristo.

Nel finale della *Autobiografia* proprio la figura di Cristo appare nella pienezza della sua presenza, «avvolto nella luce della Santa Trinità dentro la quale è e può essere percepito da sempre».⁵⁷⁶ La vita di Ignazio è inserita per sempre nel cuore della Trinità; si tratta del coronamento definitivo che viene posto sulla sua vita e sulla sua opera apostolica, che si configurerà a Roma con la nascita e lo sviluppo della Compagnia, per il servizio, appunto, della Santa Trinità nel mondo.

3.6.

La mistica del pellegrinaggio come mistica dell'incontro

3.6.1.

⁵⁷⁴ ARRUPE, *Inspiración trinitaria del carisma ignaciano*, p. 222.

⁵⁷⁵ CODA, P., *La mistica cristiana come mistica trinitaria oggi*, in CLEMENZIA, A.- ZIINO, A. (ed.), *Dio in Dio. Per una grammatica dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2017, p. 24.

⁵⁷⁶ IVI, p. 50.

Mobilità ed esodo dell'io

L'antropologia e la teologia che emergono da questa esperienza spirituale hanno, indubbiamente, una connotazione trinitaria. L'uomo protagonista dell'*Autobiografia*, commenta Bingemer, «è un uomo che comprende se stesso all'interno di una comunione intima, ineffabile e gloriosa delle Tre Persone divine, incontrando qui il suo riposo e il suo luogo».⁵⁷⁷

La stessa identità di Ignazio si chiarisce all'interno di questo mistero di comunione. È a partire da qui che tutto viene ri-letto – la realtà, il mondo, e soprattutto gli incontri con le persone lungo il cammino della vita – alla luce della Trinità. Nell'esperienza ignaziana, «solamente quando l'uomo si spoglia di se stesso, nella kenosis radicale e senza ritorno, può “riposare” nella contemplazione della gloria del Dio Trino».⁵⁷⁸ Il Dio che presiede l'esperienza di Ignazio, a sua volta, è un Dio che «configura la rivelazione di se stesso in questa chiave kenotico-dossologica».⁵⁷⁹

L'oggetto della contemplazione ignaziana, pertanto, non è tanto la Trinità nelle sue relazioni eterne, ma soprattutto la Trinità riflessa e inscritta nelle sue opere, nella creazione, in “tutte le cose”, per poter poi, da qui, risalire alle relazioni eterne: dalla Trinità immanente alla Trinità economica, e viceversa.

Attraverso la “kenosis” di Cristo – specialmente a partire dalla visione de La Storta – il nostro Autore viene introdotto in questa dinamica amorosa a percorrere lui stesso il “cammino kenotico” del servizio senza limiti, umile e povero, per essere condotto, insieme con i suoi compagni, alla gloria del Padre.

L'esperienza spirituale di Ignazio mostra un Dio si lascia incontrare in mezzo al mondo, nel cammino, nel volto e nella vita di tutte le persone, indipendentemente da cultura, fede o religione. Per questo motivo il “santo pellegrino” decide di farsi, come Gesù, servo

⁵⁷⁷ IBIDEM.

⁵⁷⁸ IVI, p.51.

⁵⁷⁹ IBIDEM.

di tutti, fratello e compagno di strada. Servire nella povertà e nell'umiltà, fa notare Bingemer, «significa già sperimentare la gloria di Colui che si serve».⁵⁸⁰

Il “pellegrino” ci presenta la traiettoria della maturazione cristiana che si compie durante il suo continuo camminare da una terra all'altra. Il processo di conversione, sottolinea Rambla Blanch, si va infatti realizzando «in diverse zone dell'esistenza di Iñigo, mediante il transito o il passaggio da un livello povero e rudimentale, ad uno più ricco e perfetto».⁵⁸¹

Si tratta dunque di una dinamica di conversione che si realizza nel cammino e attraverso di esso; una “dinamica kenotica” dell'io che permette a Ignazio di aprirsi all'alterità dell'altro e lo stimola a cercare la verità non solo in termini teorici, ma anche in maniera eminentemente pratica, a partire dall'esperienza del cammino. In una lettera indirizzata ai Gesuiti del Portogallo, del 1553, Ignazio dichiara:

L'obbedienza è un olocausto, nel quale l'uomo tutto intero senza sottrarre niente di se stesso, si offre nel fuoco della carità al suo Creatore e Signore per mano dei suoi ministri; e poiché è una rinuncia totale a se stesso, con la quale *si spoglia interamente di sé per essere posseduto e governato dalla divina provvidenza* tramite il superiore, non si può dire che l'obbedienza comporti solo l'esecuzione materiale e l'assenso della volontà, ma anche il giudizio per sentire con il superiore, in quanto il giudizio può piegarsi mediante la forza della volontà.⁵⁸²

Si parla qui chiaramente di una spoliazione di sé per aprirsi all'altro, mediante l'azione dello Spirito Santo, ed è ciò che precisamente Ignazio sperimenta nel suo cammino. Il pellegrinaggio, pertanto, si configura come «un'esperienza di Cristo»⁵⁸³ che, nello Spirito Santo, fa percepire a Ignazio, come ai discepoli di Gesù, l'invito continuo alla missione.

⁵⁸⁰ IVI, p.53.

⁵⁸¹ RAMBLA BLANCH, J.M., **Introducción, notas y comentario a El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola**, Mensajero-Sal Terrae, Madrid 2015, p. 163. Traduzione nostra.

⁵⁸² IGNAZIO, **Epistolario**, 26 marzo 1553, p. 785. Corsivi nostri.

⁵⁸³ RAMBLA BLANCH, **El Peregrino**, p. 158.

Missione che trova compimento nella «continua mobilità»:⁵⁸⁴ sempre disponibile a mettersi in cammino secondo la voce dello Spirito che soffia dove vuole e quando vuole, Ignazio cerca il luogo dove è chiamato a servire – l’aiuto delle anime – si dirige in diversi posti per studiare e migliorare il suo apostolato, e cammina ininterrottamente per annunciare il Vangelo di salvezza e liberazione. Come San Paolo, anche Ignazio può dire: «Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno. Tutto io faccio per il vangelo, per diventarne partecipe con loro» (*I Cor 9, 22-23*).

Al numero 304 delle *Costituzioni*, a proposito della continua mobilità e della missione, è detto: «Per nostra vocazione siamo destinati ad andare qua e là e a vivere in qualsiasi parte del mondo, dove si spera maggior servizio di Dio e aiuto delle anime».⁵⁸⁵

Il principio di mobilità, nell’ottica di questa mistica, viene elevato a principio spirituale, in cui assumono una nuova forma sia lo spazio che il tempo. Il mondo, la creazione intera, e soprattutto l’incontro con l’altro, con lo straniero, vengono visti, ora, come «luoghi della permanente azione di Dio»:⁵⁸⁶ Dio agisce continuamente e in maniera sempre nuova nella vita e nel cammino di Ignazio, al punto che l’espressione coniata da Nadal – “la nostra casa è il mondo” – intende marcare con forza l’importanza dell’elemento universale della mobilità.

Il fatto che la spiritualità ignaziana avanzi attraverso processi continui, e inviti ad un apprendimento e un discernimento sempre nuovo, risulta convergente con questa forma di vita mobile, dinamica, migrante:

Colui che viaggia deve costantemente aprirsi a nuovi incontri e culture e adattarsi alla novità in un costante processo di apprendimento. Chi cerca Dio *in tutte le cose* è sempre aperto alla novità e può scoprire lì le tracce ed i segni della presenza di Dio.⁵⁸⁷

⁵⁸⁴ IVI, p. 159.

⁵⁸⁵ IGNAZIO, *Costituzioni*, n° 304, p. 487.

⁵⁸⁶ KIECHLE, *Ignacio de Loyola*, p. 179.

⁵⁸⁷ IBIDEM.

La necessità di aprirsi continuamente ad esperienze e luoghi diversi, attraversando ogni volta nuove frontiere – sia fisiche che spirituali – costringe, in un certo senso, a non fermarsi mai e a vivere in un atteggiamento di costante attesa e ascolto dello Spirito. E per permettere allo Spirito di parlare, è necessario una continua uscita da sé, un esodo dell'io: «ciascuno tanto profitterà in tutte le cose spirituali, quanto uscirà dal proprio amore, volere e interesse».⁵⁸⁸

Attraverso la comunicazione e l'aiuto al prossimo, Ignazio esce da sé per andare verso gli altri. L'esperienza di Dio, che lo conduce al servizio dei fratelli, «include anche un ritorno alle realtà create. Si tratta di una trasformazione interiore, come un processo religioso, di un Ignazio che si era allontanato dal mondo, a un Ignazio aperto al mondo».⁵⁸⁹

Tale conversione introduce nella struttura interiore di Ignazio un nuovo dinamismo, un nuovo orientamento: «le cose della terra non gli appaiono più come oggetti da rifiutare; ma tutto può essere utile per “aiutare le anime”, tutto può integrarsi nella costruzione del regno di Dio, se si sa scoprire il senso».⁵⁹⁰ Come san Paolo, anche Ignazio – purificato da Dio Padre, illuminato da Cristo e condotto dallo Spirito Santo – «integra e armonizza tutto l'ambito della realtà, Dio e la realtà creata e naturale, in una potente visione dinamica».⁵⁹¹

L'uscita da sé permette a Ignazio di poter vedere tutto in quel Dio che è stato da lui stesso sperimentato come «il Dio che scende fino a noi, che ci viene vicino, nel cui fuoco incomprensibile non veniamo bruciati, ma diventiamo veramente noi stessi e acquistiamo un valore eterno».⁵⁹²

Un “Dio pellegrino”, quindi, che per primo prende l'iniziativa e va incontro all'uomo. Un Dio che appare sempre come

⁵⁸⁸ IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 189 d.

⁵⁸⁹ RAMBLA BLANCH, *El Peregrino*, p. 188.

⁵⁹⁰ IBIDEM.

⁵⁹¹ IVI, p. 189.

⁵⁹² RAHNER, *Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita odierno*, p. 533.

Altro, come straniero, come un migrante che arriva a mani aperte aspettando di essere accolto e donare qualcosa di nuovo. Il Dio di cui fa esperienza Ignazio è, perciò, novità assoluta, che chiede di tenere sempre aperti gli occhi della fede per percepire la sua presenza ed essere riempiti della sua grazia.

La partecipazione all'amore di Dio si identifica con l'amore verso il prossimo: l'amore per Dio «è amore del mondo, amore che ama il mondo con Dio e gli conferisce così una validità eterna».⁵⁹³ Quest'ultima affermazione trova riscontro in un voto particolare che Ignazio, e i suoi compagni, fanno nel 1534 a Manresa: si tratta dell'intenzione di voler compiere il pellegrinaggio a Gerusalemme, offrendo la vita per la salvezza delle anime.⁵⁹⁴

Un “voto di pellegrinaggio”, dunque – che si associa ai 3 voti classici di povertà, castità e obbedienza – che manifesta il programma e la profezia della Compagnia di Gesù: la missione, per conto della Chiesa, non è mai una questione individuale, ma crea una nuova dimensione comunitaria, in cui «ognuno, come gli altri e insieme agli altri, si vincola individualmente a Cristo».⁵⁹⁵

Il pellegrinaggio, la missione, si sostiene e insieme alimenta una nuova mistica: la “mistica del noi”, di cui la Compagnia di Gesù rappresenta un modello.⁵⁹⁶

3.6.2.

Compagnia e “koinonia”: la comunità salvifica

Lo stesso sostantivo “Compagnia” è emblematico. Una prima analisi terminologica ci riferisce che il termine compagni deriva dal latino “cum-panis” e che significa “condividere lo stesso pane”. Come acutamente fa notare Felix Körner, «la seconda parte del latino

⁵⁹³ IVI, p. 536.

⁵⁹⁴ ARRUPE, *Inspiracion trinitaria*, p. 206.

⁵⁹⁵ IBIDEM.

⁵⁹⁶ Avremo modo di trattare questo aspetto in riferimento a Papa Francesco.

companion è *pagus*; pertanto il significato originale di *companion* potrebbe essere quello di proveniente “dalla stessa area”». ⁵⁹⁷

Ma la derivazione del termine “companion” da “panis” (pane) ci porta a tradurre con “compagno di pane”, “compagno di mensa”. È ancora il gesuita Körner a riferirci che il termine “companion” appare solamente nei testi latini, e quando fu rintracciato per la prima volta, nel VI secolo nel codice della *Lex Salica*, compariva come la traslazione del termine gotico “gahlaiba” – compagno di mensa – dal termine “hlaib” – pagnotta di pane. ⁵⁹⁸

Pertanto, conclude Körner, l’idea di compagnia intesa come condivisione dello stesso pane, potrebbe essere stata dall’inizio all’interno dell’etimologia latina. ⁵⁹⁹ In lingua inglese, il termine “companion”, traduce il termine inglese antico “gefera”, che significa compagno di viaggio; che a sua volta deriva dal verbo “faran” – andare, fare – che appare ancora nel termine tedesco che si riferisce a “socius”, ossia “Gefährte”. ⁶⁰⁰

Questo excursus linguistico-filologico ci permette di entrare nella logica di donazione proposta da Ignazio: una mistica segnata profondamente dalla presenza dell’altro, anzi una mistica che si nutre della presenza dell’altro, in un’ottica di comunione e condivisione. Non si tratta, pertanto, di una visione individualista e intimista, ma al contrario di una spiritualità dell’uscita, dell’esodo, del cammino verso l’altro e in compagnia dell’altro.

Riprendendo nuovamente l’episodio de *La Storta*, Ignazio vede chiaramente come «Dio Padre lo metteva con Cristo suo Figlio». ⁶⁰¹ A partire da questa visione, Ignazio e i suoi compagni vengono «associati, consociati, posti da Dio Padre nella compagnia di Cristo, che sta caricando la Croce»: ⁶⁰² in questa dinamica, la

⁵⁹⁷ KÖRNER, F., **Salvific Community. Part One: Ignatius of Loyola**, in «Gregorianum», 2013 (94/3), p. 597. Traduzione nostra.

⁵⁹⁸ IBIDEM.

⁵⁹⁹ IBIDEM.

⁶⁰⁰ IBIDEM.

⁶⁰¹ IGNAZIO, **Autobiografia**, n° 96.

⁶⁰² KÖRNER, **Salvific Community**, p.599.

comunione si mostra come la cifra della spiritualità e della mistica trinitaria ignaziana.

L'itinerario di Ignazio trova il suo compimento nell'immagine del Signore che si imporrà definitivamente a lui come quella di Gesù che forma un gruppo con i suoi discepoli. In questo modo, proprio quel pellegrino che non voleva avere nessuno al fianco nel suo cammino verso Gerusalemme, si ritrova invece fondatore di una Compagnia, di una società di amici e discepoli missionari.

Il discernimento degli spiriti, illuminando gradualmente il cuore e la mente di Ignazio, lo conduce a costituire un gruppo, meglio detto, un corpo, una comunità fermamente strutturata. L'idea di concepire il nuovo ordine come un corpo unico – e quindi tutti come membra vive – è ben evidenziato in diversi passaggi.

Nelle *Formule dell'Istituto* leggiamo:

Dopo aver offerto e consacrato noi stessi e la nostra vita a Cristo nostro Signore e al suo vero e legittimo Vicario in terra perché egli disponga di noi e ci mandi là dove giudica che noi possiamo portare frutto, è più utile che siamo tra di noi così strettamente uniti in un solo corpo che nessuna separazione e distanza, per quanto grande, ci possa dividere [...]. Dal momento che il Signore nella sua generosa bontà ha voluto adunare e unire insieme noi, così deboli e provenienti da regioni e civiltà tanto diverse, non dobbiamo spezzare questa unione e comunità voluta da Dio; dobbiamo anzi mantenerla salda e rafforzarla, stringendoci in un solo corpo, attenti e premurosi gli uni verso gli altri, in vista del bene maggiore delle anime. Il valore di molti uniti insieme ha certo più vigore e consistenza, per ottenere qualunque arduo risultato, che non se si disperde in più direzioni.⁶⁰³

Nelle *Costituzioni* si trova scritto che «il fine della Compagnia è non solo attendere, con la grazia di Dio, alla salvezza e alla perfezione delle anime proprie, ma, con questa stessa grazia, procurare con tutte le forze di essere d'aiuto alla salvezza e alla perfezione delle anime del prossimo».⁶⁰⁴ E ancora:

Quello che aiuta per l'unione dei membri di questa Compagnia tra di loro e con il loro capo, aiuterà molto anche per conservarla nella sua piena vitalità. Questo vale specialmente per il vincolo delle volontà, che

⁶⁰³ IGNAZIO, *Le Formule dell'Istituto*, n° 3, p. 207.

⁶⁰⁴ IGNAZIO, *Costituzioni*, n° 3, p. 391.

consiste nella carità e nell'amore degli uni verso gli altri. A questo amore giova avere conoscenza e notizie gli uni degli altri, mantenersi molto in comunicazione, seguire la stessa dottrina, essere uniformi in tutto, per quanto sarà possibile, e soprattutto conservare e rafforzare il vincolo dell'ubbidienza che unisce i singoli membri con i loro superiori, i superiori locali tra di loro e con i Provinciali, e gli uni e gli altri con il Generale, in modo che si osservi diligentemente la subordinazione degli uni agli altri.⁶⁰⁵

Infine:

Aiuta, in genere, allo stesso scopo, la cura di mantenersi sempre in un clima di amore e carità con tutti, anche con gli estranei alla Compagnia, in modo speciale con quelli la cui buona o cattiva volontà ha molta importanza perché si apra o si chiuda la porta al servizio di Dio e al bene delle anime. È importante, pure, che non vi sia e non si senta nella Compagnia preferenza ad una fazione piuttosto che ad un'altra esistente tra i principi o signori cristiani, ma, anzi, vi sia un amore universale, che, nel Signor nostro, abbracci tutte le parti, anche se tra loro sono in contrasto.⁶⁰⁶

L'immagine del Corpo, le cui membra vengono costantemente alimentate e sorrette dall'amore reciproco consente di delineare la categoria della comunione/amicizia come un'ulteriore cifra del carisma ignaziano: un corpo, una compagnia che si fa piccola, minima,⁶⁰⁷ per far risplendere la Gloria di Dio a tutti e in tutto. Una comunione che non annulla le parti in causa, ma che abbraccia i vari elementi in una sintesi superiore. L'espressione, utilizzata in diverse occasioni, «amici nel Signore», sintetizza la profondità e la ricchezza della radice dell'amicizia nella vita di Ignazio: «Esercizi, studi, preghiera e mensa condivisa, voti, aiuto reciproco contribuiscono ad aumentare l'amicizia tra i compagni».⁶⁰⁸

In questa amicizia, evidenzia Rambla Blanch, non manca la necessaria reciprocità, anzi «il cuore traboccante di Ignazio trova eco in quello dei suoi amici»,⁶⁰⁹ al punto che se si rinuncia ad evidenziare questo aspetto, ne viene meno il ritratto stesso del Santo.

⁶⁰⁵ IVI, n° 821, pp. 650-651.

⁶⁰⁶ IVI, n° 823, p. 651.

⁶⁰⁷ ARRUPE, *Inspiración trinitaria*, p. 223.

⁶⁰⁸ RAMBLA BLANCH, *El Peregrino*, p. 187.

⁶⁰⁹ IBIDEM.

Ignazio concepisce la relazione, e quindi l'amicizia, come una donazione reciproca e reciprocante; rispettando, anzi amando, la differenza all'interno del rapporto, senza cioè cercare di rendere l'altro uguale a me. In quest'ottica si manifesta il linguaggio di «mutua inabitazione, mutua immanenza, dove vivere nell'altro è ovviamente qualcosa di molto diverso, da una parte, del dire Dio-in-noi, e dall'altra, noi-in-Dio».⁶¹⁰ Per Ignazio, prosegue Körner, il compimento della relazione consiste e risiede nell'amore – è interessante infatti notare il nesso semantico che lega la parola “amigo” con “amar” – al punto che amare qualcuno significa «aspirare, attendere alla sua soddisfazione e realizzazione»,⁶¹¹ al suo compimento.

È questo il senso del motto ignaziano “aiutare le anime”, «in quanto il compimento umano è la salvezza, e questo è il senso di chi so dona completamente alla volontà di Dio, che è il progetto di Dio»⁶¹². L'approccio relazionale, e di reciprocità, della mistica ignaziana consente di evidenziare l'emergere di un'antropologia specificatamente trinitaria, in cui la persona si manifesta come soggetto ontologicamente tensionale e aperto all'ulteriorità. La personalità, fa notare Bergamo, «non poggia sulla soggettività come qualcosa che sopravviene successivamente all'individualità, ma come il costitutivo ontologico che si offre e si realizza nell'atto del riceversi-darsi, a sua volta situato in un oltre che è già dato».⁶¹³

3.6.3.

La dinamica trinitaria e “pellegrinante” dell'Amore come fondamento per l'edificazione della comunione

Nell'economia di questo discorso è nella IV *Settimana* degli *Esercizi* che emerge la visione della Pentecoste ignaziana, del

⁶¹⁰ KÖRNER, *Salvific Community*, p. 602.

⁶¹¹ IBIDEM.

⁶¹² IBIDEM.

⁶¹³ BERGAMO, A., *Identità reciprocanti. Figure e ritmica di antropologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2016, p. 341.

dono cioè d'Amore da parte del Risorto, che permette il riconoscimento del Signore nel cammino continuo e nell'uscita da sé.

Tutti i misteri della *Quarta Settimana* hanno come obiettivo quello di condurre l'uomo a fare esperienza dell'apparizione del Risorto, come manifestazione della divinità che si dirige verso l'uomo stesso nel segno di una trasformazione esistenziale. Il Risorto, pienamente vivo e glorificato

Appare tracciando un segno nella vita dei testimoni; ovvero l'esperienza dell'ascolto del proprio nome, del riconoscimento nella comunione della parola e della mensa, della pace percepita come segnale della presenza dello Spirito Santo, dell'entrata in una profonda dinamica e comunicazione con il mondo, annunciando Gesù come un compagno vicino, presente e che si comunica.⁶¹⁴

Si tratta di una presenza “nuova”, offerta dall'azione dello Spirito Santo, come possiamo constatare al numero 223 della stessa *Settimana*: «Considerare come la divinità, che sembrava nascondersi nella passione, appare e si manifesta ora tanto miracolosamente nella santissima Risurrezione, attraverso i veri e santissimi effetti di essa».⁶¹⁵

Questi “santissimi effetti” della Risurrezione sono la manifestazione della consolazione quale attributo di Dio: si tratta, rileva Bingemer, «dell'esperienza vitale del cammino di Gesù Cristo – e quindi anche del cristiano – fatto di servizio umile e amoroso nei confronti degli altri, fino alla fine, includendo la sua morte crudele e apparentemente assurda, che si rivela però con un senso e una trasparenza di positività e amore».⁶¹⁶

Dio, per Ignazio, è il Dio consolatore, che dà vita, pace e allegria all'uomo con cui stringe un Patto, un'Alleanza. Si può parlare quindi di consolazione «quando nell'anima si produce qualche mozione interiore, con la quale l'anima viene a infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore; e, di conseguenza, quando

⁶¹⁴ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 238.

⁶¹⁵ IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n°223.

⁶¹⁶ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p.241.

nessuna cosa creata sulla faccia della terra può amare in sé, ma solo nel Creatore di tutte». ⁶¹⁷

La consolazione, pertanto, produce una dinamica dell'amore reciproco, che parte da Dio, arriva all'uomo e ritorna a Dio passando attraverso la fraternità degli uomini.

Al numero 330 degli *Esercizi* leggiamo a proposito: «è solo di Dio nostro Signore dare consolazione all'anima senza causa precedente; perché è proprio del Creatore entrare, uscire, fare mozione in essa, attirandola tutta nell'amore di sua divina maestà». ⁶¹⁸

L'attrazione dell'amore di Dio, la prassi che il Risorto realizza nelle sue apparizioni riguarda proprio questo consolare, animare, risvegliare nei discepoli – e in tutti gli uomini e le donne – le energie e potenzialità più positive per la missione nel mondo.

In particolare occorre sottolineare la dimensione antropologica e comunitaria della consolazione: «osservare l'ufficio di consolatore che Cristo nostro Signore esercita, paragonandolo al modo con cui gli amici sogliono consolare gli altri». ⁶¹⁹ Il ministero della consolazione «ha il suo luogo, il suo parametro e la sua analogia nell'esperienza dell'intercomunicazione, del mutuo servizio e della comunione umana». ⁶²⁰

La comparazione che Ignazio invita a fare tra la consolazione del Risorto e quella degli amici tra loro, delinea una chiara configurazione antropologica basata sul principio della fraternità e dell'amicizia sociale (per usare un'espressione cara a Papa Francesco): se da un lato, prosegue Bingemer, «a partire dall'amicizia umana, è possibile percepire l'ufficio, la prassi e il servizio permanente di Dio, dall'altro lato, è solamente perché Dio è così – consolatore – che è possibile affermare che l'uomo è chiamato all'unione fraterna e alla comunione». ⁶²¹

⁶¹⁷ IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 316.

⁶¹⁸ *IVI*, n° 330.

⁶¹⁹ *IVI*, n° 224.

⁶²⁰ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 242.

⁶²¹ *IBIDEM*.

Il servizio di Dio che consola i suoi amici diviene l'origine, la fonte e la forza del servizio che gli uomini si devono prestare tra di loro, consolandosi vicendevolmente. Il senso di relazione e di amicizia che Ignazio intende mostrare non è statico, né unilaterale, ma al contrario porta in sé un elemento di donazione reciproca: «chi vorrà venire con me deve lavorare con me, perché, seguendomi nella pena, mi segua anche nella gloria».⁶²²

Questo tipo di relazione, che è al tempo stesso personale e comunitaria, delinea un aspetto tipicamente moderno della mistica di Ignazio, che riguarda il tema dell'Uno e dei molti, la questione della costruzione della comunione nell'era della globalizzazione e della mobilità:

In una vasta dispersione e in costante movimento, lavorando ognuno a suo modo, in un ritmo di vita personale differente e adattandosi alle circostanze locali, gli *amici nel Signore* coltivano il laccio dell'unità comunicandosi attivamente gli uni con gli altri. Se questo laccio si rompesse, la comunità si frantumerebbe immediatamente in individui che rimarrebbero isolati e apostolicamente paralizzati come persone.⁶²³

La parola “comunicazione”, in questo caso, designa un processo autentico di dialogo, di intercambio verbale e non verbale di esperienze, di cooperazione, proprio perché l'uomo è orientato verso il tu, in una dimensione interpersonale, dialogica.

La comunicazione, allora, ha come contenuto principale l'amore: «l'amore consiste nella comunicazione reciproca, cioè nel dare e comunicare l'amante all'amato quello che ha, o di quello che ha o può, e così, a sua volta, l'amato all'amante; di maniera che se l'uno ha scienza, la dia a chi non l'ha, se onori, se ricchezze, e così l'uno all'altro».⁶²⁴

Siamo giunti così al termine della *Quarta Settimana*, precisamente a quella che Ignazio chiama la *Contemplazione per conseguire Amore*, che ricapitola, in forma concisa e sistematica, tutto il cammino percorso da Ignazio.

⁶²² IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 95.

⁶²³ KIECHLE, *Ignacio de Loyola*, p. 160.

⁶²⁴ IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 231.

Si tratta, in particolare, di una contemplazione in un doppio senso: in primo luogo perché offre uno sguardo universale sulla creazione e sulla storia; in secondo luogo perché è «l'effetto che "emana dalla carità ricevuta", origine di tutta la contemplazione».⁶²⁵ In questo senso ci troviamo di fronte a un vero e proprio esercizio d'amore, che appartiene a quella che la mistica classica chiama "via unitiva"; una contemplazione in cui non si nomina direttamente Cristo, «ma si parla della vicinanza del Dio Uno e Trino all'uomo attraverso le varie manifestazioni del suo amore nella creazione, redenzione e doni particolari».⁶²⁶

Se nel *Principio e Fondamento* viene evidenziata la relazione tra l'uomo e la creazione, nell'ottica della partecipazione metafisica, nella *Contemplazione per conseguire Amore* si sottolinea la relazione della creazione con l'uomo a partire dall'amore di Dio, dalla sua iniziativa primaria. Mentre, cioè,

Il *Principio e Fondamento* marca un processo (antropologico) che va dall'uomo a Dio, passando attraverso l'uso ordinato delle cose come ambito di adorazione (parlare, fare riverenza e servire), la *Contemplazione per conseguire Amore* ci parla della relazione tra l'Infinitudine divina e la finitezza del creato – nel Verbo (*Logos*) e nel dinamismo dell'Amore (lo Spirito) – dell'ambito trinitario nel quale l'essere umano, mosso dall'amore ricevuto, può in tutto amare e servire la divina Maestà ed essere così divinizzato.⁶²⁷

È interessante notare che la dinamica pasquale della *quarta settimana*, anziché terminare con la contemplazione della discesa dello Spirito Santo – la Pentecoste – ha il suo compimento proprio nella contemplazione per conseguire Amore, che occupa quindi il luogo della Pentecoste.

Dio Padre ha deciso liberamente di uscire da sé per andare, nel Verbo attraverso lo Spirito, verso la creazione; e, a sua volta, il creato ritorna a Dio mediante la libertà e l'amore dell'uomo:

⁶²⁵ ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, p.558.

⁶²⁶ IVI, p. 559.

⁶²⁷ IVI, p.560.

L'uomo e tutta la creazione, nella libertà storica di Colui (il Verbo incarnato), ascendono, mediante il dinamismo dell'Amore (nello Spirito, Signore e datore di vita), all'Origine (Padre) da dove provenivano. Così che "in Cristo e nello Spirito", in cui il Dio assolutamente trascendente si comunica, si consuma la grande opera di salvezza e di divinizzazione di tutto il creato.⁶²⁸

Nell'Amore – lo Spirito Santo – il Padre porta a compimento la Sua opera di salvezza, ossia la divinizzazione del creato, e a sua volta, l'auto-manifestazione e l'auto-comunicazione di Dio all'uomo, in quanto Amore, richiede una chiara risposta di reciprocità, generando così una dinamica di amore, di incontro e di comunione.

Il primo punto è richiamare alla memoria i benefici ricevuti di creazione, redenzione e doni particolari; ponderando con molto affetto quanto ha fatto Dio nostro Signore per me, e quanto mi ha dato di quello che ha, e come conseguentemente lo stesso Signore desidera darsi a me, in quanto può, secondo la sua ordinanza divina.⁶²⁹

È necessario innanzitutto soffermarsi sulla questione del desiderio che Dio-Trinità ha di donarsi. In questo dono, che si manifesta attraverso l'Incarazione del Figlio, viene ricapitolata tutta la storia. Se inizialmente, nel *Principio e Fondamento*, Dio si manifesta come l'Origine di tutte le cose create, ora invece mostra il Volto di quell'Amore che ha il desiderio impellente di uscire da sé e comunicarsi all'uomo: un Dio, pertanto, che esce da sé, che si mette in cammino percorrendo le vie difficili e impetuose dell'umanità, un Dio che, come un migrante, inizia questo viaggio senza nessun documento e nessuna sicurezza se non quella di voler abbattere ogni frontiera generata dal peccato, e condividere l'Amore.

La risposta dell'uomo, di fronte all'Amore-Dono di Dio, pertanto, non può che essere totale:

Prendi, Signore, e ricevi tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo; tu me lo hai

⁶²⁸ IVI, p.561.

⁶²⁹ IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 234.

dato, a te, Signore, lo ridono; tutto è tuo, di tutto disponi secondo ogni tua volontà; dammi il tuo amore e grazia, chè questa mi basta.⁶³⁰

La preghiera del *Suscipe Domine* è una vera e propria formula di consacrazione, in cui oltre ad essere disposti a dare, a donare, «si potrebbe anche chiedere a Dio redentore di essere scelti per “offrirsi vittime” per la salvezza del mondo».⁶³¹ Nell’ottica di un’ontologia trinitaria, Ignazio si consegna totalmente a Dio «perchè di tutto si prenda cura, sicuri che egli per ciascuno dei figli vuole il più e il meglio; ovvero la santificazione, che è promozione integrale, risurrezione del corpo inclusa».⁶³² si offre tutto a Dio, al Santificatore, perchè a sua volta si venga santificati, quindi trasformati, divenendo sempre più conformi all’immagine del Figlio.

L’Amore, quindi, non basta a se stesso, ma è proprio della sua essenza il fatto di comunicarsi, di donarsi, di uscire da sè, di mettersi in cammino. La formula conclusiva del *Suscipe* – «dammi il tuo amore e grazia, chè questa mi basta» – equivale allora «ad una autentica *epíklesis* dello Spirito, in modo che Egli possa operare la trasformazione in Dio e ci renda partecipi, nel Risorto, della vita trinitaria in ordine alla missione»,⁶³³ irrompendo nella vita e nella storia.

Al numero 237 degli *Esercizi* leggiamo: «Osservare come tutti i beni e doni discendono dall’alto, così come la mia limitata potenza della somma e infinita di lassù, e così giustizia, bontà, pietà, misericordia, ecc; così come dal sole discendono i raggi, dalla fonte le acque, ecc...».⁶³⁴

La logica dell’amore trinitario manifesta la comunione delle Persone divine che, scendendo, migrando verso la creazione, la rendono partecipe della loro stessa comunione, «perchè l’amore vuole abbassarsi, scendere per poter rendere uguale a sè colui che ama,

⁶³⁰ IBIDEM.

⁶³¹ SCHIAVONE, **commento** a IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, p. 312.

⁶³² IBIDEM.

⁶³³ ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, p. 570.

⁶³⁴ IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 237.

rendendo partecipe l'altro di ciò che propriamente forma parte del suo stesso Essere». ⁶³⁵

Tutto allora, soprattutto le relazioni tra gli uomini, viene illuminato e trasformato da questo Amore, un amore che «scende dall'alto e rende abili per adorare, fare reverenza e servire, in tutto, al suo Creatore». ⁶³⁶ In questo movimento di amore trinitario «l'uomo è chiamato ad entrare insieme a tutta la creazione, in modo che tutto l'universo viene avvolto da questo movimento: Dio e l'uomo muovendosi, attraverso tutte le cose, uno in direzione dell'altro». ⁶³⁷

La comunicazione di Dio come amante nei confronti dell'uomo, l'amato, esprime chiaramente il desiderio di auto-donazione, di comunione e di amore costante, manifestando il volto di un Dio-Trinità che è «movimento di amore che può essere incontrato e vissuto dall'uomo»: ⁶³⁸ un Dio che, come Padre crea e attrae ad una comunione con sé; come Figlio si incarna, salva e redime e si propone come cammino per andare al Padre; come Spirito offre tutto se stesso. Un Dio, insomma, in continuo lavoro: «considerare come Dio lavora e opera per me in tutte le cose create sulla faccia della terra. Così come nei cieli, elementi, piante, frutti, armenti, ecc; dando essere, conservando, facendo vegetare, sentire, ecc..». ⁶³⁹

L'immagine di un Dio che lavora continuamente per la salvezza dell'uomo, e che quindi è disposto sempre a costruire e inventare delle vie nuove per incontrarlo, ci conduce alla «comunicazione diretta di Dio con l'uomo nel movimento economico-immanente della Trinità, nella *kenosis* e *doxa* che si alternano in costante tensione dialettica»: ⁶⁴⁰ al punto che, come scrive Bingemer, «per incontrare il Dio di tutta la maestà e la gloria, è necessario cercare la sua luce nella kenotica opacità dell'altro, il cui volto carente

⁶³⁵ ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, p. 573.

⁶³⁶ IVI, p.574.

⁶³⁷ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p.311.

⁶³⁸ IVI, p. 310.

⁶³⁹ IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 236.

⁶⁴⁰ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 317.

e povero costituisce una epifania e domanda un servizio concreto e liberatore». ⁶⁴¹

La *Contemplazione per conseguire Amore* genera allora una autentica mistica del servizio, una sequela del Cristo povero e umile riflesso nei poveri della terra: una “mistica del Noi”.

Il passaggio successivo, che ora ci accingiamo a compiere, riguarda la recezione latinoamericana, e argentina in particolare, dell’ecclesiologia del Popolo di Dio, sviluppata e approfondita dal Concilio Vaticano II. È questo, infatti, il secondo polmone – dopo quello della mistica ignaziana – che permette alla teologia e alla pastorale di Papa Francesco di respirare e, allo stesso tempo, di far respirare al mondo intero l’aria dello Spirito.

4.

La recezione latinoamericana dell’ecclesiologia del “popolo di Dio”

4.1.

Il “popolo di Dio”, cifra del Concilio Vaticano II

⁶⁴¹ IBIDEM.

Nel capitolo II della *Lumen Gentium* – su cui ci soffermeremo in seguito – è scritto che:

In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la giustizia. *Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse in santità [...] Tutti gli uomini sono chiamati a formare il popolo di Dio. Perciò questo popolo, pur restando uno e unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio, il quale in principio creò la natura umana e volle infine radunare insieme i suoi figli dispersi [...].*In tutte quindi le nazioni della terra è radicato un solo popolo di Dio[...].⁶⁴²

Il disegno salvifico corrisponde all'azione di Dio che, in Cristo, intende radunare tutto il genere umano in unità. La Rivelazione entra nella storia e si manifesta attraverso di essa: la storia diviene il tempo della recezione dell'annuncio della salvezza.

Come ha affermato J. Daniélou in un celebre testo, *Saggio sul mistero del tempo*:

Da un lato il cristianesimo è entrato nella storia. Esso appare a un determinato momento nello sviluppo degli avvenimenti storici. Fa parte della trama della storia totale. In questo senso è oggetto di conoscenza per lo storico che lo descrive, in quanto affiora nella serie dei fatti storici osservabili. Ma d'altronde la storia è nel cristianesimo; la storia profana rientra nella storia sacra, perché essa, a sua volta, è una parte in un tutto dove rappresenta una preparazione.⁶⁴³

È all'interno di questa cornice che il Concilio Vaticano II, ponendo l'accento sulla realtà della Chiesa nei suoi vari e molteplici aspetti, è stato definito «il Concilio dell'ecclesiologia».⁶⁴⁴

Nel parlare della Chiesa, sin dal primo capitolo della *Lumen Gentium*, distinguendo tra Chiesa e Regno di Dio «e rompendo con una visione sociogiuridica dell'ecclesiologia, viene delineata

⁶⁴² LG, cap.II. Corsivi nostri.

⁶⁴³ DANIELOU, J., *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 92.

⁶⁴⁴ COFFELE, G., *Storia della Teologia*, in CANOBBIO, G.- CODA, P. (ed.), *La Teologia del XX secolo. 1 Prospettive storiche*, Città Nuova, Roma 2003, p. 302.

un'ecclesiologia caratterizzata dalla dimensione storico-salvifica della Chiesa, in cui quest'ultima è vista come *fructus salutis* e come *medium salutis*». ⁶⁴⁵

La nozione di “popolo di Dio”, in quest'ottica, evocando la dimensione storica e pellegrinante della Chiesa, è fondamentale e «completa quella di corpo di Cristo, mettendo in evidenza il fatto che questo corpo è in crescita, cioè che vi è una storia della salvezza». ⁶⁴⁶

In questo senso la contrapposizione tra “laós” e “éthnē” è superata, in quanto si afferma che è la comunità cristiana, nella sua totalità, ad essere il popolo, e che esso si forma a partire dagli “éthnē”, dalla pagana. La Chiesa che nasce dallo e nello Spirito Santo è una nella pluralità di carismi e ministeri, in una interdipendenza reciproca di tutti; è lo stesso Spirito che ispira, ma la diversità di carismi riflette una pluralità di ispirazioni, nelle singole situazioni concrete – cultura, provenienza geografica ecc.. – delle persone che ricevono il dono dello Spirito: è lo Spirito, che garantisce l'unità di tutto il corpo, che si incarna in ogni cultura.

L'entrata delle genti nel “popolo di Dio” non avviene per un particolare diritto di dinastia o di eredità, ma solamente in virtù dell'amore di Dio: questa nuova convocazione si espande oltre ogni differenza biologica, sociale, religiosa, fino ad abbracciare tutti i popoli.

Ciò che è decisivo per l'appartenenza al “popolo di Dio” è la fede nel Vangelo: una fede che fa di questo Popolo un'entità sempre in crescita e “in uscita”; un corpo il cui fine è la totale in-abitazione nella e della Trinità.

Si può dunque dire, osserva D. Vitali, «che il titolo Popolo di Dio si applica legittimamente a Israele in ragione delle promesse irrevocabili di Dio, e legittimamente alla Chiesa, che di quelle promesse costituisce il compimento in attesa della piena e definitiva manifestazione di Cristo Signore nella parusia». ⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ IVI, p. 303.

⁶⁴⁶ IBIDEM.

⁶⁴⁷ VITALI, D., **Popolo di Dio**, Cittadella ed., Assisi 2013, p. 76.

In questo senso il Concilio Vaticano II afferma la compresenza nell'unica realtà teandrica della Chiesa di due aspetti: quello itinerante e storico e quello della santità.

La nozione biblica di “popolo di Dio”, così, «evita il rischio di considerare la Chiesa come una realtà atemporale che esiste anche a prescindere dagli uomini»: ⁶⁴⁸la Chiesa raduna e unisce gli uomini e le donne provenienti da tutti i periodi della storia e da tutte le genti. La Chiesa si manifesta, dunque, come il popolo spirituale della Nuova Alleanza, «che insegna a tutte le genti che è in cammino nella storia e ha per fine il Regno di Dio». ⁶⁴⁹

L'espressione “popolo di Dio” segna il recupero di una categoria teologica che era stata dimenticata per secoli. Avendo trattato, nel primo capitolo della *Lumen Gentium*, del mistero della Chiesa, il Concilio stabilisce un rapporto stretto con il secondo capitolo, con l'idea di Chiesa come mistero che si traduce nel “popolo di Dio”, manifestando così il suo carattere comunitario e interculturale.

Il numero 9 che apre il secondo capitolo inizia precisando che il cammino storico-salvifico condotto provvidenzialmente da Dio è rivolto a tutti gli esseri umani che lo temono e praticano la giustizia. Tale universalità non riguarda gli uomini singolarmente presi, isolati tra loro e senza legami, bensì si esprime in una dinamica comunitaria che ha origine nella “stirpe di Israele” e prosegue fino ai nostri giorni con la Chiesa.

Dopo aver descritto la chiamata di Israele come popolo di Dio e la costituzione del nuovo popolo di Dio in Cristo, il testo ne fissa il profilo:

Questo popolo messianico ha per capo Cristo “dato a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione”(Rm 4,25), e che ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo. Ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati

⁶⁴⁸ COFFELE, *Storia della Teologia*, p. 304.

⁶⁴⁹ IBIDEM.

(cfr. Gv 13,34). E finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento, quando comparirà Cristo, vita nostra (cfr. Col 3,4) e « anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio » (Rm 8,21). Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo effettivamente l'universalità degli uomini e apparendo talora come un piccolo gregge, costituisce tuttavia per tutta l'umanità il germe più forte di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,13-16), è inviato a tutto il mondo.

Il testo, come sottolinea Vitali, usa una rilevante cautela linguistica quando parla della Chiesa come “nuovo popolo di Dio”, caratterizzandolo come “popolo messianico”. In effetti, «il popolo di Dio è Israele, perché le promesse di Dio sono irrevocabili (Rm 11,28 ss); per cui la Chiesa non può che essere il “nuovo Israele”, il “popolo nuovo” nel doppio significato del termine: quello che viene dopo non può cancellare ciò che sta prima, e però ne costituisce la pienezza e il compimento».⁶⁵⁰

La Chiesa, quindi, non si percepisce in una sua dimensione trionfante, ma riconosce di essere in pellegrinaggio verso la Gerusalemme celeste, sapendo bene che tale itinerario non le risparmierebbe persecuzioni e difficoltà, «ma è altrettanto convinta che troverà la sua pienezza non nel tentativo di adattare l'ambiente esterno alle proprie esigenze, bensì nella fedeltà al compito di cui è depositaria».⁶⁵¹

Così, assumendo la categoria di “popolo” come centrale, la *Lumen Gentium* fa propria una posizione «esattamente antitetica rispetto a quella celebrata e apologeticamente sostenuta fino a tutti gli anni Cinquanta».⁶⁵²

Il “popolo” appare come la forma massima della storicità e della visibilità della Chiesa e si presenta «come una realtà segnata in profondità dalle contingenze del tempo presente, nel quale, secondo la

⁶⁵⁰ VITALI, D., *Lumen Gentium. Storia/commento/recezione*, Studium, Roma 2012, p. 60.

⁶⁵¹ BRANCOZZI, E., *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesologiche del Concilio Vaticano II*, Cittadella ed., Assisi 2015, p. 125.

⁶⁵² IVI, p. 126.

celebre allocuzione *Gaudet mater ecclesia* di Giovanni XXIII, occorre saper scorgere non solo negatività e rovina, bensì un tempo favorevole per la Chiesa e la sua missione». ⁶⁵³

Infatti, come fa notare Piero Coda, la *Lumen Gentium* al numero 13 afferma che

Tutti gli uomini sono chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale; a questa unità in vario modo appartengono (*pertinere*) o sono ordinati (*ordinari*) sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia infine tutti gli uomini senza eccezione, che la grazia di Dio chiama alla salvezza.

Ora, secondo Coda, una cosa è il “pertinere” alla cattolica unità del Popolo di Dio, e un’altra è ad essa “ordinari”. Il concetto generale di ordinazione al Popolo di Dio, prosegue,

Inquadra, in primo luogo, l’elezione del Popolo d’Israele, e poi il disegno di salvezza che abbraccia via via non solo coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i musulmani, ma anche coloro che cercano il Dio ignoto “in umbris et imaginibus”, e persino coloro che senza colpa non sono ancora giunti “ad expressam agnitionem Dei”, e tuttavia si sforzano di raggiungere una via retta. ⁶⁵⁴

La scelta, quindi, di inserire il tema dell’ “ordinazione” sotto il titolo di Popolo di Dio «assolve all’intenzione d’evocare il rapporto tra la prima e la nuova alleanza, e insieme il carattere storico e pellegrinante, nonché d’indole escatologica della Chiesa». ⁶⁵⁵

Per il Concilio il passaggio dalla grazia di Dio accolta e vissuta nella coscienza individuale al suo manifestarsi sulla scena del mondo, approda nel formarsi di un “popolo” che riconosce Dio “nella verità” e lo serve “nella santità”.

4.1.1.

Il “popolo di Dio” nell’*Antico Testamento*

⁶⁵³ IBIDEM.

⁶⁵⁴ CODA, P., **La Chiesa Corpo di Cristo e l’ordinazione universale al Popolo di Dio. Rileggendo la “Lumen Gentium”**, in «Lateranum» 63 (2002), p. 270.

⁶⁵⁵ IBIDEM.

La categoria di “popolo di Dio”, infatti, affonda le sue radici nella Sacra Scrittura, e già a partire dall’*Antico Testamento* ne troviamo riferimenti costanti e originali: si tratta infatti di un termine chiave per esprimere il rapporto tra Dio e Israele, l’Alleanza e la solidarietà fra tutti i membri d’Israele che formano una comunità di vita e di fede.

Non è certo motivo di meraviglia, nell’*Antico Testamento*, imbattersi nella figura di Israele come “il popolo di Dio”, nella sua distinzione e contrapposizione ai *gojim*, cioè a tutti gli altri popoli. È con Israele, infatti, che Dio aveva stretto un’alleanza particolare, «e tutta l’esperienza della fede ebraica ha una connotazione ben più collettiva che individuale».⁶⁵⁶

È pertanto un titolo di predilezione nella storia della salvezza per indicare tanto il posto d’Israele nella collettività umana, quanto l’evoluzione dei rapporti fra Dio e l’umanità, che passano attraverso la mediazione del popolo di Dio; è anche «un titolo collettivo che inquadra la salvezza degli individui nella comunità israelitica e che limita tutte le considerazioni salvifiche di tipo individualistico».⁶⁵⁷

Nel greco extrabiblico il termine *laós* viene utilizzato per designare una moltitudine di persone che formano un gruppo di individui per il quale non è richiesto nessun tipo di unità interna, come sarebbe, ad esempio, una discendenza comune. Il *laós*, dunque, indica semplicemente la moltitudine, la gente, eventualmente la popolazione di un territorio.

Il vocabolo “*laós*” è quello scelto dai traduttori greci dell’*Antico Testamento*, ed è divenuto in seguito il termine tecnico per connotare Israele «che, in quanto popolo di Jahvé, si distingue dai popoli (pagani) e dalle nazioni (*éthnē*)».⁶⁵⁸

⁶⁵⁶ DIANICH, S.-TORCIVIA, C. (ed.), **Forme del Popolo di Dio tra comunità e fraternità**, San Paolo, Milano 2012, p. 29.

⁶⁵⁷ ESTRADA, J.A., **Da Chiesa Mistero a Popolo di Dio**, Cittadella ed., Assisi 1991, p. 203.

⁶⁵⁸ FÜGLISTER, N., **Strutture dell’ecclesiologia veterotestamentaria**, in FEINER, J.- LÖHRER, M. (ed.), **Mysterium Salutis**, vol. 7, Queriniana Brescia 1972, p. 26.

In ebraico, infatti, esistono due espressioni che fanno riferimento al termine popolo: *'am* e *gôy*.⁶⁵⁹

Come suggerisce Vitali, sembra «che *gôy* indichi un popolo che non ha contatto diretto con il Dio di Israele, che non si trova al suo servizio, che non ha con lui una relazione di ascolto e obbedienza». ⁶⁶⁰

Il particolare rapporto che invece vive Israele con il suo Dio ha favorito l'utilizzo di un altro termine, quello di *'am*, che in tutto l'*Antico Testamento* ricorre 1868 volte: «esso include l'idea di parentela, di legame tribale o gentilizio – *'am*, preso individualmente, è il parente per parte di padre –, per cui connota altresì l'idea della comunione di vita e di destino. Il connazionale quindi, in quanto membro di una grande famiglia, è “fratello”». ⁶⁶¹

Diversamente da *'am*, che nell'ambiente dell'*Antico Testamento* era largamente diffuso, il termine *gôy* si incontra nell'area linguistica semitica all'infuori dell'ebraismo sono nei testi di Mari.

Nel corso degli anni, per esprimere il significato del termine *gôy*, sono stati proposti quelli di “tribù”, “stirpe”, “popolo”. Il termine, riferisce Fùglistler, «originariamente designava una unità gentilizia, sebbene nei documenti di Mari sia già usato nel contesto di una organizzazione territoriale ed amministrativa». ⁶⁶²

Per quanto riguarda la differenza tra *'am* e *gôy*, si potrebbe formulare l'ipotesi seguente: come termine appartenente all'ambito della parentela, *'am* racchiude in sé un'idea di affinità, non condizionata da fattori esterni, mentre in *gôy* non sembra essere decisiva una unità naturale, anche se essa è di fatto presente, poiché entrano in gioco altri elementi.

Con la designazione di *'am Jahvé* si pone quindi in evidenza «l'idea di un vincolo familiare. Il trovarsi a far parte di tale

⁶⁵⁹ Per quanto riguarda le ricorrenze nell'A.T.: 561 per *gôy* (123 al singolare e 438 al plurale); 1868 per *'am* (1639 al singolare e 229 plurale); cf JENNI, E.-WESTERMANN, C. (ed.), **Dizionario Teologico dell'Antico Testamento**, Marietti, Casale Monferrato 1982, p. 265.

⁶⁶⁰ VITALI, **Popolo di Dio**, p. 11.

⁶⁶¹ FÜGLISTER, **Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria**, p.26. Corsivi nostri.

⁶⁶² IBIDEM.

gruppo familiare è un dato di fatto, senza che ne vengano addotti espressamente i motivi [...]. L'elemento dell'inizio o del diventare è la novità determinante che la "formula dell'alleanza" apporta all'uso di *'am Jahvé*». ⁶⁶³

In altri termini, nell'A.T. si hanno due concezioni: da una parte Israele "è" il popolo di *Jahvé*, perché è unito a lui da un vincolo di parentela, dall'altra Israele diventa *'am Jahvé*, con la stipulazione dell'alleanza.

Se pertanto è vero che *Jahvé* libera Israele dall'Egitto, perché "è" il suo popolo, «allora si potrebbe anche dire che *Jahvé* stringe una "alleanza" con Israele per il fatto che egli lo considera suo popolo e parteggia per il suo popolo; perciò Israele non diventa popolo di Dio solo con l'alleanza». ⁶⁶⁴ *'Am Jahvé*, dunque, sarebbe anche in questo caso:

Una realtà già in atto ad opera di Dio, perché *Jahvé* ha riconosciuto questo gruppo di uomini come suo *'am*, come a lui appartenente. Per rispondere alla domanda perché proprio questo popolo di Israele appartenga a *Jahvé*, si potrebbe ricorrere all'assioma teologico della elezione come scelta di grazia, oppure, in modo diverso e ancora più profondo, all'amore di Dio, e al di là di questa parola "amore" non è più possibile trovare altre parole ed altre immagini. ⁶⁶⁵

Il passaggio, quindi, da *gôy* a *'am* segna il passaggio da un'unità storico-biologica di un popolo ad un'unità i cui membri non sono uniti tra loro solamente in virtù della discendenza, ma attraverso la partecipazione, nella giustizia e nell'amore, all'alleanza con loro stabilita da Dio.

Ebbene nel popolo (*'am*) di Dio, i membri sono uniti tra loro per il fatto di essere uniti nella comunione con Dio: gli uomini, infatti, «non diventano fratelli se non diventano figli dello stesso padre». ⁶⁶⁶ È la comune appartenenza a un unico Dio a creare il legame di fraternità, e non l'appartenenza ad una singola nazione.

⁶⁶³ IVI, p. 274.

⁶⁶⁴ IVI, pp. 274-275.

⁶⁶⁵ IVI, p. 275.

⁶⁶⁶ FÜGLISTER, *Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria*, p. 27.

Per questo, l'essere "popolo di Dio" non può condurre ad un egoismo religioso o persino all'odio nei confronti degli stranieri: «può assumere un aspetto verace soltanto nella fede obbediente e nel servizio per la salvezza dei *gôym*. Non si esiste per se stessi, ma solo per Jahvé e perciò stesso anche per gli altri popoli». ⁶⁶⁷ Questo atteggiamento di servizio è «la possibilità più grande concessa ad Israele nei confronti degli altri popoli: la disponibilità per una nuova opera di Dio, alla quale Israele di per sé non era in grado di dare inizio». ⁶⁶⁸

Nelle religioni dei nomadi – come nel caso di Israele – «la divinità è come imparentata con il gruppo che la venera, è il "padre" o il "fratello" dell'uomo». ⁶⁶⁹ In particolare, per quanto riguarda l'epoca pre-jahvistica e vetero-jahvistica, «va ritenuta sicura la concezione di un *berit* tra un dio-padre (ad es. il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe o Israele, o anche di Mosè) e un gruppo umano come giustificazione di una continua comunione di vita nel senso nomade, la quale si esprime mediante il rapporto di parentela». ⁶⁷⁰

Basta ricordare, con H. Cazelles, che la *Bibbia* parla spesso dei *benê Yiśra 'el*, i figli di Israele, costituiti da dodici tribù che si riallacciano in un modo o nell'altro a un eponimo chiamato Israele: «la tribù sarebbe stata originariamente un'unità etnica, pur essendo in contatto con altre tribù, e, più ancora, con delle città». ⁶⁷¹

Ciò che va evidenziato, pertanto, è l'origine nomade (o seminomade) di Israele. I nomadi, cioè i pastori erranti, in quanto non sedentari e non legati ad un determinato territorio, non possono formare uno stato. In questo senso, «l'organizzazione statale per Israele, che come popolo di Jahvé originariamente un popolo

⁶⁶⁷ JENNI- WESTERMANN, «Popolo», in **Dizionario Teologico dell'Antico Testamento**, p.290.

⁶⁶⁸ IBIDEM.

⁶⁶⁹ FÜGLISTER, **Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria**, p.27

⁶⁷⁰ IBIDEM.

⁶⁷¹ CAZELLES, H., **Storia politica di Israele, dalle origini ad Alessandro Magno**, Borla ed., Roma 1985, p.68.

peregrinante e, per sua natura, tale rimane, è quindi qualcosa di secondario e accidentale».⁶⁷²

Con l'origine nomade, rileva Füglistner, «nel concetto di Dio e di popolo è implicito fin dal principio un punto di vista che sarà importante anche per la comprensione neotestamentaria della Chiesa: come popolo (*'am*) del suo Dio, Israele è essenzialmente il *popolo pellegrinante di Dio*».⁶⁷³

Il suo Dio – prosegue – in quanto Dio dei padri nomadi, «è un Dio che guida, un Dio che non si lascia porre e fissare in nessun luogo, ma accompagna i suoi nei loro spostamenti attraverso gli spazi e i tempi, è con loro e con loro cammina».⁶⁷⁴ è un Dio pellegrino insieme al popolo pellegrinante.

Il Dio di Israele, pertanto, è il Dio che segue e accompagna il suo popolo che, di conseguenza, si riconosce come il popolo dell'uscita, dell'*Esodo*, evento che segna una tappa decisiva nella costituzione di Israele come Popolo di Dio.

Dio, che aveva sentito le grida di sofferenza e di dolore del suo popolo, decide di agire attraverso Mosè, il cui compito è quello di guidare il popolo in Suo nome, di riferire ad esso le Sue parole e i Suoi comandi. In quest'ottica il racconto dell'*Esodo* denota l'esperienza, che il popolo fa per la prima volta, «di essere un'unità sotto la guida paterna, sia di Mosè come profeta, che di Dio come padre del suo popolo».⁶⁷⁵

In *Es* 4 leggiamo infatti: «Allora tu dirai al faraone: Dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito».⁶⁷⁶ Attraverso le parole dette a Mosè si intuisce l'intenzione di Dio: scendere per la liberazione del Suo popolo, mediante l'ingresso nella Terra Promessa che farà, appunto, di Israele il nuovo popolo di Dio. In questo modo il

⁶⁷² FÜGLISTER, *Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria*, p.29

⁶⁷³ *IVI*, p.27. Corsivi nostri.

⁶⁷⁴ *IBIDEM*.

⁶⁷⁵ VITALI, *Popolo di Dio*, p.19.

⁶⁷⁶ *ES* 4,22.

cammino nel deserto diviene «una storia di purificazione e maturazione di un'identità appena nata e data».⁶⁷⁷

Al capitolo 19 leggiamo:

Al terzo mese dall'uscita degli Israeliti dal paese di Egitto, proprio in quel giorno, essi arrivarono al deserto del Sinai. Levato l'accampamento da Refidim, arrivarono al deserto del Sinai, dove si accamparono; Israele si accampò davanti al monte. Mosè salì verso Dio e il Signore lo chiamò dal monte, dicendo: «Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti: *Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa.* Queste parole dirai agli Israeliti.»⁶⁷⁸

Questo cammino di purificazione è, al contempo, un cammino di rivelazione attraverso gli avvenimenti e le esperienze che manifestano la presenza di Dio.

La peregrinazione nel deserto, come suggerisce G. Von Rad, «fu il tempo del rapporto più puro, del primo amore tra Jahvé e Israele»;⁶⁷⁹ un rapporto in cui era Jahvé che sorreggeva il suo popolo, «provvedeva persino ai suoi calzari e ai suoi vestiti».⁶⁸⁰

Il racconto dell'episodio della manna esprime tale concezione di affidamento totale del popolo al suo Dio:

Mosè disse ad Aronne: “Da' questo comando a tutta la comunità degli Israeliti: “Avvicinatevi alla presenza del Signore, perché egli ha inteso le vostre mormorazioni!”. Ora, mentre Aronne parlava a tutta la comunità degli Israeliti, essi si voltarono verso il deserto: ed ecco, la gloria del Signore si manifestò attraverso la nube. Il Signore disse a Mosè: «Ho inteso la mormorazione degli Israeliti. Parla loro così: “Al tramonto mangerete carne e alla mattina vi sazierete di pane; saprete che io sono il Signore, vostro Dio” [...]».⁶⁸¹

Si manifesta qui, prosegue Von Rad, il senso di una verità che Israele aveva acquisito nel suo rapporto con Jahvé: «il sostentamento quotidiano da parte di Jahvé esige una dedizione

⁶⁷⁷ VITALI, **Popolo di Dio**, p. 20.

⁶⁷⁸ ES 19, 1-6. Corsivi Nostrì.

⁶⁷⁹ VON RAD, G., **Teologia dell'Antico Testamento, vol.I .Teologia delle tradizioni storiche d'Israele**, Paideia, Brescia 1972, p. 323.

⁶⁸⁰ IBIDEM.

⁶⁸¹ ES 16, 9-27.

priva di sicurezza; affidandosi a Dio si può vivere solo alla giornata». ⁶⁸²

Israele così diviene “proprietà” di Dio, cioè «il popolo particolarmente caro a Jahvé, legato a lui in un modo speciale, popolo che Dio si è acquistato a titolo singolare perché se l’è formato, l’ha scelto come eredità». ⁶⁸³ Un “regno di sacerdoti” e una “nazione santa” (cf Es 19,5-6). Come un sacerdote rappresenta gli uomini davanti a Dio e Dio davanti agli uomini, Israele è il rappresentante di tutti i popoli presso Jahvé e il rappresentante di Jahvé nel mondo: Israele, pertanto, viene eletto per essere al servizio di tutti i popoli; per essere un popolo santo, cioè consacrato a Dio, al suo servizio, nell’ascolto della Sua parola e nel compimento della Sua volontà.

La liberazione dalla schiavitù, e il viaggio verso la Terra Promessa, segnano l’alleanza tra Israele e Jahvé. Anche se il vocabolo *berit*, tradizionalmente tradotto con “alleanza”, di per sé non connota necessariamente un legame reciproco, ma unicamente una dichiarazione impegnativa unita all’autovincolamento contrattuale che ne risulta – è Jahvé infatti il primo che si impegna legandosi spontaneamente a Israele –, tuttavia nella teologia dell’esodo, e anche in quella deuteronomistica, in quanto si richiama al concetto nomadico di popolo di Dio, la *berit* assume dimensioni tipicamente e specificatamente reciprocanti: «Vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio». ⁶⁸⁴

In questa formula dell’alleanza, espressa in termini analogici di matrimonio e adozione, è contenuto il cuore del messaggio biblico che costituisce il fine ultimo e il vero contenuto dell’antica e della nuova alleanza. Il rapporto reciproco di vita e di comunione che ne scaturisce «fonda la reciprocità dell’amore: Jahvé ama Israele e Israele ama Jahvé come *suo* Dio, in quanto è stato prima amato da Lui». ⁶⁸⁵

⁶⁸² VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento*, p.323.

⁶⁸³ AUZOU, G., *Dalla servitù al servizio. Il libro dell’Esodo*, EDB, Bologna 1976, p. 208.

⁶⁸⁴ ES 6,7.

⁶⁸⁵ FÜGLISTER, *Strutture dell’ecclesiologia veterotestamentaria*, p. 68.

Tale amore reciproco, fondamento e fine del patto, permetterà al “popolo di Dio” «di essere giustificato nella sua essenza e nella sua missione ecclesiologicalhe: di rendere possibile la comunione con Dio in virtù del dominio di Dio e di costituire il dominio di Dio in virtù della comunione con lui».⁶⁸⁶

L’esodo, dunque, ovvero l’atto storico-salvifico per eccellenza, getta le basi per le leggi del “popolo di Dio”. Essendo trasmessa nella storia, la parola di Dio è qualcosa di più di una semplice idea o di una dottrina morale o religiosa: «l’azione di Dio, sia quando libera dalla schiavitù sia quando dona la legge, persegue un obiettivo preciso, “per il nostro bene, perché viviamo come siamo vissuti sino a oggi”. Proclamato nel contesto della liberazione, il fine della legge è evidente; perché il popolo viva in maniera degna e nella libertà, affinché non ricada nella schiavitù».⁶⁸⁷

Nel momento in cui Israele sigla l’alleanza con Jahvé, Lui si inserisce nella sua storia, si prende cura delle sue sofferenze e delle sue gioie.

Infatti Jahvé – il Dio che ascolta le grida del popolo e interviene per salvarlo – è già nell’*Antico Testamento*, l’“Emmanuele”, il Dio-con-noi. In *Es* 29,45-46 leggiamo: «Abiterò in mezzo agli Israeliti e sarò il loro Dio. Riconosceranno che io, il Signore, il loro Dio, li ho fatti uscire dall’Egitto per poter abitare in mezzo a loro. 'Io, il Signore, sono il loro Dio».

Jahvé ha liberato Israele, lo ha tratto fuori dall’Egitto affinché il popolo fosse con Lui e Lui con loro: «in mezzo a loro egli li accompagna attraverso il deserto per portarli nella terra santificata dalla sua presenza, nel paese in cui egli è con loro e tra loro fa dimorare il suo Spirito».⁶⁸⁸ Il popolo diviene, così, il tempio stesso di Dio, il luogo privilegiato della sua presenza; e in quanto popolo di Dio, Israele risiede nel mondo e vive – in tutte le sue forme e tradizioni – tra i popoli che sono considerati “pagani”: tra questi

⁶⁸⁶ IVI, p.71.

⁶⁸⁷ LÓPEZ, F.G., *Il Pentateuco*, Paideia, Brescia 2004, p.158.

⁶⁸⁸ IVI, p.72.

popoli e in mezzo ad essi Israele ha una missione da svolgere che scaturisce dalla sua natura e insieme la costituisce; la missione della comunione, dell'unità.

Israele, come popolo mediatore, non è solo un segno e uno strumento della salvezza posto da Dio in modo passivo; ma deve collaborare al Suo piano salvifico, e quindi diventare un impegnato mediatore della salvezza.

Il “popolo di Dio”, però, non risulta essere una massa anonima, ma una comunità articolata in cui al singolo, per il bene del tutto, vengono attribuiti ruoli e funzioni determinati.

È il concetto di “personalità corporativa”, che evidenzia due aspetti: in primo luogo, il fatto che un singolo individuo sta al posto della comunità, che cioè, nella sua attività, si identifica con la comunità; in secondo luogo, il fatto che, nonostante questo carattere “corporativo”, egli rimane una vera persona individua.

Tutto ciò, secondo Füglistler, si realizza nel presente del “popolo di Dio”. Da una parte, prosegue, «se viene designato come “servo”, “figlio” e “sposa” di Jahvé o anche come “Figlio dell’Uomo”(o “Uomo”), esso viene parimenti considerato ed sperimentato come un’unità personale chiusa in se stessa. Corrispondentemente la comunità si presenta come un “Io” che può essere interpellato come un “Tu”. Così, nella parenesi e nella legislazione (specialmente in *Deuteronomio*), benché il destinatario sia sempre la stessa comunità, si trova continuamente il plurale (“voi”) scambiato con il singolare (“tu”)». ⁶⁸⁹

Alla luce di tutto ciò – anche se ci siamo soffermati solamente sull’*Esodo* come “luogo” in cui Israele prende coscienza di essere “popolo di Dio”, del Dio liberatore e salvatore – l’*Antico Testamento* può essere qualificato come una «teologia del popolo di Dio», ⁶⁹⁰ basata principalmente sulla memoria dell’alleanza sinaitica.

4.1.2.

⁶⁸⁹ FÜGLISTER, *Strutture dell’ecclesiologia veterotestamentaria*, pp.100-101.

⁶⁹⁰ VITALI, *Popolo di Dio*, p. 38.

Il “popolo di Dio” nel *Nuovo Testamento*

I termini che il *Nuovo Testamento* – il cui greco rimanda principalmente alla traduzione della LXX – utilizza per indicare il concetto di popolo, non sono molti: *dēmos*, *éthnos*, *laós*, *óchlos* e *pólis*.

Il primo, *dēmos*, indica propriamente il distretto di una città o di un territorio – la parte di popolazione che vi abita – ma anche l’assemblea popolare o, più genericamente, l’insieme di persone. *Pólis* acquista valore quando si parla di Gerusalemme, la città santa, figura della Gerusalemme nuova. In questo senso è emblematico il termine *políteuma*, utilizzato in *Fil 3,20* per indicare appunto la patria del cielo: «Quanto a noi, la nostra cittadinanza è nei cieli». *Óchlos*, in generale, indica la massa di persone senza guida. Da ciò si evince che i due termini che risultano fondamentali, per indicare il popolo di Dio, sono *éthnos* e *laós*. In linea di massima, la LXX traduce ‘am con *laós* per indicare Israele, mentre *éthnos* viene utilizzato per indicare gli altri popoli, *gôy/gôyim*.

Come sottolinea Strathmann,

Nei LXX questa distinzione non è ancora completamente in atto, ma è tuttavia importante che sia largamente preparata allo scopo di far risaltare di continuo la particolare situazione religiosa di Israele. Essa trova il suo fondamento nel fatto che Israele è il Popolo di Dio. E ciò che importa non è la parola *laós* come tale, ma l’espressione sempre ricorrente *laós Theou*. È di qui che acquista valore anche l’uso del semplice *laós* come appellativo di Israele. Con *laós* si intende così la comunità nazionale israelitica secondo il principio religioso che la motiva e qualifica. In sé, sarebbe stato possibile attribuire questo valore anche al termine *éthnos* [...] Ma che *éthnos* sia stato evitato con evidente intenzione e scelto di preferenza *laós* può avere la sua ragione solo nel fatto che questa parola, propria del linguaggio poetico come termine di stile elevato, *parve corrispondere alla dignità e sacralità della situazione che si voleva esprimere*, meglio di *éthnos*, nel quale, in forza del suo significato originario di “sciame, mandria”, si sente più facilmente un tono di disprezzo. Nella scelta di una parola appartenente a un antico linguaggio poetico, solenne ed elevato, si esprime così il senso di un contrasto a base religiosa rispetto agli altri popoli, la consapevolezza che Israele è in un

rapporto particolare con Jahvé che è superiore senza confronto a tutti gli dèi dei vari popoli.⁶⁹¹

Il *Nuovo Testamento* riecheggia abbondantemente di questi temi, tuttavia l'uso dei termini non è uniforme e non sembra seguire una regola, in quanto ogni autore utilizza i due termini secondo una sensibilità propria. Inoltre, il significato cambia anche in rapporto alle due situazioni temporali che il *Nuovo Testamento* inquadra: quella pre-pasquale, in cui Gesù è presentato nel suo rapporto con il popolo di Israele; quella post-pasquale, che vede la Chiesa, sospinta dallo Spirito fino ai confini della terra, annunciare il “kerigma” a tutte le nazioni.

Il distacco dalla matrice giudaica, quindi, «vincola molto meno la Chiesa alla distinzione alterativa tra popolo e nazioni; *pone piuttosto l'urgenza di spiegare come le nazioni possano entrare a far parte del Popolo di Dio*». ⁶⁹²

Il rapporto, pertanto, tra “popolo di Dio” e i diversi popoli si inserisce nella logica della missione stessa consegnata da Gesù. L'incontro dell'annuncio evangelico con le realtà sociali e culturali diverse e, quindi, l'aggregazione di nuove persone alla comunità, manifesta l'azione e la volontà di Dio che consiste nella salvezza di tutto il genere umano; nell'economia di questo discorso la Chiesa, osserva Dianich, «costruisce la sua identità sulla linea della promessa: essa non si sostituisce a Israele, ma ne rappresenta l'autentico invero, là dove ne supera i confini del sangue e dell'osservanza della legge e diventa per chiunque il luogo nel quale si invoca il nome del Signore». ⁶⁹³

L'universalità di questa missione – l'annuncio della salvezza per tutti – fa della comunità cristiana una comunità aperta, nella consapevolezza che essa non ha consistenza in se stessa, ma solo in rapporto al mondo. Risulta quindi significativa la trasposizione di

⁶⁹¹ STRATHMANN, H., *λαός*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1970, pp.103-105

⁶⁹² VITALI, *Popolo di Dio*, p. 47. Corsivi nostri.

⁶⁹³ DIANICH, S., *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, ed. Paoline, Milano 1985, p. 148.

laós alla comunità cristiana quando Giacomo, nel concilio apostolico (At 15,14) osserva: « Fratelli, ascoltate. Simone ha riferito come fin da principio Dio ha voluto scegliere dalle genti un popolo per il suo nome».

Si tratta di una frase sorprendente e, in un certo senso, rivoluzionaria per la mentalità giudaica, anche se preparata dalle profezie veterotestamentarie. Fino ad allora, «*laós* e *éthné* erano entità opposte ed escludentisi a vicenda. Ora invece dalle genti (*éthné*) nasce, per il nome di Dio, un *laós* indipendente da ogni presupposto nazionalistico». ⁶⁹⁴ Il concetto di *laós*, pertanto, gravita intorno al fulcro della fede nell'annuncio della buona notizia di Gesù.

Ed è proprio il libro degli *Atti degli Apostoli* che attesta l'invio degli apostoli per rendere testimonianza a Gesù, il Risorto, fino ai confini della terra:

Egli si mostrò a essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, durante quaranta giorni, apparendo loro e parlando delle cose riguardanti il regno di Dio. Mentre si trovava a tavola con essi, ordinò loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere l'adempimento della promessa del Padre, "quella - disse - che voi avete udito da me: Giovanni battezzò con acqua, voi invece, tra non molti giorni, sarete battezzati in Spirito Santo". Quelli dunque che erano con lui gli domandavano: "Signore, è questo il tempo nel quale ricostituirai il regno per Israele? Ma egli rispose: "Non spetta a voi conoscere tempi o momenti che il Padre ha riservato al suo potere, ma riceverete la forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi, e di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra". ⁶⁹⁵

L'evento dell'Ascensione di Gesù segna l'inizio della missione: la costituzione del nuovo Israele e quindi del "nuovo popolo di Dio". I tempi e i momenti di tali eventi sono riservati alla volontà del Padre, che ha promesso ai discepoli lo Spirito, dono escatologico per eccellenza. Fondamentale, dunque, ciò che accade alla comunità immediatamente dopo l'evento della Pentecoste:

Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti, e

⁶⁹⁴ STRATHMANN, *λαός*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, p. 155.

⁶⁹⁵ AT 1, 3-8.

prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati.⁶⁹⁶

Si sottolinea qui l'aspetto collettivo della salvezza: una salvezza che avviene in quanto si è parte del "popolo di Dio", «quella comunità escatologica, quel "resto di Israele" che, in forza del dono dello Spirito Santo donato dal Risorto, afferma con *parresía* che "Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso" (2,6) e vive di conseguenza in questo mondo, "nell'attesa della beata speranza" (Tt 2,13)».⁶⁹⁷

Come ben evidenzia Maria Clara Bingemer, l'interpretazione teologica di *laós* identifica questo concetto con l'insieme del "popolo di Dio".⁶⁹⁸ L'identificazione della Chiesa come il nuovo Popolo di Dio viene evidenziata dagli scritti del *Nuovo Testamento*, attribuiscono alla Chiesa il titolo e le promesse di Israele.

La sentenza di Giacomo (At 15,14) intende porre l'accento sul modo in cui lo Spirito Santo ha spinto la Chiesa ad aprirsi ai pagani: la nascita di un popolo nuovo, grazie all'azione dello Spirito, un'azione di grazia che permette il passaggio dal non-popolo al popolo, mediante la comunione nel nome della misericordia del Padre. Nella *Prima Lettera di Pietro* leggiamo:

Voi invece siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa. *Un tempo voi eravate non-popolo, ora invece siete popolo di Dio; un tempo eravate esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia.*⁶⁹⁹

⁶⁹⁶ AT 2, 42-47.

⁶⁹⁷ VITALI, *Popolo di Dio*, pp. 61-62.

⁶⁹⁸ BINGEMER, M.C., *Ser cristão hoje*, ed. Ave-Maria, São Paulo 2013, p.27.

Traduzione nostra.

⁶⁹⁹ 1 PT 2, 1-10. Corsivi nostri.

Il “popolo di Dio” è formato da tutti coloro che, nell’amore, sono giustificati per fede, e perciò sono «in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (Rm 5,1): una pace che non equivale all’assenza di conflitti, ma alla comunione con Dio, una comunione di amore che è «riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito che ci è stato dato» (Rm 5,5).

La *Lettera ai Romani*, al capitolo 8, afferma: «Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. Ora, se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto per il peccato, ma lo Spirito è vita per la giustizia».⁷⁰⁰

4.1.3.

L’universalità dell’unico “popolo di Dio”

La *Lumen Gentium* costituisce il punto di arrivo di un lungo processo di maturazione. Il capitolo 2 sul “popolo di Dio” si colloca tra il primo, sul mistero della Chiesa, e il terzo, che tratta della gerarchia e specificatamente dei vescovi.⁷⁰¹

Dopo aver mostrato l’origine divina della Chiesa, che nasce dal seno della Trinità per mezzo dell’Incarnazione del Figlio e il dono dello Spirito Santo, si mostra che la Chiesa si costituisce all’interno della storia umana, e che essa, dentro questa umanità, si estende a tutte le culture. Questo capitolo, osserva Congar, non è importante solamente per il suo contenuto, ma già per il titolo che porta e per la sua collocazione. L’espressione “popolo di Dio”, prosegue, «porta in sé stessa una così grande densità e una tale

⁷⁰⁰ RM 8,9-10.

⁷⁰¹ Per un approfondimento sulla genesi della Costituzione *Lumen Gentium*, si rimanda a VITALI, D., **Lumen Gentium. Storia/Commento/Recezione**, Studium, Roma 2012; NOCETI, S.-REPOLE, R. (ed.), **Lumen Gentium. Commentario ai Documento del Vaticano II**, EDB, Bologna 2015.

sostanza che è impossibile usarla per ripensare la realtà della Chiesa senza che il pensiero venga impegnato in particolari prospettive».⁷⁰²

Collocando la riflessione sul “popolo di Dio” subito dopo quella sulla Chiesa come Mistero, e prima del capitolo sulla gerarchia, il Concilio intende porre in evidenza, primariamente, la dignità propria di ogni uomo nella costituzione del “popolo di Dio”. È degno di nota, come sottolinea H.J.Pottmeyer, non soltanto il fatto che tale capitolo sia posto prima di quello sulla gerarchia, ma anche il fatto che si sviluppa, a partire da qui, una teologia del “popolo di Dio” che giustifica questa precedenza: «è il mistero trinitario della Chiesa, descritto nel primo capitolo, ciò che ora nel secondo fonda e crea la comunione e la condivisione della missione tra i membri del popolo di Dio; la configurazione essenziale del popolo di Dio come *communio fidelium*».⁷⁰³

Il Concilio, cioè, fonda la comunione del “popolo di Dio” sulla e nella realtà trinitaria, per sottolineare che la Chiesa non è tanto il punto di arrivo della tensione dell’uomo alla salvezza, ma il segno e lo strumento, portatore a tutti della grazia, «dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano».⁷⁰⁴ Pertanto, possiamo affermare che «non si può comprendere in maniera corretta la natura della Chiesa senza considerarla una realtà relazionale, non solo al suo interno, ma anche in rapporto all’altro da sé».⁷⁰⁵

Il confronto critico sull’uso e il contenuto della categoria di “popolo di Dio” si colloca al cuore del passaggio tra una prima fase di recezione del Vaticano II, segnata da una rapida trasformazione delle relazioni, delle prassi, della forma ecclesiale complessiva nello sforzo dichiarato di acquisire i tratti della visione ecclesiologicala che il Concilio ha consegnato, e un secondo periodo di consolidamento delle istituzioni e delle puntualizzazioni teologiche.

⁷⁰² CONGAR, Y., *La Chiesa come Popolo di Dio*, in «Concilium», 1/1965, p. 20.

⁷⁰³ POTTMEYER, H.J., *La Chiesa in cammino, per configurarsi come Popolo di Dio*, in SPADARO-GALLI (ed.), *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, p. 75.

⁷⁰⁴ LG, n°1.

⁷⁰⁵ DIANICH-TORCIVIA (ed.), *Forme del Popolo di Dio tra comunità e fraternità*, p. 25.

Il tema del “popolo di Dio”, dunque, osserva Serena Noceti.

È strettamente correlato con le dinamiche complessive di recezione del concilio, che investono tutte le componenti del Noi ecclesiale, e con l'evoluzione nell'ermeneutica magisteriale e teologica: costituisce un degli elementi di riferimento ideali che hanno animato l'autocoscienza ecclesiale diffusa (non solo in America Latina, ma anche in Europa) e che hanno motivato la trasformazione della prassi; allo stesso tempo è stato oggetto di puntuali prese di posizione critiche da parte del magistero pontificio, che hanno portato in alcuni contesti ecclesiali e teologici a una vera e propria cancellazione della categoria e alla sua “sostituzione” con altre immagini e nozioni.⁷⁰⁶

È quindi possibile ripercorrere il cammino della costruzione dell'ermeneutica conciliare a partire da questa prospettiva e da questo elemento capitale: quello della sostituzione – avvenuta dopo il Concilio – della categoria del “popolo di Dio” a favore di altre, quali ad esempio “chiesa corpo di Cristo”, “chiesa madre e sposa”, “chiesa sacramento”, “chiesa mistero” ecc..

I documenti che, più ampiamente, dibattono sul significato e sull'uso della categoria di “popolo di Dio”, vengono tutti pubblicati nella prima metà degli anni '80, sullo spartiacque tra la prima e la seconda fase della recezione post-conciliare: l'istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Libertatis nuntius* (1984), il documento della Commissione Teologica Internazionale *Temi scelti di ecclesiologia* (1985), la *Relazione finale* del Sinodo straordinario dei Vescovi a venti anni dalla conclusione del Vaticano II (1985).

Una lettura critica di questi documenti contribuisce sicuramente ad avvicinare con maggiore profondità la novità della visione ecclesiologica del Vaticano II, e permette altresì di cogliere quegli snodi che devono essere affrontati anche nell'attuale fase di riforma promossa da Papa Francesco.

1) L'istruzione *Libertatis nuntius* stigmatizza, in alcune teologie della liberazione, il ricorso al concetto di “chiesa del/di popolo”. Le teologie della liberazione, si legge al numero 12 del punto

⁷⁰⁶ NOCETI, S., **Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità**, in «Concilium» 3 (2018), p. 23.

IX, «per *Chiesa del popolo* intendono una Chiesa di classe, la Chiesa del popolo oppresso che occorre “coscientizzare” in vista della lotta liberatrice organizzata. Per alcuni il popolo così inteso diventa perfino oggetto della fede». ⁷⁰⁷ Da una simile concezione della Chiesa del popolo, continua il numero 13, «si sviluppa una critica delle stesse strutture della Chiesa. Non si tratta soltanto di una correzione fraterna nei confronti dei pastori della Chiesa, il cui comportamento non riflette lo spirito evangelico di servizio e si attiene a espressioni anacronistiche di autorità che scandalizzano i poveri». La critica del documento, quindi, si concentra principalmente sul presupposto della visione ecclesiological di alcuni teologi della liberazione, che richiamando l'idea marxista di “classe”, comprendono la categoria di “popolo/popolare” in riferimento solo a determinati soggetti e gruppi sociali. A questa idea il *Documento* contrappone una visione di chiesa inclusiva di tutti, richiamandosi esplicitamente al documento redatto dal CELAM riunito a Puebla nel 1979, e riconoscendo il valore di un'opzione preferenziale per i poveri:

La Chiesa che vuole essere nel mondo intero la Chiesa dei poveri, intende servire la nobile lotta per la verità e per la giustizia, alla luce delle Beatitudini, e soprattutto della beatitudine dei poveri di spirito. Essa si rivolge a ciascun uomo e, per questa ragione, a tutti gli uomini. Essa è “la Chiesa universale. La Chiesa dell'incarnazione. Non è la Chiesa di una classe o di una casta soltanto. Essa parla in nome della verità stessa. Questa verità è realista”. Essa insegna a tener conto “di ogni realtà umana, di ogni ingiustizia, di ogni tensione, di ogni lotta”. ⁷⁰⁸

2)La Commissione Teologica Internazionale propone una trattazione più ampia del tema nel suo documento *Temi scelti di ecclesiologia*, il cui scopo principale consiste nell'esaminare alcuni grandi temi della *Lumen Gentium*. Il 2 capitolo è dedicato al tema della “Chiesa nuovo popolo di Dio”. Per sottolineare, allo stesso tempo, la viva presenza nella Chiesa della realtà trascendente e la sua

⁷⁰⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, **Istruzione su alcuni aspetti della “teologia della liberazione”**, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_it.html

⁷⁰⁸ IVI, n° 5, parte XI.

espressione storica che la manifesta, il Concilio Vaticano II– afferma il *Documento* – indica la Chiesa come “mistero” (*mysterium*):

Poiché solo Dio conosce il termine proprio che esprimerebbe tutta la realtà della Chiesa, il linguaggio umano sperimenta la sua radicale inadeguatezza a esprimere con pienezza di significato il « mistero » della Chiesa. Esso deve perciò ricorrere a una molteplicità di immagini, di rappresentazioni e di analogie che, d’altro canto, non potranno indicare che aspetti parziali della realtà.⁷⁰⁹

Di fatto, prosegue,

Possiamo asserire che si è preferito «popolo di Dio» alle altre espressioni, cui il Concilio ricorre per esprimere il medesimo mistero, quali «corpo di Cristo» o «tempio dello Spirito Santo». La scelta è stata motivata da ragioni sia teologiche sia pastorali che, secondo l’opinione dei Padri conciliari, si confermavano a vicenda: così, rispetto ad altre, l’espressione «popolo di Dio» aveva il vantaggio di meglio significare la realtà sacramentale comune, condivisa da tutti i battezzati, sia come dignità della Chiesa, sia come responsabilità nel mondo; inoltre, con una stessa formula si evidenziavano insieme la natura comunitaria e la dimensione storica della Chiesa, secondo il desiderio di molti Padri conciliari.⁷¹⁰

Il *Documento*, pertanto, richiama la centralità, per il Concilio, della categoria di “popolo di Dio”, «tanto che ha finito per designare l’ecclesiologia conciliare» (II,1); e allo stesso tempo la correla alle altre immagini e nozioni, in particolare a quella di “mistero” e “corpo di Cristo”, con la raccomandazione di non limitarsi a una sola immagine. La Commissione, in definitiva, nota che il Concilio non ha proposto una definizione di Chiesa, ma, in linea con il *Nuovo Testamento*, ha offerto un ventaglio di immagini – tra cui spicca quella di corpo – che rimandano al mistero come categoria che abbraccia ed esprime «la presenza nella Chiesa di una realtà divina trascendente e l’espressione storica che la manifesta» (n° 34).

Con una ripresa di *LG 9*, rileva Noceti, «la trattazione si dispiega intorno all’espressione “nuovo popolo di Dio”, quale cifra del

⁷⁰⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, **Temi scelti di ecclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II**, (1984), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_it.htm

⁷¹⁰ IBIDEM.

“superamento” della nozione anticostamentaria di “popolo di Dio”, per esprimere il riferimento costitutivo al mistero trinitario». ⁷¹¹

Così l’espressione “popolo di Dio” riceve il suo specifico significato da un riferimento costitutivo al mistero trinitario rivelato da Gesù Cristo nello Spirito Santo (LG, n° 4). Il nuovo popolo di Dio si presenta come la “comunità di fede, di speranza e di carità” (LG, n° 8), di cui l’Eucaristia è la sorgente (LG, nn° 3 e 7). L’unione intima di ogni fedele col suo Salvatore come pure l’unità dei fedeli tra di loro costituiscono il frutto indivisibile dell’attiva appartenenza alla Chiesa e trasformano l’intera esistenza dei cristiani in “culto spirituale”. La dimensione comunitaria è essenziale alla Chiesa, perché in essa possano essere vissute e condivise fede, speranza e carità, e perché una tale comunione, radicata nel cuore di ogni credente, si realizzi anche su un piano comunitario, obiettivo e istituzionale. Anche la Chiesa è chiamata a vivere, su tale piano sociale, nella memoria e nell’attesa di Gesù Cristo. Suo compito è predicare questa buona novella a tutti gli uomini. ⁷¹²

Intesa così, unitamente alle altre denominazioni, l’espressione “popolo di Dio” permette di coniugare il carattere di mistero e quello di soggetto storico della Chiesa. Sebbene questa categoria rimanga dunque portante nella trama del documento, comincia tuttavia ad affiorare la centralità della nozione di “sacramento”, a cui possono avvicinarsi le immagini di “corpo di Cristo”, e “Sposa”.

3)È proprio in questa direzione che si muove la *Relazione finale* del Sinodo del 1985, utilizzando diverse immagini complementari per esprimere il mistero della chiesa: popolo di Dio, allora, diventa uno dei concetti, accanto agli altri, perdendo la centralità singolare che il concilio le aveva conferito «quale descrizione portante del soggetto ecclesiale, della sua identità, forma, missione, sul fondamento del recupero della prospettiva storico-salvifica biblica e della tradizione patristica e liturgica dei primi secoli». ⁷¹³ La chiave di volta viene individuata nella categoria dell’ “ecclesiologia di comunione”.

⁷¹¹ NOCETI, *Popolo di Dio*, p. 27.

⁷¹² http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_it.html

⁷¹³ NOCETI, *Popolo di Dio*, p. 27.

Tuttavia, non è mancato chi, in aula sinodale, ha difeso l'ecclesiologia del “popolo di Dio”. Si tratta, ad esempio, di mons. Aloisio Lorscheider, il quale ha dichiarato:

Il concetto della Chiesa come Popolo di Dio è centrale nella *Lumen Gentium* [...]. Tutte le genti sono orientate ad essere Popolo di Dio, ma tocca alla Chiesa rendere visibile e attuare questa realtà, in maniera sacramentale, a livello di mistero e di grazia. Tutta la Chiesa è Popolo di Dio.⁷¹⁴

In ogni caso resta la necessità di ricercare e assumere un'idea condivisa di Chiesa, senza la quale la categoria di “popolo di Dio” rischia di non essere compresa, frenando il cammino e provocando la conflittualità nel corpo ecclesiale. Il Sinodo del 1985 – secondo Vitali – «indicando l'ecclesiologia del Vaticano II come “ecclesiologia di comunione”, ha fatto un passo decisivo in questa direzione, tentando di ancorare la ricchezza dottrinale dei testi conciliari, in particolare della *Lumen Gentium*, a una categoria di sintesi che ne fosse anche il principio ermeneutico».⁷¹⁵ Ma d'altro canto, prosegue, «la scelta di insistere sull' “ecclesiologia di comunione”, legittima e necessaria nella ricerca di una categoria fondativa dell'ecclesiologia conciliare, è comunque la conseguenza di un mancato consenso negli anni precedenti su quale fosse l'idea conciliare di Chiesa».⁷¹⁶

In realtà la *Lumen Gentium* aveva indicato nel Popolo di Dio tale categoria, e la Commissione Teologica Internazionale evidenziava l'impossibilità di scindere il mistero dal soggetto storico.

L'espressione « popolo di Dio », adoperata unitamente ad altre denominazioni per indicare la Chiesa, mira a sottolineare il carattere sia di « mistero », sia di « soggetto storico », che in ogni circostanza la Chiesa attualizza e « realizza » in modo indissociabile. Il carattere di « mistero » designa la Chiesa in quanto procede dalla Trinità, mentre quello di « soggetto storico » le si addice in quanto essa agisce nella storia e contribuisce a orientarla [...] è il carattere di mistero che per la Chiesa

⁷¹⁴ VITALI, **Popolo di Dio**, p. 175.

⁷¹⁵ VITALI, **Lumen Gentium**, p.170.

⁷¹⁶ IVI, p. 172.

determina la sua natura di soggetto storico. Correlativamente è il soggetto storico che, da parte sua, esprime la natura del mistero.⁷¹⁷

Se non è scindibile il mistero dal soggetto storico, la Chiesa non è altro che il “popolo di Dio” che cammina nella storia e che si può descrivere come corpo di Cristo, sposa, tempio, famiglia di Dio, a seconda delle proprietà che si intendono mettere in evidenza.

Proprio per questo, la categoria di “popolo di Dio” può definire la forma fondamentale di Chiesa, «contemporaneamente data come istituzione, soggetto storico riconoscibile, che vive e agisce perché contemporaneamente e correlativamente soggetto esistente sul piano misterico, generato dalla e nella comunicazione di fede cristologica e oggetto di un *Credo ecclesiam* qualificato pneumatologicamente».⁷¹⁸

In questo senso, rileva Coda, contemplare la Chiesa «non più sotto la cifra della “società perfetta”, ma sotto quella biblica del “mistero” significa vederla e progettarla nell’orizzonte del Dio cristiano: la Trinità».⁷¹⁹ Il Dio cristiano, prosegue Coda, «in verità non è un dio qualunque: è il Dio della comunione e della socialità. “Dimmi chi è il tuo Dio, e ti dirò quale tipo di uomo e di donna, quale tipo di Chiesa, quale tipo di società devi costruire”: questo è l’imperativo che illumina le pagine del Vaticano II».⁷²⁰

Da qui la scelta della categoria del “popolo di Dio” come qualificante per descrivere il Mistero della Chiesa, e la Chiesa come Mistero: una Chiesa in cui «tutti sono figli di Dio in Gesù e fratelli tra loro, e dunque, in modi diversi, sono a servizio gli uni degli altri».⁷²¹

Il Vaticano II, che nella *Lumen Gentium* ha presentato la Chiesa come il “popolo di Dio”, nella *Gaudium et Spes* ne vede la presenza nel mondo e il cammino storico perché la Chiesa «cammina

⁷¹⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_it.html

⁷¹⁸ NOCETI, *Popolo di Dio*, p. 32.

⁷¹⁹ CODA, *Il Concilio della Misericordia*, p. 42.

⁷²⁰ IBIDEM.

⁷²¹ IBIDEM.

insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena».⁷²²

Potremmo commentare questo passaggio con le parole di E. Schillebeeckx, il quale dichiara che:

La *Koinonia*, o comunità fra tutti gli uomini, è voluta da Dio ed è un dono gratuito di Dio. Dio fa di sé un dono assoluto agli uomini, e attraverso questo dono Egli si rivela come il valore supremo di ognuna delle loro vite; attraverso questo Egli rivela allo stesso tempo gli uomini a se stessi, facendoli riconoscere come “popolo di Dio”. La comunione tra tutti gli uomini è il riflesso della “comunione” trascendente con il Dio Vivente, riflesso immanente alla nostra storia universale. L'unità dell'umanità voluta da Dio non è dunque altro che la *communio sanctorum*, la comunità degli uomini santificati.⁷²³

La consapevolezza che anima la missione della Chiesa è quel dono trascendente della comunione che lo Spirito fa germogliare nel cuore degli uomini dove e quando vuole.

Proprio il discorso intorno alla comunione implica, osserva Coda, «la questione dell'articolazione, necessaria quanto difficile, impegnativa quanto urgente, tra lo spirito della comunione e la sua strutturazione, tra l'evento e l'istituzione, tra la Chiesa mistero e la Chiesa popolo di Dio e soggetto storico».⁷²⁴

Considerare quindi la Chiesa come “popolo di Dio” permette di evidenziare la sua destinazione universale: la comunione con il Dio Uni-Trino e la comunione con tutti gli uomini.

Il Concilio ha richiamato tale aspetto affermando che tutti gli uomini sono “ordinati” al “popolo di Dio” e che esso rappresenta il sacramento universale di salvezza. Si tratta dunque di una categoria che dice, al contempo, la dimensione storico-salvifica e collettivo-istituzionale che segna il Noi ecclesiale.

Da ciò e dal fatto di essere universale, afferma Repole, consegue che il “popolo di Dio” non possa venire pensato al margine dei diversi popoli che abitano la terra e delle loro culture: «in quanto si tratta del popolo *di Dio*, frutto dell'iniziativa divina e del Vangelo, la

⁷²² GS, n° 40.

⁷²³ SCHILLEBEECKX, E., *Chiesa e Umanità*, in «Concilium» 1 (1965), p. 87.

⁷²⁴ CODA, *Il Concilio della Misericordia*, p.45.

Chiesa non si può esaurire evidentemente nei popoli e nelle loro culture; ciò nondimeno, essa non può neppure esistere se non inculturata al loro interno e in esse».⁷²⁵

Senza alcun dubbio, tale compito, all'indomani del Concilio, è stato assunto con generosità e creatività dalle Chiese latino-americane, in cui Jorge Mario Bergoglio è nato e cresciuto. Ci soffermeremo ora, pertanto, su alcuni momenti della recezione del Vaticano II in America Latina, cercando di mettere in luce alcuni protagonisti che hanno sicuramente influenzato il pensiero e la pastorale di Papa Francesco.

4.2.

La recezione latinoamericana dell'ecclesiologia del “popolo di Dio”

Perché la Chiesa diventi ciò che è, “popolo di Dio”, deve anzitutto concretizzare le caratteristiche costitutive di un popolo: «la coscienza, la comunità e la pratica adeguata al livello di coscienza e alle possibilità di partecipazione e di comunione della comunità».⁷²⁶ Se popolo, cioè, diventa “di” Dio quando si lascia evangelizzare: «si riunisce attorno alla Parola di Dio costituendo comunità cristiane; e organizza una pratica ispirata al vangelo e alla propria tradizione viva della chiesa. Senza questo contenuto storico-sociale, non si può parlare propriamente di chiesa-popolo-di-Dio».⁷²⁷

Popolo, pertanto, designa una categoria al tempo stesso analitica e assiologica. Analiticamente, osserva L. Boff, il significato di popolo definisce un gruppo in contrapposizione ad un altro. Assiologicamente propone invece un valore, o più valori, che tutti sono chiamati a vivere. In altri termini, prosegue

⁷²⁵ REPOLE, R., **Il sogno di una Chiesa evangelica. L'ecclesiologia di papa Francesco**, LEV, Città del Vaticano 2017, p. 64.

⁷²⁶ BOFF, L., **Significato teologico di popolo di Dio e di chiesa popolare**, in «Concilium» 6 (1984), p. 163.

⁷²⁷ IVI, p.162.

Tutti sono chiamati ad essere popolo, e non soltanto la classe subalterna; questa realizza il popolo nella misura in cui, per la mediazione delle comunità, cessa di essere massa, elabora una coscienza di sé, delinea un processo storico di giustizia e di partecipazione di tutti, e non solo di se stessa, e tenta delle prassi che portano a una realizzazione approssimativa di tale utopia.⁷²⁸

Tale popolo, pertanto, diviene “popolo di Dio” nella misura in cui – formando e costituendo comunità di battezzati, nella fede, speranza e carità – si propone storicamente di costituire un popolo di persone libere, fraterne e partecipanti: questa realtà storica «non è solo il prodotto di un processo sociale simmetrico, ma teologicamente, significa la partecipazione e la preparazione del Regno di Dio e del Popolo di Dio escatologico».⁷²⁹

Il “popolo di Dio”, cioè, non costituisce più, dopo l’evento dell’Incarnazione e Resurrezione, un popolo separato in un territorio separato con una storia separata: «non è un popolo accanto agli altri popoli, ma uguale agli altri in tutto. È un popolo dentro gli altri».⁷³⁰

Il “popolo di Dio” «vive in mezzo al popolo, come fermento che cerca di trasformare tutto il popolo in un popolo di Dio, pur sapendo che questo compito non sarà mai pienamente realizzato in questo mondo. Per questo la Chiesa esiste all’interno dei popoli della terra, pur essendo distinta, perché costituisce il progetto che si trova alla fine di ogni popolo».⁷³¹

La *Lumen Gentium*, come abbiamo visto, ci consegna un’immagine universale del popolo di Dio; un popolo, per dirla con Francesco, che pur essendo uno manifesta una pluralità di volti.⁷³² In quest’ottica, parlare di una recezione argentina – e quindi latinoamericana – del Vaticano II, e in modo particolare della riflessione sul concetto di popolo di Dio, significa soffermarsi su alcuni avvenimenti accaduti in riferimento a questo periodo. In particolare ne ricordiamo due: l’incontro a Roma, durante e in

⁷²⁸ BOFF, L., **Chiesa: carisma e potere**, Borla, Roma 1984, p. 199.

⁷²⁹ IBIDEM.

⁷³⁰ COMBLIN, J., **Il popolo di Dio**, Servitium/Città aperta, Troina 2007, p. 133.

⁷³¹ IVI, p.134.

⁷³² EG, n° 15.

occasione dello stesso Concilio, di esperti provenienti da diverse paesi latinoamericani, tra cui Lucio Gera dall'Argentina; l'incontro dei teologi latinoamericani nella facoltà francescana di Petrópolis (Brasile), nel 1964, uno dei cui obiettivi era di sottolineare teologicamente la problematica della Chiesa latinoamericana. Tra i pionieri che parteciparono a questo incontro il peruviano Gustavo Gutiérrez, l'uruguayo Juan Luis Segundo e Lucio Gera.

Il Vaticano II, pertanto, ha avuto un'importanza considerevole per la Chiesa cattolica in America Latina, e in Argentina in modo specifico. È questa teologia, questo pensiero vivo che ha fortemente influenzato anche Jorge Mario Bergoglio: egli, afferma J.C. Scannone, «appartiene a quella generazione che ha conosciuto la Chiesa cattolica prima del Vaticano II e che ha vissuto il Concilio».⁷³³

I vescovi argentini - di ritorno da Roma - hanno voluto applicare ciò che era stato decretato al Concilio dando vita nel 1966 alla COEPAL, la Commissione episcopale per la pastorale: questa commissione, riferisce ancora Scannone, «costituì il terreno in cui nacque la “teologia del popolo”, la cui impronta si notò già nella *Dichiarazione* dell'episcopato argentino a San Miguel (1969), che applicava al Paese la Conferenza di Medellín, specialmente nel documento VI sulla pastorale popolare».⁷³⁴

In particolare per la Coepal un tema di alto interesse - oltre a quello del ruolo del laicato- era quello dell'inserimento della Chiesa «nel decorso storico dei popoli in quanto soggetti di storia e di cultura, ma anche destinatari e agenti di evangelizzazione, grazie alla loro fede inculturata».⁷³⁵

Lo scopo principale di questo gruppo era quello di consolidare l'identità comunitaria della Chiesa mediante la promozione di strutture collegiali. Si trattava di sviluppare una visione

⁷³³ SCANNONE, J.C., **Il Papa del popolo. Bergoglio raccontato dal confratello teologo gesuita e argentino, colloqui con Bernadette Sauvaget**, LEV, Roma 2015, p. 45.

⁷³⁴ SCANNONE, J.C., **Papa Francesco e la Teologia del popolo**, in «Civiltà Cattolica», 3910 (2014), p. 572.

⁷³⁵ IVI, p.573.

della Chiesa rispondente allo spirito del Concilio, particolarmente in riferimento alle sfide poste dalla *Gaudium et Spes*, circa i rapporti tra Chiesa e Mondo.

In quest’ottica, l’azione ecclesiale doveva dare priorità, sul piano della salvezza storica, alle relazioni umane più che alle istituzioni in quanto tali; una priorità che è stata ben espressa dalla Conferenza dell’Episcopato Latinoamericano riunito a Medellín:

L’America Latina è sotto il segno della trasformazione e dello sviluppo. Trasformazione che, oltre a prodursi con una rapidità straordinaria, arriva a toccare tutti i livelli dell’uomo, dall’economico fino al religioso [...] Non possiamo smettere di interpretare tale gigantesco sforzo di una rapida trasformazione e sviluppo come un evidente segno dello Spirito che conduce la storia degli uomini e dei popoli verso la loro vocazione.⁷³⁶

È l’azione dello Spirito, pertanto, che illumina e guida la storia dei popoli verso la loro liberazione e, quindi, verso la pienezza della loro vocazione: un’azione che richiede la collaborazione primaria di ogni uomo e di ogni donna. Al numero 11 della *Gaudium et Spes* leggiamo infatti:

Il popolo di Dio, mosso dalla fede con cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore che riempie l’universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio. La fede infatti tutto rischiarava di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell’uomo, orientando così lo spirito verso soluzioni pienamente umane.⁷³⁷

Cercando di lasciarsi guidare dallo Spirito Santo, i vescovi argentini, in forza dell’aggiornamento richiesto dal Concilio, si sono impegnati a realizzare una riforma delle mentalità e delle norme che regolavano la struttura e la missione della Chiesa. Ciò di cui si aveva bisogno era «un’azione pastorale e una riflessione teologica che rispondessero a “questa nuova epoca della storia umana”»: ⁷³⁸ un’epoca che vede la nascita «di un nuovo umanesimo, in cui l’uomo

⁷³⁶ I CONFERENZA GENERALE DELL’EPISCOPATO LATINOAMERICANO, Medellín, Colombia 1968, n°4. D’ora in poi DM.

⁷³⁷ GS, n° 11.

⁷³⁸ LUCIANI, R., **El Papa Francisco y la teología del pueblo**, PPC, Madrid 2016, p. 23. Traduzione nostra

si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la sua storia». ⁷³⁹È proprio la responsabilità verso gli altri che segna la dimensione costitutiva della responsabilità di ogni singola persona di fronte a Dio.

La *Gaudium et Spes*, alla base di questa prospettiva, mette in luce che la ragione della rilevanza teologica del sociale e della storia umana è Dio stesso nel suo essere eterno: «il mistero della Trinità, l'annuncio di un Dio che è rapporto di dono totale e inesauribile fra persone, questo è il traguardo della storia, ed è al tempo stesso suprema legge morale per ogni singolo uomo». ⁷⁴⁰

Se quindi la storia va letta alla luce e all'interno del mistero del Dio-Trinità, allora tutto acquista un valore teologico, specialmente le relazioni inter-umane: sono proprio le relazioni interpersonali che costituiscono il luogo e la cifra della manifestazione del popolo di Dio, perché «in tutte le nazioni della Terra è radicato un solo popolo di Dio». ⁷⁴¹

In questa prospettiva si sviluppa la ricerca della relazione tra il popolo di Dio e i popoli della terra «e per evitare una concettualizzazione di tipo liberale o marxista, la soluzione era ricorrere alla cultura e alla storia argentine e a quelle dell'America Latina, laddove il tema del popolo era molto presente». ⁷⁴²

La Chiesa argentina voleva dare sempre più una definizione di se stessa guardando a Cristo, per scoprirsi in maniera rinnovata come mistero e comunione, ma incarnata visibilmente tra gli uomini, mediante un opportuno rinnovamento delle strutture e delle istituzioni.

Il piano della Commissione prevedeva una profonda conversione della Chiesa e della società, facendo trasparire all'esterno tutta la bellezza interiore illuminata dal Mistero trinitario. In particolare, la comprensione della relazione tra la storia (mondo) e la

⁷³⁹ GS, n°55.

⁷⁴⁰ CHIAVACCI, E., *La teologia della «Gaudium et Spes»*, in GALANTINO, N. (ed.), *Il Concilio venti anni dopo, 3. Il rapporto Chiesa-mondo*, AVE, Roma 1986, p. 22.

⁷⁴¹ LG, n° 13.

⁷⁴² SCANNONE, *Il Papa del popolo*, p. 47.

storia della salvezza (Chiesa) era chiamata ad illuminare il compito della teologia per rispondere alla sua missione di accompagnare i popoli nel corso storico, rispettando allo stesso tempo la loro autonomia. Un compito e una missione che, secondo Scannone, comprende tre passaggi: un servizio critico liberatore; un servizio di discernimento della salvezza nella storia, attraverso la lettura teologica dei segni della presenza salvatrice di Dio negli avvenimenti storici, mostrando come in essi passi la salvezza; l'assunzione da parte della teologia di tutto ciò che appartiene al "mondo". Il soggetto di tale discernimento è propriamente il popolo di Dio nel suo insieme.⁷⁴³

Cercheremo di sviluppare questi momenti, proposti da Scannone, attraverso alcuni Autori che possono a ben diritto essere riconosciuti i protagonisti dell'elaborazione dell'ecclesiologia del popolo di Dio in America Latina e che, a nostro avviso, hanno anche alimentato e fecondato il discernimento di Papa Francesco.

Scannone parla di un primo compito della teologia, quello di accompagnare i popoli mediante un servizio critico liberatore. Ebbene, per questo compito ci soffermeremo sul pensiero e sulla testimonianza di Gustavo Gutierrez – teologo peruviano e "padre" della "teologia della liberazione" – e di due teologi gesuiti appartenenti alla comunità dell'Università Centro Americana "José Simeón Cañas" del Salvador (UCA): Jon Sobrino (ancora vivente) e Ignacio Ellacuría (già rettore della stessa università, assassinato brutalmente insieme ad altri suoi compagni nel 1989). La loro riflessione, come vedremo, si incentra sul concetto di "popoli crocifissi". Ma la teologia, sempre secondo lo schema proposto da Scannone, ha altresì l'onere di discernere la salvezza nella storia, mediante una lettura teologica dei segni dei tempi, specialmente a partire dai vari popoli e le loro culture. Esamineremo la recezione

⁷⁴³ SCANNONE, J.C., **Teologia, cultura popular y discernimento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación**, in VARGAS.-MACHUCA (ed.), **Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños**, ed. Cristiandad, Madrid 1975, pp.369-370. Traduzione nostra.

argentina della teologia della liberazione, nota anche come “teologia del popolo”, mediante due protagonisti: Lucio Gera e Rafael Tello.

4.2.1.

Gustavo Gutiérrez: l’opzione preferenziale per i poveri nel Concilio Vaticano II

La Chiesa Latinoamericana, riunita a Medellín (Colombia) nel 1968 per la sua Seconda Conferenza, accettò la sfida del Vaticano II – così come emerge al n.1 della *Gaudium et Spes* –, ponendola come prioritaria nella sua azione evangelizzatrice e pastorale. A partire dal quell’evento si è dato l’impulso affinché la Chiesa del continente potesse incontrare un cammino di prossimità e servizio alle immense maggioranze povere che vivevano, e vivono, in questo territorio.

Tra le proposte avanzate durante il Concilio Vaticano II circa il tema Chiesa-povertà, ricordiamo in particolare quella del cardinal Lercaro che suggerisce di mettere al centro dell’opera dottrinale e legislativa del Concilio il mistero di Cristo presente nei poveri: nello specifico, Lercaro intende evidenziare l’urgenza e la necessità «di individuare teologicamente i dati fondamentali della fede dai quali ricavare i criteri determinanti l’essere e l’agire cristiani».⁷⁴⁴

In questo senso la Chiesa sembra assumere all’interno della sua stessa missione i grandi problemi dell’uomo, come la fame, il lavoro, la guerra. Con Papa Giovanni XIII, infatti, la Chiesa vuole diventare testimone autentica del Regno, spoglia di quelle strutture che la vedono depositaria di potere, ricchezza, cultura, per andare all’essenziale della propria vocazione: essere, nella libertà dal potere e nella povertà, “lumen gentium”, luce delle genti.

Riprendendo ancora la *LG*, sempre al numero 8 leggiamo:

⁷⁴⁴ FARINA, M., **Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare**, LAS, Roma 1986, p. 48. Cfr anche LOREFICE, C., **Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II**, Paoline, Roma 2011; DONATI, M., **Il sogno di una Chiesa. Gli interventi al Concilio Vaticano II del Cardinale G. Lercaro**, Cittadella, Assisi 2010.

Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. Gesù Cristo “che era di condizione divina... spogliò se stesso, prendendo la condizione di schiavo” (Fil 2,6-7) e per noi “da ricco che era si fece povero” (2 Cor 8,9): così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre “ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito” (Lc 4,18), “a cercare e salvare ciò che era perduto”(Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo.

Il mistero della Chiesa viene quindi considerato alla luce del mistero di Cristo: in questo modo si afferma che «come Cristo realizza la redenzione degli uomini attraverso la persecuzione e la povertà, così la Chiesa nello svolgere la sua missione deve percorrere la medesima via. Tutti i cristiani quindi, ciascuno secondo la propria peculiare vocazione, devono essere poveri».⁷⁴⁵

Sembra importante che il testo ponga le sue radici nel dogma cristologico: si parla del mistero della povertà in Cristo stesso, della sua incarnazione, del suo svuotamento, del suo atteggiamento verso i poveri. Come i poveri e la povertà sono stati aspetti determinanti della vita di Cristo, così devono esserlo nella vita della Chiesa. Il volto di Cristo sofferente e liberatore deve essere riconosciuto dagli uomini nel volto della Chiesa. Come ha affermato Benedetto XVI ad Aparecida:

Come può la Chiesa contribuire alla soluzione degli urgenti problemi sociali e politici, e rispondere alla grande sfida della povertà e della miseria? I problemi dell'America Latina e dei Caraibi, come anche del mondo di oggi, sono molteplici e complessi, e non si possono affrontare con programmi generali. Senza dubbio, la questione fondamentale sul modo come la Chiesa, illuminata dalla fede in Cristo, debba reagire davanti a queste sfide, ci riguarda tutti. In questo contesto è inevitabile parlare del problema delle strutture, soprattutto di quelle che creano ingiustizia [...]D'altra parte, le strutture giuste devono cercarsi ed

⁷⁴⁵IVI, p.150.

elaborarsi alla luce dei valori fondamentali, con tutto l'impegno della ragione politica, economica e sociale.⁷⁴⁶

La Chiesa ha bisogno di incarnarsi nella storia degli uomini, una storia che soffre di squilibri e ingiustizie. La “Chiesa povera” deve mettersi dalla parte di chi subisce l’ingiustizia, dalla parte dei poveri, deve assumere le sofferenze, lottare per l’affermazione dei diritti umani per la liberazione da ogni miseria materiale e spirituale.

Non si tratta, afferma Gutierrez, solo di una sensibilità riguardo alla situazione concreta dell’immensa maggioranza dei poveri che vivono nel continente; «l’esigenza fondamentale e ciò che conferisce il senso più profondo a tutto l’argomento, viene dalla fede in Cristo»:⁷⁴⁷ la salvezza di Cristo, di cui la Chiesa è sacramento nella storia, costituisce il fondamento ultimo della “Chiesa dei poveri”.

A Medellín, perciò, è stato fatto un passo fondamentale verso la coscienza identitaria della Chiesa e del popolo latinoamericano: l’opportunità – come ha affermato Maria Clara Bingemer – «di smettere di essere semplicemente un riflesso della Chiesa Europea, e costruirsi come Chiesa a partire dai suoi elementi autoctoni e caratteristici. Nelle parole di un illustre filosofo gesuita brasiliano, Henrique Claudio de Lima Vaz, bisognava smettere di essere una *Chiesa-riflesso* e passare ad essere una *Chiesa-fonte*».⁷⁴⁸

In questo importante avvenimento, in cui i vescovi latinoamericani si sono riuniti per riflettere sull’impatto del Concilio Vaticano II nel continente, la Chiesa cattolica ha posto l’accento su tre priorità: trovare una nuova prospettiva per comprendere la Chiesa e la sua azione nel mondo che unisce inseparabilmente la fede e la giustizia; applicare un nuovo modo di fare teologia basato sul metodo “vedere-giudicare-agire”; implementare un nuovo modello di Chiesa a

⁷⁴⁶ BENEDETTO XVI, sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza Generale dell’Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi, Aparecida 13 Maggio 2007.

⁷⁴⁷ GUTIÉRREZ, G., *Densità del presente*, Queriniana, Brescia 1998, p.57.

⁷⁴⁸ BINGEMER, M.C., *El Documento de Medellín. valoración pastoral desde el magisterio del Papa Francisco*, in <http://espaciolaical.net/wp-content/uploads/018-027-El-Documento-de-Medell%C3%ADn.pdf>. Traduzione nostra.

partire dalle comunità locali - denominate “comunità di base” – riunite intorno alla Parola spezzata e condivisa, che davano origine a quella che Carlos Mesters ha chiamato la “lettura popolare della Bibbia” – composta di tre momenti: analisi della realtà, illuminazione alla luce del Vangelo, azione trasformatrice. In altre parole: visione della realtà, con il supporto delle discipline necessarie a tale scopo; riflessione teologica e indicazioni pastorali rispondenti.

Ai cristiani che vivevano in una regione come quella dell’America Latina, segnata dall’ingiustizia e dall’oppressione, si chiedeva di rispondere in maniera speciale all’appello lanciato da Medellin: e così avvenne. Ispirati dal Concilio e dalla sua recezione nel Continente,

Molti uomini e donne religiosi, vescovi, sacerdoti e laici hanno effettuato cambi profondi nelle proprie vite e nel loro lavoro pastorale, per dedicare tutte le loro energie apostoliche alla liberazione e allo sviluppo del popolo povero del continente. Era possibile osservare nella Chiesa Latinoamericana, in questo periodo post-conciliare, un impegno crescente in favore dei poveri e degli oppressi. La vita spirituale generata da tale impegno era ardente e impressionante.⁷⁴⁹

La Chiesa Latinoamericana vive intensamente gli anni che vanno, in particolare, dal Vaticano II a Medellin (1965-1968); un periodo che, commenta Gutiérrez, «pare si possa caratterizzare come una ricerca dell’America Latina da parte di una Chiesa fino ad allora orientata verso ciò che stava fuori del Continente».⁷⁵⁰ In particolare, nel 1965, poco prima della fine del Concilio, il vescovo Manuel Larraín – all’epoca presidente del Celam – organizzò un incontro tra il Celam ed il Papa Paolo VI, con l’intenzione di fare di questo colloquio un punto fermo nella preparazione di una Conferenza episcopale latinoamericana. Il discorso che il Papa pronunciò in quell’occasione risultò particolarmente ispiratore del processo che si desiderava avviare. Seguendo una chiara linea conciliare, Paolo VI consigliava ai vescovi di

⁷⁴⁹ IBIDEM.

⁷⁵⁰ GUTIÉRREZ, *Densità del presente*, p. 25.

Tenere sempre gli occhi ben aperti sul mondo [...] perché il mondo cambia ed è necessario saper soddisfare le sue aumentate necessità e interpretare le sue nuove richieste [...] L'aspetto sociale è quello che più impressiona e interessa il mondo in generale e quello latinoamericano in particolare, dove esistono intense e profonde differenze. Il grido di dolore di tanti che vivono in condizioni indegne di esseri umani non può lasciarci inerti; non può né deve restare, per quanto ci è possibile, disatteso e senza risposte.⁷⁵¹

Anche il 1968 non si presenta come un anno facile in America Latina. La dittatura brasiliana conosce il suo momento di maggiore aggressività, il regime militare in Argentina cerca di reprimere duramente il movimento popolare, il Messico sperimenta la terribile carneficina di Tlaltelolco; la Bolivia e la Colombia assistono all'acutizzarsi dei loro conflitti; in Haiti, Nicaragua, Guatemala, El Salvador e altri paesi, persistono governi oppressori e corrotti. Tali situazioni non fanno che aggravare la permanente e profonda povertà del popolo latinoamericano.

Per far fronte a questo, la Chiesa Latinoamericana «ha messo al centro della sua attenzione l'uomo di questo Continente, che vive un momento decisivo del suo processo storico. In questo modo, invece di sviarci, ci ha permesso di andare incontro all'uomo, coscienti che “per conoscere Dio è necessario conoscere l'uomo”». ⁷⁵²E l'uomo latinoamericano, nel 1968 come oggi purtroppo, è un uomo che vive in uno stato di povertà – molto spesso estrema – e per questo costretto a emigrare inseguendo un sogno che il più delle volte si trasforma in un incubo. Nelle *Conclusioni* di Medellín si legge:

L'Episcopato Latinoamericano non può rimanere indifferente di fronte alle tremende ingiustizie sociali esistenti in America Latina, che mantengono la maggioranza dei nostri popoli in una dolorosa povertà, che in molti casi giunge ad essere miseria umana.⁷⁵³

Riconoscendo la situazione di ingiustizia che vivevano i vari popoli, la Chiesa cercava di indagare le cause e trovare delle

⁷⁵¹ IVI, pp. 27-28.

⁷⁵² IBIDEM.

⁷⁵³ II CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, Medellín, Colombia 1968, *Documento Conclusivo*, 14, I. D'ora in poi DM (traduzione nostra).

soluzioni per trasformare la realtà alla luce del Vangelo, proclamando la necessità di una trasformazione globale e strutturale in termini sia economici che socio-politici. Una Chiesa che non scindeva la fede dalla giustizia doveva trovare una chiave diversa per organizzare non solamente la pastorale, ma per ripensare la stessa teologia. È così che a Medellin si annuncia ufficialmente un nuovo modo di fare teologia, che sarà poi chiamata la “teologia della liberazione”, la cui paternità è comunemente attribuita al teologo peruviano Gustavo Gutiérrez. Scrutando la realtà, analizzandola e illuminandola con la Parola di Dio, la teologia cristiana elaborata in America Latina non potrà, dopo questo evento, ignorare che deve incontrare il suo proprio cammino a partire da una realtà molto concreta, dove la povertà e l’ingiustizia erano grida che, in ogni momento, interpellavano il discorso di fede.

In questo senso, secondo Gutiérrez, la teologia della liberazione non propone, tanto, un nuovo tema per la riflessione, quanto un nuovo modo di fare teologia.

Così la teologia come riflessione critica della prassi storica è una teologia liberatrice, una teologia della trasformazione liberatrice della storia dell’umanità e, da ultimo, anche della porzione di essa – riunita in “ecclesia” – che apertamente confessa Cristo; una teologia che non si limita a pensare il mondo, ma che cerca di porsi come un momento del processo attraverso il quale il mondo è trasformato: aprendosi, cioè, al dono del Regno di Dio, nella protesta di fronte alla dignità umana calpestata, nella lotta contro lo sfruttamento dell’immensa maggioranza degli uomini, nell’amore che libera, nella costruzione di una nuova società, giusta e fraterna.⁷⁵⁴

Degno di nota è il modo in cui, in questo periodo, si sviluppa una sempre più viva presa di coscienza del fatto che la liberazione dei poveri e degli oppressi può e deve venire unicamente a partire da loro stessi. Questo punto si trova sottolineato, con chiarezza, nel *Messaggio dei vescovi del Terzo Mondo* (agosto 1967); un testo che intende leggere, alla luce della realtà latinoamericana, l’enciclica *Populorum Progressio*:

⁷⁵⁴ GUTIÉRREZ, *Teologia della Liberazione*, p. 25.

Il popolo dei poveri e i poveri del popolo, in mezzo ai quali ci ha posto Iddio misericordioso come Pastori di una piccola moltitudine, sanno per esperienza di dover contare su se stessi e sulle proprie forze anziché sull'aiuto dei ricchi [...] è in primo luogo ai popoli poveri e ai poveri dei popoli che tocca attuare la propria promozione.⁷⁵⁵

È in simili circostanze che il documento preparatorio di Medellin invita a un ripensamento dell'evangelizzazione. Si tratta, come sappiamo, di un cammino intenso, che ha accompagnato e accompagna tutt'ora la chiesa latinoamericana.

La consapevolezza sempre più chiara della dura situazione che vive il Continente, e delle sofferenze del popolo, non ha offuscato la novità che stava emergendo a poco a poco: quella di un popolo che comincia a comprendere le cause di questa situazione di ingiustizia e cerca di trovare vie risolutive. Si tratta di un popolo intero che «si è messo in marcia alla ricerca di questa occasione per costruire un mondo nel quale le persone siano più importanti delle cose, nel quale tutti possano vivere con dignità».⁷⁵⁶ Un popolo di credenti che cresce nella consapevolezza che conoscere e amare Dio – come ricorda Gutiérrez – significa «rendere giustizia ai poveri, significa «compatire, soffrire con l'oppresso».⁷⁵⁷ L'amore di Dio, prosegue, «si esprime necessariamente *nell'amore* al prossimo. Si ama Dio *nel* prossimo».⁷⁵⁸ E il prossimo non è solamente chi mi sta vicino, ma colui sulla cui strada mi pongo, colui cui mi accosto e cerco attivamente: specialmente i poveri e gli oppressi.

Il cammino di liberazione, in questo senso, viene sempre più concepito come un cammino che non conduce solo alla libertà di ordine sociale ma anche alla libertà personale e all'amicizia piena con Dio e tra gli esseri umani. L'opzione per i poveri, non può essere compresa al di fuori del contesto dell'universalità dell'amore di Dio: nessuna persona ne è esclusa, ma i poveri e gli oppressi sono i privilegiati del suo amore: «la preferenza per i poveri suppone il

⁷⁵⁵ IVI, p.34.

⁷⁵⁶ GUTIÉRREZ, G., **Bere dal proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo**, Queriniana, Brescia 1983, p. 41.

⁷⁵⁷ GUTIERREZ, **Teologia della liberazione**, p. 193.

⁷⁵⁸ IVI, p. 198.

contesto dell'universalità e tale preferenza ha una sua ragione ultima, il Dio di Gesù Cristo».⁷⁵⁹

Dio, osserva ancora Gutierrez,

Si rivela nella storia, e pure in essa si realizza il nostro incontro con la Parola fatta carne [...] Incontriamo il Signore nei nostri incontri con gli uomini, in particolare con i più poveri, gli emarginati e gli sfruttati da altri uomini. È per questo che Congar parla del "sacramento del prossimo", in quanto realtà visibile che ci rivela e ci permette di accogliere il Signore: c'è una realtà privilegiata che serve da segno paradossale di Dio, in relazione al quale gli uomini possono dichiarare il loro profondo orientamento, ed è il prossimo, il sacramento del prossimo.⁷⁶⁰

Il Documento di *Aparecida* insiste su questo aspetto, dichiarando la fede in Gesù Cristo quale volto umano di Dio e volto divino dell'uomo. Per questo, «l'opzione preferenziale per i poveri è implicita nella fede cristologica in quel Dio che si è fatto povero per noi, per arricchirci con la sua povertà. Questa opzione nasce dalla nostra fede in Gesù Cristo, il Dio fatto uomo, che si è fatto nostro fratello».⁷⁶¹ Se questa opzione è implicita nella fede cristologica, tutti noi, «come discepoli e missionari, siamo chiamati a contemplare, nel volto sofferente dei nostri fratelli, il volto di Cristo che ci chiama a servirlo in loro: i volti sofferenti dei poveri sono i volti sofferenti di Cristo».⁷⁶²

Se quindi l'umanità è "tempio vivo" di Dio, allora è possibile incontrare Dio nell'incontro stesso con gli uomini, nell'impegno con il divenire storico dell'umanità.

La migrazione, in questo senso, diviene un segno dei tempi e un luogo teologico per sperimentare tale incontro

In ultima analisi, l'opzione per i poveri è un'opzione teocentrica, una visione incentrata in Dio, come dirà anche Papa Francesco in *Evangelii Gaudium*:

⁷⁵⁹ GUTIÉRREZ, *Bere dal proprio pozzo*, p. 121.

⁷⁶⁰ GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, p. 200.

⁷⁶¹ DA, n° 392.

⁷⁶² IVI, n° 392.

Per la Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica. Dio concede loro la sua prima misericordia [...] Per questo desidero una Chiesa povera per i poveri. Essi hanno molto da insegnarci. Oltre a partecipare del *sensus fidei*, con le tutte le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente. È necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare da loro[...]. Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche ad essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro.⁷⁶³

Come verrà detto durante la *Conferenza di Puebla*, il potenziale evangelizzatore che è riconosciuto nei poveri e negli oppressi implica una fonte di questa forza e di questa capacità nel mondo del messaggio cristiano. Questa realtà nuova, osserva Gutiérrez, «invita ad uscire da un mondo familiare e ben noto e porta a rileggere la stessa tradizione spirituale. Si tratta anzitutto di far nostro il mondo del povero, il suo modo di vivere il rapporto con il Signore e di accogliere la pratica storica di Gesù».⁷⁶⁴

È proprio attraverso questa dinamica di “uscita”, di cammino in vista della comunione con l'altro, che possiamo incontrare la chiave di volta per scrutare i “segni dei tempi”; una tematica che viene ampiamente ripresa dal Concilio Vaticano II – in particolare dalla costituzione *Gaudium et Spes* – e che suggerisce l'idea che la verità «non è semplicemente una dottrina, ma l'irruzione nell'esistenza personale e comunitaria di Gesù, “via, verità e vita”(Gv 14,6) che chiama gli uomini a vivere con lui e come lui, trasformando la storia secondo il disegno d'amore e libertà, di giustizia e misericordia del Padre».⁷⁶⁵

Tale concezione integrale della verità, rileva Coda, comanda il profilo teologico della *Gaudium et Spes*: «si tratta di leggere la storia come luogo teologico, come spazio dentro il quale cammina e cresce la famiglia umana, da Dio creata in Cristo e a lui escatologicamente destinata lungo i sentieri del tempo».⁷⁶⁶

Al numero 4 della *Costituzione*, infatti, leggiamo che:

⁷⁶³ EG, n° 198.

⁷⁶⁴ GUTIÉRREZ, *Bere dal proprio pozzo*, p. 45.

⁷⁶⁵ CODA, *Il Concilio della Misericordia. Sui sentieri del Vaticano II*, Città Nuova, Roma 2015, p. 170.

⁷⁶⁶ IBIDEM.

È dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche [...]L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. [...].⁷⁶⁷

In questo stato di cose, in questa concezione sempre più dinamica ed evolutiva, si avverte sempre di più un legame di «unità e di mutua interdipendenza dei singoli in una necessaria solidarietà».⁷⁶⁸ Una solidarietà che parte dagli ultimi, dai poveri, da quell'alterità ferita, vulnerabile e fragile che ci interpella continuamente, mostrandoci il Volto di Dio trafitto e glorioso allo stesso tempo.

In tal modo, prosegue la *Gaudium et Spes*, «senza arresto si moltiplicano i rapporti dell'uomo con i suoi simili, mentre a sua volta questa “socializzazione” crea nuovi legami, senza tuttavia favorire sempre una corrispondente maturazione delle persone e rapporti veramente personali, cioè la “personalizzazione”».⁷⁶⁹

È necessario, allora, un cambiamento di mentalità, un “nuovo pensiero” che ri-pensi, alla luce delle istanze odierne, la questione della socializzazione, del vivere insieme, della fraternità sia a livello micro-sociale, che a livello macro-sociale.

Il livello micro-sociale si riferisce, in particolare, al «rapporto-conflitto fra le generazioni, fra “padri e figli”, che investe non solo il cruciale problema (tipico della modernità) della *traditio* socio-culturale fra le generazioni, ma anche la ridefinizione del ruolo del “padre”; e quello altrettanto se non più fondamentale, del conflitto-rapporto fra uomo e donna».⁷⁷⁰

In questi due fondamentali rapporti in cui, in fondo, si riassume la dinamica del micro-sociale, si evidenziano

⁷⁶⁷ GS, n° 4.

⁷⁶⁸ IVI, n°4.

⁷⁶⁹ IVI, n°6.

⁷⁷⁰ CODA, *Il Concilio della Misericordia*, p. 185.

Le due polarità fondamentali che strutturano la condizione umana come intrinsecamente chiamata alla socialità: in senso storico-temporale, come susseguirsi di generazioni, e in senso di contemporaneità orizzontale, come essenziale espressione della creatura umana nella polarità di identità-differenza e identità-dialogo rappresentata in modo primigenio e archetipico, appunto, dal rapporto fra uomo e donna.⁷⁷¹

Per quanto riguarda invece la sfera macro-sociale, la *Gaudium et Spes* sottolinea la dialettica «fra l'esigenza della partecipazione e della solidarietà, da un lato, e l'acuirsi della conflittualità, dall'altro, sia a proposito dell'affermarsi del pluralismo ideologico, sia nel dilatarsi dei mezzi di comunicazione sociale».⁷⁷²

Entrambe le dimensioni – micro e macro – contribuiscono all'emergere della storicità come condizione peculiare dell'essere umano. Se l'uomo, cioè, è un essere essenzialmente storico «ed perciò chiamato a realizzarsi nella storia; se è all'interno del rapporto intersoggettivo, e dunque all'interno della socialità, che la storia è fondata ed ha significato, allora essa, la storia, è il luogo specifico e il teatro di realizzazione dell'uomo come singolo e come comunità sociale».⁷⁷³

Nel Messaggio indirizzato ai popoli dell'America Latina, nel *Documento* di Medellin, si legge che

Alla luce della fede che professiamo come credenti, abbiamo realizzato uno sforzo per scoprire il piano di Dio nel “segni dei nostri tempi”. Interpretiamo che le aspirazioni e i clamori dell'America Latina sono segni che rivelano l'orientamento del piano divino operante nell'amore redentore di Cristo che fonda le ispirazioni nella coscienza di una solidarietà fraterna. Per fedeltà a questo piano divino, e per rispondere alle speranze poste nella Chiesa, vogliamo offrire ciò che teniamo come più proprio: una visione globale dell'uomo e dell'umanità, e la visione integrale dell'uomo latinoamericano nello sviluppo.⁷⁷⁴

I “segni dei tempi” rappresentano per la Chiesa Latinoamericana – e per la Chiesa universale – una forma peculiare

⁷⁷¹ IBIDEM.

⁷⁷² IVI, p. 186.

⁷⁷³ IBIDEM.

⁷⁷⁴ **Mensaje a los pueblos de America Latina**, II Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, Medellin, Colombia 26 agosto-7 settembre 1968. Traduzione nostra.

per ricercare la presenza e la volontà di Dio nella storia,divenendo così un autentico paradigma metodologico della teologia.

La “teologia della liberazione”, in maniera specifica, crede nell’opzione di Dio in favore dei poveri, un’opzione che si realizza nelle azioni storiche di liberazione dalle varie forme di schiavitù e oppressione: ciò, afferma Costadoat, «è un fatto a cui il teologo non può sottrarsi, pena l’impossibilità epistemologica di interpretare tale “segno”». ⁷⁷⁵

In questo senso, la “teologia della liberazione” apporta un elemento importante per fare luce sul concetto stesso di “segno dei tempi”: «non possibile, cioè, riflettere su questo, ma si “crede” in questo, se scoprendo Dio in questo segno non si prende posizione a favore dell’azione liberatrice che in questi segni Dio esercita». ⁷⁷⁶

È un processo permanente che implica una lotta contro tutte le forze che invitano al “vecchio stato di cose”: il fare memoria di questa uscita, di questo esodo, significa celebrare l’amore di Dio e riaffermare la scelta fatta, perché è proprio nel cammino che il popolo di Dio prende coscienza del suo essere popolo.

Pertanto la ricerca della comunione con il Signore, con il “Dio pellegrino” che accompagna il cammino, pervade tutto il processo di liberazione e costituisce il fulcro dell’esperienza spirituale di un intero popolo: la terra promessa, in questo senso, non è solamente un paese nuovo, ma è l’offerta di un “segno”, di una situazione radicalmente nuova.

Solamente a partire da qui, dalla com-passione con i poveri, è possibile conoscere autenticamente il volto materno e paterno di Dio, è possibile diventare membra vive del suo corpo. È a partire dalla condivisione della vita con i poveri che Dio, in Gesù, ci invita a sperimentare ciò che significa essere povero, migrante, costretto a viaggiare per mesi senza nessuna sicurezza né protezione,

⁷⁷⁵ COSTADOAT, J., **Los “signos de los tiempos” en la Teología de la liberación**, in *Teología y Vida*, vol. XLVIII (2007), p. 402. Traduzione nostra.

⁷⁷⁶ IVI, p.403.

se non la Sua presenza, cercando il più possibile di essere costruttori di fraternità.

Si profila così l'esperienza del "popolo crocifisso" – categoria vedremo presente nella riflessione di Ellacuria e Sobrino – che diviene il «popolo-agnello di Dio»: ⁷⁷⁷in esso, rileva Susin, «la vittima pasquale ritorna non come un fantasma che si leva dai sotterranei della storia per perseguitare e sconvolgere, ma come segno e possibilità di perdono e redenzione; di pace e nuova innocenza, come agnello pasquale, di liberazione per un mondo nuovo, offerta immensa che può essere accettata o rifiutata». ⁷⁷⁸

L'incontro con i poveri, pertanto, ci invita ad uscire dalle consuetudini abitudinarie, per rileggere la nostra stessa tradizione spirituale. Si tratta, innanzitutto, «di fare nostro il mondo del povero, il suo modo di vivere il rapporto con il Signore e di accogliere la pratica storica di Gesù»; ⁷⁷⁹ entrare cioè completamente nella vita dei poveri facendo diventare questa il luogo – il "pozzo" direbbe Gutiérrez – della nostra conversione.

Si tratta questa di un'autentica spiritualità della liberazione, una forma concreta, suscitata dallo Spirito, di vivere il Vangelo davanti al Signore e in solidarietà con tutti gli esseri umani, in particolare gli oppressi ed emarginati. Ebbene la nostra conversione al prossimo passa attraverso questo movimento, attraverso una radicale trasformazione di noi stessi, per pensare, sentire e vivere come Cristo presente in tutti gli uomini, specialmente nei poveri del popolo. Convertirsi, afferma Gutiérrez, significa «impegnarsi nel processo di liberazione dei poveri e degli sfruttati, in modo lucido, realistico e concreto. Convertirsi è sapere ed sperimentare che, contrariamente alle leggi della fisica, si sta in piedi, secondo il Vangelo, solo quando il nostro baricentro cade fuori di noi». ⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ SUSIN, L.C., **Il popolo agnello di Dio**, in «Concilium», 3 (2018), p.68.

⁷⁷⁸ IVI, pp.68-69.

⁷⁷⁹ GUTIÉRREZ, **Bere al proprio pozzo**, p.45.

⁷⁸⁰ GUTIÉRREZ, **Teologia della Liberazione**, p. 204.

È in questo cammino di liberazione, questo lungo peregrinare, che si realizza la ricerca di Dio, e la consapevolezza di essere popolo in cammino.

4.2.2.

Jon Sobrino e Ignacio Ellacuria: “i popoli crocifissi”

La chiave ermeneutica della teologia di G. Gutiérrez consiste nell’opzione per Cristo, presente, in maniera particolare, nella vita e nel mondo dei poveri. Il metodo che accompagna questa scelta – vedere, giudicare, agire – consiste nel servizio di discernimento della salvezza nella storia, attraverso la lettura teologica dei segni della presenza salvatrice di Dio negli avvenimenti storici.

Ignacio Ellacuria evidenzia il carattere permanente, lungo la storia, di segni attraverso cui è possibile rintracciare la presenza salvifica e liberatrice di Dio. La questione principale riguarda la capacità di discernere tali segni, per arrivare a scoprire «cosa vuole comunicare Dio attraverso di questi, e quale risposta devono dare tutti gli uomini di buona volontà». ⁷⁸¹

Si tratta di segni temporali, storici, in cui «attraverso di essi, attraverso la loro opaca trasparenza, si rende presente *il Dio storico*, il Dio che è più il Dio dei vivi che dei morti, più delle persone che delle cose, più degli avvenimenti storici che del corso naturale». ⁷⁸²

È nella storia, infatti, che «il Dio dei viventi e il Dio della novità si rende presente come Signore che vuole essere il Signore della storia». ⁷⁸³

Tra i numerosi segni presenti nella storia Ellacuria concentra la sua attenzione su uno in particolare, attraverso il quale è possibile discernere e interpretare tutti gli altri. Questo segno «è

⁷⁸¹ ELLACURIA, I., **Discernir “el signo” de los tiempos**, in ID., **Escritos Teológicos**, vol. II, Uca ed., San Salvador 2000, p.133. Traduzione nostra.

⁷⁸² IBIDEM. Corsivi nostri.

⁷⁸³ IVI, p.134. È interessante notare come l’espressione “il Dio della novità” (“El Dios de lo nuevo”) venga ripetutamente ripresa da Papa Francesco. Egli utilizza infatti molto spesso il lemma “Il Dio delle sorprese” per evidenziare, appunto, la presenza sempre nuova e gratuita di Dio che si manifesta in mezzo e dentro gli avvenimenti storici.

sempre il popolo storicamente crocifisso, che unisce alla sua permanenza una sempre distinta forma storica di crocifissione».⁷⁸⁴

Si tratta del popolo dei poveri, degli ultimi, di coloro che per un motivo o un altro sono esclusi dalla partecipazione alla costruzione dei processi storici della democrazia e della pace. Questo “popolo crocifisso”, prosegue Ellacuria, «è la continuazione storica del servo di Yahvé, a cui il peccato del mondo continua a privarlo di tutta la figura umana, a cui il potere di questo mondo continua a spogliarlo di tutto, continua a togliergli la vita, soprattutto la vita».⁷⁸⁵

Il suo carattere di “segno” è assicurato dallo stesso Gesù, «che si nasconde e appare in colui che ha fame e sete, nel prigioniero e nel *desaparecido*, in colui che è perseguitato fino alla morte a causa della giustizia e per la promozione del Regno, nel povero che è stato privato di tutto».⁷⁸⁶

Proprio qui, prosegue Ellacuria, si manifesta il grande segno dei tempi, la sua «opaca e ambigua trasparenza».⁷⁸⁷ Si tratta infatti di un popolo che allo stesso tempo mostra le sue ferite, che il più delle volte rimangono occultate o nascoste per non creare turbamenti e drammi alla nostra coscienza: tutto importa, prosegue, «tranne che ascoltare realmente la voce di Dio, che con gemiti inesprimibili o con grida strazianti denuncia le ferite aperte dall’ingiustizia universale; la voce di Dio che si ascolta tanto nella sofferenza come nelle lotte di liberazione».⁷⁸⁸

Il “popolo crocifisso” è presente ovunque, e rivelandoci la vera umanità, ci spinge ad immergerci nella storia, per scoprire e seguire il Dio che continua a camminare nelle vie e nelle strade tortuose di questo popolo.

Caratterizzando le realtà di questo mondo come “segni dei tempi”, si sta affermando, dichiara Sobrino, che si tratta di realtà sostanziali con cui la teologia deve necessariamente confrontarsi, per

⁷⁸⁴ IBIDEM.

⁷⁸⁵ IBIDEM.

⁷⁸⁶ IBIDEM.

⁷⁸⁷ IBIDEM.

⁷⁸⁸ IVI, p. 135.

una questione di responsabilità in relazione al mondo e a Dio: si tratta, cioè, di vedere in questi segni un vero e proprio “kairós”.

Il Dio che si manifesta in Gesù di Nazareth si rivela a partire da un’azione storica. Diviene perciò importante comprendere il motivo per cui Dio decide di agire in questo modo: «è perché mostrerà la finalità della sua azione e ci aiuterà ad introdurci nella Sua stessa realtà».⁷⁸⁹

Il credo più originale di Israele mette in relazione Dio con l’evento della liberazione del popolo dalla schiavitù dell’Egitto. In accordo con l’interpretazione di Segundo e di Ellacuria, Jon Sobrino afferma che, nell’*Esodo*, per la prima volta Dio si manifesta come il Dio di Israele, e in questo contesto rivela il proprio nome: tale manifestazione «va intrinsecamente accompagnata da un’azione, quella della liberazione del popolo, che secondo la tradizione yahvista è condotta dallo stesso Dio, mentre secondo la tradizione elohista per mezzo di Mosè».⁷⁹⁰

Questa rivelazione è la risposta al clamore dei poveri: pertanto «per conoscere la rivelazione di Dio è necessario conoscere la realtà dei poveri».⁷⁹¹

In tal senso Sobrino insiste dichiarando che la relazione Dio-poveri, così come emerge dalla lettura del libro dell’*Esodo*, non è solamente congiunturale, ma strutturale: esiste, prosegue, «una correlazione trascendentale tra la rivelazione di Dio e il clamore dei poveri; e per questo, anche se la rivelazione di Dio non si riduce alla risposta nei confronti del grido dei poveri, senza introdurre essenzialmente tale risposta nella rivelazione crediamo che non la si possa comprendere».⁷⁹²

Ciò che risulta fondamentale, al riguardo, è che questa azione è una re-azione. L’azione liberatrice di Dio, la sua decisione di “scendere” e di camminare, è la conseguenza «delle afflizioni, dei

⁷⁸⁹ SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas*, ed. Trotta, Madrid 2007, p. 126. Traduzione nostra.

⁷⁹⁰ IBIDEM.

⁷⁹¹ IBIDEM.

⁷⁹² IBIDEM.

clamori,delle sofferenze, dell'oppressione di un popolo,con il quale Dio è in relazione in maniera trascendentale e non occasionale». ⁷⁹³È infatti proprio ascoltando il grido di dolore e di disperazione che Dio decide di farsi prossimo per liberare il popolo sofferente, esercitando così la sua misericordia e giustizia.

Si tratta di un grido che racchiude in sé l'eco di tante altre grida che ripetutamente si sono succedute nel corso della storia, in diversi modi e situazioni; un grido che diviene al tempo stesso una pro-vocazione, che chiama in causa necessariamente l'intervento non solo di un singolo,ma di una comunità intera: un appello a cui anche teologia, oltre che la politica, non può sottrarsi,perché è chiamata a raccogliere un grido che le è affidato.

Tale re-azione viene chiamata da Sobrino misericordia, ⁷⁹⁴che non si configura semplicemente come un sentimento, quanto piuttosto come un atteggiamento e una prassi fondamentali di Gesù, per il quale appunto «la misericordia ha a che vedere con la realtà ultima e quindi con Dio. È qualcosa di teologale, non di semplicemente etico». ⁷⁹⁵

La misericordia pertanto ci consente di conoscere Dio stesso, di entrare in relazione profonda con Lui, e di mantenere acceso il desiderio di abitare e di farci abitare dal suo Mistero, che rivela il volto di un Dio-Padre che, nel Figlio, continua ad effondere su di noi lo Spirito d'Amore.

In questo modo la stessa Incarnazione di Gesù può venir compresa non solamente come una pura «ominizzazione», ma come un «prendere carne in ciò che è debole e oppresso di questo mondo». ⁷⁹⁶Emerge un'immagine di un Dio misericordioso e «parziale»; ⁷⁹⁷ un Dio che chiama l'umanità alla piena comunione e

⁷⁹³ SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas*, p.128.

⁷⁹⁴ IBIDEM.

⁷⁹⁵ SOBRINO, J., *Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995, p.163.

⁷⁹⁶ SOBRINO, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrare, Santander 1992, p.62. Traduzione nostra.

⁷⁹⁷ SOBRINO, *Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, p.166.

fraternità con Sé insistendo sull'amore e sulla giustizia verso gli oppressi.

Con il concetto di “parzialità”, Sobrino non intende alludere una categoria di esclusione in Dio, ma a un amore che si manifesta prendendo carne in una umanità precisa, e che a partire da lì può raggiungere tutti: la carne dei poveri, degli ultimi, dei migranti.

La rivelazione di Dio, cioè, si manifesta attraverso azioni storiche, concrete, ma – aggiunge Sobrino – anche parziali, frutto della ineducibile libertà divina: «il Dio che scende a liberare il suo popolo, il Dio che si avvicina in un regno per i poveri, il Dio che risuscita la vittima Gesù, è un Dio concreto, ma anche un Dio parziale e un Dio di tutti».⁷⁹⁸

Dio ha risuscitato Colui che ha vissuto in questo modo, e per questo è stato crocifisso; Dio, prosegue Sobrino, «ha risuscitato un innocente e ha fatto giustizia a una vittima».⁷⁹⁹

La teologia, allora, deve sviluppare la sua riflessione a partire dall'alterità radicale dell'Altro, il cui Volto reca sempre novità. Tale principio di alterità e di esodo, esprime ciò che Ignazio di Loyola aveva annunciato: «ciascuno tanto profitterà in tutte le cose spirituali, quanto uscirà dal proprio amore, volere e interesse».⁸⁰⁰ Solamente nell'uscita da sé è possibile riconoscere l'Altro in quanto Altro e farsi pro-vocare da lui, riconoscere in lui la stessa immagine di Dio.

La rivelazione di Dio, pertanto, non consiste nella comunicazione di verità plurali su di Sé, ma nella donazione della sua propria vita; e la risposta a tale rivelazione, prosegue Sobrino, «non consiste primariamente nell'accettazione di verità, ma nell'accoglienza reale di questo Dio, realizzando storicamente la realtà trascendentale di questo Dio, realizzando la volontà di Dio».⁸⁰¹

Si tratta dell'auto-comunicazione e dell'auto-donazione di un Dio che, nella croce di Gesù, «ha condiviso gli orrori della storia, allo stesso modo ha dimostrato la vicinanza agli uomini, iniziata con

⁷⁹⁸ SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 373.

⁷⁹⁹ IVI, p. 130.

⁸⁰⁰ IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, n° 189 d.

⁸⁰¹ SOBRINO, *El principio Misericordia*, p. 73.

l'Incarnazione, annunciata e resa presente da Gesù durante la sua vita terrena».⁸⁰²

Il principio di decentramento, così come il principio di parzialità, sono essenziali alla rivelazione del Dio di Gesù, del Dio delle vittime della storia. È proprio in questa sua parzialità e opzione per i poveri e le vittime che Dio manifesta la sua libertà e la sua onnipotenza: Dio è “sempre più grande” perché è capace di farsi “sempre più minore”.

Lo specifico della resurrezione di Gesù, prosegue Sobrino, non consiste tanto nel fatto che Dio resusciti un cadavere, quanto piuttosto una vittima: «la resurrezione di Gesù mostra il trionfo della giustizia di Dio, non semplicemente la sua onnipotenza, e si converte in una buona notizia per le vittime».⁸⁰³ Proprio per questo la croce e la resurrezione esprimono, allo stesso tempo, il mistero dell'onnipotenza di Dio che, per amore, è capace di annullarsi: il Dio operante nella resurrezione, quindi, «non deve far dimenticare il Dio inattivo e silente nella croce».⁸⁰⁴

Proprio per questo il Risorto, nelle sue apparizioni, mostra sempre le piaghe e le ferite causate dalla crocifissione: il “Deus Maior” – il “Dios siempre Mayor” di Ignazio di Loyola – appare come il “Deus Minor”, il Dio che si Incarna, si fa povero e umile fino a morire in croce.

La croce, insieme alla resurrezione, sono entrambi momenti rivelatori che ci consegnano un'immagine viva di Dio, di un Dio che si manifesta nella storia e che chiede di essere trovato e riconosciuto a partire dalle vittime, dai poveri, dagli “anawim” del Vangelo, in ciò che nella storia parla di croce e di resurrezione. A partire dalle tante croci della storia – come ad esempio la migrazione – si potrà parlare del Dio della resurrezione, della vita, della «sua

⁸⁰² SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p.134.

⁸⁰³ IBIDEM.

⁸⁰⁴ *IVI*, p. 133.

assoluta vicinanza alle vittime e il suo voler condividere la loro vita fino alla fine».⁸⁰⁵

Se, pertanto, croce e resurrezione esprimono al contempo la stessa realtà di Dio, occorre saper entrare in un orizzonte ermeneutico specifico per comprendere la Sua azione nella storia: la volontà di Dio di stare a fianco delle vittime, degli ultimi, di camminare insieme a loro e dividerne lo stesso destino.

La risposta della teologia, di fronte alle sfide e ai problemi posti dalla realtà, si va così configurando come l'intelligenza dell'amore, "intellectus amoris" la chiama Sobrino, «intelligenza della realizzazione dell'amore storico ai poveri di questo mondo e dell'amore che ci rende affini alla realtà del Dio rivelato, la quale consiste, in definitiva, in mostrare amore agli esseri umani».⁸⁰⁶

Pertanto l'azione di Dio nella resurrezione non corrisponde a quella di un "deus ex machina", che magicamente risolve una situazione, «ma esprime la possibilità intrinseca di Dio e fa sì che l'onnipotenza che appare nella resurrezione sia credibile nei confronti dei crocifissi, che non confidano in un potere che venga solo *dal di sopra (de arriba)* senza aver provato, in qualche modo, a *stare sotto (estar abajo)*».⁸⁰⁷

È proprio questo "stare sotto" – che esprime l'essenza della logica dell'Incarnazione – la condizione di credibilità e di manifestazione della trascendenza divina. Uno "stare sotto" che equivale ad uno stare dentro la realtà, nelle sue piaghe più profonde, per poter intercettare la gratuità di tutto ciò che esiste.

La trascendenza viene solitamente intesa come ciò che è separato, ciò che è al di là, sia nel tempo che nello spazio. Ma esiste anche un altro modo di intendere la trascendenza, che risulta essere più consonante con la forma che descrive la realtà e l'azione di Dio nel pensiero biblico.

⁸⁰⁵ SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 134.

⁸⁰⁶ SOBRINO, *El principio Misericordia*, pp.70-71.

⁸⁰⁷ IBIDEM.

Riprendendo le idee del suo maestro di filosofia, Xavier Zubiri, Ellacuria comprende la trascendenza di Dio non come qualcosa staccato dalla realtà e al di là di essa, ma al contrario la trascendenza di Dio si sperimenta nelle cose, e soprattutto “al di dentro” della storia e delle vicende della vita: che la salvezza sia storica, allora, presuppone che debba realizzarsi nella realtà dell’uomo, «nella sua totale e concreta realtà». ⁸⁰⁸ Si tratta, cioè, di concepire la trascendenza «come qualcosa che trascende “in” e non come qualcosa che trascende “da”». ⁸⁰⁹

In questa concezione, «quando si raggiunge storicamente Dio – e lo stesso vale quando si raggiunge personalmente Dio – non si abbandona l’umano, non si abbandona la storia reale, ma si rende ancora più presente ed efficace ciò che è già efficacemente presente». ⁸¹⁰ Dio è trascendente non perché assente, «ma perché si rende liberamente presente» ⁸¹¹ con la sua auto-donazione e comunicazione.

La resurrezione, pertanto, se da un lato manifesta una certa alterità rispetto alla croce e, quindi, alle vittime della storia, dall’altra parte esprime una totale affinità. La resurrezione, infatti, «dice che in Dio esiste una radicale alterità rispetto agli esseri umani, che Dio ha la capacità di riuscire in ciò che per loro viene considerato l’impossibile: la liberazione e la salvezza assoluta». ⁸¹² Nella resurrezione, quindi, si manifesta pienamente l’efficacia dell’amore; un amore che porta con sé le ferite e il dramma della croce: un amore che manifesta, in Dio, il volto stesso delle vittime della storia.

La manifestazione di un Dio che si lascia trafiggere, che sperimenta la sofferenza e il dolore, non esprime solamente il superamento del deismo e dell’apatia degli dei, ma, a partire dalle vittime, indica «la possibilità, in Dio, non solo di salvare la creatura che soffre, ma di salvarla “alla maniera umana”, mostrando solidarietà

⁸⁰⁸ IBIDEM.

⁸⁰⁹ ELLACURIA, I., **Historicidad de la salvacion cristiana**, in ID., **Escritos Teologicos**, vol.I, Uca ed, San Salvador 2000. p. 542. Traduzione nostra.

⁸¹⁰ IBIDEM.

⁸¹¹ IBIDEM.

⁸¹² SOBRINO, **La fe en Jesucristo**, p. 135.

con questa: esprime la possibilità di essere un Dio-con-noi e un Dio-per-noi». ⁸¹³

Questo Dio, il Dio di Gesù – crocifisso e risorto – ha credibilità di fronte alle vittime proprio perché è stato sempre al loro fianco, pellegrino; «un *Dio in cammino*» ⁸¹⁴ insieme al suo popolo: per questo «il Dio *resuscitatore-liberatore* esprime l'efficacia dell'amore e della salvezza, e il Dio *crocifisso-solidario* esprime la credibilità, la grazia e la tenerezza». ⁸¹⁵

L' avvicinarsi agli uomini, camminando con loro lungo i sentieri del tempo e della storia, appartiene alla realtà stessa di Dio, ed esprime appunto il suo contenuto centrale. È un concetto che viene esplicitato in maniera radicale e sistematica nell'evento dell'Incarnazione: «Dio non è senza tale avvicinamento; il Dio trascendente – che non smette di esserlo, e per questo bisognerà comprenderlo trinitariamente – è il Dio che si è avvicinato». ⁸¹⁶

Richiamando il numero 235 degli *Esercizi Spirituali* di Ignazio – «Osservare come Dio abita nelle creature: negli elementi dando essere, nelle piante facendo vegetare, negli animali facendo sentire, negli uomini dando l'intendere; e così in me dando essere, vita, sensi, e facendomi intendere; così pure facendo di me un tempio, essendo creato a somiglianza e immagine di sua divina maestà» ⁸¹⁷ - Ellacuria evidenzia come «Dio si secolarizza nelle cose e le cose si sacralizzano in Dio». ⁸¹⁸ Dio, prosegue, si manifesta sempre come un Dio-con e un Dio-per la creazione e l'uomo; «Dio si fa presente all'uomo agendo, e l'uomo fa presente Dio e si fa presente a Dio,

⁸¹³ IBIDEM.

⁸¹⁴ IVI, p.141. Corsivi nostri.

⁸¹⁵ IVI, p. 136.

⁸¹⁶ SOBRINO, J., **Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio de acercamiento salvífico de Dios a los hombres**, in «Relat »(1-2) 1984,85, p. 53. Traduzione nostra.

⁸¹⁷ IGNAZIO, **Esercizi Spirituali**, n° 235.

⁸¹⁸ ELLACURIA, I., **Lectura latinoamericana de los Ejercicios espirituales de san Ignacio**, in ID., **Escritos Teologicos**, vol. IV, Uca ed., San Salvador 2002. p. 103. Traduzione nostra

agendo». ⁸¹⁹L'azione storica, pertanto, «è il vero “tempio” di Dio, la casa di Dio e dell'uomo». ⁸²⁰

Il tema dell'Incarnazione – così come l'aveva contemplata Ignazio di Loyola – viene ripreso da Sobrino e Ellacuria, contestualizzandolo nella realtà sociale e culturale precisa, quella dei poveri, e oggi dei migranti. In particolare, dichiara Sobrino, la comprensione dell'unità dell'umano e del divino, che si dà pienamente nell'evento dell'Incarnazione della seconda Persona della Trinità, ha come presupposti alcune tesi dogmatiche.

Innanzitutto l'Incarnazione ci mostra un fatto eccezionale: «Dio può divenire l'altro», ⁸²¹in un processo in cui Dio stesso, dirigendosi “ad extra”, non cessa di essere il mistero assoluto: «il dirsi immanente di Dio nella sua eterna pienezza è la condizione del poter uscire da se stesso». ⁸²² La trascendenza di Dio si manifesta pienamente nella sua immanenza e, viceversa, la sua immanenza rivela tutta la sua trascendenza: nella sua auto-comunicazione e auto-donazione al mondo e agli esseri umani, cioè, Dio non cessa di essere Dio.

Con ciò si afferma la possibilità «che il divenire di Dio *ad extra* sia la sua espressione», il che «dipende dal fatto che Dio può esprimersi internamente e continuare ad essere Dio». ⁸²³

Per questo motivo Sobrino, in continuità con il magistero e la tradizione della Chiesa, è convinto che solamente il *Logos* poteva incarnarsi. Ma oltre a ciò, aggiunge che per comprendere tale tesi risulta decisiva una determinata comprensione – trascendentale/circolare come la definisce – di ciò che l'essere umano è a partire dall'incarnazione.

Se, infatti, l'uomo potesse essere compreso indipendentemente dall'evento dell'incarnazione, «allora il *Logos* non avrebbe un'affinità radicale con ciò che significa “essere-uomo”; ma

⁸¹⁹ IVI, p. 104.

⁸²⁰ IVI, p. 105.

⁸²¹ SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 446.

⁸²² IVI, p. 447.

⁸²³ IBIDEM.

in questo caso nemmeno l'essere umano avrebbe un'affinità con il *Logos*, e l'incarnazione sarebbe solamente una tra le tante possibilità del *Logos*, e non risulterebbe chiaro il motivo per cui l'essere umano sia stato ciò attraverso cui Dio ha deciso di manifestarsi.⁸²⁴

Pertanto, conclude, Dio può divenire l'altro da sé, «e la realtà totale che risulta a partire da qui è per definizione una realtà nella quale i suoi due elementi sono radicalmente uniti».⁸²⁵

Tale avvicinamento di Dio è libero e gratuito; è «un avvicinamento attivo, permanente e non solo momentaneo, in Cristo; è un avvicinamento incondizionale e irrevocabile che non dipende dalla risposta dell'uomo».⁸²⁶ Dio si avvicina non solo per stare nel mondo, ma per salvarlo, perché ha udito il grido del suo popolo sofferente: è un cammino fatto con amore e per amore.

Ecco allora che Gesù presenta e manifesta la vicinanza di Dio come un evento di liberazione e di salvezza; la vicinanza di Dio intesa come la presenza stessa del Padre che ha cura di tutti i suoi figli, ma con un occhio di riguardo per quelli più deboli. L'opzione per i poveri e i piccoli, dunque, rivela la pedagogia di Dio: il Dio che si avvicina ai suoi figli continua ad essere Dio, santo e trascendente; ma la sua santità non significa una distanza dalla storia, al contrario rappresenta il momento più alto della sua “discesa” nell'incarnazione.

La trascendenza di Dio, allora, non riguarda uno stare al di là e al di sopra degli eventi, ma uno stare dentro e in profondità: non è l'uomo che cerca una via di accesso a Dio per la salvezza, ma è Dio stesso che scende, si incarna, per offrire all'uomo la salvezza.

È questo un tema centrale del pensiero e della vita di Ignacio Ellacuría. Secondo il teologo gesuita la salvezza si compie sempre a livello storico, non in maniera individuale ma collettiva. La parola che Dio rivolge all'essere umano, infatti, è una parola storica

⁸²⁴ IVI, p.448.

⁸²⁵ IBIDEM.

⁸²⁶ SOBRINO, *Hacia una determinación de la realidad sacerdotal*, p. 54.

che «irrompe nella natura»:⁸²⁷ è quindi la storia il luogo proprio della rivelazione e della comunicazione di Dio; è nella storia «più che nella natura, dove si fa presente il Dio vivo».⁸²⁸

Affermare la storia come luogo della rivelazione di Dio implica, per la storia, fare in modo che tale rivelazione possa manifestare, oggi, la presenza di Dio dentro di questa. Non esiste altro accesso a Dio al di fuori della storia.

Questi “loci” sono gli avvenimenti, i fatti storici che portano salvezza, che rendono viva la presenza di Dio. Non esistono secondo Ellacuria due storie, quella di Dio e quella degli uomini, ma una sola realtà storica, «nella quale interviene Dio e nella quale interviene l’uomo, in modo che non si dà l’intervento di Dio senza che si faccia presente, in un modo o nell’altro, l’uomo; e non si dà intervento dell’uomo senza che si faccia presente, in un modo o nell’altro, Dio».⁸²⁹

Per questo motivo «la storia del mondo deve determinare, in forme multiple, la storia della salvezza, e la storia della salvezza deve determinare, in forme multiple, la storia del mondo, accettando che in entrambe si gioca la storia di Dio».⁸³⁰ Una storia, quindi, in cui si manifesta la presenza della grazia e quella del peccato. Se infatti, come dichiara Karl Rahner, il regno della trascendenza, e quindi della salvezza, non si inserisse in partenza nella storia stessa dell’uomo – in tutte le sue determinazioni e sfaccettature – «la questione della salvezza e il messaggio della salvezza non potrebbero procedere in maniera storica e indicare una realtà storica».⁸³¹

Per questo motivo, prosegue Rahner, la storia della salvezza e la storia in generale devono essere coesistenti: «se il soggetto destinato alla salvezza è storico, allora la stessa storia –

⁸²⁷ ELLACURIA, I., **Historicidad de la salvación. Historia de la salvación y salvación en la historia**, in ID., **Escritos Teológicos**, vol. I, p. 529. Traduzione nostra.

⁸²⁸ IBIDEM.

⁸²⁹ IVI, p.540.

⁸³⁰ IVI, p.574.

⁸³¹ RAHNER, **Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo**, p. 65.

anche se in maniera nascosta e ancor sempre in cammino verso l'interpretazione ultima e definitiva – è la storia di questa salvezza».⁸³²

Il tema del cammino, del pellegrinaggio di Dio nella storia, pertanto, mostra la persona di Gesù come cammino, via al Padre: in Gesù e attraverso Gesù si arriva al Padre, per mezzo dello Spirito, passando nelle stesse vie dove Gesù stesso ha camminato.

La fede in Dio, quindi, è un processo che deve includere alcuni elementi che Sobrino suggerisce:

«1) La speranza della resurrezione alla presenza delle croci della storia; 2) l'umiltà del camminare, senza la pretesa di sintetizzare nella storia ciò che è sintetizzabile solo alla fine di questa, e sottolineando che si tratta di un'umiltà specifica che viene esigita non solo per la piccolezza della creatura di fronte a Dio, ma anche dalla stessa manifestazione di Dio, dialettica, che è fatta di silenzio e parola, azione e non-azione; 3) un camminare con prassi – un attuare con giustizia costruendo il Regno».⁸³³

Tale camminare concreto esige di «lasciare Dio di essere Dio»,⁸³⁴ significa camminare sperimentando la gioia della presenza del Padre che, grazie allo Spirito, ci invita continuamente alla conversione, al cambiamento del cuore e della mente.

La fede cristiana in un Dio-in-cammino, in un Dio pellegrino, deve essere quindi compresa come «il modo di camminare nella storia rispondendo e corrispondendo a questo Dio»;⁸³⁵ un camminare che si traduce in azioni e passaggi concreti: l'incarnazione nella realtà più profonda, quella cioè dei poveri e delle vittime; la speranza piena nel futuro; la pratica della giustizia per la costruzione del Regno; la denuncia di tutto ciò che si oppone al Regno; il lasciarsi condurre dalla novità dello Spirito Santo, che soffia dove vuole; l'umiltà del camminare. In definitiva, rileva Sobrino,

La fede in un Dio a partire dalle vittime, include come essenziale il fatto di non smettere di camminare, anzi non poter lasciare il cammino. Nelle vittime esiste l'esigenza assoluta di lavorare sempre per abbassarle dalla

⁸³² IVI, p.67.

⁸³³ SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p.142.

⁸³⁴ IBIDEM.

⁸³⁵ IBIDEM.

croce. E a partire dalle vittime si riceve la grazia e la luce che, nonostante tutto, è buono proseguire camminando a suo servizio.⁸³⁶

Il non poter lasciare il cammino, a prescindere da dove conduce, «è la traduzione storica di lasciare Dio di essere Dio».⁸³⁷ In questo cammino si sperimenta pienamente la realtà di Dio-Padre nella storia. Il poeta spagnolo Antonio Machado ha espresso bene l'umiltà del camminare nei suoi versi: «caminante, no hay camino, se hace camino al andar».

Il cammino si fa camminando, la strada si scopre camminando, il volto misericordioso del Padre si scopre nel cammino che Lui stesso fa con noi, con il suo popolo. Il cristianesimo, allora, è per antonomasia la religione del camminare nella storia, la religione che ci indica «come camminare nella storia, come camminare sempre, nonostante tutto, e come camminare umanizzando gli altri, alle vittime e a sé stessi».⁸³⁸

Il cammino, pertanto, è involto nel mistero stesso di Dio, dal quale proveniamo, in cui viviamo e a cui siamo destinati: tale mistero è grazia, «e le vittime di questo mondo, i popoli crocifissi, possono essere la mediazione di questa grazia».⁸³⁹ Dalle vittime, cioè, proviene il dinamismo del camminare per togliere le croci della storia; proviene la speranza che offre la direzione del cammino e la grazia per poterlo affrontare: è il cammino del Padre verso il mondo, in particolare dei poveri, e il cammino dell'umanità verso il Padre.

L'evento della croce ha permesso di sviluppare, nell'analisi sistematica delle cristologie, il concetto del "Dio crocifisso",⁸⁴⁰ senza però prendere in esame, in maniera dettagliata, le conseguenze che questa crocifissione ha sul corpo di Cristo nella storia.

Ma questo passaggio risulta necessario proprio perché, come si ripete nell'ecclesiologia, Cristo ha un corpo che lo rende

⁸³⁶ IVI, p.475.

⁸³⁷ IBIDEM.

⁸³⁸ IVI, p.476.

⁸³⁹ IVI, p. 477.

⁸⁴⁰ Cfr. MOLTMANN, J., *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973.

presente nella storia: «bisogna quindi chiedersi se tale corpo è crocifisso, che cosa di tale corpo lo sia e se la sua crocifissione sia la presenza di Cristo crocifisso nella storia».⁸⁴¹

Il termine “popoli crocifissi”, sottolinea Sobrino, è un linguaggio utile e necessario a livello di realtà di fatto, «perché “croce” significa non solo povertà ma anche morte, ed è morte quella che in mille maniere subiscono i popoli del “Terzo Mondo”. È morte lenta ma reale a causa della povertà, così che i poveri sono quelli che muoiono prima del tempo».⁸⁴²

L’analisi di Sobrino, in verità, non si riferisce solamente al cosiddetto “Terzo Mondo”, ma si estende a tutto il pianeta, nelle sue ferite profonde causate dalle tante ingiustizie sociali.

Parlare di “popoli crocifissi”, allora, denota anche una dimensione storico-etica, «perché “croce” esprime con tutta chiarezza che non si tratta di una morte qualsiasi ma di un tipo di morte attivamente inflitta dalle strutture ingiuste – “violenza istituzionalizzata”, come la chiama Medellin».⁸⁴³ Morire crocifisso, pertanto, non significa semplicemente morire, ma essere fatti morire. “Popoli crocifissi”, infine, «è il linguaggio utile e necessario anche a livello religioso, poiché “croce” è il tipo di morte patita da Gesù, e per il credente ha la forza di evocare le realtà fondamentali della fede: peccato e grazia, dannazione e salvezza».⁸⁴⁴ L’espressione “popoli crocifissi” – qui risiede la novità teologica offerta da Sobrino e Ellacuria – diviene fondamentale anche per la cristologia, in quanto questi popoli sono «quelli che completano nella loro carne ciò che manca alla passione di Cristo; sono la presenza attuale di Cristo crocifisso nella storia».⁸⁴⁵ È nel popolo crocifisso che Cristo «prende corpo nella storia e il popolo crocifisso lo incorpora alla storia in quanto crocifisso».⁸⁴⁶

⁸⁴¹ SOBRINO, *Gesù Cristo Liberatore*, p.432.

⁸⁴² *IVI*, p. 433.

⁸⁴³ *IBIDEM*.

⁸⁴⁴ *IVI*, p. 434.

⁸⁴⁵ *IBIDEM*.

⁸⁴⁶ *IBIDEM*.

Per comprendere che cosa sia il “popolo di Dio” risulta infatti fondamentale considerare anzitutto la realtà che ci circonda, una realtà, come afferma Ellacuria, che «è l’esistenza di gran parte dell’umanità letteralmente e storicamente crocifissa da oppressioni naturali e, soprattutto, da oppressioni storiche e personali».⁸⁴⁷ Tale realtà, prosegue, «risveglia nello spirito cristiano una domanda ineludibile che ne comporta molte altre: che cosa significa per costoro e nella storia della salvezza il fatto che questa realtà storica sia costituita dalla maggioranza dell’umanità oppressa?».⁸⁴⁸

Pertanto il “segno” per eccellenza, quello in cui si concentra la realtà, sono i popoli, le immense maggioranze che vengono private, ingiustamente, della loro umanità e a cui viene data la morte con crudeltà comparabile a quella della crocifissione. Questa è la verità più profonda della realtà. È strutturale. Divide e contrappone gli esseri umani in minoranze del “Primo Mondo” e maggioranze del “Terzo Mondo”. Ha alle sue spalle secoli di storia e continua ad essere vigente. A riguardo Sobrino commenta:

La parola più audace e più interpellante del testo, scritto più di venti anni fa, è il “sempre” del popolo crocifisso. Secondo il Programma di Sviluppo delle Nazioni Unite (UNDP) del 2007-2008, il 20% dei più ricchi assorbe l’82,4% della ricchezza mondiale, mentre il 20% dei più poveri deve accontentarsi dell’1,6%. Ciò significa che una piccolissima minoranza monopolizza il consumo su scala mondiale e le immense maggioranze sono gettate nella miseria. Si cerca di ignorare o alleggerire questo “sempre”. Questo popolo crocifisso è il “segno della presenza di Dio” e la continuazione storica del servo di Jhavé.⁸⁴⁹

Come dunque poter realizzare la salvezza dell’umanità a partire da Gesù? Chi continua, si domanda Ellacuria, nella storia quella funzione essenziale, quella missione salvifica, per la quale il Padre mandò il Figlio?

La risposta a tali domande «può conferire carne storica al popolo di Dio, evitando così la de-storicizzazione di questo concetto

⁸⁴⁷ ELLACURIA, I., **Conversione della Chiesa al Regno di Dio**, Queriniana, Brescia 1992, p. 41.

⁸⁴⁸ IBIDEM.

⁸⁴⁹ SOBRINO, J., Prefazione a, MASPOLI, E., **Ignacio Ellacuria e i martiri di San Salvador**, Paoline, Milano 2009, pp. 8-9.

fondamentale, ed inoltre la sua falsa spiritualizzazione e ideologizzazione». ⁸⁵⁰In tal senso la prospettiva della soteriologia storica – così come sviluppata da Ellacuria e da Sobrino – risulta essenziale.

Per soteriologia si intende qui «ciò che si riferisce alla salvezza, così come è presentata dalla Rivelazione; accentuandone il carattere storico, in un duplice senso: come realizzazione della salvezza nella storia unica dell'uomo e come partecipazione attiva in essa dell'umanità, dell'umanità oppressa». ⁸⁵¹Si tratta quindi di una soteriologia che ha come punto di riferimento l'opera salvifica di Gesù, ma altresì di una soteriologia che storicizza tale opera salvifica, e la storicizza «come continuazione e conseguenza di Gesù e della sua opera». ⁸⁵²

Per Ellacuria proporre la salvezza alla luce della crocifissione di Gesù e del popolo «presuppone il medesimo scandalo e la stessa follia soprattutto se si vuol conferire alla salvezza un contenuto verificabile nella realtà storica, dove verificabile non significa affatto esauribile». ⁸⁵³Nella prospettiva cristiana, prosegue:

Non è più scandaloso affermare che la vita viene dalla morte storica di Gesù nonostante lo scandalo che ciò rappresentava per coloro che vissero tale morte e dovettero annunziarla. E, nondimeno, è necessario recuperare lo scandalo e la follia se non vogliamo svalORIZZARE la verità storica della passione di Gesù. E ciò in una triplice dimensione: nella dimensione dello stesso Gesù, nella dimensione di coloro che lo condannarono a morte, perché non potevano accettare che la salvezza implicasse determinate prese di posizioni storiche; nella dimensione dello scandalo ecclesiale, che impedisce alla Chiesa il passo verso la passione, nell'annunzio della resurrezione. ⁸⁵⁴

La croce di Gesù come strumento di salvezza risulta sicuramente uno scandalo per la ragione, ma ancora più risulta scandaloso proporre i poveri, gli oppressi, come salvezza storica del mondo. È facile, rileva Ellacuria, «vedere gli oppressi e gli indigenti

⁸⁵⁰ELLACURIA, *Conversione della Chiesa al Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, p. 41.

⁸⁵¹IBIDEM.

⁸⁵²IVI, p. 42.

⁸⁵³IVI, p. 43.

⁸⁵⁴IVI, p.44.

come coloro che reclamano di essere salvati e liberati, ma non lo è il vederli come salvatori e liberatori». ⁸⁵⁵ Benchè sia più o meno scandaloso proporre la passione e crocifissione di Gesù e del popolo come centrali per la salvezza dell'uomo, «tuttavia la passione di Gesù, proprio per il suo paradosso salvifico, illumina il paradosso salvifico della crocifissione del popolo, mentre questa evita una lettura ingenua e ideologizzata di quella». ⁸⁵⁶

La soteriologia storica, perciò, tende a ricercare «dove e come l'azione salvifica di Gesù si realizzò, onde proseguirla nella storia». ⁸⁵⁷ È sicuro, ovviamente, che la vita e la morte di Gesù si sono verificate una volta per tutte, «ma questa vita e questa morte hanno la loro continuazione sulla terra e non solo in cielo: l'unicità di Gesù non sta nella separazione dall'umanità, ma nel carattere definitivo della sua persona e nell'onnipresenza salvifica che le compete». ⁸⁵⁸

Ciò che si richiede, dunque, è una continuità che non sia solamente mistica e sacramentale, ma anche storica, permettendo l'attuazione perenne «di ciò che Egli realizzò e nella modalità da Lui attuata». ⁸⁵⁹ Per questo motivo Ellacuria dichiara che è necessario ammettere, nell'azione e nella biografia di Gesù, «una dimensione trans-storica, che sarà reale solo se sarà effettivamente trans-storica nel senso di attraversamento della storia». ⁸⁶⁰

Ebbene, proprio il popolo crocifisso rappresenta il luogo storico della realizzazione dell'opera di Gesù. Se l'appartenenza a Cristo e al suo Corpo mistico, come ci ricorda anche la *Lumen Gentium*, mette in luce la dignità di ciascun battezzato e, inoltre, permette un pieno recupero della dimensione storica, allora al riconoscimento dell'iniziativa convocante di Dio deve corrispondere l'agire libero, consapevole e responsabile di questo popolo, che si comprende, così, sempre più come un soggetto storico concreto. È

⁸⁵⁵ IBIDEM.

⁸⁵⁶ IVI, p.45.

⁸⁵⁷ IVI, p. 53.

⁸⁵⁸ IBIDEM.

⁸⁵⁹ IBIDEM.

⁸⁶⁰ IBIDEM.

questa realtà che risveglia, nello spirito del cristiano, una domanda fondamentale:

Cosa significa per la storia della salvezza e nella storia della salvezza, il fatto di questa realtà storica che rappresenta la maggior parte dell'umanità? La si può considerare storicamente salvata, quando prosegue invece a portare su di sé i peccati del mondo? La si può considerare come salvatrice del mondo proprio perché carica su di sé il peccato del mondo? Che relazione c'è con la Chiesa come sacramento di salvezza? Questa umanità sofferente rappresenta qualcosa di essenziale nel momento in cui bisogna riflettere su ciò che si intende per popolo di Dio e per Chiesa?⁸⁶¹

Queste rappresentano indubbiamente delle domande fondamentali ed essenziali, che chiamano direttamente in causa molti temi cristologici ed ecclesiologici. Il punto essenziale su cui s'incentra la teologia di Ellacuria riguarda l'unità tra la figura di Gesù e quella dell'umanità oppressa: la sua passione, morte e resurrezione. In questo senso, afferma:

Qualsiasi situazione storica deve essere vista alla luce della sua corrispondente chiave di lettura nella rivelazione, ma la rivelazione deve focalizzarsi a partire dalla storia alla quale si rivolge, sebbene non ogni movimento storico sia ugualmente valido per una corretta focalizzazione.⁸⁶²

Per scorgere il mistero di tale soteriologia storica c'è bisogno di "dare carne storica al popolo di Dio"; ed è a partire dal mistero dell'Incarnazione che Ellacuria «vide nella fede o credette di vedere che la Trascendenza si fa *trans-discendenza* per giungere a essere *con-discendenza*»⁸⁶³ nella vita e nella carne dei poveri.

Nel nostro caso ci troviamo di fronte a due poli decisivi, che riguardano la rivelazione, da un lato, e la storia, dall'altro: la storicità della passione di Gesù e il carattere salvifico della crocifissione del popolo. È opportuno chiarire «il carattere storico della salvezza di Gesù e il carattere salvifico della storia dell'umanità crocifissa, una volta accettato che in Gesù si offre la salvezza e che

⁸⁶¹IBIDEM.

⁸⁶²ELLACURIA, *Conversione della Chiesa al Regno di Dio*, p. 42.

⁸⁶³SOBRINO, *Prefazione*, p. 12.

nell'umanità si deve dare la realizzazione di questa salvezza». ⁸⁶⁴Si tratta, cioè, del fatto che Dio sceglie i poveri, i crocifissi della storia, «per farne il principale strumento di salvezza, come lo è Gesù nella sua duplice dimensione di annunciatore del regno e di vittima sulla croce: si tratta del mistero per cui la salvezza viene “dal basso”, *per cui ciò che è debole e piccolo in questo mondo è stato scelto per salvare*». ⁸⁶⁵

Per usare un linguaggio diventato ufficiale nella Chiesa, prosegue Sobrino,

Si può anche affermare che gli oppressi sono gli agenti stessi della propria liberazione. Tuttavia l'affermazione di fondo continua a essere questione di fede teologica né si può andare al di là di essa, così come non si può andare oltre l'affermazione che il crocifisso è stato eletto per portare salvezza. Accettare una “elezione” è di fatto sempre per sua natura questione di fede. ⁸⁶⁶

Entrare in questa logica di liberazione e di salvezza passa attraverso quattro momenti, individuati dai due teologi gesuiti: “hacerse cargo de la realidad” (dimensione intellettuale); “cargar con la realidad” (dimensione etica); “encargarse de la realidad” (dimensione della prassi); “dejarse cargar por la realidad” (dimensione della grazia). Non si tratta di momenti separati, ma di una vera e propria “perikóresis” dell'intelligenza, mediante cui si entra nel più profondo della realtà per scoprire il Volto autentico e misericordioso del Padre.

Il metodo proposto da Ellacuria, applicato al fenomeno migratorio, ci dice che la trasformazione della realtà non avverrà «senza una conoscenza integrale della complessità della realtà migratoria; senza la maturazione di una coscienza responsabile nei confronti di questo fenomeno; senza una formazione che permetta di offrire risposte puntuali alle sfide che sorgono a partire dalla realtà migratoria». ⁸⁶⁷

⁸⁶⁴ ELLACURIA, *El pueblo crucificado*, p. 307.

⁸⁶⁵ SOBRINO, *Gesù Cristo Liberatore*, p. 440. Corsivi nostri.

⁸⁶⁶ IVI, p.441.

⁸⁶⁷ CAMPESE, *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Método y desafíos*, p. 79.

Tale prassi, che si sviluppa a partire da questi momenti, «trasforma la realtà e correlativamente trasforma anche l'essere umano».⁸⁶⁸ Ai tre punti proposti da Ellacuria (“hacerse cargo de la realidad”, “cargar con la realidad”, “encargarse de la realidad”), Jon Sobrino ne aggiunge un altro: “dejarse cargar por la realidad” (lasciarsi caricare, prendere, dalla realtà). È il momento della grazia per cui «seguire oggi Gesù nella storia, significa seguire qualcuno che, in vita, è stato pieno di Spirito, e la sequela di tale “Gesù con spirito” includerà in colui che segue la disponibilità a lasciarsi affettare da ciò che sia “spirito”».⁸⁶⁹

Seguendo la spiritualità del loro maestro Ignazio di Loyola – che di fronte al Cristo Crocifisso chiedeva ad ogni persona di domandarsi che cosa avesse fatto, che cosa stesse facendo e che cosa fosse disposto a fare per Cristo – Jon Sobrino e Ignacio Ellacuria si pongono gli stessi interrogativi, trovando la risposta nella prassi di liberazione dei poveri. In particolare Ellacuria dichiara che

Incontrare Dio nella realizzazione storica è il problema essenziale della teologia, della pastorale e della spiritualità [...] La scoperta di Dio nella prassi storica il cui soggetto è un soggetto collettivo, è il tema fondamentale della teologia ed è il modello determinante della pastorale e della spiritualità.⁸⁷⁰

È proprio nel Gesù storico, prosegue Ellacuria, che «si dà la massima presenza di Dio nella storia, e l'autentico dinamismo per perpetuare questa presenza».⁸⁷¹

Il Dio di Gesù, quindi, non si può conoscere e sperimentare al di fuori della storia, che diviene allora «il mezzo di connessione tra ciò che è più proprio di Dio e ciò che è più proprio dell'uomo»: ⁸⁷² è nella storia che Dio, attraverso cammini sempre nuovi, viene incontro ad ogni essere umano.

⁸⁶⁸ BINGEMER, M.C., *Mística e Testemunho em koinonia. A inspiração que vem do martírio de duas comunidades do século XX*, Paulus, São Paulo 2018, p. 161. Traduzione nostra.

⁸⁶⁹ SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, p. 461.

⁸⁷⁰ ELLACURIA, *Lectura latinoamericana de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, p.61.

⁸⁷¹ IBIDEM.

⁸⁷² IVI, p. 66.

4.3.

La teologia argentina del popolo

Le riflessioni fin qui condotte riguardo la recezione dell'ecclesiologia del Vaticano II in America Latina ci permettono di dipingere il volto di una Chiesa Madre – come è stato ribadito anche ad Aparecida, durante la V° Conferenza dell' Episcopato Latinoamericano – che “come Madre deve sentire se stessa come Chiesa senza frontiere, Chiesa familiare, attenta al fenomeno crescente della mobilità umana nei suoi diversi settori”.⁸⁷³

Sullo sfondo di questa affermazione è contenuta tutta l'eredità del Concilio Vaticano II, in particolare di *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, in cui emerge con chiarezza la categoria del Popolo di Dio, e, quindi, della Chiesa come popolo pellegrinante. Papa Francesco nell'intervista rilasciata a *La Civiltà Cattolica* nel 2013, pochi mesi dopo la sua elezione, ha espresso la sua predilezione per questa idea:

L'immagine della Chiesa che mi piace è quella del santo popolo fedele di Dio. È la definizione che uso spesso, ed è poi quella della *Lumen Gentium* al numero 12. L'appartenenza a un popolo ha un forte valore teologico: Dio nella storia della salvezza ha salvato un popolo. Non c'è identità piena senza appartenenza a un popolo. Nessuno si salva da solo, come individuo isolato, ma Dio ci attrae considerando la complessa trama di relazioni interpersonali che si realizzano nella comunità umana. Dio entra in questa dinamica popolare.⁸⁷⁴

Una delle prime – forse la prima in assoluto – riflessioni circa la recezione della *Lumen Gentium* in America Latina proviene dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Cattolica Argentina, apparsa nella *Revista di Teologia* dello stesso Ateneo, nell'anno 1965. Due, in particolare, gli articoli rilevanti: *El misterio*

⁸⁷³ DA, n°411.

⁸⁷⁴ SPADARO, A., **Intervista a Papa Francesco**, in «Civiltà Cattolica», 3918 (settembre 2013), Roma, p. 459.

de la Iglesia, ad opera di Lucio Gera, e *La Iglesia pueblo de Dios único y univesal*, firmato da Alfredo Chiesa.

Lucio Gera, commentando il primo capitolo della *Lumen Gentium*, sviluppa il concetto della Chiesa come “comunità mistica”. Nel contesto di una prospettiva mistica, osserva, «la Chiesa è vista come comunità che partecipa di Dio [...] In una prospettiva storica, la Chiesa sembra mantenere la sua continuità, nonostante l’accento ora è posto sulla modalità progressiva, mediante i momenti di inizio, sviluppo e tensione escatologica che riguardano la chiesa pellegrina». ⁸⁷⁵ La Chiesa, prosegue Gera, «è una comunità di credenti e a partire da questo centro di persone congregate nella fede, tutte le sue opere – il suo martirio, la sua povertà, la sua testimonianza, e anche la sua intuizione, le sue parole di predicazione, i suoi gesti di culto – assumono un carattere di realtà salvifica, di strumento realizzatore e di segno manifestatore». ⁸⁷⁶

Proseguendo nella lettura della *Lumen Gentium*, precisamente il secondo capitolo, Alfredo Chiesa sottolinea la nozione centrale di *popolo di Dio*. Con questa espressione, afferma, «si intende il carattere storico, la trascendenza e l’universalità della Chiesa, e la condizione comune di tutti i suoi membri. Risiede qui il senso e il motivo della sua inserzione nella Costituzione». ⁸⁷⁷ La convocazione di un *popolo*, da parte di Dio, si iscrive pertanto all’interno del disegno salvifico universale del Padre, «disegno che si verifica storicamente mediante l’azione delle tre Persone divine». ⁸⁷⁸

Tutto ciò permette che questo popolo:

Formato non secondo la carne ma nello Spirito, trascenda il tempo, le etnie, le nazioni e abbia come finalità la dilatazione del Regno di Dio che, già iniziato in terra, fino alla sua consumazione finale, entri nella storia umana, si estenda a tutte le nazioni e si incammini, tra la fedeltà e la

⁸⁷⁵ GERA, L., **El misterio de la Iglesia**, in «Revista de Teologia» 7 (1965). Revista de la Facultad de Teologia de la Pontificia Universidad Católica Argentina, p. 185. Traduzione nostra. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/206103>

⁸⁷⁶ IVI, p. 189.

⁸⁷⁷ CHIESA, A., **La Iglesia pueblo de Dios único y univesal**, «Revista de Teologia» 7 (1965), p. 216. Traduzione nostra.

⁸⁷⁸ IVI, p. 218.

debolezza, verso la pienezza, avendo come legge il comandamento dell'amore di Cristo, animato da dentro dallo Spirito.⁸⁷⁹

Il popolo di Dio, quindi, non riguarda pochi privilegiati, ma è «la fonte e il fattore della redenzione di tutti».⁸⁸⁰ Ebbene, questo popolo di Dio, unico e universale, si incarna e vive nei singoli popoli della terra.

A tal proposito si realizzò in Argentina, dal 21 al 26 aprile del 1969, a San Miguel, un'assemblea dei vescovi, con lo scopo di «adattare alla realtà attuale del Paese le conclusioni della Seconda Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano celebrata a Medellin».⁸⁸¹ In particolare, come si legge nel punto VI del *Documento*, riguardo la pastorale popolare:

La Chiesa nella nostra patria riconosce come suoi figli la moltitudine degli uomini e delle donne battezzati che formano la gran maggioranza della popolazione argentina. Lei, come Madre, si sente obbligata nei confronti di tutti i suoi figli, specialmente con i più deboli, soli, poveri e peccatori. Se non facesse così, o non li considerasse come membri prediletti del popolo di Dio, la sua azione non sarebbe quella della Chiesa di Cristo, ma di una setta. Pertanto noi vescovi, per essere fedeli al nostro popolo, consideriamo che la Chiesa “comunione di vita, di carità e di verità” deve contribuire sempre più nell'offrire al popolo della nazione una comunione negli ideali, una concezione del destino comune una coesione degli sforzi per raggiungerlo.⁸⁸²

Seguendo le indicazioni date a Medellin, il *Documento di San Miguel* marca il ruolo che la Chiesa deve assumere nella storia, come popolo di Dio, con una voce propria e una proposta di senso; una Chiesa che non solamente si deve far carico soprattutto dei figli più deboli e fragili, ma che prima di tutto deve essere capace di lasciarsi evangelizzare da loro. Una Chiesa, pertanto, che valorizza la dimensione comunitaria della fede e l'azione evangelizzatrice come propria della sua missione e identità, allontanando la tentazione di una

⁸⁷⁹ IBIDEM.

⁸⁸⁰ IBIDEM.

⁸⁸¹ IVI, p.120.

⁸⁸² DOCUMENTO DE SAN MIGUEL: **declaración del Episcopado Argentino Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano** (Medellín), <https://www.familiasecnacional.org.ar/wp-content/uploads/2017/08/1969-ConclusionesMedellin.pdf> Traduzione nostra.

religione “privata”. L’orizzonte della fede cristiana rimane così aperto alla costruzione di una vita fraterna, concretizzata ad esempio dalle “piccole comunità di base”: tale cammino permetterà anche la ricostituzione dei vincoli sociali a partire proprio dall’esperienza della fraternità.

In quest’ottica, l’azione ecclesiale deve dare priorità, nel piano della salvezza storica, alle relazioni umane più che alle istituzioni in quanto tali; una priorità che è ben espressa, come abbiamo visto, dalla Conferenza dell’Episcopato Latinoamericano riunito a Medellín:

L’America Latina è sotto il segno della trasformazione e dello sviluppo. Trasformazione che, oltre a prodursi con una rapidità straordinaria, arriva a toccare tutti i livelli dell’uomo, dall’economico fino al religioso [...] Non possiamo smettere di interpretare tale gigantesco sforzo di una rapida trasformazione e sviluppo come un evidente segno dello Spirito che conduce la storia degli uomini e dei popoli verso la loro vocazione.⁸⁸³

La liberazione integrale dell’uomo e la conseguente trasformazione delle strutture, è un ulteriore tema sviluppato nel *Documento di San Miguel*:

Come la vocazione suprema dell’uomo è una sola, quella divina, anche la missione della Chiesa è una sola: salvare integralmente l’uomo. Di conseguenza, l’evangelizzazione comprende necessariamente tutto l’ambito della promozione umana. È, quindi, nostro compito lavorare per la liberazione totale dell’uomo e illuminare il processo di cambio delle strutture ingiuste e oppresse generate dal peccato. La liberazione dovrà realizzarsi, dunque, in tutti i settori dove c’è oppressione: il giuridico, il politico, il culturale, l’economico e il sociale.⁸⁸⁴

Appaiono così nuovi ambiti di inserzione pastorale: come quello giuridico, politico, economico e sociale, che ha condotto alla necessità di pensare nuove strade e maniere per generare processi di evangelizzazione. Come osserva Luciani, «già non poteva intendersi l’annuncio del Vangelo senza l’assunzione della cultura locale nella sua complessità, perché, come spiegherà Lucio Gera, la cultura è “il vivere dei popoli e degli uomini” ed evangelizzare significa inserirsi

⁸⁸³ DM, n°4. Traduzione nostra.

⁸⁸⁴ DOCUMENTO DI SAN MIGUEL, n° IV.

“nel mezzo delle esperienze dei valori – e delle assenze dei valori – propria e caratteristica di un popolo». ⁸⁸⁵

La pastorale popolare ha contribuito al superamento di una certa cultura anche ecclesiale che vedeva Dio separato e lontano dal mondo e dalla vita dei popoli. Al contrario, la cultura popolare «si basa nella relazione con un Dio che si manifesta in e attraverso la quotidianità complessa, pesante di ogni persona, tanto nel secolare come nell'intimo, o in gesti e formule simbolico-mitiche». ⁸⁸⁶ Nel popolo, pertanto, si realizza un vero incontro tra la fede e la cultura: in questo contesto, in cui si inserisce il documento di San Miguel, si manifesta una Chiesa “povera per i poveri”, una Chiesa capace di discernere la realtà a partire dalla prospettiva del popolo, riconosciuto come soggetto e agente della storia.

La Chiesa deve discernere la sua azione liberatrice e salvifica a partire dalla prospettiva del popolo e dei suoi interessi, in quanto soggetto e agente della storia umana, che “è vincolata intimamente alla storia della salvezza”; i segni dei tempi si fanno presenti e decifrabili negli avvenimenti propri di questo stesso popolo. Pertanto, l'azione della Chiesa non deve essere orientata solamente verso il popolo, ma anche, e principalmente, a partire dal popolo stesso. ⁸⁸⁷

È proprio tale modalità di teologia pastorale, emersa in questo contesto, che è stata denominata “teologia del popolo” o “teologia della cultura”. Come riferisce Scannone, la categoria “popolo” risulta ambigua non per povertà, ma al contrario, per ricchezza e varietà di significato. Da un lato, infatti, intende designare il popolo-nazione e, dall'altro, le classi-popolari. La proposta della Coepal si muove in direzione del primo significato, comprendendo il popolo «a partire dall'unità plurale di una cultura comune, incentrata in una storia comune e proiettata verso un bene comune condiviso». ⁸⁸⁸ Ma, come ha sottolineato anche *Puebla*, sono i poveri coloro che conservano come elemento «strutturante della propria vita e

⁸⁸⁵ LUCIANI, **El papa Francisco y la teología del pueblo**, PPC, Madrid 2016, p.

98. Traduzione Nostra.

⁸⁸⁶ IBIDEM.

⁸⁸⁷ DOCUMENTO DI SAN MIGUEL, n° VI.

⁸⁸⁸ SCANNONE, **La Teología del pueblo**, p. 20.

convivenza la cultura del popolo»,⁸⁸⁹ i cui interessi coincidono con un progetto storico di giustizia e di pace. In questo modo, osserva Scannone,

L'opzione preferenziale per i poveri, realizzata a Medellin (1968) ed esplicitata formalmente a Puebla (1979) non si oppone all'opzione di questa conferenza per *l'evangelizzazione della cultura e delle culture* dei popoli, ma *de facto* coincidono entrambe. E, probabilmente, anche *de iure*, perché sono i poveri coloro che riflettono meglio e più autenticamente ciò che è comune a un popolo.⁸⁹⁰

Per la “scuola argentina” il popolo si comprende soprattutto a partire dalla sua cultura, intesa come «stile di vita comune di un popolo».⁸⁹¹ Questo elemento decisivo e caratteristico permetterà a Gustavo Gutierrez di classificare la “teologia del popolo” come una «corrente, con lineamenti propri, della teologia della liberazione».⁸⁹²

Nel caso della Coepal, in particolare, si cercava di affrontare la dialettica tra “popolo di Dio” e popoli della terra – specialmente quello argentino – perché la posta in gioco riguardava soprattutto «l'inserzione della Chiesa nel corso storico dei popoli in quanto soggetti della storia e della cultura, recettori dell'evangelizzazione e, in quanto evangelizzati, evangelizzatori».⁸⁹³

In questa prospettiva si sviluppa la ricerca della relazione tra il popolo di Dio e i popoli della terra, «e per evitare una concettualizzazione di tipo liberale o marxista, la soluzione era ricorrere alla cultura e alla storia argentine e a quelle dell'America Latina, laddove il tema del popolo era molto presente».⁸⁹⁴ Per questo motivo, nell'ermeneutica offerta dalla “scuola argentina”, «il popolo si comprende a partire dalla sua cultura, intesa come “stile di vita

⁸⁸⁹ III CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, Puebla de Los Angeles, Messico 1979, n° 414. D'ora in poi DP (traduzione nostra).

⁸⁹⁰ SCANNONE, *La teologia del pueblo*, p. 21.

⁸⁹¹ IBIDEM.

⁸⁹² IVI, p. 26. Cf anche SCANNONE, J.C., *La Teologia de la Liberacion. Caracterización, corrientes, etapas*, in «Revista Medellin», v.9, n.34 1983, pp. 259-288.

⁸⁹³ SCANNONE, *La teologia del pueblo*, pp. 19-20.

⁸⁹⁴ SCANNONE, *Il Papa del popolo*, p. 47.

comune di un popolo”, e non tanto a partire dal territorio o dalla classe sociale». ⁸⁹⁵

La fonte di questa affermazione risiede nel numero 386 del *Documento di Puebla* – di cui Lucio Gera fu uno dei principali periti.

Con la parola “cultura” si indica il modo particolare come, in un popolo, gli uomini coltivano le loro relazioni con la natura, tra loro stessi e con Dio (GS 53b) in modo che possano giungere “a un livello veramente e pienamente umano” (GS 53a). È “lo stile di vita comune” (GS 53c) che caratterizza i diversi popoli; per questo si parla di una “pluralità di culture” (GS 53c). ⁸⁹⁶

La recezione che il *Documento di Puebla* offre di *Gaudium et Spes* mostra il cambio di prospettiva della teologia latinoamericana, e argentina in particolare, ponendo l’accento sulle parole “in un popolo”.

Puebla, cioè, rilegge *Gaudium et Spes* 53 a-b alla luce di 53c e, di conseguenza, cambia l’angolo di comprensione del termine “cultura”, affinandole un senso «più sociologico ed etnologico». ⁸⁹⁷

In questa prospettiva teologica il “popolo di Dio” non può che esistere strutturalmente nei diversi popoli, ovvero nelle differenti culture: si tratta dell’unico popolo di Dio che esiste però concretamente come abitato dalla pluralità dei popoli e delle culture in cui vive.

Come dirà Papa Francesco nella *Evangelii Gaudium*, al numero 115:

Questo Popolo di Dio si incarna nei popoli della Terra, ciascuno dei quali ha la propria cultura. La nozione di cultura è uno strumento prezioso per comprendere le diverse espressioni della vita cristiana presenti nel Popolo di Dio. Si tratta dello stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi tra loro, con le altre creature e con Dio. Intesa così, la cultura comprende la totalità della vita di un popolo. Ogni popolo, nel suo divenire storico, sviluppa la propria cultura con legittima autonomia. Ciò si deve al fatto che la persona umana, «di natura sua ha assolutamente bisogno d’una vita sociale» ed è sempre riferita alla società, dove vive un modo concreto di rapportarsi

⁸⁹⁵ SCANNONE, *La teologia del pueblo*, p. 21.

⁸⁹⁶ DP, n° 386.

⁸⁹⁷ SCANNONE, *La Teologia del Pueblo*, p. 21.

alla realtà. L'essere umano è sempre culturalmente situato: "natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse". La grazia suppone la cultura, e il dono di Dio si incarna nella cultura di chi lo riceve.

La teologia del popolo cerca, quindi, di pensare il concetto di "popolo" nella sua accezione di "particolare concreto". Come fa notare Emilce Cuda:

Pensare il popolo come particolare concreto, e non come una categoria universale risultante da processi di autocoscienza, fa sì che la teologia del popolo si incarni in un determinato popolo, nelle sue necessità, e partecipi alle sue richieste ed espressioni. In altre parole, essa si impegna nel presente, e vi riconosce il *kairos*.⁸⁹⁸

L'analisi originale di Emilce Cuda permette di evidenziare un aspetto particolare di questa riflessione teologica: il fatto che la categoria di popolo prenda le distanze, al contempo, «dal falso universalismo che nega le differenze, ma contrasta anche il particolarismo che nega ogni universalità».⁸⁹⁹ È qui che si colloca la riflessione di Francesco, nell'idea cioè di popolo – il popolo fedele di Dio – inteso come «la modalità *storica* in cui la fede innerva la vita, la realtà, la cultura. Indica il *come* dell'Incarnazione [...] il luogo di un'ermeneutica dei simboli»:⁹⁰⁰ il cuore del popolo, commenta Massimo Borghesi, «è la sintesi vitale delle tensioni della vita abbracciate dallo Spirito, un luogo teologico. Nessuna teoria, nessun dottrinarismo ha il diritto di spezzare questo cuore».⁹⁰¹

Nel *Documento di Puebla*, nella sezione riguardate l'evangelizzazione della cultura, troviamo scritto, in riferimento alla cultura latinoamericana, che si tratta di «una cultura che, conservata in maniera viva e articolante tutta l'esistenza nei settori poveri, è sigillata particolarmente dal cuore e dalle sue intuizioni. Si esprime, non tanto nelle categorie e nelle organizzazioni mentali, caratteristiche delle

⁸⁹⁸ IBIDEM.

⁸⁹⁹ CUDA, E., **Leggere Francesco**, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 100.

⁹⁰⁰ BORGHESI, M., **Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale**, Jaca Book, Milano 2017, p.75.

⁹⁰¹ IVI, p.76.

scienze, quanto nelle forme artistiche, nella pietà viva e negli spazi di convivenza solidale».⁹⁰²

Ecco allora che l'opzione per i poveri e l'opzione per la cultura, in tutte le sue espressioni, coincidono. In America Latina, rileva Scannone, «sono i poveri che, almeno di fatto, mantengono come elemento strutturante della propria vita e convivenza la cultura del popolo cui appartengono, così come la memoria storica; e i loro interessi coincidono con un progetto storico comune di giustizia e di pace, poiché vivono oppressi da una situazione di ingiustizia strutturale e di violenza istituzionalizzata».⁹⁰³

In questo modo, la recezione ecclesiologica ad opera della nascente “teologia del popolo”, può spiegarsi con le parole di Lucio Gera:

La Chiesa si dà come intercomunione tra gli uomini. Non solamente come relazione dell'uomo con Dio, ma anche come inter-relazione degli uomini tra di loro. La relazione con l'altro non è una semplice aggiunta ad una chiesa già costituita dalla relazione con Dio. La relazione con l'altro è costitutiva della Chiesa, cioè, si iscrive nell'essenza stessa dell'ecclesialità.⁹⁰⁴

Tale teologia della pastorale popolare, secondo la visione di Juan Carlos Scannone, non distoglie lo sguardo dai conflitti presenti in America Latina, ma favorisce una comprensione del “popolo” a partire dalla sua unità, inteso come «soggetto collettivo».⁹⁰⁵ In questo senso, «l'ingiustizia istituzionale e strutturale è compresa come un tradimento del popolo da parte dell'*anti-popolo*».⁹⁰⁶

Per questo, quando la Chiesa latinoamericana e del Caribe cercò di applicare il metodo della *Gaudium et Spes* – vedere/giudicare/agire – alle proprie circostanze storiche, con una lettura regionale dei “segni dei tempi”, «realizzò a Medellin (1968) e

⁹⁰² DP, n°414.

⁹⁰³ SCANNONE, **Papa Francesco e la teologia del popolo**, p. 574.

⁹⁰⁴ GERA, L., **Reflexiones teológicas sobre la Iglesia**, in AZCUY, V. - GALLI, C. – GONZÁLEZ, M. (ed.), **Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)**. Buenos Aires, Agape 2006, p. 358. Traduzione nostra.

⁹⁰⁵ Ci soffermeremo su questo tema, e sulle prospettive che offre, nell'ultimo capitolo.

⁹⁰⁶ SCANNONE, **La Teologia del pueblo**, p. 22.

formulò esplicitamente a Puebla (1979) l'opzione preferenziale per i poveri, di fronte alla nuova esperienza dell' "irruzione del povero" nella storia latinoamericana, cioè, nella società e nella coscienza storica del subcontinente e della sua Chiesa». ⁹⁰⁷

I poveri sono sempre esistiti in questa regione, e di conseguenza è stata fatta sempre un'opzione evangelica a loro favore nella comunità cristiana, ma ora la novità è segnata, secondo Scannone, «dalla forte presa di coscienza dell'ingiustizia strutturale che è causa di tale povertà, e nel fatto maggiore del corrispondente protagonismo dei poveri nella società e nella Chiesa, come appare nei discorsi di papa Francesco durante gli incontri dei movimenti popolari». ⁹⁰⁸

La Chiesa Argentina – insieme a quella di tutto il continente – voleva, guardando a Cristo, scoprirsi in maniera rinnovata come mistero e comunione, ma incarnata visibilmente tra gli uomini, mediante un opportuno rinnovamento delle strutture e delle istituzioni.

4.3.1.

Lucio Gera e Rafael Tello: pensare e agire “dal” popolo.

Il Concilio Vaticano II ha rappresentato l'occasione provvidenziale per lo sviluppo di una teologia in prospettiva latinoamericana, di una teologia cioè elaborata a partire dall'America Latina come luogo ermeneutico, storico, sociale e culturale. Una teologia che, alla luce della Rivelazione, cerca di illuminare e accompagnare l'unico popolo di Dio all'interno delle varie culture e popoli del continente. Abitando, infatti, le diverse culture e incarnata

⁹⁰⁷ IVI, p. 190.

⁹⁰⁸ IBIDEM.

nei diversi popoli che vengono a costituire l'unico popolo di Dio, la Chiesa si ritrova arricchita, «mostrando di essere in qualche modo in debito rispetto ad essi, per poter essere se stessa; al contempo, si dischiudono per la Chiesa aspetti inediti della stessa Rivelazione».⁹⁰⁹

Le parole di Roberto Repole ci conducono nel pieno della novità rappresentata dalla riflessione teologica latinoamericana, e argentina in particolare, e del suo influsso sulla teologia di Papa Francesco: una Chiesa arricchita perché non arroccata su se stessa, ma al contrario aperta all'incontro con tutte le culture.

È per questo motivo che la recezione latinoamericana, e argentina, ha privilegiato la categoria di “popolo di Dio” rispetto ad altre categorie ecclesologiche post-conciliari, non solamente a motivo della riaffermazione conciliare di tale tema, ma anche perché tale categoria permette di evidenziare, allo stesso tempo, i momenti storici, personali-comunitari e sociali della Chiesa.

Pertanto, la visione di un popolo di Dio che vive nei diversi popoli comporta che non vi sia una cultura dentro cui si possa pensare di esaurire la Chiesa: «farlo significherebbe rendere di fatto indisponibile il Vangelo per le altre culture ed impedire che Cristo, vivo nello Spirito, incontri e sia incontrato da altre persone sempre “culturalmente situate”».⁹¹⁰ Dire, quindi, che la Chiesa deve discernere la sua missione nell'ottica del popolo non è tanto un principio sociologico, bensì una conseguenza del carattere “incarnato” e missionario che le è intrinseco, e comporta una dimensione salvifica. Pertanto la Chiesa come popolo di Dio non può vivere se non “in uscita”, rivolgendosi e accompagnando ciascun popolo di questa terra e in mezzo a loro.

Papa Francesco, in un passo della *EG* afferma:

In ogni nazione, gli abitanti sviluppano la dimensione sociale della loro vita configurandosi come cittadini responsabili in seno ad un popolo, non come massa trascinata dalle forze dominanti. Ricordiamo che “l'essere fedele cittadino è una virtù e la partecipazione alla vita politica è un'obbligazione morale”.Ma diventare un *popolo* è qualcosa di più, e

⁹⁰⁹ REPOLE, *Il sogno di una chiesa evangelica*, p. 68.

⁹¹⁰ IVI, p. 69.

richiede un costante processo nel quale ogni nuova generazione si vede coinvolta. È un lavoro lento e arduo che esige di volersi integrare e di imparare a farlo fino a sviluppare una cultura dell'incontro in una pluriforme armonia.⁹¹¹

Il modello di questa spiritualità mette in luce il servizio che la Chiesa, il “popolo di Dio”, deve dare all’umanità ricordando, in particolare, gli ultimi della società. Un servizio che si traduce nella disponibilità, da parte di ciascuno, a mettere in pratica la solidarietà nei confronti di persone bisognose, qualsiasi esse siano, anche a costo di uscire dal proprio cammino, come fece il samaritano nella parabola evangelica.

Collocandosi nel solco dei lavori della quinta Conferenza dell’Episcopato Latinamericano e del Caribe, riunito ad Aparecida (Brasile) nel 2007,⁹¹² Papa Francesco riprende i temi importanti della mistica e della spiritualità popolari, affermando che, in un certo senso, «questi temi totalizzano il Vangelo».⁹¹³

Infatti, tra i quattro principi enunciati da Bergoglio, c’è quello che sottolinea come “il tutto è superiore alla parte”. Da questo punto di vista, osserva Scannone, «la mistica popolare riunisce tutti gli elementi, non soltanto della pietà popolare o della preghiera, ma anche della fratellanza, della lotta, della giustizia, della festa, del lavoro, insomma di tutta la vita».⁹¹⁴ Il vivere pienamente all’interno di questa realtà, fatta di ingiustizia sociale e di oppressione, e allo stesso tempo riconoscersi inviati da Cristo per testimoniare e annunciare la Buona Notizia della misericordia del Padre, fa sì che tutto il popolo si inserisca in quest’unica missione. I popoli latinoamericani e del Caribe, prosegue *Aparecida*,

Si identificano particolarmente con il Cristo sofferente, lo guardano, gli baciano o gli toccano i piedi feriti, come a dire: questi è colui “che mi ha amato e ha dato sé stesso per me” (Gal 2,20). Molti di essi, colpiti, ignorati e depredati, non abbassano le braccia. Con la loro caratteristica

⁹¹¹ EG, n° 220.

⁹¹² Jorge Mario Bergoglio, in questa occasione, aveva il compito di presiedere la commissione del gruppo di lavoro incaricata a redigere il documento finale della Conferenza.

⁹¹³ SCANNONE, *Il Papa del popolo*, p. 75.

⁹¹⁴ IVI, p.76.

religiosità si aggrappano all'immenso amore che Dio ha per loro e che li fa tornare consapevoli della propria dignità. Trovano anche la tenerezza e l'amore di Dio nel volto di Maria. In lei vedono riflesso il messaggio essenziale del Vangelo.⁹¹⁵

Si colloca a questo livello l'opzione preferenziale per i poveri. In questa prospettiva, da quanto emerge dalla Conferenza di Aparecida, la Chiesa è chiamata ad accompagnare e fecondare incessantemente questo modo di vivere la fede dei suoi figli più umili. In questa spiritualità c'è «un ricco potenziale di santità e giustizia sociale».⁹¹⁶

La proposta di Rafael Tello ci offre una riflessione sull'articolazione tra la fede cristiane e le diverse culture. Il punto di partenza della sua teologia, secondo Bergoglio, «è pensare all'uomo come a un essere sociale per natura».⁹¹⁷ Per Rafael Tello, oggetto primo e fondamentale della teologia è l'uomo concreto, a cui deve essere garantita la possibilità di un adattamento creativo al suo proprio mondo, la cultura, appunto, con particolare attenzione a quelle forme pratiche di vita «che rendono possibile il compiersi dell'insopprimibile desiderio di pienezza che qualifica la natura umana».⁹¹⁸

L'uomo concreto, perciò, «è un essere sociale esistente storicamente, in un determinato ambito storico, all'interno di una comunità umana con uno "stile di vita" e un "sistema di valori" dati, vale a dire una cultura».⁹¹⁹ Volgersi verso l'uomo concreto, secondo Tello, significa riconoscerlo come un essere comunitario:

Questa è la concezione dottrinale del Concilio. La personalità non è qualcosa di astratto, che costituisce e chiude l'individuo nella assolutezza, ma al contrario, completa, trattiene e ratifica l'individualità del suo proprio essere. È tuttavia relazione (come perfino avviene nella SS. Trinità) e comunione di persone. La qual cosa è in accordo con

⁹¹⁵ DA, n° 265.

⁹¹⁶ DA, n° 262.

⁹¹⁷ BERGOGLIO, **Prefazione a BIANCHI, Introduzione alla teologia del popolo**, p. 18.

⁹¹⁸ ANELLI, F., **Teologia del popolo. Radici, interpreti, profilo**, EDB, Bologna 2019, p. 87.

⁹¹⁹ TELLO, R., **Fundamentos de una Nueva Evangelización**, Agape, Buenos Aires 2015, p. 109. Traduzione nostra

l'insegnamento comune su Dio, fine ultimo dell'uomo, e sulla carità come forma dell'amicizia.⁹²⁰

L'uomo concreto, storicamente esistente, è quindi per sua natura un essere sociale, che vive in una comunità naturale – «l'uomo concreto è persona e popolo»⁹²¹ –: la cura e l'attenzione nei suoi confronti, permettono a Tello di affermare il primato di una cultura soggettiva su quella oggettiva.

La cultura “oggettiva” è astratta (astratto vuol dire separato) perché è considerata separata dal soggetto che la realizzò. Ora, la Chiesa vuole attenersi non all'uomo astratto bensì all'uomo concreto (*Redemptor hominis*) e allo stesso modo si deve ritenere che vuole riferirsi alla cultura concreta, vale a dire con il suo soggetto concreto e reale. La Chiesa si è “volta verso l'uomo” – concreto – e quindi, quando si interessa della cultura, ciò di cui pretende interessarsi è dell'uomo e della sua cultura.⁹²²

Se, quindi, l'interesse della Chiesa verte nei confronti dell'“uomo concreto”, ecco che Tello predilige allora soffermarsi su quella che è definita la cultura soggettiva; quella cultura, cioè, che tende ad evidenziare l'“habitus”, la disposizione abituale ad agire. Infatti, quando è incarnata nella vita quotidiana, la cultura determina un agire spontaneo, che Tello dice essere collettivo.

Per principio l'individualismo non produce comunità nel senso stretto di “comunione di spiriti”, ma in quanto consenso sociale attorno a determinati interessi. D'altra parte, è altrettanto certo che mai una cultura si produce per opera di individui isolati. Richiede che si dia un “sentire comune”, in relazione a certi temi ritenuti basilari. Per questo, anche quando l'individualismo non ha intenzione di forgiare comunità, essendo una delle categorie centrali della modernità, dovrà essere vissuta come un “sentire comune”, che aggrega una collettività.⁹²³

La cultura soggettiva, cui fa riferimento il teologo argentino si riferisce essenzialmente alla vita concreta del popolo, a quell'“ethos”, dirà, che si trasmette inter-generazionalmente per

⁹²⁰ IVI, p. 43.

⁹²¹ ANELLI, *Teologia del popolo. Radici, interpreti, profilo*, p. 80.

⁹²² TELLO, R., *Cultura popular y ilustrada*, in ANELLI, *Teologia del popolo*, p. 88.

⁹²³ TELLO, R., *El hombre es dueño del sábado*, in ANELLI, *Teologia del popolo*, p. 91.

tradizione culturale. La cultura soggettiva, quindi, è precisamente «tale *modo di essere* di un popolo che, a partire da un nucleo vivo e dinamico – il nucleo etico-mitico – si costruisce in maniera permanente». ⁹²⁴ La cultura popolare, in questo senso, si esprime come un fatto sociale che si incarna nell'individuo e, pertanto, si costituisce come un «principio dell'azione umana». ⁹²⁵ In ultima istanza, secondo il pensiero di Tello, la cultura popolare “soggettiva” può essere definita come «una realtà naturale-culturale, orientata da una verità soprannaturale proveniente dal cristianesimo popolare che conferisce alla cultura il suo orientamento e il suo senso». ⁹²⁶

Il tema della cultura popolare, perciò, consente alla stessa teologia di riflettere in maniera profonda sull'attività temporale dell'uomo, in quanto essere libero e sociale. Il dinamismo proprio della cultura soggettiva, permette che la stessa cultura si vada formando e trasformando nella continua esperienza storica e vitale di coloro che condividono i suoi valori principali. L'uomo, dice ancora Tello, «possiede un cammino morale ma, in quanto è essenzialmente sociale, lo possiede in società o comunità con altri e lo porta avanti mediante il libero esercizio della sua attività. L'attività si esercita sotto l'influsso della cultura sociale». ⁹²⁷

Tale nucleo costituente dell'identità popolare – il suo essere in società – Tello lo concepisce come un nucleo etico-mitico, basato a sua volta sul “meticciano” (“mestizaje”), cioè sull'intrecciarsi delle culture che si incontrano tra loro: sarà quella che Papa Francesco indicherà come “cultura dell'incontro”.

In questo senso, il riconoscimento di un cristianesimo storicamente delineato con una fisionomia propria, che ingloba le diverse culture delle diverse nazioni della Terra (in questo caso dell'America Latina), è stato un tema ricorrente e permanente nella riflessione di Tello, che ha cercato di sviluppare il tema conciliare del

⁹²⁴FORCAT, F.L., *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Agape, Buenos Aires 2016, p. 235. Traduzione nostra.

⁹²⁵ IBIDEM.

⁹²⁶ IVI, p.238.

⁹²⁷ TELLO, R., *La obra de la Salvacion*, in FORCAT, *La vida cristiana popular*, p. 240.

popolo di Dio a partire dai vari popoli esistenti in America Latina, con le loro diverse culture. Nella sua proposta teologica, Tello intende andare alla ricerca del personale disegno di Dio riservato specialmente ai più poveri del continente:

Se il cristianesimo popolare è vero, trattare di comprenderlo non una questione meramente scientifica o intellettuale, nemmeno puramente “pastorale” in quanto pratica, ma è cercare di penetrare in ciò che desidera lo Spirito Santo e nell’ inesauroibile contenuto della Scrittura e del Vangelo.⁹²⁸

Come dirà Papa Francesco – seguendo tale ispirazione – a proposito del significato e del valore del popolo di Dio:

Dio ha dato origine a una via per unirsi a ciascuno degli esseri umani di tutti i tempi. Ha scelto di convocarli come popolo e non come esseri isolati. Nessuno si salva da solo, cioè né come individuo isolato né con le sue proprie forze. Dio ci attrae tenendo conto della complessa trama di relazioni interpersonali che comporta la vita in una comunità umana.⁹²⁹

Le idee esposte in questo passo della *EG* trovano riscontro nel già citato *Documento di San Miguel*, dove troviamo scritto che: «l’azione della Chiesa non deve essere solamente orientata verso il popolo, ma anche e principalmente a partire dal popolo stesso». Pertanto sono necessari alcuni atteggiamenti fondamentali, che pongono la Chiesa stessa in uno stato di continua riforma e conversione. Questi sono:

Amare il popolo, farsi uno con lui e comprenderlo; confidare nella sua capacità di creazione e nella sua forza di trasformazione. Ciò suppone: aiutarlo ad esprimersi ed organizzarsi; ascoltarlo, captare e intendere le sue espressioni, anche se rispondono a culture diverse; conoscere le sue gioie, speranze, angosce e dolori; le sue necessità e valori; conoscere specialmente ciò che vuole e desidera dalla Chiesa e dai suoi ministri; discernere in tutto ciò quello che deve essere corretto o purificato, ciò che ha una validità presente ma solo transitoria, ciò che contiene valori permanenti e germi di futuro; non separarsi da lui, allontanandosi dai suoi reali desideri e decisioni.⁹³⁰

⁹²⁸ TELLO, R., *Evangelización del hombre argentino*, in FORCAT, *La vida cristiana popular*, p. 407.

⁹²⁹ EG, 113.

⁹³⁰ DOCUMENTO DE SAN MIGUEL, n° VI,5.

In quest'ottica, basandosi cioè sull'esperienza storico-sociale e culturale, la teologia comprende il popolo in quanto «soggetto comunitario»⁹³¹ di una storia e di una cultura. Si tratta di un soggetto di una storia, di esperienze storiche comuni, soggetto «di una coscienza collettiva di appartenenza mutua e di un progetto storico di bene comune».⁹³²

Questo significa assumere l'ecclesiologia del popolo di Dio, insieme al metodo dei segni dei tempi, letti a partire e alla maniera del popolo, nella sua realtà concreta, quotidiana; significa assumere la vita a partire dalla sua fede religiosa incarnata nel mondo popolare.

Secondo Francesco sono proprio le espressioni della devozione popolare che costituiscono una delle forme inculturate del Vangelo e sono «la manifestazione di una vita teologale animata dall'azione dello Spirito Santo che è stato riversato nei nostri cuori».⁹³³ Nella *EG*, papa Francesco propone che «la fede del popolo è una delle principali fonti dell'inculturazione della fede, una manifestazione concreta di come funziona l'evangelizzazione».⁹³⁴

La Commissione Teologica Internazionale, nel 2014, ha redatto un documento riguardante il concetto chiave del “sensus fidei/sensus fidelium”;⁹³⁵ una categoria teologica – ancora poco approfondita – che si incentra sulla fede vissuta, appunto, dal popolo di Dio come soggetto di una cultura. Nella proposta di Tello, il “sensus fidelium” riguarda il dono che lo Spirito Santo offre al popolo di Dio di «suscitare l'impulso iniziale affinché siano riconosciuti nuovi aspetti evangelici, nella pratica dei semplici fedeli e anche del

⁹³¹ SCANNONE, J.C., **La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco**, Sal Terrae, Santander 2016, p. 83. Traduzione nostra

⁹³² *IVI*, pp.84-85.

⁹³³ *EG*, n° 125.

⁹³⁴ DECK, A.F., **Francisco. Obispo de Roma, la revolución de la misericordia**, San Pablo, Mexico D.F. 2016, p. 162. Traduzione nostra.

⁹³⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_2014_0610_sensus-fidei_it.html

popolo incolto; riconosciuti anche solo tacitamente, in maniera però permessa dall'autorità apostolica». ⁹³⁶

Il notevole interesse che il Papa dimostra nei confronti della categoria di “popolo di Dio”, si lega in maniera peculiare alla riflessione teologica e pastorale di Rafael Tello e Lucio Gera, soprattutto per ciò che concerne il ruolo della cultura popolare, in quanto “locus” privilegiato nell'evangelizzazione.

La pietà popolare, dice ancora il documento di Aparecida:

È una modalità legittima di vivere la fede, un modo di sentirsi parte della Chiesa e una forma dell'essere missionari; in essa si sentono le vibrazioni più profonde della profonda America. Essa è parte dell' “originalità storico-culturale” dei poveri di questo continente, e frutto di una “sintesi tra le culture e la fede cristiana”. ⁹³⁷

La pietà popolare è lo schiudersi della memoria di un intero popolo: è, come osserva Francesco, «essenzialmente deuteronomica». ⁹³⁸

Dal momento, infatti, che ogni cultura possiede il suo modo di trasmettersi di generazione in generazione, tale processo presenta qualcosa di dinamico nel corso del quale la cultura viene perennemente ricreata. Ma oltre all'aspetto dinamico, occorre considerare – come Bergoglio ha evidenziato – il suo continuo processo di trasmissione, e quindi il valore fondamentale della memoria. Le nuove generazioni, infatti, vanno formandosi nel contesto storico creato dalle precedenti, ne ricevono elementi culturali che assumono e a cui magari conferiscono un significato nuovo. La cultura popolare, pertanto, è un organismo vivo, «non è una mera forma di conservazione del passato, bensì il principio di un nuovo sviluppo del popolo». ⁹³⁹ In questo senso, commenta Bianchi, «quando

⁹³⁶ FORCAT, *La vida cristiana popular*, p. 416.

⁹³⁷ DA, n° 264.

⁹³⁸ BERGOGLIO-FRANCESCO, *Prefazione* a BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo*, p. 17.

⁹³⁹ TELLO, R., *La nueva evangelización*, in BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo*, p. 155.

il popolo trasmette la propria cultura, trasmette anche la fede cristiana, e per questo si può dire che *il popolo evangelizza il popolo*».⁹⁴⁰

Quando si dice, in particolare, soggetto di una cultura si intende il termine “cultura”, osserva Scannone, «come uno stile comune di vita, cioè, una forma di relazionarsi degli uomini tra loro, con la natura e con il senso ultimo della vita».⁹⁴¹ Il popolo, pertanto, è il soggetto formato da tutti coloro che partecipano ad una stessa storia e cultura, per l’edificazione del bene comune: in questo senso si tratta di un popolo in continuo movimento, e soprattutto sempre aperto alle novità della vita.

Se il popolo è soggetto e agente della sua propria storia, la Chiesa deve darsi al popolo, e non viceversa. In altre parole, osserva Luciani, «è la periferia che conferisce senso al centro, e non il contrario; è la relazione quotidiana e costituente, vissuta a partire dalla fede, che dà senso al popolo di Dio, e non la sua appartenenza ad una religione ufficiale».⁹⁴² tale atteggiamento esistenziale ha come conseguenza quello di condividere e comprendere la vita umana come una trama, a partire dalla carità nei e con gli altri.

Ciò significa altresì comprendere, come dichiara Tello, «che il popolo esiste solamente e sussiste nelle persone che lo costituiscono. È amore, comunità di persone».⁹⁴³

È proprio questo il punto centrale della riflessione di Francesco riguardo al popolo di Dio e alla riforma della Chiesa: il collegamento reale e quotidiano con i poveri, lo studio della loro cultura e il riconoscimento del loro ethos personale: «solamente dalla connaturalità affettiva che l’amore dà possiamo apprezzare la vita teologale presente nella pietà dei popoli cristiani, specialmente nei poveri».⁹⁴⁴

Ebbene tale conversione pastorale della Chiesa deve necessariamente partire dai poveri, anzi è proprio attraverso una

⁹⁴⁰ IVI, p. 156.

⁹⁴¹ SCANNONE, *La teología del pueblo*, p.85.

⁹⁴² LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, p. 28.

⁹⁴³ TELLO, R., *Algo más acerca del pueblo*, in *ID.*, *Pueblo y cultura I.*, Patria Grande, Buenos Aires 2011, p. 15. Traduzione nostra

⁹⁴⁴ EG, n° 125.

autentica conversione pastorale e affettiva verso il mondo dei poveri – che costituiscono la maggior parte dell’umanità – che è possibile «captare il senso trascendente del cristiano oggi e rispondere a questa epoca nella quale viviamo».⁹⁴⁵ L’opzione per i poveri, quindi, avviene all’interno del loro contesto di vita, «rispettando il loro modo di vivere, per riconoscerlo effettivamente ed affettivamente come il vero soggetto di un processo storico di sviluppo e liberazione».⁹⁴⁶

Il popolo, pertanto, è concepito come un soggetto collettivo capace di generare e orientare la storia, a partire soprattutto dalle sue periferie geografiche ed esistenziali; una generazione che è una conseguenza della redenzione operata da Dio, in Cristo, che «non redime solamente la singola persona, ma anche le relazioni sociali tra gli uomini».⁹⁴⁷

È in questa direzione che si muove anche la riflessione di Lucio Gera, che propone una comprensione della cultura in relazione con l’ethos culturale o modo in cui un popolo organizza la propria coscienza collettiva, soprattutto per quanta riguarda i suoi valori.

Se al popolo di Dio – come abbiamo visto – incarnato nei popoli e nelle loro culture, la Chiesa presta il servizio di discernimento dell’autenticità della sua fede e del suo “sensus fidei”, come pure cerca di leggere i “segni dei tempi” negli impulsi e nelle aspirazioni degli stessi popoli, Lucio Gera pone al centro della sua riflessione il concetto di religione come nucleo fondamentale di ogni cultura, poiché «essa è in relazione con il senso ultimo della vita e della convivenza, che permea i sensi penultimi o ancora precedenti».⁹⁴⁸

La religiosità popolare, in questo senso, non è solo l’espressione dell’impatto della fede con la cultura, o la manifestazione simbolica della relazione dell’uomo con il sacro, ma dispiega anche e soprattutto il “sensus fidelium”, la fede del popolo in quanto comunità.

⁹⁴⁵ LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, p.32.

⁹⁴⁶ *IVI*, p.34.

⁹⁴⁷ *EG*, n° 178.

⁹⁴⁸ SCANNONE, J.C., *Lucio Gera un teologo “dal” popolo*, p. 543.

Come scrive in un testo del 1974, *La Iglesia frente a la situación de dependencia*:

Essere cristiano non è una questione di carattere individuale, anche se riguarda un aspetto personale. In quanto personale è una questione di carattere relazionale e collettiva; si è cristiani stando all'interno del popolo di Dio [...] Tale popolo di Dio, in quanto deve essere un fattore realmente storico, non può essere immaginato come una massa inorganica o costituita da una dimensione puramente intimista, ma al contrario realizzata in forma organica e strutturata.⁹⁴⁹

All'individuo credente, prosegue, «si pone il problema di come essere cristiano in riferimento alla situazione storico- culturale di dipendenza; di come esserlo con gli altri, con cui è legato nella fede e nella partecipazione alla stessa situazione; ma anche di come esserlo con altri con cui si organizza nella cornice di una istituzione ecclesiastica e, così, in riferimento a una gerarchia».⁹⁵⁰

Per Gera, cioè, la fede si incarna in un popolo, «si incultura nella sua religiosità»⁹⁵¹ fino a giungere allo stesso nucleo etico, simbolico e religioso della sua cultura. Pertanto, nella sua missione evangelizzatrice, la Chiesa non sottrae mai ai popoli la propria identità culturale che li contraddistingue, ma al contrario li valorizza conferendo piena dignità al loro “ethos” culturale e, facendo questo, arricchisce anche se stessa. Osserva Gera:

Attraverso i suoi simboli che, oltre a essere rappresentati, sono messi in essere (riti, feste, costumi), un popolo trova il suo posto spirituale nel contesto del mondo e, con il suo mondo culturale, si colloca nell'ambito del divino e del trascendente. Però, quando trova il suo posto e il suo significato, verifica se stesso, partecipando al mondo e al divino. L'evangelizzazione deve arrivare a questo nucleo simbolico, religioso-culturale di un popolo, mentre la Chiesa vi deve impiantare la fede.⁹⁵²

La religiosità popolare, anche nella prospettiva assunta da Gera, incarna e trattiene il “sensus fidelium”, espressione della fede a

⁹⁴⁹ GERA, L., *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, in AZCUY, V., (ed.) *La teología argentina del pueblo*, ed. Centro teológico Manuel Larrain, Santiago del Chile 2015, p. 191. Traduzione nostra.

⁹⁵⁰ IVI, p. 192.

⁹⁵¹ SCANNONE, *Lucio Gera un teologo “dal” popolo*, p. 543.

⁹⁵² GERA, L., *La Chiesa e la religione del popolo*, in ID., *La religione del popolo*, p. 50.

partire dalle diverse culture presenti nel continente latinoamericano in particolare.

Nel processo di inculturazione delle fede, in vista dell'incarnazione dell'unico popolo di Dio nei popoli della terra, Gera, come Tello, valorizza la religiosità popolare latinoamericana, e argentina, riconoscendo, con *Puebla*, che questa, in quanto contiene incarnata la parola di Dio, «è una forma attiva con la quale il popolo evangelizza continuamente se stesso (DP 450). Non solo è oggetto, ma anche soggetto di evangelizzazione, perché è “Il Vangelo incarnato nei nostri popoli” (DP 446)».⁹⁵³

Ebbene, tale interpretazione della “religione del popolo” ha permesso che si realizzasse un fecondo circolo ermeneutico tra la nozione di “popolo di Dio” e la realtà della pietà popolare, espressione dei vari popoli. Se, come sottolinea Scannone, «la religiosità popolare ci consegna un'esperienza viva del Popolo di Dio, il concetto di popolo di Dio ci offre un'illuminazione ecclesiologicala della religiosità popolare».⁹⁵⁴

Con il termine “religiosità popolare”, Lucio Gera intende «quella religiosità che risponde alla cultura propria e caratteristica di un popolo. La religiosità è un atteggiamento tipico dei poveri, e i poveri costituiscono preferenzialmente un popolo. I poveri assommano in se stessi e caratterizzano la religione di un popolo».⁹⁵⁵

Ponendo l'accento sul momento dell'inculturazione delle fede, Lucio Gera concepisce il popolo di Dio, innanzitutto, come «ciò che si inserisce *nella* storia e cammina *con* i popoli nella storia».⁹⁵⁶

Siamo quindi chiamati ad entrare in relazione profonda con la vita dei poveri – dei migranti – con tutti coloro che vivono in maniera indegna l'esclusione sociale ma che anelano a far parte della società per l'edificazione della fraternità umana e dell'amicizia

⁹⁵³SCANNONE, J.C., **Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana**, in FERRARA-GALLI, **Presente y futuro e la teología en Argentina**, p. 138. Traduzione nostra.

⁹⁵⁴IBIDEM.

⁹⁵⁵GERA, L., **La Chiesa e i popoli dell'America Latina**, in ID., **La religione del popolo**, p. 37.

⁹⁵⁶SCANNONE, **Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana**, p. 132.

sociale. Come ha dichiarato Papa Francesco durante il suo discorso al Congresso degli Stati Uniti d’America:

Trattare gli altri con la medesima passione e compassione con cui vorremmo essere trattati. Cerchiamo per gli altri le stesse possibilità che cerchiamo per noi stessi. Aiutiamo gli altri a crescere, come vorremmo essere aiutati noi stessi. In una parola, se vogliamo sicurezza, diamo sicurezza; se vogliamo vita, diamo vita; se vogliamo opportunità, provvediamo opportunità. La misura che usiamo per gli altri sarà la misura che il tempo userà per noi. La Regola d’Oro ci mette anche di fronte alla nostra responsabilità di proteggere e difendere la vita umana in ogni fase del suo sviluppo.⁹⁵⁷

È questa la via per un’autentica cultura dell’incontro, che parte dal riconoscimento reciproco e dal fatto che ogni popolo è creatore della propria cultura, protagonista della sua storia, e per questo deve essere rispettato come soggetto evangelizzatore di se stesso: qui, afferma il Papa, «riveste importanza la pietà popolare, autentica espressione dell’azione missionaria spontanea del Popolo di Dio. Si tratta di una realtà in permanente sviluppo, dove lo Spirito Santo è il protagonista».⁹⁵⁸

Il Documento di Aparecida, in quest’ottica, ci invita a considerare la “mistica popolare” come l’espressione di una sapienza soprannaturale. Nella pietà popolare, si legge, «si esprime un senso profondo della trascendenza, una capacità spontanea di appoggiarsi a Dio in una vera esperienza di amore teologale. È anche espressione di una sapienza soprannaturale, perché la sapienza dell’amore non dipende direttamente dall’illustrazione della mente, ma dall’azione interna della grazia».⁹⁵⁹

La pietà o religiosità popolare si presenta, così, come «un vero tesoro del popolo di Dio, manifestando una sete di Dio che solo i

⁹⁵⁷ **Discorso del Santo Padre all’Assemblea plenaria del Congresso degli Stati Uniti d’America, Washington D.C., 24 settembre 2015.**
http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html

⁹⁵⁸ EG, n° 122.

⁹⁵⁹ DA, n° 263.

semplici e i poveri possono conoscere [...] comporta un sentimento vivo degli attributi profondi di Dio». ⁹⁶⁰

Questo popolo “semplice”, prosegue Seibold, possiede una profonda teologia mistica, intesa come conoscenza sperimentale di Dio attraverso l’abbraccio dell’amore unitivo: ciò dà luogo

Ad una spiritualità mistica dove i fedeli vivono la “paternità” di Dio non in astratto, ma come “figli del Padre” nel suo Figlio Gesù. Vivono altresì, in ogni momento, la sua “provvidenza” mediante gli innumerevoli fatti che intrecciano le loro vite quotidiane e le interiorizzano con il sentimento della sua “presenza amorosa e costante”, che li accompagna giorno e notte. ⁹⁶¹

La Chiesa e la teologia sono quindi chiamate a ri-partire da questa spiritualità e mistica popolari, apprendendo da queste nuove possibilità di cammino per sperimentare l’unione con Dio nella gioia del vivere insieme agli altri – come vedremo meglio nel prossimo capitolo. Pertanto la valorizzazione della religiosità popolare, rileva Massimo Borghesi, «non indica la fuga rituale e folcloristica dal mondo. Essa implica “l’opzione preferenziale per i poveri”, l’eredità della autentica teologia della liberazione». ⁹⁶²

In questo contesto – in America Latina, e quindi in Argentina – si è interpretata teologicamente la relazione Chiesa-mondo (sviluppata specialmente dalla *Gaudium et Spes*) come una relazione tra popolo di Dio e popoli della Terra, ognuno con le proprie storie e culture.

Il grande merito dello spirito conciliare, secondo Luciani, «è stato quello di aver capito che la salvezza si dà *nella* storia, non al di fuori di essa, e tocca tutti gli ambiti dell’umano. Da qui la necessità, intrinseca alla missione stessa della chiesa, di contribuire ai processi di trasformazione e di miglioramento delle condizioni di vita di questo

⁹⁶⁰ SEIBOLD, J., *La mística popular. Nueva edición corregida y aumentada*, Agape, Buenos Aires 2016, p. 75. Traduzione nostra.

⁹⁶¹ IBIDEM.

⁹⁶² BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio*, p. 286.

mondo». ⁹⁶³ È per questo che Lucio Gera dipinge l'immagine del popolo come quella dell'acqua:

Il popolo è come l'acqua: il suo corso è come i fiumi, i quali, inevitabilmente, pellegrinano [...] Il popolo è come l'acqua dei fiumi che, pellegrini, sfociano sempre nell'oceano. In quanto pellegrini e non "erranti" hanno la loro propria meta e destino. ⁹⁶⁴

Essere popolo, dunque, consiste nell'aver coscienza di possedere una comune origine e nella sfida di darsi un comune destino: tale convinzione, prosegue Gera,

È garantita nei popoli quando, come gocce d'acqua, si mescolano, per la fede cristiana, con il sangue di Cristo. Perché anche il sangue – cioè la vita – di Cristo e, in Cristo, la nostra, proviene da una stessa origine e, pellegrinando attraverso la morte, sfocia in una resurrezione. Questa è la fede del nostro popolo. ⁹⁶⁵

L'immagine suggerita da Lucio Gera del popolo come un "fiume", ci porta ad evidenziare il suo carattere vitale e creativo:

Il torrente è la fantasia del popolo, che porta con sé tutto ciò che incontra e ciò che inventa, mescolato e indiscriminato. La fantasia è "invenzione". La fantasia del popolo non è solo la capacità di inventare "racconti", ma soprattutto di incontrare verità. Verità che si celano dietro ai racconti, gli aneddoti, le leggende; nuclei sostanziali di verità rivestiti di adorni esuberanti a motivo della stessa tendenza giocosa della fantasia. ⁹⁶⁶

L'aspetto primario, ed originale, di questo popolo di Dio in cammino, che proprio nell'incontro con l'Altro è capace di riconoscersi, risiede, come abbiamo visto, nell'opzione preferenziale per i poveri. Nella tradizione biblica, infatti, «le persone escluse socialmente sono gli spazi privilegiati per la compassione e per la giustizia di Dio». ⁹⁶⁷

⁹⁶³ LUCIANI, R., **La centralità del popolo nella teologia socio-culturale di papa Francesco**, in «Concilium» 3/2028, p.95.

⁹⁶⁴ GERA, L., **El pueblo es como el agua**, in L. Gera, **La teología argentina del pueblo**, a cura del Centro Teológico Manuel Larraín, ed. Alberto Hurtado, Santiago del Chile 2015, p. 385. Traduzione nostra

⁹⁶⁵ IBIDEM.

⁹⁶⁶ GERA, **La teología argentina del pueblo**, p. 386.

⁹⁶⁷ LONGCHAR, W., **Potere e mancanza di potere. Coinvolgere nella missione gli emarginati**, in «Concilium» 3/2018, p. 109.

Dio ha ascoltato il grido di sofferenza del suo popolo e ha deciso di intervenire in favore della sua liberazione; Gesù ha annunciato la sua missione presentandosi come il compimento delle promesse annunciate dal profeta Isaia – come, cioè, colui che libera gli oppressi, apre gli occhi ai ciechi e guarisce i malati (*Lc 4,16 ecc.*) – e collocando sempre il suo ministero in mezzo alle persone socialmente escluse della sua epoca. Rifiutando un potere caratterizzato dalla violenza e dall'oppressione, Gesù ha optato per la via della liberazione integrale dell'uomo, la via della giustizia, della pace, dell'uguaglianza, la dignità e il rispetto di tutti.

L'opzione per i poveri e gli esclusi, all'interno del popolo di Dio, è sottolineata anche da un altro illustre esponente della teologia argentina, Rafael Tello, il quale «non vede i poveri come soggetti isolati, ma piuttosto li intende in quanto costituiscono una parte essenziale di un popolo»:⁹⁶⁸ si potrebbe dire, prosegue l'Autore, che Tello «*opta per il popolo*, inteso come un soggetto collettivo – immerso in un concreto processo storico e dotato di una propria cultura – il cui *cuore sono i poveri*».⁹⁶⁹

La valenza e il significato teologico di tale opzione viene di nuovo sottolineata da Tello nel seguente modo:

La Chiesa è così. La Chiesa è la Sposa, il Corpo di Cristo, ed è la Chiesa di Dio, ed è la Chiesa dei poveri, in primo luogo, non esclusivamente, perché a essa sono stati chiamati e per essa amati (e anche, in qualche modo, preferiti) per primi ma non esclusivamente, come in molti modi attesta la Sacra Scrittura.⁹⁷⁰

Il richiamo è ancora una volta a *Puebla*, in particolare al numero 1145 del *Documento*, in cui si legge:

Avvicinandoci al povero per accompagnarlo e servirlo, facciamo ciò che Cristo ci ha insegnato, facendoci nostro fratello, povero come noi. Perciò il servizio ai poveri è la misura privilegiata ma non escludente della nostra sequela di Cristo. Il miglior servizio al fratello è

⁹⁶⁸ BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo*, p. 61.

⁹⁶⁹ IBIDEM.

⁹⁷⁰ IVI, p.63.

l'evangelizzazione che lo dispone a realizzarsi come figlio di Dio, lo libera dalle ingiustizie e lo promuove integralmente.⁹⁷¹

Nei poveri – nei migranti oggi specialmente – la Chiesa ritrova l'immagine stessa di Dio, che chiama continuamente ad una con-versione personale e collettiva, di popolo.

Nell'Introduzione al testo di Bianchi – che riporta gli scritti di Tello – Papa Francesco dichiara che

Quando ci avviciniamo al nostro popolo con lo sguardo del buon pastore, quando non veniamo per giudicare ma per amare, troviamo che questo modo culturale di esprimere la fede cristiana resta tuttora vivo tra noi, specialmente nei nostri poveri. E questo, fuori da qualsiasi idealismo sui poveri, fuori da ogni pauperismo teologale. È un fatto. È una grande ricchezza che Dio ci ha dato.⁹⁷²

Nel Magistero Latinoamericano l'opzione per i poveri è stata sempre al centro della questione; e nel Documento della Conferenza di Aparecida – che ha visto il card. Bergoglio tra i protagonisti – viene evidenziata nel capitolo VIII (nn° 380-430), intitolato *Reino de Dios y promoción de la dignidad humana*.

Nel paragrafo 8.6, in particolare, si fa riferimento alla situazione dei migranti (nn° 411-416):

È espressione della carità, anche ecclesiale, l'accompagnamento pastorale dei migranti. Ci sono milioni di persone concrete che, per distinti motivi, sono in costante mobilità. In America Latina e nei Caraibi costituiscono un fatto nuovo e drammatico i migranti e rifugiati soprattutto quelli a causa dell'economia, della politica e della violenza [...] La Chiesa, come Madre, deve sentire se stessa come Chiesa senza frontiere, Chiesa familiare, attenta al fenomeno crescente della mobilità umana nei suoi diversi settori. *Considera indispensabile lo sviluppo di una mentalità e di una spiritualità al servizio dei fratelli in mobilità*, stabilendo strutture nazionali e diocesane appropriate, che facilitino l'incontro dello straniero con la Chiesa particolare di accoglienza. Le Conferenze Episcopali e le Diocesi devono assumere profeticamente tale pastorale specifica con la dinamica di unire criteri e azioni che aiutino a una permanente attenzione nei confronti dei migranti, che devono sentirsi anche discepoli e missionari[...] Tra i compiti della Chiesa a favore dei migranti, c'è indubbiamente quello della denuncia profetica degli oltraggi subiti frequentemente, come anche lo sforzo per incidere, insieme agli organismi della società civile, nei governi dei paesi, per promuovere una politica

⁹⁷¹ DP, n° 1145.

⁹⁷² BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo*, p. 15.

migratoria che tenga in conto i diritti delle persone in mobilità [...] I migranti devono essere accompagnati pastoralmente dalle loro Chiese di origine e stimolati a divenire discepoli e missionari nelle terre e comunità che li accolgono, condividendo con loro le ricchezze della propria fede e le tradizioni religiose. I migranti che partono dalle nostre comunità possono offrire un valido contributo missionario alle comunità che li accolgono.

Il *Documento*, a partire proprio dalla condizione dei migranti e dei rifugiati, propone un ripensamento stesso della spiritualità e della mistica che, come abbiamo visto specialmente nel terzo capitolo, faccia del cammino, della strada stessa un luogo teologico privilegiato. È da qui, allora, che le frontiere, anziché luogo di divisione e di violenza, possono diventare luogo fecondo di incontro e di edificazione del popolo di Dio .

È necessario, pertanto, ripensare il concetto stesso di frontiera per cercare di comprendere le contraddizioni della storia contemporanea, ma per cercare anche di delineare una vita altra. Come riferisce Marc Augé, «la frontiera segnala anzitutto la necessità di apprendere per comprendere»:⁹⁷³ in questo senso rappresenta e simboleggia «la forma dell'avvenire e, forse, della speranza».⁹⁷⁴

Le sfide poste dalle frontiere, lungi dal generare un clima di violenza e di odio, ci invitano a ripensare il rapporto esistente tra la dimensione locale e quella globale, e quindi l'identità stessa del popolo di Dio. Non si tratta, cioè, di prosciugare l'identità delle culture locali, quanto di «supportare l'unicità degli itinerari costitutivi di quelle particolarissime culture locali che stanno diventando i singoli individui e i singoli giovani del nostro mondo, esponendoli alla comunicazione e alla contaminazione reciproca con quelle culture altrettanto originali che sono costituite dagli altri individui».⁹⁷⁵

Il compito più urgente, quindi, è quello di aiutare l'individuo a percepirsi come una «identità multipla»,⁹⁷⁶ aiutandolo

⁹⁷³ AUGÉ, **Per una antropologia della mobilità**, p. 16.

⁹⁷⁴ IBIDEM.

⁹⁷⁵ CERUTI, M., **Educazione planetaria e complessità umana**, in CALLARI GALLI, M.– CAMBI, F.– CERUTI, M.(ed.), **Formare alla complessità. Prospettive dell'educazione nelle società globali**, Carocci ed., Roma 2003, p.22.

⁹⁷⁶ IBIDEM.

allo stesso tempi a percepire anche gli altri individui allo stesso modo: tale dinamica del riconoscimento reciproco consentirà di far emergere una nuova idea di cittadinanza e di popolo.

La Chiesa, infatti, è cattolica, cioè luogo in cui l'universale si dà nel particolare ed il particolare si riflette nell'universale; lo spazio in cui, per dirla con Galli, «la particolarità si realizza all'interno della Chiesa universale e l'universalità si realizza all'interno della Chiesa particolare».⁹⁷⁷ Tale tensione dialettica, o opposizione polare, viene intesa come una inabitazione reciproca: insieme alla trascendenza e all'incarnazione della Chiesa universale in tutte e in ciascuna delle chiese particolari, esiste una relazione di mutua immanenza tra l'universale ed il particolare nell'unica Chiesa di Cristo. Osserva ancora Galli: «come l'unica natura divina esiste concretamente e completamente nelle Tre Persone, così l'unica Chiesa universale esiste concretamente e completamente nelle chiese particolari».⁹⁷⁸

L'essere sociale, il popolo – nella visione di Bergoglio – «si trova nell'ambito del *collettivo*, il che non significa un “tutto gregario”, una *unitas accumulationis* come direbbero gli scolastici, ma un *insieme organico*; ragion per cui non si oppone all'individuale, bensì lo integra».⁹⁷⁹

È necessario, dunque, «uscire dalla propria tana culturale e promuovere l'essere transculturale, colui che, interessandosi a tutte le culture del mondo, non si aliena da alcuna di esse»: ⁹⁸⁰ è giunto cioè il tempo, come riferisce Augé, «della nuova mobilità planetaria e di una nuova utopia dell'educazione».⁹⁸¹

A tal proposito, papa Francesco in *EG* scrive:

⁹⁷⁷ GALLI, C.M., *La Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida*, in «Revista de Teología», XLIV (94), dicembre 2007, p. 631. Traduzione nostra

⁹⁷⁸ IBIDEM.

⁹⁷⁹ BERGOGLIO, J.M., *Necessità di un'antropologia politica. Un problema pastorale*, in GALLO, M. (ed.), *Papa Francesco- Jorge Mario Bergoglio. Pastorale Sociale*, Jaca Book, Milano 2015, p. 303.

⁹⁸⁰ AUGÉ, *Per una antropologia della mobilità*, p. 66.

⁹⁸¹ IBIDEM.

Essere Chiesa significa essere popolo di Dio, in accordo con il grande progetto d'amore del Padre. Questo implica essere il fermento di Dio in mezzo all'umanità [...]Questo Popolo di Dio si incarna nei popoli della Terra, ciascuno dei quali ha la propria cultura. La nozione di cultura è uno strumento prezioso per comprendere le diverse espressioni della vita cristiana presenti nel Popolo di Dio. Si tratta dello stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi tra loro, con le altre culture e con Dio. Intesa così la cultura comprende la totalità della vita di un popolo [...] La diversità culturale non minaccia l'unità della Chiesa. È lo Spirito Santo, inviato dal Padre e dal Figlio, che trasforma i nostri cuori e ci rende capaci di entrare nella comunione perfetta della Santissima Trinità, dove ogni cosa trova la sua unità. Egli costruisce la comunione e l'armonia del Popolo di Dio. Lo stesso Spirito Santo è l'armonia, così come è il vincolo d'amore tra il Padre e il Figlio.⁹⁸²

Interpretando questo passaggio, Carlos Galli sottolinea, in riferimento alla Chiesa, la comunione del “popolo di Dio” nella storia o il mistero del popolo pellegrino di Dio in comunione:

La Chiesa è una comunione, ma non diciamo che la comunione è Chiesa, perché “comunione” è un concetto analogo che si predica di distinti soggetti, come la Trinità, l'Eucarestia, la Chiesa, la famiglia. Invece, il titolo “Popolo di Dio” indica il *soggetto* ed è un *concetto soggettivo*. Il Popolo di Dio è il “noi”, il soggetto sociale e storico del mistero e, in quanto tale, “rimane insostituibile”.⁹⁸³

Il “popolo di Dio”, in cammino e pellegrino nelle strade di questo mondo, è un mistero che «affonda le sue radici nella Trinità»,⁹⁸⁴ e che allo stesso tempo esprime, nei singoli popoli, una sua autonomia: «ogni popolo, nel suo divenire storico, sviluppa la propria cultura con legittima autonomia». ⁹⁸⁵

Francesco, pertanto, evidenzia, dal punto di vista teologico e pastorale, l'inculturazione del Vangelo in tutte le culture, ricordando che «il messaggio rivelato non si identifica con nessuna di esse e possiede un contenuto transculturale». ⁹⁸⁶

È a partire dunque dalla realtà che siamo chiamati a contemplare il Volto di Dio nei tanti volti umani. In particolare,

⁹⁸² EG, nn° 114-115-117.

⁹⁸³ GALLI, C.M., **Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco**, LEV, Città del Vaticano 2017, p. 92.

⁹⁸⁴ EG, n° 111.

⁹⁸⁵ IVI, n° 115.

⁹⁸⁶ IVI, n° 117.

seguendo l'orientamento della Conferenza di Aparecida, siamo invitati a discernere il fenomeno socio-culturale urbano, e quindi anche quello migratorio, «a partire da uno sguardo di fede che contempi il Dio che vive nella città».⁹⁸⁷

Alla luce di quanto è emerso fin qui, possiamo ora passare in esame la proposta concreta di Papa Francesco, il suo discernimento teologico e pastorale circa la tematica migratoria. Al cuore del pensiero e dell'azione del Papa, infatti, risiedono la mistica ignaziana e la teologia del Vaticano II, nella sua particolare recezione latinoamericana. È a partire, dunque, da questi due lenti che ora ci soffermiamo sul suo Magistero, composto da parole e gesti, per cercare di scorgere sempre più in profondità, nel volto dei migranti, il Volto stesso di Dio.

PARTE III

⁹⁸⁷ GALLI, C.M., **Dio vive in città. Verso una nuova pastorale urbana**, LEV, Città del Vaticano 2014, p. 160.

**Prospettive teologico-pastorali di Papa
Francesco, a partire dal fenomeno migratorio, per la vita e
la missione della Chiesa**

Capitolo 5.

**La lettura di Papa Francesco: il fenomeno migratorio
come “kairós”**

Ripercorriamo brevemente il cammino finora tracciato. Nella prima parte della tesi – primo e secondo capitolo – abbiamo cercato di disegnare i contorni del contesto storico-sociologico del fenomeno migratorio e del conseguente discernimento operato dalla Chiesa Cattolica, lungo i secoli, fino alla costituzione, da parte di Papa

Francesco, del Dicastero per lo Sviluppo Umano Integrale, e della relativa sezione su “Migranti e Rifugiati”.

Nella seconda parte del lavoro – terzo e quarto capitolo – ci siamo invece soffermati a lungo sulla matrice del discernimento del Papa, gesuita e latinoamericano, circa la migrazione: la mistica ignaziana e la recezione latinoamericana, e argentina in particolare, dell’ecclesiologia del Popolo di Dio. Sono queste due, infatti, le lampade che permettono di illuminare il cammino e il discernimento di Papa Francesco per la vita e la missione della Chiesa in mezzo al mondo.

In quest’ultima parte del lavoro cercheremo di illustrare la proposta che Francesco sta portando avanti –tra molte opposizioni – a partire dall’analisi del fenomeno migratorio, considerato un vero e proprio “kairós” per il momento presente e il futuro della Chiesa.

Nel discorso in occasione del conferimento del *premio Carlo Magno*, Papa Francesco traccia le linee principali per la costruzione di un “nuovo Umanesimo”, secondo tre capacità: integrare, dialogare e generare. La costruzione di una nuova Europa e di un nuovo mondo è possibile – egli sottolinea – innanzitutto se siamo capaci di fare delle nostre città «un luogo di convivenza tra varie istanze e livelli»;⁹⁸⁸ un luogo, cioè, in cui le differenze culturali non siano un ostacolo, ma un mezzo indispensabile per la comunione, proprio perché «il tutto è più delle parti, e anche della loro semplice somma».⁹⁸⁹ per raggiungere questo obiettivo, siamo tutti chiamati ad «allargare lo sguardo per riconoscere un bene più grande che porterà benefici a tutti noi».⁹⁹⁰ L’invito che il Papa rivolge è quello di promuovere un’integrazione che trova nella solidarietà la chiave di volta per costruire la storia.

Gli uomini e le donne, creati a immagine e somiglianza della Trinità, sono chiamati da sempre a vivere questa stessa

⁹⁸⁸ FRANCESCO, **Discorso pronunciato in occasione del conferimento del premio Carlo Magno**, 6 maggio 2016.
http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html

⁹⁸⁹ EG, n° 25.

⁹⁹⁰ IBIDEM.

comunione, nella diversità quale reale partecipazione alla vita divina. Nel documento dal titolo *Dio Trinità, unità degli uomini*, a cura della Commissione Teologica Internazionale, si legge che

Nel mistero trinitario di Dio c'è "luogo" e "durata" per la vita eterna della creatura ("Nella casa del Padre mio vi sono molti posti. Se no, ve l'avrei detto. Io vado a prepararvi un posto; quando sarò andato, e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io", *Gv* 14, 2-4). Nella custodia della parola e dei gesti del Signore (*Lc* 2,19), nella fedeltà alla consegna della sua passione redentrice (*Gv* 19, 25-27), nella continuità della grazia e della testimonianza del Figlio (*Atti* 1, 14), fino al ritorno del Signore, la comunità dei discepoli non può mancare di riconoscere la presenza e l'azione della Madre di Gesù. Maria ha inaugurato – in un modo unico e irripetibile – la forma accogliente del Corpo di Cristo, che è la Chiesa.⁹⁹¹

La luce che sgorga dal mistero della Trinità permette, ad un tempo, di eliminare nella società ogni traccia totalitaria, razzista, discriminante; e, dall'altro, consente di scoprire il "Terzo", ovvero la presenza sempre nuova e creativa di Dio, nella relazione di reciprocità con lo straniero, il forestiero, il migrante.

L'esigenza che si avverte sempre di più, rileva E. Cambón, è di «scoprire non soltanto la centralità della Trinità nella fede cristiana e l'influsso che essa deve esercitare su tutta la riflessione teologica, ma soprattutto di approfondire ciò che significa nella pratica per la costruzione del mondo».⁹⁹²

Per questo occorre saper dialogare, occorre farsi capaci di promuovere un'integrazione che trova nella solidarietà la chiave di volta per tessere la trama delle relazioni inter-personali: «una solidarietà che non può mai essere confusa con l'elemosina, ma come generazione di opportunità perché tutti gli abitanti delle nostre città – e di tante altre città – possano sviluppare la loro vita con dignità».⁹⁹³

⁹⁹¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, **Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza**, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_2014_0117_monoteismo-cristiano_it.html#4. *La speranza dei Popoli, la fede della Chiesa*

⁹⁹² CAMBÓN, E., **Trinità modello sociale**, Città Nuova, Roma 2009, p. 22.

⁹⁹³ FRANCESCO, **Discorso pronunciato in occasione del conferimento del premio Carlo Magno**, cit.

È necessario, quindi, lavorare per la costruzione, la promozione e la valorizzazione di un'integrazione culturale, la cui cifra identitaria è costituita dal dialogo. Il volto dell'Europa, prosegue il Papa, «non si distingue nel contrapporsi ad altri, ma nel portare impressi i tratti di varie culture e la bellezza di vincere le chiusure».⁹⁹⁴

Di fronte alle tante chiusure del mondo d'oggi – pensiamo al forte clima di xenofobia e razzismo che si respira– l'Europa, e il mondo intero, sono chiamati a riscoprire la loro originaria vocazione all'Altro; la vocazione all'uscita, al confrontarsi con le tante alterità presenti nella società.

La seconda capacità, infatti, che Francesco ritiene necessaria per la costruzione di una società migliore è quella del dialogo. Siamo dunque invitati a promuovere

Una cultura del dialogo cercando con ogni mezzo di aprire istanze affinché questo sia possibile e ci permetta di ricostruire il tessuto sociale. La cultura del dialogo implica un autentico apprendistato, un'ascesi che ci aiuti a riconoscere l'altro come un interlocutore valido; che ci permetta di guardare lo straniero, il migrante, l'appartenente a un'altra cultura come un soggetto da ascoltare, considerato e apprezzato.⁹⁹⁵

Solo in questo modo è possibile promuovere un'autentica cultura, o meglio - come dice lo stesso Papa Bergoglio - una “mistica dell'incontro”, «portando avanti la ricerca di consenso ed accordi, senza però separarla dalla preoccupazione per una società giusta, capace di memoria e senza esclusioni».⁹⁹⁶ Dal dialogo e dall'incontro si genera una feconda civiltà dell'amore, che appella la responsabilità personale e sociale di tutti. In questo senso Papa Francesco sottolinea che:

I giovani hanno un ruolo preponderante: essi non sono il futuro dei nostri popoli, sono il presente; sono quelli che oggi con i loro sogni, con la loro vita stanno forgiando lo spirito europeo. Non possiamo pensare il domani senza offrire loro una reale partecipazione come agenti di cambiamento e

⁹⁹⁴ IBIDEM.

⁹⁹⁵ IBIDEM.

⁹⁹⁶ EG, n° 239.

di trasformazione. Non possiamo immaginare l'Europa senza renderli partecipi e protagonisti di questo sogno.⁹⁹⁷

Francesco in realtà non si riferisce solamente all'Europa, il suo sguardo è aperto sul mondo intero: un mondo sempre più globalizzato e al contempo sempre più marcato da ingiustizie sociali, disuguaglianze e discriminazioni. Per questo motivo, per poter diventare costruttori di una autentica civiltà della pace e dell'amore, occorre farsi promotori di giustizia e di libertà. Occorre passare, osserva Francesco,

Da un'economia liquida, che tende a favorire la corruzione come mezzo per ottenere profitti, a un'economia sociale che garantisce l'accesso alla terra, al tetto per mezzo del lavoro come ambito in cui le persone e le comunità possano mettere in gioco molte dimensioni della vita: la creatività, la proiezione nel futuro, lo sviluppo delle capacità, l'esercizio dei valori, la comunicazione con gli altri, un atteggiamento di adorazione.⁹⁹⁸

La via che permette la realizzazione di questo cammino ha un nome preciso: inclusione. Se vogliamo diventare promotori di un futuro di pace, dobbiamo camminare sulla via dell'inclusione, che sola può contribuire ad offrire lavoro dignitoso, libero, creativo, partecipativo e solidale. Tale passaggio, da un'economia liquida a un'economia sociale non solo offrirà nuove prospettive e opportunità concrete di integrazione e inclusione, «ma ci aprirà nuovamente la capacità di sognare quell'umanesimo, di cui l'Europa è stata la *culla e sorgente*».⁹⁹⁹ Alla rinascita dell'Europa, e di tutto il mondo, può e deve contribuire anche la Chiesa, il cui compito coincide con la sua missione:

L'annuncio del Vangelo, che oggi più che mai si traduce soprattutto nell'andare incontro alle ferite dell'uomo, portando la presenza forte e semplice di Gesù, la sua misericordia consolante e incoraggiante. Dio desidera abitare tra gli uomini, ma può farlo solo attraverso uomini e donne che, come i grandi evangelizzatori del continente, siano toccati da

⁹⁹⁷ FRANCESCO, **Discorso pronunciato in occasione del conferimento del premio Carlo Magno**, cit.

⁹⁹⁸ IBIDEM

⁹⁹⁹ IBIDEM

Lui e vivano il Vangelo, senza cercare altro. Solo una Chiesa ricca di testimoni potrà ridare l'acqua pura del Vangelo alle radici dell'Europa. In questo, il cammino dei cristiani verso la piena unità è un grande segno dei tempi, ma anche l'esigenza urgente di rispondere all'appello del Signore "perché tutti siano una sola cosa" (Gv 17,21).¹⁰⁰⁰

Le parole con cui il Papa conclude il suo discorso in occasione del conferimento del *premio Carlo Magno* rappresentano il manifesto per l'edificazione della casa comune, il mondo, in cui tutti siamo fratelli e sorelle, figli dello stesso Padre. Basta sostituire alla parola Europa quella di "mondo intero".

Con la mente e con il cuore, con speranza e senza vane nostalgie, come un figlio che ritrova nella madre Europa le sue radici di vita e di fede, sogno un nuovo umanesimo europeo un costante cammino di evangelizzazione, in cui servono memoria, coraggio, sana e umana utopia. Sogno un'Europa giovane, capace di essere ancora madre: una madre che abbia vita, perché rispetta la vita e offre speranza di vita. Sogno un'Europa che si prende cura del bambino, *che soccorre come un fratello il povero che arriva in cerca di accoglienza perché non ha più nulla e chiede riparo*. Sogno un'Europa che ascolta e valorizza le persone malate e anziane, perché non siano ridotte a improduttivi oggetti di scarto. Sogno un'Europa, *in cui essere migrante non è un delitto, bensì un invito ad un maggior impegno con la dignità di tutto l'essere umano*. Sogno un'Europa dove i giovani respirano l'aria pulita dell'onestà, amano la bellezza della cultura e di una vita semplice, non inquinata dagli infiniti bisogni del consumismo; dove sposarsi e avere figli sono una responsabilità e una gioia grande, non un problema dato dalla mancanza di un lavoro sufficiente e stabile. Sogno un'Europa delle famiglie, con politiche veramente effettive, incentrate sui volti più che sui numeri, sulle nascite dei figli più che sull'aumento di beni. *Sogno un'Europa che promuove e tutela i diritti di ciascuno, senza dimenticare i doveri verso tutti. Sogno un'Europa di cui non si possa dire che il suo impegno per i diritti umani è stato la sua prima utopia.*¹⁰⁰¹

Per permettere a questo sogno di diventare realtà tangibile, non solamente per l'Europa, ma per tutto il mondo, la Chiesa deve procedere lungo il cammino seguendo queste tracce proposte dal Papa: «prendere l'iniziativa, coinvolgersi, accompagnare, fruttificare e festeggiare».¹⁰⁰²

A questi quattro atteggiamenti, evidenziati nella *Evangelii Gaudium*, cercheremo di affiancare i quattro verbi il Papa ha proposto

¹⁰⁰⁰ IBIDEM.

¹⁰⁰¹ IBIDEM. Corsivi nostri.

¹⁰⁰² EG, n°24.

come via per un'autentica società fraterna, in cui la migrazione è vista sempre più come un dono e un "kairós" che consente di far brillare, in mezzo al mondo, il volto del "Dio pellegrino".

5.1.

Prendere l'iniziativa-accogliere: un magistero di parole e gesti

L'insegnamento sociale della Chiesa riguardo il tema della mobilità umana inizia con il riconoscimento dei diritti fondamentali della persona. Tra questi è incluso anche quello di emigrare e stabilirsi dove la persona prevede di trovare una migliore possibilità di realizzare aspirazioni, progetti e desideri.

La realizzazione concreta di questo diritto soggettivo deve coniugarsi con il corrispondente diritto dello Stato di gestire la propria politica sull'immigrazione, all'interno della cornice del bene comune.

Il diritto di emigrare trova la sua giustificazione ontologica, infatti, nel principio della comune destinazione dei beni della terra e dell'unica famiglia umana cui ogni uomo appartiene. Il numero 12 della Lettera Enciclica *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII, afferma:

Ogni essere umano ha il diritto alla libertà di movimento e di dimora all'interno della comunità politica di cui è cittadino; ed ha pure il diritto, quando legittimi interessi lo consiglino, di immigrare in altre comunità politiche e stabilirsi in esse. Per il fatto che si è cittadini di una determinata comunità politica, nulla perde di contenuto la propria appartenenza, in qualità di membri, alla stessa famiglia umana; e l'appartenenza, in qualità di cittadini, alla comunità mondiale.¹⁰⁰³

L'uomo, quale parte di un'unica grande famiglia, non può prescindere dalla sua lingua, religione o colore della pelle – e destinatarario, insieme a tutta la creazione, dei beni concessi da Dio. Ecco così enucleato il principio della destinazione universale dei beni, evidenziato nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, che

¹⁰⁰³ GIOVANNI XXIII, *Pacem in Terris*, Lettera Enciclica, 11 Aprile 1963, n. 12.

dichiara «sia la piena e perenne signoria di Dio su ogni realtà, sia l'esigenza che i beni del creato rimangano finalizzati e destinati allo sviluppo di tutto l'uomo e dell'intera umanità».¹⁰⁰⁴

L'autentico riconoscimento di questo disegno, invita e stimola l'umanità intera ad essere in uno stato di perenne “uscita”, per testimoniare la bellezza dell'unità che può nascere dalla diversità. Ma è Dio che “primerea”, che prende cioè l'iniziativa per primo di uscire per farsi prossimo ad ogni uomo e a ogni donna, manifestandosi così come il primo dei migranti che lascia la sua casa per «porre la sua tenda tra gli uomini (Gv 1, 14)». La comunità evangelizzatrice, prosegue Papa Francesco:

Sperimenta che il Signore ha preso l'iniziativa, l'ha preceduta nell'amore, e per questo sa fare il primo passo, sa prendere l'iniziativa senza paura, andare incontro, cercare i lontani e arrivare agli incroci delle strade per invitare gli esclusi. Vive un desiderio inesauribile di offrire misericordia, frutto dell'aver sperimentato l'infinita misericordia del Padre e la sua forza diffusiva.¹⁰⁰⁵

Attraverso il suo agire gratuito Dio esprime il suo amore per l'essere umano e lo invita a vivere l'amore come cammino di realizzazione interpersonale e sociale.

La prossimità di Dio, il Suo amore infinito per l'umanità intera – specialmente per coloro che sono esclusi e oppressi – viene manifestato da Francesco attraverso semplici ma profondi ed autentici gesti.

Ne proponiamo tre, anche se ovviamente molti sarebbero gli esempi da portare: Lampedusa, Lesvos, Ciudad Juárez. Si tratta di tre luoghi che descrivono il dramma della migrazione, ognuno a partire da una condizione particolare: Lampedusa rappresenta la città-simbolo dell'unione/divisione tra Africa e Europa; Lesvos la frontiera tra Europa e l'Oriente; Ciudad Juárez, in Messico, la frontiera tra gli Stati Uniti e l'America Latina.

¹⁰⁰⁴ COMPENDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA, n° 177.

¹⁰⁰⁵ EG, n° 24

5.1.1.

Lampedusa

Nei numeri 210-211 di *EG* Francesco tratta il tema della migrazione con un linguaggio che ci chiama in causa in prima persona, che ci invita a sentirci coinvolti nel vissuto stesso degli immigrati:

Dov'è tuo fratello schiavo? Dov'è quello che stai uccidendo ogni giorno nella piccola fabbrica clandestina, nella rete della prostituzione, nei bambini che utilizzi per l'accattonaggio, in quello che deve lavorare di nascosto perché non è stato regolarizzato?.¹⁰⁰⁶

Sono domande che vanno dritte al cuore, domande che aspettano non tanto una risposta, quanto un processo di conversione personale e sociale. La stessa domanda è stata ripresa da Francesco in occasione della visita a Lampedusa, la prima che egli ha fatto, nel luglio 2013: «Dove sei Adamo?» e «Caino, dov'è tuo fratello?».

Queste due domande di Dio, afferma il Papa, risuonano anche oggi, con tutta la loro forza: «Tanti di noi, mi includo anche io, siamo disorientati, non siamo più attenti al mondo in cui viviamo, non curiamo, non custodiamo quello che Dio ha creato per tutti e non siamo più capaci neppure di custodirci gli uni gli altri».¹⁰⁰⁷

Sono affermazioni forti, che vanno dritte al cuore del problema: quello di assumere un atteggiamento attento e responsabile nei confronti della creazione e dei fratelli.

È necessario, pertanto, passare da una globalizzazione dell'indifferenza ad una globalizzazione della carità e della giustizia.

Lampedusa è per il Papa un luogo «per fronteggiare le conseguenze dell'indifferenza del mondo contemporaneo»,¹⁰⁰⁸ ma allo stesso tempo diviene il luogo teologico per poter identificare la Chiesa

¹⁰⁰⁶ *EG*, n°211.

¹⁰⁰⁷ FRANCESCO, **Omelia in occasione della visita a Lampedusa**, campo sportivo "Arena", in località Salina, lunedì 8 luglio 2013, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html

¹⁰⁰⁸ KIM, D., **Il papa alla frontiera**, in *Concilium* 3/2015, p. 140.

come quell' "ospedale da campo" di cui parla spesso: un ospedale pronto ad accogliere i migranti che sono riusciti a sopravvivere alle onde del mare e sono giunti a terra, feriti e disperati, dopo una lunga battaglia tra la vita e la morte.

L' incontro con il Signore avviene nell'incontro con "tutti" gli uomini, soprattutto con quelli cui l'oppressione, lo sfruttamento e l'alienazione hanno sfigurato il volto umano; quelli che non hanno «né presenza né apparenza», e sono «rifiuto di uomini» (Is 52, 2-3); quelli che, emarginati, «hanno forgiato una vera cultura, nei cui valori è necessario entrare se si vuole giungere a loro».¹⁰⁰⁹

Proprio attraverso di loro si manifesta la forza salvifica della grazia che è per tutta l'umanità, divenendo così essi i portatori del significato della storia e gli eredi del Regno. Il nostro atteggiamento verso di loro, o meglio, il nostro impegno con loro, il coinvolgimento nelle lotte per i loro diritti, ci diranno se abbiamo orientato la nostra esistenza in conformità alla volontà del Padre.

Per questo motivo Papa Francesco, a seguito della tragedia avvenuta nel Mar Adriatico nell'estate del 2013 – purtroppo una delle tante a cui assistiamo continuamente – decide di recarsi a Lampedusa per esprimere non solo il suo personale cordoglio per le vittime, ma l'attenzione della Chiesa nella sua opzione fondamentale per i poveri.

Durante l'omelia tenuta nel Campo sportivo "Arena", il Santo Padre ha affermato di aver sentito il dovere di recarsi a Lampedusa per compiere un gesto di vicinanza, ma allo stesso tempo per sporgere una denuncia, per «risvegliare le nostre coscienze perché ciò che è accaduto non si ripeta».¹⁰¹⁰

Attraverso segni concreti, ha annunciato un messaggio in contrasto con la «globalizzazione dell'indifferenza»,¹⁰¹¹ permettendo di aprire gli occhi dei credenti – ma non solo – riguardo alla concezione dei migranti, che non possono essere ridotti né considerati come merce di scambio nel mercato degli accordi delle politiche

¹⁰⁰⁹ GUTIÉRREZ, *Teologia della Liberazione*, p. 201. Corsivi nostri.

¹⁰¹⁰ FRANCESCO, *Omelia in occasione della visita a Lampedusa*, cit.

¹⁰¹¹ IBIDEM.

nazionali e internazionali, ma essenzialmente come persone, e anzi come sacramento di Dio.

«Dov'è il tuo fratello?» prosegue il Papa; «questa non è una domanda rivolta ad altri, è una domanda rivolta a me, a te, a ciascuno di noi. Quei nostri fratelli e sorelle cercavano di uscire da situazioni difficili per trovare un po' di serenità e di pace; cercavano un posto migliore per sé e per le loro famiglie, ma hanno trovato la morte».¹⁰¹²

L'opzione per i poveri, in modo particolare per i migranti, diviene quanto mai attuale oggi. È necessario un atteggiamento vitale, globale e sintetico che abbracci tutta la nostra esistenza: una spiritualità – «che è una forma concreta suscitata dallo Spirito»¹⁰¹³ - del fenomeno migratorio, per cercare sempre di più di incarnare il Vangelo; un modo preciso di vivere davanti al Signore, in solidarietà con tutti gli uomini, con il Signore e davanti agli uomini.

Siamo una società, prosegue il Papa

Che ha dimenticato l'esperienza del piangere, del "patire-con": la globalizzazione dell'indifferenza ci ha tolto la capacità di piangere [...] Domandiamo al Signore che cancelli ciò che di Erode è rimasto anche nel nostro cuore; domandiamo al Signore la grazia di piangere sulla nostra indifferenza, di piangere sulla crudeltà che c'è nel mondo, in noi, anche in coloro che nell'anonimato prendono decisioni socio-economiche che aprono la strada ai drammi come questo.¹⁰¹⁴

Una spiritualità di questo genere è imperniata sulla conversione perenne al prossimo, specialmente gli oppressi, i poveri e, oggi più che mai, i migranti: la nostra conversione al Signore passa attraverso questo movimento. Conversione, come afferma Gutierrez, significa

Una radicale trasformazione di noi stessi, pensare sentire e vivere come Cristo presente nell'uomo spogliato e alienato [...]. La conversione è un processo permanente nel quale, molte volte, i vicoli ciechi cui giungiamo ci costringono a rifare il cammino di prima e a intraprenderne uno nuovo.¹⁰¹⁵

¹⁰¹² IBIDEM.

¹⁰¹³ GUTIÉRREZ, *Teologia della Liberazione*, p. 203.

¹⁰¹⁴ FRANCESCO, *Omelia in occasione della visita a Lampedusa*, cit.

¹⁰¹⁵ GUTIÉRREZ, *Teologia della Liberazione*, p. 204.

Si tratta di un processo che deve necessariamente passare attraverso l'esperienza dell'Altro, attraverso la com-passione dell'Altro. La «mistica della com-passione» – come la chiama Metz –

È una mistica “radicata nella terra” attraverso il contatto con gli altri che soffrono [...] per riunire, in questa mistica della sofferenza per Dio, tutte le nostre esperienze di dolore che gridano al cielo, per strapparle all'abisso della disperazione e della dimenticanza e incoraggiarle ad una nuova prassi.¹⁰¹⁶

Questo atteggiamento vale anche come incitazione ad una nuova politica del riconoscimento, fondata principalmente sul sostegno degli uni verso gli altri esclusi e dimenticati. Un tale logica deve avere necessariamente un'implicazione morale basata sul principio di uguaglianza di tutti gli uomini e le donne. Per questo motivo, prosegue Metz, «non c'è dolore nel mondo che non ci riguardi».¹⁰¹⁷

Il riconoscimento dell'uguale dignità di tutti gli uomini, e l'implicazione morale suggerita da questa mistica – che diviene la cifra per un'autentica comunione dell'intera umanità – ci conduce ad un ulteriore livello di riconoscimento: quello dell'«autorità dei sofferenti»,¹⁰¹⁸ specialmente di coloro che soffrono ingiustamente e in maniera innocente, e che rappresenta l'intima autorità di un “éthos” globale, che invita tutti, al di là e prima di ogni accordo convenzionale, ad un impegno di riconoscimento reciproco.

La visita di Francesco a Lampedusa intende porre in evidenza – oltre alla con-passione di Dio nei confronti dell'umanità – anche il valore dell'unità, dell'essere inter-connessi globalmente, come il Papa dirà nell'Enciclica *Laudato Si*; una visita che intende dare speranza all'umanità affermando che la morte non è l'ultima parola, bensì lo è la resurrezione. A testimonianza di ciò, emblematica è una delle opere realizzate dall'artista Franco Tuccio: il calice

¹⁰¹⁶ METZ, J.B., *Memoria Passionis, Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009, p. 156.

¹⁰¹⁷ *IVI*, p. 159.

¹⁰¹⁸ *IBIDEM*.

utilizzato dal Papa per la celebrazione della S. Messa era di legno, ricavato dalla barca affondata; un calice intriso di lacrime e sangue dei migranti innocenti morti a causa dell'ingiustizia e dell'avidità umana. Simbolo della Vita che va oltre la morte.

Mentre infatti il calice, da una parte, porta con sé tutto il dramma dei migranti morti, dall'altra – mediante la consacrazione, quindi l'effusione dello Spirito Santo – rivela la speranza che nasce dalla Resurrezione di Cristo: «la trasformazione del legno», afferma Groody, «che una volta conteneva i non-corpi di questo mondo, ora accoglie in sé il sangue di Cristo».¹⁰¹⁹

5.1.2.

Lesvos

La tragedia della migrazione e del dislocamento forzato, come si legge nella Dichiarazione congiunta firmata da Papa Francesco, dal Patriarca Bartolomeo e dall'Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia Ieronymos – in occasione di questa visita, il 16 aprile 2016 – «si ripercuote su milioni di persone ed è fondamentale una crisi di umanità, che richiede una risposta di solidarietà, compassione, generosità e un immediato ed effettivo impegno di risorse».¹⁰²⁰

I firmatari della dichiarazione congiunta affermano l'impegno a

Intensificare i nostri sforzi per promuovere la piena unità di tutti i cristiani. Riaffermiamo con convinzione che riconciliazione per i cristiani significa promuovere la giustizia sociale all'interno di un popolo e tra tutti i popoli. Vogliamo contribuire insieme affinché venga concessa un'accoglienza umana e dignitosa a donne e uomini migranti, ai profughi e a chi cerca asilo in Europa. Difendendo i diritti umani fondamentali dei rifugiati, di coloro che cercano asilo, dei migranti e di molte persone che

¹⁰¹⁹ GROODY, D.G., **Cup of Suffering, Chalice of Salvation: Refugees, Lampedusa, and the Eucharist**, in «Theological Studies» 2017 vol. 78 (4), p.982. Traduzione Nostra.

¹⁰²⁰ DICHIARAZIONE CONGIUNTA DI SUA SANTITÀ BARTOLOMEO, PATRIARCA ECUMENICO DI COSTANTINOPOLI, DI SUA BEATITUDINE IERONYMOS, ARCIVESCOVO DI ATENE E DI TUTTA LA GRECIA, E DEL SANTO PADRE FRANCESCO, Lesvos, 16 Aprile 2016, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/april/documents/papa-francesco_20160416_lesvos-dichiarazione-congiunta.html

vivono ai margini delle nostre società, intendiamo compiere la missione di servizio delle Chiese nel mondo.¹⁰²¹

In quella che è stata definita la “Lampedusa greca”, Papa Francesco ha incontrato più di 2500 rifugiati nei campi di accoglienza, sottolineando il valore imprescindibile dell’accoglienza. A testimonianza di ciò, durante il viaggio di ritorno, ha portato con sé in Vaticano 12 rifugiati siriani, tra cui 6 bambini. E ha dichiarato:

Io ho sempre detto che fare muri non è una soluzione. [...] Dobbiamo fare ponti. Ma i ponti si fanno intelligentemente, si fanno con il dialogo, con l’integrazione. Chiudere le frontiere non risolve niente, perché quella chiusura alla lunga fa male al proprio popolo. L’Europa deve urgentemente fare politiche di accoglienza e integrazione, di crescita di lavoro, di riforma dell’economia. Tutte queste cose sono ponti che ci porteranno a non fare muri.¹⁰²²

In questo modo ha reso testimonianza di come la comunità dei credenti e delle donne e uomini di buona volontà si inserisce «mediante opere e gesti nella vita quotidiana degli altri, accorcia le distanze, si abbassa fino all’umiliazione se è necessario, e assume la vita umana, *toccando la carne sofferente di Cristo nel popolo*».¹⁰²³

Coloro che agiscono in questo modo hanno così – ecco un’espressione divenuta cifra del pensiero teologico del Papa – «odore di pecore»,¹⁰²⁴ perché sanno identificarsi con il prossimo, riconoscendo nel suo volto lo stesso Volto sofferente di Cristo. Nel discorso tenuto in occasione della visita ai rifugiati, Papa Francesco ha dichiarato:

Dio ha creato il genere umano perché formi una sola famiglia; quando qualche nostro fratello o sorella soffre, tutti noi ne siamo toccati. Tutti sappiamo per esperienza quanto è facile per alcune persone ignorare le sofferenze degli altri e persino sfruttarne la vulnerabilità. Ma sappiamo anche che queste crisi possono far emergere il meglio di noi. Lo avete visto in voi stessi e nel popolo greco, che ha generosamente risposto ai vostri bisogni pur in mezzo alle sue stesse difficoltà. Lo avete visto anche nelle molte persone, specialmente giovani provenienti da tutta l’Europa e dal mondo, che sono venute per aiutarvi. Sì, moltissimo resta ancora da

¹⁰²¹ IBIDEM.

¹⁰²² Conferenza stampa del Santo Padre Francesco durante il volo di ritorno da Lesbo (Grecia), sabato 16 aprile 2016.

¹⁰²³ EG, n° 24.

¹⁰²⁴ IBIDEM.

fare. Ma ringraziamo Dio che nelle nostre sofferenze non ci lascia mai soli. C'è sempre qualcuno che può tendere la mano e aiutarci.¹⁰²⁵

L'autentica esperienza dello Spirito permette di riconoscerci in modo libero e creativo figli del Padre e fratelli tra noi. Solo così, solo mediante gesti concreti di amore e di solidarietà, sarà effettivo il nostro incontro con il povero, con l'uomo sfruttato, e in lui il nostro incontro con Cristo. La negazione dell'amore e della solidarietà da parte nostra, come afferma Gutiérrez, «sarà un rifiuto di Cristo».¹⁰²⁶

Ciò su cui Francesco pone l'accento con insistenza – e che cerca di inserire pienamente nel suo programma pastorale – riguarda l'urgenza, per la Chiesa, di una conversione effettiva per la testimonianza e l'annuncio del Vangelo. Tale conversione, che passa anche attraverso la revisione delle strutture, manifesta l'esigenza di un'evangelizzazione efficace e la condizione di autenticità della parola pastorale.

Se la Chiesa si definisce per la sua missione specifica, quella dell'annuncio della “Buona Notizia”, non deve aver paura di rivedere le sue strutture per metterle più efficacemente a servizio di tale compito. La Chiesa ha infatti bisogno, come recita *EG*, «di uno sguardo di vicinanza per contemplare, commuoversi e fermarsi davanti all'altro tutte le volte che sia necessario».¹⁰²⁷ Per riuscire in questo intento è necessario, prosegue il Papa, imparare a «togliersi i sandali davanti alla terra santa dell'altro» per dare al nostro cammino «il ritmo salutare della prossimità, con uno sguardo rispettoso e pieno di compassione ma che al medesimo tempo sani, liberi e incoraggi a maturare nella vita cristiana».¹⁰²⁸ Il messaggio di conclusione della visita a Lesvos recitava così:

¹⁰²⁵FRANCESCO, **Visita ai rifugiati**, Lesvos, sabato 16 aprile 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/april/documents/papa-francesco_20160416_lesvos-rifugiati.html

¹⁰²⁶GUTIÉRREZ, G., **La forza storica dei poveri**, Queriniana, Brescia 1981, p.65.

¹⁰²⁷ *EG*, n° 169.

¹⁰²⁸ *IBIDEM*.

Non perdetevi la speranza! Il più grande dono che possiamo offrirvi a vicenda è l'amore: uno sguardo misericordioso, la premura di ascoltarci e comprenderci, una parola di incoraggiamento, una preghiera. Possiate condividere questo dono gli uni con gli altri. Noi cristiani amiamo narrare l'episodio del Buon Samaritano, uno straniero che vide un uomo nel bisogno e immediatamente si fermò per soccorrerlo. Per noi è una parabola che si riferisce alla misericordia di Dio, la quale si rivolge a tutti. Lui è il Misericordioso. È anche un appello a mostrare quella stessa misericordia a coloro che si trovano nel bisogno. Possano tutti i nostri fratelli e le nostre sorelle in questo continente, come il Buon Samaritano, venirvi in aiuto in quello spirito di fraternità, solidarietà e rispetto per la dignità umana, che ha contraddistinto la sua lunga storia.¹⁰²⁹

Se conserviamo il senso primordiale e diretto dell'amore di Dio per poveri in quanto poveri, possiamo collocarci davanti al mistero della rivelazione di Dio e del dono del suo regno di amore e di giustizia, come di fronte a ciò che sfida decisamente la nostra vita.

Il mistero di Dio, come evidenzia Gustavo Gutiérrez,

Ci giudica nell'atto concreto e storico nei confronti del povero (Mt 25) e taglia corto con l'amore menzognero che dimentica il fratello e pretende di dirigersi spiritualmente verso di Lui, più per addomesticarlo che per sentirsi interpellato dalla sua parola (1 Gv 4,20). Per questa ragione per conoscere, amare Dio è necessario conoscere le condizioni concrete della vita dei poveri oggi e trasformare radicalmente la società che li fabbrica.¹⁰³⁰

Prendere l'iniziativa significa avere il coraggio di uscire dalle proprie abitudini e dai propri schemi mentali, per riuscire a vedere la presenza di Cristo in ogni migrante, che vive letteralmente alle frontiere – di terra o di mare – abbandonata al suo destino.

5.1.3.

Ciudad Juárez

I migranti che vanno in cerca di una vita degna e di un futuro migliore – che vanno in cerca, cioè, del “Dio della Vita” – sono “altri” che si offrono alla percezioni delle società benestanti dell'emisfero Nord –Europa e Stati Uniti – e che molte volte invece di

¹⁰²⁹ FRANCESCO, *Visita ai rifugiati*, Lesvos, sabato 16 aprile 2016, cit.

¹⁰³⁰ GUTIÉRREZ, *La forza storica dei poveri*, p. 114.

ricevere accoglienza come vorrebbero, trovano la morte nelle acque del Mediterraneo o nel deserto dell'Arizona. Si tratta di un fenomeno che purtroppo cresce e configura una nuova forma di schiavitù.

Richiamando il *Salmo* 19/18, «la legge del Signore è perfetta, rinfranca l'anima» – in occasione dell'omelia tenuta durante la S. Messa con le comunità indigene del Chiapas – Francesco ha dichiarato che

Questa è la legge che il Popolo d'Israele aveva ricevuto per mano di Mosè, una legge che avrebbe aiutato il Popolo di Dio a vivere nella libertà alla quale era stato chiamato. Legge che chiedeva di essere luce ai loro passi e accompagnare il peregrinare del Suo Popolo. Un Popolo che aveva sperimentato la schiavitù e il dispotismo del Faraone, che aveva sperimentato la sofferenza e i maltrattamenti, finché Dio disse “basta!”, finché Dio disse: “non più!”. Ho visto l'afflizione, ho udito il grido, ho conosciuto la sua angoscia (cfr *Es* 3,9). E lì si manifesta il volto del nostro Dio, il volto del Padre che soffre di fronte al dolore, al maltrattamento, all'ingiustizia nella vita dei suoi figli e la sua Parola, la sua legge diventava simbolo di libertà, simbolo di gioia, di sapienza e di luce. Esperienza, realtà che trova eco in quella espressione che nasce dalla sapienza allevata in queste terre fin dai tempi lontani e che così recita nel *Popol Vuh*: “L'alba sopraggiunse sopra le tribù riunite. La faccia della terra fu subito risanata dal sole” (33). L'alba sopraggiunse per i popoli che più volte hanno camminato nelle diverse tenebre della storia. In questa espressione, c'è un anelito a vivere in libertà, un anelito che ha il sapore di terra promessa, dove l'oppressione, il maltrattamento e la degradazione non siano moneta corrente. Nel cuore dell'uomo e nella memoria di molti dei nostri popoli è inscritto l'anelito a una terra, a un tempo in cui il disprezzo sia superato dalla fraternità, l'ingiustizia sia vinta dalla solidarietà e la violenza sia cancellata dalla pace.¹⁰³¹

Il Papa sottolinea la sofferenza, l'angoscia, ma anche la speranza che riempie il cuore di molte persone e popoli che intraprendono un cammino in cerca della libertà e della vita; un cammino che vuole passare dall'esperienza dell'Egitto a quella della Terra Promessa, passando per la tragicità del deserto.

È a partire da qui, dal deserto –dai vari deserti reali o metaforici – che deve incarnarsi il senso autentico dell'accoglienza. A tal proposito vorremmo richiamare l'episodio descritto da Gustavo Gutiérrez nell'Introduzione al suo *El Dios de la Vida*.

¹⁰³¹ FRANCESCO, **Omelia in occasione della S. Messa celebrata con le Comunità Indigene del Chiapas**, Messico, 15 febbraio 2016, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160215_omelia-messico-chiapas.html

Durante la visita di Giovanni Paolo II a Lima, in Perù, una coppia di giovani – Victor e Irene Chero –, presentati dal Vescovo Germán Schmitz, a nome di tutti i giovani di Lima salutano il Papa con queste parole: «Santo Padre, abbiamo fame».¹⁰³² E, con una lucidità estrema, proseguono:

Soffriamo la miseria, ci manca il lavoro, siamo malati. Con il cuore trafitto dal dolore, osserviamo come le nostre mogli portano avanti le gravidanze affette da tubercolosi, i nostri bambini muoiono, i nostri figli crescono deboli e senza futuro. Ma, nonostante tutto ciò, *crediamo nel Dio della Vita* [...]. La necessità ci ha fatto allontanare dai nostri popoli lontani per andare in cerca di una vita più umana.¹⁰³³

La situazione descritta da questi due giovani rispecchia uno dei motivi principali della migrazione: la ricerca di condizioni di vita migliori.

La povertà, che non permette ad un essere umano di avere il necessario per vivere – e quindi lo costringe a lasciare la sua casa e il suo Paese - «è un insulto a Dio».¹⁰³⁴ La fede in Dio, prosegue M.C. Bingemer, «deve giungere ad eliminare la fame di pane. Le due fami (di Dio e del pane) non posso andare insieme perché il Dio di Gesù Cristo è il Dio della vita intera, in tutte le sue dimensioni. Se si invoca il nome di Dio e si pratica l'ingiustizia, generando povertà e oppressione, il Suo nome è stato invocato invano».¹⁰³⁵ Per questo motivo Ireneo di Lione sottolineava che “la gloria di Dio è la vita dell'uomo”.

Come si può dunque celebrare il Dio della vita se la maggior parte dell'umanità vive in stato di povertà e oppressione? Durante la Messa celebrata a Ciudad Juárez, città di frontiera tra Messico e Stati Uniti, il Santo Padre ha affermato:

¹⁰³² GUTIÉRREZ, G., *El Dios de la Vida*, ed. Sígueme, Salamanca 1994, p.11.

Traduzione Nostra.

¹⁰³³ *IVI*, pp.11-12.

¹⁰³⁴ BINGEMER, M.C., *La gloria de Dios es el ser humano vivo*. Conferenza presentata durante il *Los Angeles Religious Education Congress* (Re-congress) del 17 marzo 2018. Testo non pubblicato ma disponibile in

<https://www.youtube.com/watch?v=ZIk-qYbxBYQ>

¹⁰³⁵ *IBIDEM*.

Qui a Ciudad Juárez, come in altre zone di frontiera, si concentrano migliaia di migranti dell'America Centrale e di altri Paesi, senza dimenticare tanti messicani che pure cercano di passare “dall'altra parte”. Un passaggio, un cammino carico di terribili ingiustizie: schiavizzati, sequestrati, soggetti ad estorsione, molti nostri fratelli sono oggetto di commercio del traffico umano, della tratta di persone.

Non possiamo negare la crisi umanitaria che negli ultimi anni ha significato la migrazione di migliaia di persone, sia in treno, sia in autostrada, sia anche a piedi attraversando centinaia di chilometri per montagne, deserti, strade inospitali. Questa tragedia umana che la migrazione forzata rappresenta, al giorno d'oggi è un fenomeno globale. Questa crisi, che si può misurare in cifre, noi vogliamo misurarla con nomi, storie, famiglie. Sono fratelli e sorelle che partono spinti dalla povertà e dalla violenza, dal narcotraffico e dal crimine organizzato. A fronte di tanti vuoti legali, si tende una rete che cattura e distrugge sempre i più poveri. Non solo soffrono la povertà, ma devono anche patire tutte queste forme di violenza. Ingiustizia che si radicalizza nei giovani: loro, come carne da macello, sono perseguitati e minacciati quando tentano di uscire dalla spirale della violenza e dall'inferno delle droghe. E che dire di tante donne alle quali hanno strappato ingiustamente la vita?¹⁰³⁶

Di fronte a questi drammi, che chiamano in causa ciascuno di noi, il Papa propone due atteggiamenti: la conversione e l'accoglienza.

Chiediamo al nostro Dio il dono della conversione, il dono delle lacrime; chiediamogli che possiamo avere il cuore aperto come i Niniviti al suo appello nel volto sofferente di tanti uomini e donne. Mai più morte e sfruttamento! C'è sempre tempo per cambiare, c'è sempre una via d'uscita e c'è sempre un'opportunità, c'è sempre tempo per implorare la misericordia del Padre.¹⁰³⁷

E ancora, rivolgendosi in particolare ai Vescovi:

Perciò, vi invito a partire nuovamente da questa necessità di un grembo che promana dall'anima del vostro popolo. Il grembo della fede cristiana è capace di riconciliare il passato spesso segnato da solitudine, isolamento ed emarginazione, con il futuro continuamente relegato ad un domani che sfugge. Solo in quel grembo si può, senza rinunciare alla propria identità, “scoprire la profonda verità della nuova umanità, in cui tutti sono chiamati ad essere figli di Dio”. Chinatevi quindi, fratelli, con delicatezza e rispetto, sull'anima profonda della vostra gente, scendete con attenzione e decifrate il suo misterioso volto. Il presente, spesso dissolto in dispersione e festa, non è forse anche propedeutico a Dio che è l'unico e pieno presente? La familiarità con il dolore e la morte non sono

¹⁰³⁶ FRANCESCO, *Omelia* durante la Messa celebrata a Ciudad Juárez, 17 febbraio 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160217_omelia-messico-ciudad-jaurez.html

¹⁰³⁷ IBIDEM.

forme di coraggio e vie verso la speranza? La percezione che il mondo sia sempre e solamente da redimere non è antidoto all'autosufficienza prepotente di quanti credono di poter prescindere da Dio? Naturalmente, per tutto questo è necessario uno sguardo capace di riflettere la tenerezza di Dio.¹⁰³⁸

Tale atteggiamento di conversione, di uno sguardo “altro” che sa e deve guardare oltre, deve interpellare l'intera comunità cristiana, chiamata a riflettere sul fenomeno migratorio come realtà che coinvolge tutti, e in tutte le dimensioni. Questa può essere la strada che, se percorsa, conduce ad incontrare le coordinate adeguate per pensare insieme, teologicamente, una grande questione che “sfida” il nostro tempo: la prossimità come compito e, quindi, il compito etico che ne deriva e che impegna a teorizzare e praticare un'articolazione inclusiva delle differenze.

5.2. Coinvolgersi-proteggere: il discernimento cristologico- ecclesiologicalo sulla migrazione

Nell'intervista a *La Civiltà Cattolica* sulla sua visione della Chiesa, Papa Francesco ha dichiarato che la prima riforma deve essere quella dell'atteggiamento: una riforma che richiede l'impegno di tutti.¹⁰³⁹ Il nostro processo di conversione implica la rottura con i precedenti schemi mentali che non permettono di riconoscere Dio nel

¹⁰³⁸ FRANCESCO, **Discorso in occasione dell'incontro con i Vescovi del Messico**, Città del Messico 13 febbraio 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160213_messico-vescovi.html

¹⁰³⁹ SPADARO, A., **Intervista a Papa Francesco**, Città del Vaticano 19 agosto 2013, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html

prossimo: tale processo è condizionato dall'ambiente socio-economico, politico e culturale. Un'autentica conversione porta alla consapevolezza che l'incontro con Cristo non può evadere dalla storia, ma invita ad immergersi completamente in Dio, nel Dio Incarnato, quindi camminare nella storia, con la convinzione profonda che in questo pellegrinaggio il Volto di Dio si riflette e brilla nel volto concreto degli uomini.

Mettersi in cammino insieme ai migranti significa, allo stesso tempo, dividerne le varie necessità e riconoscere e accogliere la loro integrità culturale. I migranti non possono continuare ad essere dipinti come un peso sociale e come persone violente e incapaci di integrarsi: se si continua lungo questa via saranno gli stessi sfruttatori a dettare le leggi del mercato del lavoro, e gli estremisti, razzisti e xenofobi, a stabilire le regole della convivenza civile. Occorre cambiare rotta, operare una conversione che parta dalle periferie, per poter costruire un mondo il cui fondamento è la misericordia e le cui colonne portanti sono la fraternità e la pace.

Come abbiamo constatato, sono i poveri e gli esclusi ad essere i destinatari privilegiati della missione di Gesù; l'evangelizzazione rivolta a loro è il segno e la prova per eccellenza della missione di Gesù. Secondo Jon Sobrino ciò conduce alla conclusione che «per conoscere Gesù è davvero necessario conoscere i poveri».¹⁰⁴⁰ I poveri – e nel nostro caso i migranti – devono essere considerati come un «sacramento della presenza di Cristo».¹⁰⁴¹

In primo luogo, prosegue Sobrino, i poveri chiamano a conversione, dal momento che la loro realtà, come quella di Gesù crocifisso, è la più grande invocazione rivolta al cristiano, e all'essere umano in generale. In secondo luogo, presentando i poveri realtà e valori come quelli presentati da Gesù, possono essere considerati portatori di Vangelo, esercitando una evangelizzazione primaria.

Per un autentico discernimento cristologico della realtà – e in particolare della migrazione – è necessario dunque porre l'accento

¹⁰⁴⁰ SOBRINO, *Gesù Cristo Liberatore*, p. 43.

¹⁰⁴¹ IBIDEM.

sui “luoghi” dove è possibile riscoprire il significato e l’attualità di realtà importanti che si trovano nelle fonti della rivelazione.

Il “luogo teologico”¹⁰⁴² è qualcosa di reale, una determinata realtà storica nella quale si crede che Dio si manifesti in maniera particolare; il “luogo” della cristologia non è direttamente «un *ubi* categoriale, un luogo concreto in quanto geografico- spaziale (università, seminari, comunità di base, curie vescovili, ecc..) [...] ma innanzitutto un *quid*, una realtà sostanziale nella quale la cristologia si lascia presentare, prendere in considerazione, discutere criticamente e illuminare».¹⁰⁴³ Il luogo ovviamente non inventa il contenuto, cioè la presenza di Dio, ma permette di illuminare a partire da un contesto privilegiato la Sua presenza: «Andare in questo luogo, restarvi e lasciarsene coinvolgere è essenziale alla cristologia».¹⁰⁴⁴

Questo luogo è chiaro e visibile: il mondo dei poveri, i “popoli crocifissi”. Intervenendo durante l’Udienza rivolta all’Associazione Internazionale di Diritto Penale, Papa Francesco ha dichiarato:

Si può parlare di un miliardo di persone intrappolate nella povertà assoluta. Un miliardo e mezzo non hanno accesso ai servizi igienici, all’acqua potabile, all’elettricità, all’educazione elementare o al sistema sanitario e devono sopportare privazioni economiche incompatibili con una vita degna (*2014 Human Development Report*, UNPD). Anche se il numero totale di persone in questa situazione è diminuito in questi ultimi anni, si è incrementata la loro vulnerabilità, a causa delle accresciute difficoltà che devono affrontare per uscire da tale situazione. Ciò è dovuto alla sempre crescente quantità di persone che vivono in Paesi in conflitto. Quarantacinque milioni di persone sono state costrette a fuggire a causa di situazioni di violenza o persecuzione solo nel 2012; di queste, quindici milioni sono rifugiati, la cifra più alta in diciotto anni. Il 70% di queste persone sono donne. Inoltre, si stima che nel mondo, sette su dieci tra coloro che muoiono di fame, sono donne e bambine (Fondo delle Nazioni Unite per le Donne, UNIFEM).¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴² Cfr. DI PILATO, V., **Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia**, Città Nuova 2020.

¹⁰⁴³ SOBRINO, **Gesù Cristo Liberatore**, p. 43

¹⁰⁴⁴ IVI, p.54.

¹⁰⁴⁵ FRANCESCO, **Discorso in occasione dell’udienza a una Delegazione dell’Associazione Internazionale di Diritto Penale**, Città del Vaticano, 23 ottobre 2014, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/10/23/0787/01659.html>

Il mondo dei poveri si configura come un luogo «che influisce sul modo stesso di pensare cristologico».¹⁰⁴⁶ Un luogo che chiede conversione, cambiamento nel modo di vedere, giudicare e agire, un luogo che deve abituare a pensare collocandosi in un determinato orizzonte – quello dei poveri – per testimoniare la Resurrezione.

Nella *Prefazione* al testo *Luci sulle strade della speranza* – libro curato dalla sezione “Migranti e Rifugiati” del Dicastero per lo Sviluppo Umano Integrale, che raccoglie i principali interventi di Papa Francesco sulla migrazione e la tratta degli esseri umani – Francesco sottolinea come «la storia umana la storia della salvezza è segnata da itineranze di diverso genere – migrazioni, esili, fughe, esodi – tutte comunque motivate dalla speranza di un futuro migliore altrove. E anche quando l’itineranza è stata indotta con intenzioni criminali, come nel caso della tratta, non bisogna lasciarsi rubare la speranza di liberazione e di riscatto».¹⁰⁴⁷ È da qui, dalle tante storie di viaggi e di esodi drammatici che, secondo Francesco, occorre ripartire per lasciarsi illuminare dal mistero di quel Dio che continua a manifestarsi nei volti dei tanti migranti: «la loro carne è la carne di Cristo».¹⁰⁴⁸ Pertanto, prosegue ancora il Papa,

È indispensabile prestare attenzione per essere vicini a nuove forme di povertà e di fragilità in cui siamo chiamati a riconoscere Cristo sofferente, anche se questo apparentemente non ci porta vantaggi tangibili e immediati: i senza tetto, i tossicodipendenti, i rifugiati, i popoli indigeni, gli anziani sempre più soli e abbandonati, ecc. I migranti mi pongono una particolare sfida perché sono Pastore di una Chiesa senza frontiere che si sente madre di tutti. Perciò esorto i Paesi ad una generosa apertura, che invece di temere la distruzione dell’identità locale sia capace di creare nuove sintesi culturali.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁶ SOBRINO, *Gesù Cristo Liberatore*, p. 59.

¹⁰⁴⁷ DICASTERO PER LO SVILUPPO UMANO INTEGRALE – SEZIONE MIGRANTI E RIFUGIATI -*Luci sulle strade della speranza, Prefazione*, <https://migrants-refugees.va/it/risorse/raccolta/>

¹⁰⁴⁸ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla plenaria del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti*, Sala Clementina, 24 maggio 2013, http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130524_migranti-itineranti.html

¹⁰⁴⁹ EG, n° 210.

Come ci si può avvicinare alle società pluralistiche e interculturali che risultano dalle dimensioni e dalla complessità della migrazione sperimentata oggi? Una prima soluzione, osserva Schreiter, insiste «sulla pluralità che porta all'unità»; una seconda «sull'unità che può comprendere la pluralità».¹⁰⁵⁰

Secondo la prima opzione, la struttura della cattolicità si esprime dando pieno valore alla diversità presente, una diversità che è parte essenziale dell'esistenza umana. Tale diversità tra le parti va verso l'unità: un'unità che non annulla le differenze, ma le valorizza.

La seconda soluzione, invece, si incentra sull'unità della Chiesa in Cristo: il dono della cattolicità, prosegue l'autore, «è che questa unità traspare in tutte le manifestazioni di diversità e fondamentalmente le include in questa unità».¹⁰⁵¹

L'insistenza di Francesco sulla matrice cristologica del discernimento, che può permettere di riconoscere il volto di Cristo presente in tutti gli esseri umani conduce, di fatto, ad un discernimento ecclesiologicalo. Così nella *EG*:

I migranti mi pongono una particolare sfida perché sono Pastore di una Chiesa senza frontiere che si sente madre di tutti. Perciò esorto i Paesi ad una generosa apertura, che invece di temere la distruzione dell'identità locale sia capace di creare nuove sintesi culturali.¹⁰⁵²

Francesco evidenzia con forza che la Chiesa, di cui è Pastore e guida, è e deve essere una Chiesa “senza frontiere”, “in uscita”, aperta e disponibile al dialogo e all'accoglienza: una Chiesa, appunto, madre. La missione, allora, diviene il luogo nel quale si pone la questione dell'identità e dell'auto-identificazione della Chiesa stessa. Se la chiesa è “sacramentum” – ossia «il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»¹⁰⁵³ - occorre pensarla, secondo Dianich, «come una realtà storica essenzialmente relativa alla grande realizzazione escatologica che è

¹⁰⁵⁰ SCHREITER, R., **Cattolicità, struttura per affrontare la migrazione**, in «Concilium» 5/2008, p. 889.

¹⁰⁵¹ IVI, p. 890.

¹⁰⁵² **EG**, n° 210.

¹⁰⁵³ **LG**, n° 1.

nel disegno del Padre, ma perciò stesso caratterizzata come uno strumento storico che si definisce nella sua capacità storica di segnalare e realizzare qui ciò che in pienezza è altrove».¹⁰⁵⁴

Ciò, allora, significa pensare una chiesa che si definisce e si configura a partire dal suo stesso dinamismo missionario, nel mezzo e dentro le vicende della storia. È ciò che il Papa intende quando parla di una chiesa “in uscita”. Nel discorso tenuto in occasione dell’Udienza ai Direttori nazionali della pastorale per i migranti, Francesco, in risposta al clima di paura e razzismo che minacciano il pianeta, ha dichiarato:

Da una prospettiva squisitamente ecclesologica, l’arrivo di tanti fratelli e sorelle nella fede offre alle Chiese in Europa una opportunità in più di realizzare pienamente la propria cattolicità, elemento costitutivo della Chiesa che confessiamo ogni domenica nel *Credo*. Del resto, negli ultimi anni, molte Chiese particolari in Europa sono state arricchite dalla presenza di migranti cattolici, che hanno portato le loro devozioni e il loro entusiasmo liturgico e apostolico. Da una prospettiva missiologica, i flussi migratori contemporanei costituiscono una nuova “frontiera” missionaria, un’occasione privilegiata di annunciare Gesù Cristo e il suo Vangelo senza muoversi dal proprio ambiente, di testimoniare concretamente la fede cristiana nella carità e nel profondo rispetto per le altre espressioni religiose. L’incontro con migranti e rifugiati di altre confessioni e religioni è un terreno fecondo per lo sviluppo di un dialogo ecumenico e interreligioso sincero e arricchente.¹⁰⁵⁵

È lo stesso principio che viene evidenziato in *EG*, là dove si afferma che «il tutto è superiore alla parte»:¹⁰⁵⁶ occorre pertanto prestare attenzione alla dimensione globale per non «cadere in una meschinità quotidiana»; allo stesso tempo è necessario «non perdere di vista ciò che è locale, che ci fa camminare con i piedi per terra».¹⁰⁵⁷ Bisogna quindi sempre allargare lo sguardo per riconoscere nella differenza «un bene più grande che porterà benefici a tutti noi».¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁴ DIANICH, S., **Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica**, ed. Paoline, Milano 1985, p.173.

¹⁰⁵⁵ FRANCESCO, **Udienza ai Direttori nazionali della pastorale per i migranti partecipanti all’Incontro promosso dal Consiglio delle Conferenze Episcopali d’Europa** (CCEE), Roma 22 settembre 2017, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/09/22/0622/01369.html>

¹⁰⁵⁶ *EG*, n° 234.

¹⁰⁵⁷ *IBIDEM*.

¹⁰⁵⁸ *IVI*, n° 235.

Il modello che possiamo utilizzare per tale lettura teologica della migrazione è il poliedro che, come rileva anche Francesco, «riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità».¹⁰⁵⁹ Il poliedro rappresenta al meglio l'unione dei popoli, che, «nell'ordine universale, conservano la loro peculiarità: è la totalità delle persone in una società che cerca un bene comune che veramente incorpora tutti».¹⁰⁶⁰

Nella bolla d'indizione del *Giubileo Straordinario della Misericordia* Francesco dichiara che «ci sono momenti nei quali in modo ancora più forte siamo chiamati a tenere fisso lo sguardo sulla misericordia per diventare noi stessi segno efficace dell'agire del Padre».¹⁰⁶¹ La nostra epoca è sicuramente uno di questi momenti, in cui sembrano regnare in maniera totalizzante la violenza, l'odio e l'indifferenza. Ma l'amore di Dio, come osserva il Papa in un'altra occasione,

Intende raggiungere tutti e ciascuno, trasformando coloro che accolgono l'abbraccio del Padre in altrettante braccia che si aprono e si stringono perché chiunque sappia di essere amato come figlio si senta *a casa* nell'unica famiglia umana. In tal modo, la premura paterna di Dio è sollecita verso tutti, come fa il pastore con il gregge, ma è particolarmente sensibile alle necessità della pecora ferita, stanca o malata. Gesù Cristo ci ha parlato così del Padre, per dire che Egli si china sull'uomo piagato dalla miseria fisica o morale e, quanto più si aggravano le sue condizioni, tanto più si rivela l'efficacia della divina misericordia.¹⁰⁶²

Queste parole sono state pronunciate nell'*Incipit* del Messaggio per la *Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato* 2016. È importante sottolineare che Francesco intende leggere il fenomeno migratorio alla luce di un linguaggio profetico e teologico-sociale. Nella nostra epoca, afferma,

¹⁰⁵⁹ IVI, n°236.

¹⁰⁶⁰ IBIDEM.

¹⁰⁶¹ FRANCESCO, MV, n°3.

¹⁰⁶² FRANCESCO, **Migranti e rifugiati ci interpellano. La risposta del Vangelo della misericordia.** Messaggio per la Giornata mondiale del Migrante e del Rifugiato 2016, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/migration/documents/papa-francesco_20150912_world-migrants-day-2016.html

I flussi migratori sono in continuo aumento in ogni area del pianeta: profughi e persone in fuga dalla loro patria interpellano i singoli e le collettività, sfidando il tradizionale modo di vivere e, talvolta, sconvolgendo l'orizzonte culturale e sociale con cui vengono a confronto. Sempre più spesso le vittime della violenza e della povertà, abbandonando le loro terre d'origine, subiscono l'oltraggio dei trafficanti di persone umane nel viaggio verso il sogno di un futuro migliore.¹⁰⁶³

L'analisi lucida e profonda della realtà attuale conduce Papa Bergoglio ad un giudizio guidato ed illuminato dal Vangelo: «più che in tempi passati, oggi il Vangelo della misericordia scuote le coscienze, impedisce che ci si abitui alla sofferenza dell'altro e indica vie di risposta che si radicano nelle virtù teologali della fede, della speranza e della carità, declinandosi nelle opere di misericordia spirituale e corporale».¹⁰⁶⁴ L'invito all'impegno nei confronti dei migranti e dei poveri non è prerogativa solamente dei cristiani:

Noi cristiani crediamo che Gesù ci chiama a servire i nostri fratelli e sorelle, a prenderci cura degli altri, a prescindere dalla loro provenienza e dalle circostanze. Tuttavia, questo non è solo un distintivo dei cristiani, ma è una chiamata universale, radicata nella nostra comune umanità, una cosa che abbiamo come persone, che abbiamo dentro come persone umane!¹⁰⁶⁵

La risposta alla questione dei migranti e dei rifugiati, pertanto, è data da un coinvolgimento personale e comunitario, in cui deve attuarsi un cambio di atteggiamento da parte di tutti: occorre un passaggio da un atteggiamento di difesa, di paura, di disinteresse o di emarginazione – che corrisponde a ciò che Francesco chiama la “cultura dello scarto” - ad un atteggiamento che abbia alla base la “cultura dell'incontro”, «l'unica capace di costruire un mondo più giusto e fraterno, un mondo migliore».¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶³ IBIDEM.

¹⁰⁶⁴ IBIDEM.

¹⁰⁶⁵ FRANCESCO, *Udienza ai partecipanti al 2016 Harvard World Model United Nations*, 17/03/2016, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/03/17/0195/0425.html>

¹⁰⁶⁶ FRANCESCO, **Migranti e rifugiati: verso un mondo migliore**. Messaggio per la Giornata mondiale del Migrante e del Rifugiato 2014, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/migration/documents/papa-francesco_20130805_world-migrants-day.html

Essere disposti all'incontro equivale ad essere disposti a lasciarsi provocare dall'avvento dell'Altro; significa coinvolgersi nell'avventura, molto spesso drammatica, della vita del migrante, il cui cammino però è sempre illuminato da una luce che brilla, nonostante tutto. Essere disposti all'incontro, allora, significa essere disposti a farsi prossimi totalmente agli altri, assumendo su di sé la loro condizione, non per imporre il nostro modo di pensare e attuare ma, al contrario, per lasciarci pro-vocare e cambiare mentalità, promuovendo, così, autentici cammini di conversione anche dal punto di vista sociale, politico, economico ed ecologico.

5.3.

Accompagnare-promuovere: la conversione spirituale e pastorale

In occasione della *Giornata Mondiale della Pace* 2018, dedicata al tema dei migranti e rifugiati, Papa Francesco ha sottolineato che

Abbiamo bisogno di rivolgere anche sulla città in cui viviamo questo sguardo contemplativo, «ossia uno sguardo di fede che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze [...] promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia», in altre parole realizzando la promessa della pace. Osservando i migranti e i rifugiati, questo sguardo saprà scoprire che essi non arrivano a mani vuote: portano un carico di coraggio, capacità, energie e aspirazioni, oltre ai tesori delle loro culture native, e in questo modo arricchiscono la vita delle nazioni che li accolgono. Saprà scorgere anche la creatività, la tenacia e lo spirito di sacrificio di innumerevoli persone, famiglie e comunità che in tutte le parti del mondo aprono la porta e il cuore a migranti e rifugiati, anche dove le risorse non sono abbondanti. Questo sguardo contemplativo, infine, saprà guidare il discernimento dei responsabili della cosa pubblica, così da spingere le politiche di accoglienza fino al massimo dei "limiti consentiti dal bene comune rettamente inteso", considerando cioè le esigenze di tutti i membri dell'unica famiglia umana e il bene di ciascuno di essi. Chi è animato da questo sguardo sarà in grado di riconoscere i germogli di pace che già stanno spuntando e si prenderà cura della loro crescita. Trasformerà così

in cantieri di pace le nostre città, spesso divise e polarizzate da conflitti che riguardano proprio la presenza di migranti e rifugiati.¹⁰⁶⁷

La risposta del Vangelo della misericordia, come chiave di accesso ad un'autentica mistica dell'incontro, si declina in tre momenti fondamentali.

In primo luogo, Francesco osserva che la misericordia è un dono di Dio Padre rivelato nel Figlio: un dono che «suscita sentimenti di gioiosa gratitudine per la speranza che ci ha aperto il mistero della redenzione nel sangue di Cristo».¹⁰⁶⁸

In secondo luogo la misericordia «alimenta e irrobustisce la solidarietà verso il prossimo come esigenza di risposta all'amore gratuito di Dio che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo».¹⁰⁶⁹

Il terzo momento, infine, ci interpella direttamente alla responsabilità personale e sociale:

Ognuno di noi è responsabile del suo vicino. Siamo custodi dei nostri fratelli e sorelle, ovunque essi vivano. La cura di buoni contatti personali e la capacità di superare pregiudizi e paure sono ingredienti essenziali per coltivare la cultura dell'incontro, dove si è disposti non solo a dare, ma anche a ricevere dagli altri. L'ospitalità, infatti, vive del dare e del ricevere.¹⁰⁷⁰

La qualità etica della relazione, ad un tempo personale e comunitaria, è segnata in maniera decisiva dall'amore, che si qualifica come l'atteggiamento morale normativo della persona in relazione.

Esiste, infatti, un intenso legame tra giustizia e amore. L'amore di Dio e di Cristo sono inseparabili dall'amore verso il prossimo, soprattutto verso il prossimo che soffre. Rifacendosi alla parabola del "buon samaritano", possiamo notare come tra quelli che passano al fianco dell'uomo steso a terra solo uno si ferma, e tutto

¹⁰⁶⁷ FRANCESCO, **Migranti e rifugiati: uomini e donne in cerca di pace**. Messaggio per la celebrazione della LI Giornata Mondiale della Pace, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20171113_messaggio-51giornatamondiale-pace2018.html

¹⁰⁶⁸ FRANCESCO, *Messaggio per la Giornata mondiale del Migrante e del Rifugiato 2014*, cit.

¹⁰⁶⁹ IBIDEM.

¹⁰⁷⁰ IBIDEM.

quello che poi accade sarà l'effetto di questo momento di attenzione. Ebbene, proprio tale gesto di attenzione - principio di una "mistica dell'attenzione" - rivela allo stesso tempo la giustizia e l'amore. Colui che pratica tale gesto di attenzione accetta di farsi piccolo e di non accrescere il suo potere, compie questo gesto solo perché l'altro esiste. E per fare ciò si mette nella condizione dell'altro.

L'amore espresso in questo gesto rende manifesta la fede e la speranza: Dio stesso è presente in colui che attua in favore dell'altro, ma anche nel povero sofferente. È un fatto amoroso che accade ed esiste in Dio e per Dio. Dio si incarna al centro della sofferenza per poter, da lì, rivelarsi alle persone che soffrono e a quelle che hanno com-passione. È Dio che rende l'essere umano capace di uscire dalla sua autosufficienza e fargli sperimentare la fede che, nella carità e nell'attenzione al sofferente, è capace di restituirgli la soggettività, convertendolo in soggetto attivo della sua propria storia. Riconoscere il diritto altrui significa, quindi, riconoscere il diritto di Dio che si fa presente nel volto dell'altro; significa riconoscere il diritto di Cristo che si fa esigente nel sacramento del fratello.

Una Chiesa che non separa la fede dalla giustizia deve necessariamente incontrare un altro modo di configurare la sequela di Gesù per la testimonianza del Vangelo: la teologia prende l'avvio da una mistica: quella dell'incontro con Dio nel volto dei poveri.

Nel Discorso pronunciato ai membri della Federazione Organismi Cristiani Servizio Internazionale Volontario (FOCSIV), il Santo Padre ha dichiarato:

C'è tanto bisogno di testimoniare il valore della gratuità: i poveri non possono diventare un'occasione di guadagno! Le povertà oggi cambiano volto - ci sono le nuove povertà! - ed anche alcuni tra i poveri maturano aspettative diverse: aspirano ad essere protagonisti, si organizzano, e soprattutto praticano quella solidarietà che esiste tra quanti soffrono, tra gli ultimi. Voi siete chiamati a cogliere questi segni dei tempi e a diventare uno strumento al servizio del protagonismo dei poveri. Solidarietà con i poveri è pensare e agire in termini di comunità, di priorità della vita di tutti sull'appropriazione dei beni da parte di alcuni. È anche lottare contro le cause strutturali della povertà: la disuguaglianza, la mancanza di un lavoro e di una casa, la negazione dei diritti sociali e

lavorativi. La solidarietà è un modo di fare la storia con i poveri, rifuggendo da presunte opere altruistiche che riducono l'altro alla passività.¹⁰⁷¹

La giustizia, animata dall'amore, assume uno spessore squisitamente etico in cui l'altro si manifesta con un volto che chiede attenzione e rispetto. L'amore ha permesso, anzi in un certo senso ha obbligato il samaritano a fermarsi davanti all'uomo sofferente, riconoscendo in lui il volto di Dio e compiendo un atto di giustizia. La relazione presuppone sempre una dinamica di riconoscimento e postula nel soggetto chiamato alla responsabilità una capacità interiore di accoglienza e di testimonianza.

È importante, perciò, «saper integrare gli immigranti nella società e accoglierli nella comunità ecclesiale, come gesto dell'amorevole sollecitudine per il fratello che si sente solo e abbandonato, con il quale Cristo si è identificato».¹⁰⁷² Questo non solo invita ad un atteggiamento di stupore e gratitudine nei confronti dei legami molteplici che esistono tra le creature, ma porta anche a scoprire una chiave della nostra realizzazione: la persona umana «tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da sé stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature».¹⁰⁷³ In questo modo la persona umana assume in sé «quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione».¹⁰⁷⁴

Siamo chiamati, pertanto, ad individuare percorsi e cammini di riconciliazione e di comunione che coinvolgano tutti gli uomini e le donne, senza escludere nessuno, guidati dal principio

¹⁰⁷¹ FRANCESCO, **Discorso alla Federazione Organismi Cristiani Servizio Internazionale Volontario (FOCSIV)**, 4 dicembre 2014, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141204_focsiv.html

¹⁰⁷² FRANCESCO, **Discorso agli ecc. mi presuli della Conferenza Episcopale della Repubblica Dominicana, in visita "ad limina apostolorum"**, 28 maggio 2015, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/may/documents/papa-francesco_20150528_ad-limina-repubblica-dominicana.html

¹⁰⁷³ LS, n° 240.

¹⁰⁷⁴ IBIDEM.

biblico che in questa Terra, nessuno è straniero: «i migranti e i rifugiati sono la carne di Cristo».¹⁰⁷⁵

Servire i poveri significa «riconoscere e accogliere le domande di giustizia, di speranza, e cercare insieme delle strade, dei percorsi concreti di liberazione».¹⁰⁷⁶ I poveri, prosegue il Papa:

Sono anche maestri privilegiati della nostra conoscenza di Dio; la loro fragilità e semplicità smascherano i nostri egoismi, le nostre false sicurezze, le nostre pretese di autosufficienza e ci guidano all'esperienza della vicinanza e della tenerezza di Dio, a ricevere nella nostra vita il suo amore, la sua misericordia di Padre che, con discrezione e paziente fiducia, si prende cura di noi, di tutti noi.¹⁰⁷⁷

Ma non è sufficiente la sola accoglienza; non basta, dice il Papa, «dare un panino se non è accompagnato dalla possibilità di imparare a camminare con le proprie gambe»:¹⁰⁷⁸ la misericordia vera, quella che Dio ci dona, chiede giustizia. La più grande sfida a cui siamo chiamati, osserva Francesco:

È di rispondere ai livelli globali di ingiustizia promuovendo un senso di responsabilità locale, anzi personale, in modo che nessuno venga escluso dalla partecipazione sociale. Pertanto, la domanda da porci è come meglio incoraggiarci l'un l'altro e incoraggiare le nostre rispettive comunità a rispondere alle sofferenze e ai bisogni che vediamo, sia lontani sia in mezzo a noi. Il rinnovamento, la purificazione e il rafforzamento di solidi modelli economici dipende dalla nostra personale conversione e generosità verso i bisognosi.¹⁰⁷⁹

Per questo il Papa Francesco continua a sottolineare il bisogno e la necessità dell'accoglienza. Per tutta la Chiesa, osserva, «è importante che l'accoglienza del povero e la promozione della giustizia non vengano affidate solo a degli specialisti, ma siano

¹⁰⁷⁵ FRANCESCO, **Discorso al “Centro Astalli” di Roma per il servizio ai rifugiati**, martedì 10 settembre 2013.
https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130910_centro-astalli.html

¹⁰⁷⁶ IBIDEM.

¹⁰⁷⁷ IBIDEM.

¹⁰⁷⁸ IBIDEM.

¹⁰⁷⁹ FRANCESCO, **Discorso agli imprenditori partecipanti al “Fortun-time global forum”**, 3 dicembre 2016,
https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161203_imprenditori.html

un'attenzione di tutta la pastorale, della formazione dei futuri sacerdoti e religiosi, dell'impegno normale di tutte le parrocchie, i movimenti e le aggregazioni ecclesiali».¹⁰⁸⁰

Nel Discorso proclamato durante la visita al Congresso degli Stati Uniti d'America, nel 2015, Papa Francesco ha detto:

Noi, gente di questo continente, non abbiamo paura degli stranieri, perché molti di noi una volta eravamo stranieri. Vi dico questo come figlio di immigrati, sapendo che anche tanti di voi sono discendenti di immigrati. Tragicamente, i diritti di quelli che erano qui molto prima di noi non sono stati sempre rispettati. Per quei popoli e le loro nazioni, dal cuore della democrazia americana, desidero riaffermare la mia più profonda stima e considerazione. Quei primi contatti sono stati spesso turbolenti e violenti, ma è difficile giudicare il passato con i criteri del presente. Tuttavia, quando lo straniero in mezzo a noi ci interpella, non dobbiamo ripetere i peccati e gli errori del passato. Dobbiamo decidere ora di vivere il più nobilmente e giustamente possibile, così come educiamo le nuove generazioni a non voltare le spalle al loro "prossimo" e a tutto quanto ci circonda. Costruire una nazione ci chiede di riconoscere che dobbiamo costantemente relazionarci agli altri, rifiutando una mentalità di ostilità per poterne adottare una di reciproca sussidiarietà, in uno sforzo costante di fare del nostro meglio. Ho fiducia che possiamo farlo. Il nostro mondo sta fronteggiando una crisi di rifugiati di proporzioni tali che non si vedevano dai tempi della Seconda Guerra Mondiale. Questa realtà ci pone davanti grandi sfide e molte dure decisioni. Anche in questo continente, migliaia di persone sono spinte a viaggiare verso il Nord in cerca di migliori opportunità. Non è ciò che volevamo per i nostri figli? Non dobbiamo lasciarci spaventare dal loro numero, ma piuttosto vederle come persone, guardando i loro volti e ascoltando le loro storie, tentando di rispondere meglio che possiamo alle loro situazioni. Rispondere in un modo che sia sempre umano, giusto e fraterno. Dobbiamo evitare una tentazione oggi comune: scartare chiunque si dimostri problematico. Ricordiamo la Regola d'Oro: «Fai agli altri ciò che vorresti che gli altri facessero a te» (*Mt* 7,12).¹⁰⁸¹

Nel Figlio, per volontà del Padre e per opera dello Spirito Santo, infatti, le relazioni di amore intratrinitarie «sono rese comprensibili alla mente umana, in modo che, per mezzo della grazia, tutte le relazioni umane siano informate dal modello trinitario».¹⁰⁸² Pertanto, rileva Baggio, «la realizzazione del modello trinitario di comunione nella diversità per amore è la piena realizzazione del

¹⁰⁸⁰ FRANCESCO, **Discorso al Centro Astalli**, cit.

¹⁰⁸¹ FRANCESCO, **Discorso all'Assemblea Plenaria del Congresso degli Stati Uniti d'America**, 24 settembre 2015

http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html

¹⁰⁸² FRANCESCO, **Discorso al Centro Astalli**, cit.

progetto divino sull'umanità»: ¹⁰⁸³ «E io ho dato la gloria che tu hai dato a me, affinché siano uno come noi siamo uno; io in loro, e tu in me; perché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li ami come hai amato me» (Gv 17,22 ss).

Si delinea così l'essenza del Vangelo della misericordia: l'incontro e l'accoglienza dell'altro si intrecciano con l'incontro e l'accoglienza di Dio. La migrazione, allora, si mostra come il “luogo” storico difficile e drammatico, certo, ma prezioso e fecondo per sperimentare la paternità di Dio nel farsi pellegrino insieme con noi del Figlio incarnato che ci guida in concreto, nel soffio dello Spirito, lungo le vie della figliolanza e della fratellanza, per essere tutti “una cosa sola in Lui” (Gv 17,21).

Per questo motivo il Papa ci invita a trattare gli altri «con la medesima passione e compassione con cui vorremmo essere trattati»: cerchiamo per gli altri, continua,

Le stesse possibilità che cerchiamo per noi stessi. Aiutiamo gli altri a crescere, come vorremmo essere aiutati noi stessi. In una parola, se vogliamo sicurezza, diamo sicurezza; se vogliamo vita, diamo vita; se vogliamo opportunità, provvediamo opportunità. La misura che usiamo per gli altri sarà la misura che il tempo userà per noi. La Regola d'Oro ci mette anche di fronte alla nostra responsabilità di proteggere e difendere la vita umana in ogni fase del suo sviluppo. ¹⁰⁸⁴

In questa prospettiva la riflessione di P. Ricoeur offre un prezioso contributo. La “piccola etica”, elaborata in *Sè come un altro*, tematizza l'idea di una “saggezza pratica” e ne suggerisce una triplice scansione (personale, dialogica, istituzionale), riassunta nella formula: “tendere alla vita buona, con l'altro e per l'altro, all'interno di istituzioni giuste”. ¹⁰⁸⁵

È necessario, secondo Ricoeur, «concepire una concezione incrociata dell'alterità, che renda giustizia alternativamente al primato della stima di sé e a quello dell'esser convocati dall'altro alla

¹⁰⁸³ BAGGIO, F., **La diversità nella comunione trinitaria**, in «Concilium» 5/2008, p. 101.

¹⁰⁸⁴ FRANCESCO, **Discorso al Congresso degli Stati Uniti d'America**.

¹⁰⁸⁵ RICOEUR, P., **Sé come un altro**, Jaca Book, Milano 2011, pp. 263 ss.

giustizia».¹⁰⁸⁶ La posta in gioco, prosegue, «è una formulazione dell'alterità che sia omogenea alla distinzione fondamentale fra due idee del *Même*, il Medesimo, l'*idem*, e lo Stesso, l'*ipse*».¹⁰⁸⁷

Quando, cioè, l'altro compare unicamente come un "tu", a parere di Ricoeur manca non soltanto l' "egli"ella" della triade dei pronomi (colui o colei di cui si parla), ma, osserva L. Alici, «manca il riferimento all'istituzione stessa del linguaggio, in cui s'inquadra la relazione interpersonale del dialogo».¹⁰⁸⁸

Secondo Ricoeur, una nuova dialettica del Medesimo e dell'Altro è suscitata a partire da un'ermeneutica che attesta «che qui l'Altro non è soltanto la contropartita del Medesimo, ma appartiene alla costituzione intima del suo senso».¹⁰⁸⁹ Sul piano propriamente fenomenologico, prosegue, «i molti modi con cui l'altro da sé *affetta* la comprensione di sé per sé segnano, precisamente, la differenza fra l'ego che si pone e il sé che si riconosce soltanto *attraverso* queste stesse *affezioni*».¹⁰⁹⁰

La definizione dell'etica proposta da Ricoeur – vivere bene con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste – non si può concepire senza essere pro-tesi verso il progetto di vivere bene attraverso la sollecitudine ad un tempo esercitata e ricevuta. In questo senso, «la dialettica della stima di sé e dell'amicizia, ancora prima di qualsiasi considerazione vertente sulla giustizia degli scambi, può essere interamente riscritta nei termini di una dialettica dell'azione dell'affezione».¹⁰⁹¹

L'accoglienza, e quindi la relazione, può allora rappresentare un'occasione propizia per una nuova comprensione ed apertura di orizzonte, «sia per chi è accolto, il quale ha il dovere di rispettare i valori, le tradizioni e le leggi della comunità che lo ospita,

¹⁰⁸⁶ IVI, p. 446.

¹⁰⁸⁷ IBIDEM.

¹⁰⁸⁸ ALICI, L., **Il terzo incluso, La prossimità tra immediatezza e mediazione**, in LABATE, S. (ed.), **Differenze e Relazioni. Vol. I: il prossimo e l'estraneo**, Aracne, Roma 2013, p. 27.

¹⁰⁸⁹ RICOEUR, **Sé come un altro**, p. 444.

¹⁰⁹⁰ IBIDEM.

¹⁰⁹¹ IVI, p.445.

sia per quest'ultima, chiamata a valorizzare quanto ogni immigrato può offrire a vantaggio di tutta la comunità». ¹⁰⁹²

Il tema della mobilità umana deve quindi diventare, per tutta la comunità cristiana, la lampada per illuminare il cammino orientato ad una «fondazione metafisica del terzo», ¹⁰⁹³ che riconosca nel bene comune il principio costitutivo della convivenza ed il suo supremo paradigma normativo.

Il magistero di Francesco si inserisce pienamente all'interno di questa prospettiva. Camminare a fianco dei migranti, per lui, non riguarda solamente un atto di giustizia, ma permette la costruzione della fraternità e della pace, «la quale rimane un bene da perseguire sempre». ¹⁰⁹⁴ In particolare, insiste il Papa, solamente entrando in rapporto con Dio tale dinamica può includere tutti i soggetti, capaci così di entrare in un'autentica relazione di reciprocità, «fondata cioè su una convertibilità del rapporto, resa possibile da un legame partecipativo universalmente condiviso». ¹⁰⁹⁵

Trascendenza del bene e fraternità universale vanno di pari passo. In questo modo è allora possibile “festeggiare” il dono che viene dall'ospitalità – data e ricevuta - da cui deriva un cambio di paradigma integrale, che va dall'economia e arriva all'ecologia.

5.4. Festeggiare-integrare: il cambio di paradigma culturale nella politica nell'economia e nella cura dell'ambiente

La costruzione di un mondo migliore, secondo Papa Bergoglio,

¹⁰⁹² FRANCESCO, **Discorso in occasione degli auguri del Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede**, 11 gennaio 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160111_corpo-diplomatico.html

¹⁰⁹³ ALICI, **Il terzo incluso, La prossimità tra immediatezza e mediazione**, p. 28.

¹⁰⁹⁴ FRANCESCO, **Discorso in occasione degli auguri del Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede**, 11 gennaio 2016.

¹⁰⁹⁵ ALICI, **Il terzo incluso, La prossimità tra immediatezza e mediazione**, p. 28.

Non allude ingenuamente a concezioni astratte o a realtà irraggiungibili, ma orienta piuttosto alla ricerca di uno sviluppo autentico ed integrale, a operare perché vi siano condizioni di vita dignitose per tutti, perché trovino giuste risposte le esigenze delle persone e delle famiglie, perché sia rispettata, custodita e coltivata la creazione che Dio ci ha donato.¹⁰⁹⁶

Il mondo può migliorare soltanto se l'attenzione primaria è rivolta alla persona, se la promozione della persona è integrale, in tutte le sue dimensioni, inclusa quella spirituale; se non viene trascurato nessuno, compresi i poveri, i malati, i carcerati, i bisognosi, i forestieri (cf Mt 25,31-46); se si è capaci di passare da una cultura dello scarto ad una cultura dell'incontro e dell'accoglienza. Come ha dichiarato Papa Francesco durante l'incontro con i rappresentanti dei Movimenti Popolari, nel 2014,

Solidarietà è una parola che non sempre piace; direi che alcune volte l'abbiamo trasformata in una cattiva parola, non si può dire; ma una parola è molto più di alcuni atti di generosità sporadici. È pensare e agire in termini di comunità, di priorità della vita di tutti sull'appropriazione dei beni da parte di alcuni. È anche lottare contro le cause strutturali della povertà, la disuguaglianza, la mancanza di lavoro, la terra e la casa, la negazione dei diritti sociali e lavorativi. È far fronte agli effetti distruttori dell'Impero del denaro: i dislocamenti forzati, le emigrazioni dolorose, la tratta di persone, la droga, la guerra, la violenza e tutte quelle realtà che molti di voi subiscono e che tutti siamo chiamati a trasformare. La solidarietà, intesa nel suo senso più profondo, è un modo di fare la storia ed è questo che fanno i movimenti popolari.¹⁰⁹⁷

In questo senso, l'Incarnazione non rappresenta una fuga dal mondo, ma un'immersione radicale in esso, che consiste nella morte del proprio Io egoistico per giungere ad una comunione armonica e appassionata con tutto il creato, verso una liberazione integrale.

In particolare, è a partire dalla nostra fede in Gesù povero e sempre vicino ai poveri che «deriva la preoccupazione per lo

¹⁰⁹⁶ FRANCESCO, **Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2014.**

¹⁰⁹⁷ FRANCESCO, **Discorso ai partecipanti all'incontro mondiale dei Movimenti Popolari**, Città del Vaticano, 28 ottobre 2014, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html

sviluppo integrale dei più abbandonati della società». ¹⁰⁹⁸ Il Papa prosegue affermando che «ogni e ogni comunità sono chiamati ad essere strumenti di Dio per la liberazione e la promozione dei poveri, in modo che essi possano integrarsi pienamente nella società». ¹⁰⁹⁹ Per fare ciò è necessario anzitutto riconoscere che «abbiamo bisogno di un cambiamento»: ¹¹⁰⁰ un cambiamento anche delle strutture.

Questo sistema non regge più, non lo sopportano i contadini, i lavoratori, le comunità, i villaggi E non lo sopporta più la Terra, la sorella Madre Terra, come diceva san Francesco. Vogliamo un cambiamento nella nostra vita, nei nostri quartieri, nel salario minimo, nella nostra realtà più vicina; e pure un cambiamento che tocchi tutto il mondo perché oggi l'interdipendenza planetaria richiede risposte globali ai problemi locali. La globalizzazione della speranza, che nasce dai Popoli e cresce tra i poveri, deve sostituire questa globalizzazione dell'esclusione e dell'indifferenza!. ¹¹⁰¹

Si tratta di un cambiamento profondo:

Il cambiamento concepito non come qualcosa che un giorno arriverà perché si è imposta questa o quella scelta politica o perché si è instaurata questa o quella struttura sociale. Sappiamo dolorosamente che un cambiamento di strutture che non sia accompagnato da una sincera conversione degli atteggiamenti e del cuore finisce alla lunga o alla corta per burocratizzarsi, corrompersi e soccombere. Bisogna cambiare il cuore. Per questo mi piace molto l'immagine del processo, i processi, dove la passione per il seminare, per l'irrigare con calma ciò che gli altri vedranno fiorire sostituisce l'ansia di occupare tutti gli spazi di potere disponibili e vedere risultati immediati. La scelta è di generare processi e non di occupare spazi. Ognuno di noi non è che parte di un tutto complesso e variegato che interagisce nel tempo: gente che lotta per un significato, per uno scopo, per vivere con dignità, per "vivere bene", dignitosamente, in questo senso. ¹¹⁰²

La liberazione dei poveri, cioè il rendere loro giustizia, non è un atteggiamento distante e distaccato dalla fede, ma rappresenta anzi il suo compimento. Riprendendo, anche se non esplicitamente, e approfondendo le parole di Giovanni XIII, Papa

¹⁰⁹⁸ EG, n° 186.

¹⁰⁹⁹ IBIDEM.

¹¹⁰⁰ FRANCESCO, **Discorso in occasione del II incontro mondiale dei Movimenti Popolari**, Centro fieristico Expo Feria, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), Giovedì, 9 luglio 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html

¹¹⁰¹ IBIDEM.

¹¹⁰² IBIDEM.

Francesco dichiara che «quando l'uomo è educato a riconoscere la fondamentale solidarietà che lo lega a tutti gli altri uomini, allora sa bene che non può tenere per sé i beni di cui dispone».¹¹⁰³

Già Aristotele distingueva fundamentalmente tra due tipi di giustizia: la giustizia distributiva, che consiste nell'assegnare a ciascuno la parte che gli spetta, in base alla proporzione; e una giustizia commutativa o regolatrice, che invece si riferisce alle condizioni sociali, e in cui l'equità trova la sua garanzia in un giudice capace, in nome del "giusto mezzo", di togliere a colui che si è avvantaggiato con iniquità per dare a chi ha perso, ristabilendo, in questo modo, la relazione iniziale.

La questione della giustizia e del bene comune chiama in causa la libertà dell'uomo, intesa come "partecipazione" all'azione di grazia di Dio. La Chiesa può essere riconosciuta come la Chiesa di Dio solamente se diviene una "chiesa per gli altri", partecipando all'azione liberatrice di Dio nella storia.

Il luogo privilegiato in cui sperimentare questa giustizia è la Croce di Cristo. È nel Crocefisso che è possibile individuare la riconciliazione di due poli apparentemente difficili da riconciliare: la sofferenza umana e la perfezione di Dio, e quindi la sua giustizia. Contemplare Gesù Crocefisso significa entrare sempre più profondamente nel mistero di Dio che non ha disprezzato di farsi uomo, al punto da voler condividere in tutto, eccetto il peccato, la condizione umana dalla parte dei più deboli e degli esclusi.

È a partire da qui – dalla solidarietà con gli esclusi – che è possibile attuare qual cambiamento «che tocchi tutto il mondo perché oggi l'interdipendenza planetaria richiede risposte globali»:¹¹⁰⁴ la globalizzazione della speranza, continua Francesco, «che nasce dai Popoli e cresce tra i poveri, deve sostituire questa globalizzazione dell'esclusione e dell'indifferenza».¹¹⁰⁵ Ma il cambiamento delle

¹¹⁰³ FRANCESCO, prefazione al testo di MÜLLER, G., **Povera per i poveri. La missione della Chiesa**, LEV, Città del Vaticano 2014, p.7.

¹¹⁰⁴ FRANCESCO, **Discorso in occasione del II incontro mondiale dei Movimenti Popolari**.

¹¹⁰⁵ IBIDEM.

strutture, e del sistema in generale, deve essere accompagnato dal cambiamento del cuore:

Mi piace molto l'immagine del processo, i processi, dove la passione per il seminare, per l'irrigare con calma ciò che gli altri vedranno fiorire sostituisce l'ansia di occupare tutti gli spazi di potere disponibili e vedere risultati immediati. La scelta è di generare processi e non di occupare spazi. Ognuno di noi non è che una parte di un tutto complesso e variegato che interagisce nel tempo: gente che lotta per un significato, per uno scopo, per vivere con dignità, per "vivere bene", dignitosamente, in questo senso.¹¹⁰⁶

La realtà delle migrazioni, con le dimensioni che assume nella nostra epoca della globalizzazione, chiede di essere affrontata e gestita in modo nuovo, equo ed efficace, attraverso una cooperazione internazionale e uno spirito di profonda solidarietà e compassione.

La Chiesa, rispondendo al mandato di Cristo «Andate e fate discepoli tutti i popoli», è chiamata ad essere «il Popolo di Dio che abbraccia tutti i popoli, e porta a tutti i popoli l'annuncio del Vangelo, poiché nel volto di ogni persona è impresso il volto di Cristo».¹¹⁰⁷

Con queste parole siamo giunti all'apice di un percorso che è iniziato da Dio e che a Dio ritorna: Dio, come abbiamo visto, "primerea", ci precede nell'amore per far sì che anche noi ci coinvolgiamo nell'amore, per poter essere in cammino come una sola grande famiglia.

Si tratta, pertanto,

Di vedere noi per primi e di aiutare gli altri a vedere nel migrante e nel rifugiato non solo un problema da affrontare, ma un fratello e una sorella da accogliere, rispettare e amare, un'occasione che la Provvidenza ci offre per contribuire alla costruzione di una società più giusta, una democrazia più compiuta, un Paese più solidale, un mondo più fraterno e una comunità cristiana più aperta, secondo il Vangelo.¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁶ IBIDEM.

¹¹⁰⁷ FRANCESCO, *Messaggio per la Giornata mondiale del Migrante e del Rifugiato 2014*.

¹¹⁰⁸ IBIDEM.

Le migrazioni possono far nascere possibilità di nuova evangelizzazione, aprire spazi alla crescita di una nuova umanità, preannunciata nel mistero pasquale: «un'umanità per cui ogni terra straniera è patria e ogni patria è terra straniera».¹¹⁰⁹

In questa missione siamo chiamati, in particolare, a saper riconoscere la presenza di Cristo in mezzo a noi, specialmente nei più poveri, per poter con loro condividere dolori, tristezze, speranze e angosce, e festeggiare insieme la gioia della Resurrezione: la vita in Cristo, infatti,

Include l'allegria di mangiare insieme, il gusto di lavorare e apprendere, l'entusiasmo di progredire insieme, la gioia di servire chi ne ha bisogno. Possiamo incontrare il Signore Risorto e vivo in mezzo a noi nel mezzo delle gioie della nostra esistenza limitata, da cui nasce una gratitudine sincera.¹¹¹⁰

Quando guardiamo il volto di quelli che soffrono, prosegue Francesco,

Il volto del contadino minacciato, del lavoratore escluso, dell'indigeno oppresso, della famiglia senza casa, del migrante perseguitato, del giovane disoccupato, del bambino sfruttato, della madre che ha perso il figlio in una sparatoria perché il quartiere è stato preso dal traffico di droga, del padre che ha perso la figlia perché è stata sottoposta alla schiavitù; quando ricordiamo quei "volti e nomi" ci si stringono le viscere di fronte a tanto dolore e ci commuoviamo, tutti ci commuoviamo. Perché "abbiamo visto e udito" non la fredda statistica, ma le ferite dell'umanità sofferente, le nostre ferite, la nostra carne. Questo ci tocca, ci commuove e cerchiamo l'altro per muoverci insieme.¹¹¹¹

Ebbene, è proprio questo riconoscersi nel volto dell'altro, ad esempio del migrante che bussa alle nostre porte, che permette di esercitare il comandamento dell'amore «non partendo da idee o concetti, bensì partendo dal genuino incontro tra persone, perché abbiamo bisogno di instaurare questa cultura dell'incontro [...]. Il darsi, l'autentico darsi viene dall'amare uomini e donne, bambini e anziani e le comunità: volti, volti e nomi che riempiono il cuore».¹¹¹²

¹¹⁰⁹ IBIDEM.

¹¹¹⁰ DA, n° 356.

¹¹¹¹ FRANCESCO, **Discorso in occasione del II incontro mondiale dei Movimenti Popolari.**

¹¹¹² IBIDEM.

Festeggiare significa riconoscersi come facenti parte di un'unica grande famiglia, di un unico popolo, il Popolo di Dio, che implica, come dice il Papa, «essere il fermento di Dio in mezzo all'umanità»:¹¹¹³ la missione della Chiesa, continua.

È una passione per Gesù ma, al tempo stesso, è una passione per il suo popolo. Quando sostiamo davanti a Gesù crocifisso, riconosciamo tutto il suo amore che ci dà dignità e ci sostiene, però, in quello stesso momento, se non siamo ciechi, incominciamo a percepire che quello sguardo di Gesù si allarga e si rivolge pieno di affetto e di ardore verso tutto il suo popolo.¹¹¹⁴

La riflessione teologica di Francesco circa il fenomeno migratorio ci permette di leggere la mobilità umana in senso trinitario. La migrazione viene letta da Francesco nell'ottica di una mistica trinitaria, come il movimento del dono di Dio a Dio in Dio in mezzo al suo Popolo. È all'interno di questa dinamica, di dono reciproco, che noi possiamo riconoscere, sentire e sperimentare la vita di Dio.

A partire da questa esperienza che nasce e si sviluppa nell'incontro con l'Altro, Papa Francesco ci invita ad una conversione globale, che coinvolge tutta l'esistenza. Nell'Esortazione Apostolica *EG*, distingue due tipi di cultura: una cultura dell'incontro e una cultura dello "scarto", dell'autoreferenzialità, dell'egoismo. La cultura dell'incontro è la cultura della gioia; la cultura dello "scarto" è la cultura della tristezza.

Come osserva Emilce Cuda: «La cultura dell'incontro di cui parla Francesco è quella evangelica, e si basa sulla formula trinitaria, la cui logica è la comunicazione tra le Persone divine, tra la Trinità e l'uomo, e tra gli uomini».¹¹¹⁵ In quanto creati a immagine e somiglianza di Dio, tutti gli esseri umani – così come tutta la creazione – sono buoni, belli e veri: è qui che si radica la loro dignità, «e si legittima l'azione socio-politica dei cristiani quale missione

¹¹¹³ *EG*, n° 114.

¹¹¹⁴ *EG*, n° 268.

¹¹¹⁵ Cuda, *Leggere Francesco*, p. 244.

escatologica che libera dal peccato e dalle sue conseguenze sociali». ¹¹¹⁶

La gioia, allora, per Francesco è una conseguenza della “Buona Notizia” del Vangelo e consiste in questo: «un popolo di uomini che venga trattato con la stessa dignità di chi è stato creato a immagine di Dio Trino, Dio con cui ha un rapporto personale, all’unico scopo di essere redento, ovvero restituito alla vita da Lui donata perché ne abbia in abbondanza». ¹¹¹⁷

Si tratta della gioia che si sperimenta quando si esce da se stessi per andare incontro all’Altro e per accogliere l’Altro che viene verso di noi. In continuità con la proposta mistica di Ignazio di Loyola, anche per Francesco l’esodo è innanzitutto una categoria antropologica, teologica, spirituale e pastorale, che affonda le sue radici nella Trinità stessa. È in questa dinamica dell’esodo, e a partire da qui, che Francesco intende trasformare tutto: «le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale». ¹¹¹⁸ è la conversione che deve essere sempre aperta all’altro e non chiusa in se stessa.

Una conversione integrale e globale che cercheremo di sviluppare, qui di seguito, in tre momenti: la conversione dell’economia, la conversione socio-politica e la conversione ecologica.

5.4.1.

Conversione politica, sociale ed economica: il paradigma della reciprocità

Durante il II incontro mondiale con i rappresentanti dei Movimenti Popolari, riuniti in Bolivia nel 2015, Papa Francesco ha dichiarato che uno dei compiti fondamentali per l’umanità è quello di mettere l’economia al servizio dei popoli: «Gli esseri umani e la natura non devono essere al servizio del denaro. Diciamo NO a una

¹¹¹⁶ IBIDEM.

¹¹¹⁷ IVI, p. 245.

¹¹¹⁸ EG, n° 27.

economia di esclusione e inequità in cui il denaro domina invece di servire. Questa economia uccide. Questa economia è escludente. Questa economia distrugge la Madre Terra».¹¹¹⁹ Nell'Enciclica *Laudato Si*, il Papa osserva:

La crisi finanziaria del 2007-2008 era l'occasione per sviluppare una nuova economia più attenta ai principi etici, e per una nuova regolamentazione dell'attività finanziaria speculativa e della ricchezza virtuale. Ma non c'è stata una reazione che abbia portato a ripensare i criteri obsoleti che continuano a governare il mondo. La produzione non è sempre razionale, e spesso è legata a variabili economiche che attribuiscono ai prodotti un valore che non corrisponde al loro valore reale [...] In definitiva, ciò che non si affronta con decisione è il problema dell'economia reale, la quale rende possibile che si diversifichi e si migliori la produzione, che le imprese funzionino adeguatamente, che le piccole e medie imprese si sviluppino e creino occupazione, e così via.¹¹²⁰

Quello che il Papa scrive in questa Enciclica non è un allarme, ma un invito a riconsiderare i fondamenti del modello di economia di mercato: esiste infatti, come ci ricorda Stefano Zamagni, «un mercato che riduce le diseguaglianze e uno che invece le fa lievitare».¹¹²¹

Nella fase attuale del modello di capitalismo finanziario, prosegue Zamagni, «è diventato egemone il secondo tipo di mercato, e i risultati sono sotto i nostri occhi: aumentano le diseguaglianze sociali in una misura ignota ai secoli precedenti; la democrazia è soggiogata alle esigenze di mercato, il degrado ambientale avanza a ritmi non più sostenibili».¹¹²²

Di fronte a questa situazione, la voce del Papa risuona sempre più profondamente, invitando tutti, credenti e non credenti, ad un cambio di paradigma che ponga l'essere umano, e tutta la creazione, al centro di ogni interesse.¹¹²³ Come si legge nel Documento –

¹¹¹⁹ FRANCESCO, *Discorso in occasione del II incontro mondiale dei Movimenti Popolari* .

¹¹²⁰ LS, n° 189.

¹¹²¹ ZAMAGNI, S., *Un'ecologia integrale: civilizzare l'economia e custodire il creato*, in A.A.V.V., *Abiterai la terra. Commento all'enciclica Laudato Si'*, Ave editrice, Roma 2015, p. 25.

¹¹²² IBIDEM.

¹¹²³ È importante sottolineare, in questa direzione, l'evento internazionale The Economy of Francesco, organizzato ad Assisi dal 26 al 28 marzo 2020 (e poi

emanato dal Dicastero per lo Sviluppo Umano Integrale e dalla Congregazione per la Dottrina della Fede – su “economia e finanza”:

La recente crisi finanziaria poteva essere l’occasione per sviluppare una nuova economia più attenta ai principi etici e per una nuova regolamentazione dell’attività finanziaria, neutralizzandone gli aspetti predatori e speculativi e valorizzandone il servizio all’economia reale. Sebbene siano stati intrapresi molti sforzi positivi, a vari livelli, che vanno riconosciuti e apprezzati, non c’è stata però una reazione che abbia portato a ripensare quei criteri obsoleti che continuano a governare il mondo.¹¹²⁴

L’intenzione di Francesco non è quella di demonizzare l’economia, quanto piuttosto quella di raddrizzare il “legno storto” della modernità, che corrisponde, secondo Zamagni, alla separazione avvenuta in età moderna tra economia, filosofia morale ed ecologia. Ogni persona, infatti, nasce all’interno di relazioni che la precedono, senza le quali sarebbe impossibile il suo stesso esistere, e, di conseguenza, sviluppa le tappe della sua esistenza sempre grazie a legami che attuano il suo porsi nel mondo come libertà continuamente condivisa: sono proprio questi legami originari «che rivelano l’uomo come essere relazionato ed essenzialmente connotato da ciò che la Rivelazione cristiana chiama “comunione”». ¹¹²⁵

Al numero 48 di *EG* leggiamo:

L’ambiente umano e l’ambiente naturale si degradano insieme, e non potremo affrontare adeguatamente il degrado ambientale, se non prestiamo attenzione alle cause che hanno attinenza con il degrado umano e sociale. Di fatto, il deterioramento dell’ambiente e quello della società colpiscono in modo speciale i più deboli del pianeta.

Si tratta, allora, di ridefinire l’idea stessa di progresso:

posticipato a Novembre a causa del Covid-19). Si tratta di un evento epocale: un incontro, convocato dallo stesso Papa, in cui sono stato invitati giovani studiosi e ricercatori di Economia, per pensare insieme un nuovo paradigma, cercando di mettere in atto un nuovo modello di economia.

¹¹²⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE-DICASTERO PER LO SVILUPPO UMANO INTEGRALE, **Oeconomicae et pecuniariae quaestiones. Considerazioni per un discernimento etico circa alcuni aspetti dell’attuale sistema economico-finanziario**, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180106_oeconomicae-et-pecuniariae_it.html, n°5.

¹¹²⁵ *IVI*, n° 10.

Uno sviluppo tecnologico ed economico che non lascia un mondo migliore e una qualità di vita superiore, non può considerarsi progresso. D'altra parte, molte volte la qualità reale della vita delle persone diminuisce – per il deteriorarsi dell'ambiente, la bassa qualità dei prodotti alimentari o l'esaurimento di alcune risorse – nel contesto di una crescita dell'economia.¹¹²⁶

Per offrire un contributo che vada in questa direzione – la costituzione di un nuovo paradigma per l'economia, e quindi per il lavoro – Zamagni propone la fondazione di una Organizzazione mondiale dell'ambiente (Oma) e del commercio (Omc). Infatti, osserva l'economista italiano, «mentre i mercati si vanno globalizzando, l'assetto istituzionale transnazionale è, oggi, ancora quello del secondo dopoguerra; ma i negoziatori di Bretton Woods nel 1944 neppure potevano immaginare quella che sarebbe divenuta la questione ecologica».¹¹²⁷ Tra i compiti prioritari che tali Organizzazioni (Oma e Omc) dovranno assolvere elenchiamo:

Rendere tra loro compatibili le regole del libero scambio e quelle preposte alla protezione ambientale; un Oma deve intervenire, con ruoli di supplenza, in tutti i casi in cui i segnali di prezzo non riescono ad anticipare le perdite ambientali irreversibili. Infine un Oma non può non affrontare di petto la questione degli ecoprofughi, cioè del riscaldamento globale come fattore generatore di nuovi flussi migratori.¹¹²⁸

Si rende urgente una trasformazione della finanza, che deve essere sempre più considerata uno strumento con potenzialità formidabili per il corretto funzionamento dei sistemi economici. La buona finanza, osserva Zamagni, «consente di aggregare risparmi per utilizzarli in modo efficiente e destinarli agli impieghi più redditizi; trasferisce nello spazio e nel tempo il valore delle attività; consente l'incontro tra chi ha disponibilità economiche ma non idee produttive e chi, viceversa, ha idee produttive ma non disponibilità economiche.

¹¹²⁶ LS, n° 194.

¹¹²⁷ ZAMAGNI, *Un'ecologia integrale*, p. 30.

¹¹²⁸ IVI, p. 31.

Senza questo incontro la creazione di valore economico di una comunità resterebbe allo stato potenziale». ¹¹²⁹

Come abbiamo cercato di delineare nella prima parte di questo lavoro, nell'età moderna le migrazioni internazionali sono state motivate principalmente da ragioni legate al mercato del lavoro, in cui le società riceventi bisognose di manodopera si aprivano all'arrivo di cittadini stranieri bisognosi di lavoro. L'immigrazione, nelle società industriali – come ci ricorda Ambrosini – «si afferma sotto il segno di uno squilibrio: gli stranieri sono ammessi sostanzialmente per rimpiazzare una manodopera nazionale non più disponibile a sottostare a determinate condizioni di lavoro». ¹¹³⁰

L'apertura delle frontiere, dunque, avviene sotto il segno della diseguaglianza dei diritti e dei trattamenti: «il rapporto economico si instaura perché a loro volta per gli immigrati quelle condizioni di lavoro appaiono come un avanzamento rispetto alla situazione che vivevano in patria, oppure come un prezzo da pagare per poter accumulare dei risparmi da mandare a casa o per iniziare un percorso di promozione sociale». ¹¹³¹

Uno sguardo più puntuale al mercato del lavoro, ci consente di comprendere come, in realtà, l'immigrazione sia un fenomeno molto più complesso e sfaccettato di quello che generalmente viene rappresentato. Oggi in Italia, «circa 24 milioni di immigrati lavorano regolarmente, rappresentano oltre il 10% dell'occupazione complessiva e producono circa il 10% del PIL, con le relative conseguenze in termini di tasse, contributi, consumi». ¹¹³²

I dati illustrati mostrano che siamo di fronte a un gettito fiscale e contributivo che supera ampiamente i costi dell'accoglienza dei rifugiati e dei servizi richiesti dalle famiglie arrivate dall'estero; «ma il lavoro degli immigrati rimane in gran parte povero, faticoso,

¹¹²⁹ IVI, p. 32.

¹¹³⁰ AMBROSINI, M., **Il lavoro degli immigrati. Oltre la convenienza, tendere all'uguaglianza**, in CARITAS E MIGRANTES, **XXVII Rapporto Immigrazione 2017-2018. Un nuovo linguaggio per le migrazioni**, Tau editrice, Todi 2019, p.55.

¹¹³¹ IBIDEM.

¹¹³² IBIDEM.

subalterno; il lavoro delle “5 P”: precario, pesante, pericoloso, poco pagato, penalizzato socialmente». ¹¹³³

Se quindi il lavoro ha consentito l’ingresso degli immigrati, la loro stabilizzazione e, ove possibile, il ricongiungimento familiare, raramente ha però offerto opportunità di promozione: se da una parte, cioè, l’uguaglianza di trattamento è difesa dai contratti collettivi di lavoro, dall’altra parte non si riesce a garantire, per i migranti, l’accesso a posizioni migliori.

È urgente dunque un cambio di paradigma. Un’economia giusta, afferma Papa Francesco,

Deve creare le condizioni affinché ogni persona possa godere di un’infanzia senza privazioni, sviluppare i propri talenti nella giovinezza, lavorare con pieni diritti durante gli anni di attività e accedere a una pensione dignitosa nell’anzianità. Si tratta di un’economia in cui l’essere umano, in armonia con la natura, struttura l’intero sistema di produzione e distribuzione affinché la capacità e le esigenze di ciascuno trovino espressione adeguata nella dimensione sociale. ¹¹³⁴

Questo tipo di economia, prosegue il Papa, non è solo auspicabile e necessaria, ma anche possibile:

L’equa distribuzione dei frutti della terra e del lavoro umano non è semplice filantropia. È un dovere morale. Per i cristiani, l’impegno è ancora più forte: è un comandamento. Si tratta di restituire ai poveri e ai popoli ciò che appartiene a loro. La destinazione universale dei beni non è un ornamento discorsivo della dottrina sociale della Chiesa. È una realtà antecedente alla proprietà privata. La proprietà, in modo particolare quando tocca le risorse naturali, deve essere sempre in funzione dei bisogni dei popoli. E questi bisogni non si limitano al consumo. Non basta lasciare cadere alcune gocce quando i poveri agitano questo bicchiere che mai si versa da solo. I piani di assistenza che servono a certe emergenze dovrebbero essere pensati solo come risposte transitorie, occasionali. Non potrebbero mai sostituire la vera inclusione: quella che dà il lavoro dignitoso, libero, creativo, partecipativo e solidale. ¹¹³⁵

Il paradigma che emerge, a partire da queste riflessioni del Papa, è quello della reciprocità: lavoriamo veramente e autenticamente «quando il destinatario della nostra attività lavorativa

¹¹³³ IBIDEM.

¹¹³⁴ **Discorso in occasione del II incontro mondiale dei Movimenti Popolari.**

¹¹³⁵ IBIDEM.

libera è “un altro”». ¹¹³⁶In questo senso, il lavoro, concepito nella sua dimensione relazionale, «diventa un’esperienza umana fondamentale e fondativa, come fondamentale e fondativo è l’amore». ¹¹³⁷

Il paradigma della reciprocità, nel mondo dell’economia e del lavoro, si potrebbe tradurre nel seguente modo:

Il lavoratore non è solamente un lavoratore “per te” che mi sei di fronte, che vedo, e con cui ho un rapporto personale. Significa anche lavorare “per lui” o “egli” che non vedrò mai magari, e che non saprò neanche riconoscere qualora lo incontrassi, perché, magari, è quel paziente che utilizzerà il laboratorio della mia clinica, o il cliente che consumerà quel determinato prodotto. Non sarebbe, pertanto, un lavorare come amore l’esperienza di chi in un’azienda ospedaliera o in un ambulatorio è gentile e disponibile con i propri colleghi e con i pazienti, ma non cura la qualità tecnologica dei propri lavoratori o che non aggiorna le attrezzature [...] Se lavoro “per”, lavoro anche per “me”, ma come ritorno, come reciprocità di quell’ “amor che a nullo amato amar perdona” (Dante, Inf.5), di un amore-agape che, in modi a volte misteriosi, mi torna indietro come ricchezza, come “centuplo”, anche personale. ¹¹³⁸

La reciprocità, come cifra dell’economia – ma anche della politica – ci offre una visione altra del mondo del lavoro, declinato nel senso della mutualità. Se l’intero movimento cooperativo e l’associazionismo, da sempre, si è definito intorno ai principi della mutualità e dell’amicizia, oggi le imprese (piccole, medie o grandi che siano) «non potrebbero crescere e durare se in certi contesti e momenti della dinamica organizzativa i componenti dei gruppi di lavoro, degli uffici o dei dipartimenti universitari non sperimentassero forme di amicizia che li portano ad andare oltre ciò che prevede il contratto, a perdonare o a dire grazie». ¹¹³⁹

Ciò diviene più evidente oggi con la questione dei migranti. Di fronte al razzismo, allo sfruttamento e all’ingiustizia che i migranti molto spesso devono subire – si pensi agli episodi inumani del caporalato – è necessario ripensare il modo di vivere il lavoro e l’economia in generale.

¹¹³⁶ BRUNI, L.- SMERILLI, A., **Benedetta economia. Benedetto di Norcia e Francesco d’Assisi nella storia economica europea**, Città Nuova, Roma 2010, p. 88.

¹¹³⁷ IVI, p. 89.

¹¹³⁸ IBIDEM.

¹¹³⁹ IVI, p. 98.

Ogni concezione dell'agire economico, infatti, è frutto di una particolare cultura e di una specifica visione del mondo. La “spiritualità dell'Unità” – il cui carisma è vissuto in modo particolare all'interno del Movimento dei Focolari – si traduce in un'autentica cultura del dono, che sin dall'inizio si è concretizzata in una comunione di beni fra tutti i membri, come l'esperienza degli *Atti degli Apostoli*. Tale stile di vita si è cercato poi di tradurre nel progetto di “Economia di Comunione”.

L'idea è nata e si è sviluppata in seguito alla visita di Chiara Lubich in Brasile nel maggio del 1991. Come attesta la stessa Chiara:

La povertà aveva fatto la sua comparsa anche fra qualche migliaio dei 250.000 aderenti al Movimento e, ciò che già si faceva con la comunione dei beni, non bastava più. Di qui l'idea di aumentare le entrate, col far sorgere delle aziende, affidate a persone competenti, in grado di farle funzionare con efficienza così da ricavarne degli utili. Di questi utili parte sarebbero serviti per incrementare l'azienda; parte per aiutare coloro che sono nel bisogno, dando la possibilità di vivere in modo più dignitoso, in attesa di un lavoro, od offrendo loro un posto di lavoro nelle stesse aziende. Infine, parte per sviluppare le strutture per la formazione di uomini e donne, motivati nella loro vita dalla “cultura del dare”, “uomini nuovi”, perché senza uomini nuovi non si fa una società nuova.¹¹⁴⁰

Tra le caratteristiche di questa maniera nuova di proporre l'economia, Chiara Lubich delinea le seguenti:

Gli attori delle imprese di “Economia di comunione” cercano di seguire, seppur nelle forme richieste dal contesto di una organizzazione produttiva, lo stesso stile di comportamento che vivono in tutti gli altri ambienti della vita. L' “Economia di comunione” propone dei comportamenti ispirati a gratuità, solidarietà e attenzione agli ultimi non solo ad attività non-profit, ma, principalmente, ad imprese a cui è connaturale la ricerca del profitto, un profitto che poi è messo in comune in una prospettiva di comunione. Le imprese di “Economia di comunione”, oltre a poggiare su una profonda intesa tra i promotori di ciascuna di esse, si sentono parte di una realtà più vasta, in cui si vive già un'esperienza di comunione. Si sviluppano all'interno di piccoli (almeno per ora) “poli industriali” in prossimità delle Cittadelle del Movimento, o, se geograficamente distanti, si “collegano” idealmente ad esse- Coloro

¹¹⁴⁰LUBICH, C., *L'esperienza “economia di comunione” dalla spiritualità dell'unità. Una proposta di agire economico*. Discorso tenuto a Strasburgo il 31 maggio 1999, in BRUNI, L., (ed.), *Economia di comunione. Per una cultura economica a più dimensioni*, Città Nuova, Roma 1999, p. 11.

che si trovano in difficoltà economica, destinatari di una parte degli utili, non sono considerati “assistiti” o “beneficiari” dell’impresa. Sono membri essenziali attivi del progetto, all’interno del quale essi donano agli altri le loro necessità. Vivono anch’essi la cultura del dare. E altri condividono il poco che hanno con chi si trova più in necessità. Nella “Economia di comunione” l’enfasi, infatti, non è posta sulla filantropia da parte di alcuni, ma piuttosto sulla condivisione, dove ciascuno dà e riceve, con pari dignità [...] Non bisogna tuttavia dimenticare un altro elemento essenziale, che ha accompagnato costantemente lo sviluppo dell’ “Economia di comunione” in questi anni. In queste imprese si lascia spazio all’intervento di Dio, anche nel concreto operare economico. E si sperimenta che dopo ogni scelta controcorrente, che l’usuale prassi degli affari sconsiglierebbe, Egli non fa mancare quel soprappiù che Cristo ha promesso: un introito inatteso, un’opportunità insperata, l’offerta di una nuova collaborazione, l’idea di un nuovo prodotto di successo.. Questa è in breve l’ “Economia di comunione”. Nel proporla non avevo certo in mente una teoria.¹¹⁴¹

L’economia, in quanto strumento che dovrebbe favorire sempre più la giustizia e l’unità tra gli esseri umani, richiama in sé la stessa idea biblica di alleanza. Al giorno d’oggi esistono infatti – anche se in forma minoritaria – tutta una serie di iniziative economiche che appartengono a quella che solitamente viene denominata “economia sociale e solidale” e che, contrariamente all’economia classica, possono favorire e sviluppare l’idea stessa di alleanza.

L’economia sociale e solidale, osserva Elena Lasida, si definisce attraverso una molteplicità di esperienze diverse «che cercano di privilegiare la dimensione sociale e umana dell’attività economica [...] In termini generali si può dire che l’economia sociale e solidale costituisce un nuovo modo di concepire l’economia e la sua funzione nella società».¹¹⁴²

Se, infatti, l’economia classica privilegia la sua funzione materiale riferita alla capacità di produrre e distribuire i beni necessari ad una popolazione; l’economia sociale e solidale «privilegia la dimensione sociale, e più precisamente la dimensione “societale” riferita alla capacità di generare relazioni che producono coesione

¹¹⁴¹ IVI, pp.14-15.

¹¹⁴² LASIDA, E., **Un’economia che crea alleanza e genera promessa**, in «Concilium» 5/2011, p. 69

nella popolazione e rispondono ad un progetto collettivo di società». ¹¹⁴³

Si tratta di un modello di economia che privilegia la qualità delle relazioni create attraverso la stessa attività economica, rispetto alla quantità di beni prodotti; un'economia che «apre la possibilità di una relazione di alleanza e non solo di contratto, all'interno stesso dell'economia». ¹¹⁴⁴

Un esempio di questo modello economico è quello del “commercio equo e solidale”, in cui la relazione commerciale non risponde alle esigenze del mercato classico – cioè quelle che si limitano al soddisfacimento delle necessità individuali del consumatore e del produttore presi in modo indipendente l'uno dall'altro – ma rileva una logica differente: quella di un progetto comune, reciproco, tra produttore e consumatore, attraverso cui ciascuno prende in considerazione nella propria decisione l'interesse dell'altro (oltre a quello personale ovviamente).

Il consumatore, in questo caso, acquista un bene ad un prezzo leggermente più elevato rispetto al prezzo di mercato, proprio perché è consapevole che in questo costo rientrano tutte le necessità del produttore. D'altra parte, il produttore accetta di rispettare tutta una serie di condizioni a livello sociale e ambientale, che generalmente non vengono tutelate. Ecco allora come «tra produttore e consumatore del commercio giusto si crea un'interdipendenza che porta ciascuno a integrare l'interesse dell'altro, nella propria decisione individuale». ¹¹⁴⁵

È in questo senso che l'interscambio avvenuto non corrisponde solamente ad un soddisfacimento di due individui, ma nasce da un progetto comune. Attraverso il commercio equo, «consumatore e produttore dicono e costruiscono un certo tipo di società: una società giusta, che assicura a ciascuno dei suoi membri la possibilità di vivere degnamente, una società solidale, nella quale

¹¹⁴³ IBIDEM.

¹¹⁴⁴ IVI, p.70.

¹¹⁴⁵ IBIDEM.

ciascuno tiene conto dell'interesse proprio e dell'interesse altrui, una società che si definisce in funzione di un progetto comune».¹¹⁴⁶

Questo progetto comune è ciò che nasce dall'incontro tra le persone, viste come una risorsa e un dono, mai come un pericolo. Proprio a partire da questa esperienza, da questa mistica dell'incontro – come la chiama Papa Francesco – che nasce dall'incontro con Dio in tutte le cose, anche l'economia può diventare un luogo di relazione e di creazione, «un luogo di alleanza e di promessa [...]Alleanza che genera promessa, perché libera la nostra capacità creativa e invita a credere nella possibilità di una realtà migliore».¹¹⁴⁷

L'economia sociale e solidale permette quindi di articolare in modo nuovo esperienza umana ed esperienza di fede, invitandoci a credere, creare e sperare: a credere in un mondo migliore, a creare le condizioni per questo cambiamento, e a sperare che ciò diventi realtà effettiva

Una prima sfida, dunque, che la migrazione ci propone riguarda il rapporto con l'economia e con il mondo del lavoro, in cui la messa in pratica della categoria della reciprocità diviene fondamentale per l'edificazione di un mondo più giusto ed equo.

5.4.2.

Conversione ecologica: il paradigma della custodia

La riflessione del Vaticano II si incentra sulla connotazione sempre più cristocentrica che deve assumere la teologia morale per mostrare la centralità del Mistero di Cristo per la salvezza personale e comunitaria, e quindi l'essenza stessa della giustizia. La centralità dell'Incarnazione permette di affrontare alcune importanti questioni.

¹¹⁴⁶ IVI, p.71.

¹¹⁴⁷ IVI, p.75.

In primo luogo, la *GS*, al numero 36, affronta il tema della «legittima autonomia delle realtà terrene», intendendo con questa espressione che «le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare». Questa esigenza, si dice ancora, «non solamente è rivendicata dagli uomini, ma è anche conforme al volere del Creatore».¹¹⁴⁸ Tutta la creazione, in questo senso, acquista valore centrale: viene riconosciuto lo statuto creaturale di tutto il mondo, la cui identità è quella di essere “Cosmos” e non “Caos”: il mondo è ordinato perchè ha un *Logos* interno. In questo modo riacquista un valore primario ed essenziale, anche nell'economia del nostro discorso, l'idea secondo cui la teologia della creazione non si possa separare dalla teologia della redenzione. Il mondo, cioè, non è una cosa neutra e nemmeno una realtà negativa: è ciò che è uscito dalle mani di Dio e che nemmeno la ferita del peccato ha alterato del tutto. L'incarnazione del Figlio ci indica la via da seguire: se ci si mette in ascolto di questa realtà naturale si realizza un fine positivo. Questo permette di oltrepassare i fondamentalismi e ci spinge ad un dialogo continuo di ricerca con tutti gli uomini e le donne.

Nel Messaggio conferito in preparazione alla Quaresima del 2019 – dal titolo *L'ardente aspettativa della creazione è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio* – Papa Francesco ha affermato: «Se l'uomo vive da figlio di Dio, se vive da persona redenta, che si lascia guidare dallo Spirito Santo (cfr *Rm* 8,14) e sa riconoscere e mettere in pratica la legge di Dio, cominciando da quella inscritta nel suo cuore e nella natura, egli *fa del bene anche al creato*, cooperando alla sua redenzione».¹¹⁴⁹ Quando però non viviamo secondo la condizione di figli, prosegue il Papa,

Mettiamo spesso in atto comportamenti distruttivi verso il prossimo e le altre creature – ma anche verso noi stessi – ritenendo, più o meno

¹¹⁴⁸ *GS*, n° 36.

¹¹⁴⁹ FRANCESCO, *L'ardente aspettativa della creazione è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio*. Messaggio per la Quaresima 2019, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/02/26/0165/00312.html>

consapevolmente, di poterne fare uso a nostro piacimento. L'intemperanza prende allora il sopravvento, conducendo a uno stile di vita che viola i limiti che la nostra condizione umana e la natura ci chiedono di rispettare, seguendo quei desideri incontrollati che nel libro della Sapienza vengono attribuiti agli empi, ovvero a coloro che non hanno Dio come punto di riferimento delle loro azioni, né una speranza per il futuro (cfr 2,1-11). Se non siamo protesi continuamente verso la Pasqua, verso l'orizzonte della Risurrezione, è chiaro che la logica del *tutto e subito*, dell'*avere sempre di più* finisce per imporsi.

La causa di ogni male, lo sappiamo, è il peccato, che fin dal suo apparire in mezzo agli uomini ha interrotto la comunione con Dio, con gli altri e con il creato, al quale siamo legati anzitutto attraverso il nostro corpo. Rompendosi la comunione con Dio, si è venuto ad incrinare anche l'armonioso rapporto degli esseri umani con l'ambiente in cui sono chiamati a vivere, così che il giardino si è trasformato in un deserto (cfr *Gen* 3,17-18). Si tratta di quel peccato che porta l'uomo a ritenersi dio del creato, a sentirsene il padrone assoluto e a usarlo non per il fine voluto dal Creatore, ma per il proprio interesse, a scapito delle creature e degli altri.¹¹⁵⁰

Diviene sempre più urgente, allora, una conversione, un cambiamento di mentalità e di azione, per permettere anche al creato “di fare pasqua”:

Anche la migrazione diviene sempre più un segno di grazia, un “kairós” per poter entrare nella dimensione pasquale, risorta, delle relazioni tra gli uomini e con tutto il creato in comunione con Dio. La crisi ecologica, scrive Francesco in *Laudato Si'*,

È un appello ad una profonda conversione interiore [...] una *conversione ecologica* che comporta il lasciar emergere tutte le conseguenze dell'incontro con Gesù nelle relazioni con il mondo che li circonda. *Vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio* è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno un aspetto secondario dell'esperienza cristiana.¹¹⁵¹

Tale conversione comporta vari atteggiamenti che si coniugano per attivare una cura generosa e piena di tenerezza:

Implica gratitudine e gratuità, vale a dire un riconoscimento del mondo come dono ricevuto dall'amore del Padre, che provoca come conseguenza disposizioni gratuite di rinuncia e gesti generosi anche se nessuno li vede o li riconosce. Implica pure l'amorevole consapevolezza di non essere separati dalle altre creature, ma di formare con gli altri esseri dell'universo una stupenda comunione universale. Per il credente, il

¹¹⁵⁰ IBIDEM.

¹¹⁵¹ LS, n°217. Corsivi Nostri.

mondo non si contempla dal di fuori ma dal di dentro, riconoscendo i legami con i quali il Padre ci ha unito a tutti gli esseri.¹¹⁵²

Proprio questo senso di comunione, a cui tutta la realtà creata ci invita, deve stimolare in ognuno di noi la capacità di vedere e ascoltare il grido che dalla terra sale fino al cielo, specialmente il grido dei poveri, di coloro che sono costretti a fuggire dalla loro casa a causa di numerose ingiustizie. L'essere umano deve riscoprire il proprio luogo all'interno della comunità globale, insieme alle altre creature e non fuori o al di sopra di queste. Ed è proprio collocandoci nella prospettiva dei poveri che possiamo avvertire quanto le società attuali siano molte volte escludenti. È importante definire come punto di partenza «un'opzione per i poveri che includa gli esseri più minacciati della creazione: il primo di essi è lo stesso pianeta-terra nel suo insieme».¹¹⁵³

La questione di fondo, secondo L. Boff, è quella di comprendere quale futuro avrà il pianeta terra e l'umanità che ne è l'espressione, e in quale misura il cristianesimo potrà collaborare per riuscire a garantire tale futuro collettivo. La sfida consisterà nell'ottenere «che gli umani si intendano tra loro come una grande famiglia terrena insieme con le altre specie e che riscoprano la strada di ritorno alla comunità con tutti gli altri viventi, alla comunità planetaria e cosmica».¹¹⁵⁴ Per riuscire a realizzare questo progetto non sono sufficienti le sole forze umane: solamente la comunione con il Dio-Trinità ci permette di sostenere un arduo e nobile cammino di questo genere.

Questa visione ci aiuterà a renderci conto del miracolo della vita e dell'infinita ricchezza che ci circonda: accedere a questa rivelazione è possibile solo mediante la grazia, attraverso la compassione. Ciò che siamo ed abbiamo ricevuto, tutto è gratuito. «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8): è

¹¹⁵² IVI, n° 220.

¹¹⁵³ BOFF, L., **Teologia della liberazione ed ecologia. Alternativa, confronto o complementarità?** In «Concilium», 5/1995, p. 115.

¹¹⁵⁴ IBIDEM.

l'invito che Gesù rivolge ai suoi discepoli. Si tratta di ricevere e condividere con gratitudine ciò che ci è stato donato in custodia:

Dio, fonte della vita, ci ha offerto di farci riflesso del suo stesso essere (simili a lui) senza attendere da noi nulla di più o nulla di meno che amore. Questa primitiva visione è stata offuscata dall'egoismo dell'uomo che è divenuto cieco a causa della cupidigia. Invece di vivere con gratitudine, egli si impossessa, domina, commercializza e trasforma i doni di Dio nel vitello d'oro, il capitale.¹¹⁵⁵

Ma è solamente questo spirito di gratitudine e di gratuità, che nasce dalla compassione, ad essere l'alimento per sostenere la conversione necessaria «per salvarci come specie ed evitare la distruzione del pianeta e per contribuire coscientemente al rinnovamento di noi stessi e a quello di tutte le cose».¹¹⁵⁶ Con questo spirito rinnovato sarà possibile scoprire, in ogni momento e in ogni cosa, l'incommensurabile grazia della vita:

Grazia, gratitudine e gratuità sono echi dell'amore, note di una stessa melodia, la compassione [...] Trasformati dalla gratitudine in membri di una grande fraternità, diveniamo coscientemente responsabili del nostro sviluppo interiore e della rivoluzione delle nostre relazioni con la terra e con tutti gli esseri e le cose che insieme a noi si nutrono della nostra madre comune.¹¹⁵⁷

La chiamata alla fraternità, alla costruzione di un mondo più giusto e umano, è opera primaria dello Spirito Santo, che ci spinge ad una costante ascesa verso una collaborazione ed una partecipazione alla crescita e alla trasformazione di tutto il creato. Ciò comporta apprendere l'arte della percezione compassionevole, simpatetica, incentrata sulla comunione amorevole tra il sé, l'Altro – il diverso da sé – e il Terzo (la comunità, la casa comune..), permettendo che l'alterità entri in noi e ci trasformi. Questo tipo di comunione mistica «in cui permettiamo a noi stessi di essere permeati da un altro essere, non implica fusione ma casomai un profondo scambio intersoggettivo

¹¹⁵⁵ ESQUIVEL VELÁSQUEZ, J., **Spiritualità della terra**, in «Concilium»5/1995, p. 95.

¹¹⁵⁶ IVI, p. 96.

¹¹⁵⁷ IVI, pp. 96-97.

dell'essere in cui ci intrecciamo reciprocamente senza perdere l'identità che ci contraddistingue». ¹¹⁵⁸

Come sottolinea Papa Francesco:

Occorre sentire nuovamente che abbiamo bisogno gli uni degli altri, che abbiamo una responsabilità verso gli altri e verso il mondo, che vale la pena di essere buoni e onesti. Già troppo a lungo siamo stati nel degrado morale, prendendoci gioco dell'etica, della bontà, della fede, dell'onestà, ed è arrivato il momento di riconoscere che questa allegra superficialità ci è servita a poco. Tale distruzione di ogni fondamento della vita sociale finisce col metterci l'uno contro l'altro per difendere i propri interessi, provoca il sorgere di nuove forme di violenza e crudeltà e impedisce lo sviluppo di un vera cultura della cura dell'ambiente. ¹¹⁵⁹

La custodia dell'ambiente, della casa comune in cui viviamo, ci consente di comprendere meglio la presenza di Dio in tutte le cose, cioè il modo in cui «con l'atto stesso della creazione Dio lascia un'impronta su ogni essere vivente, manifestando una presenza e una sapienza divina in ogni creatura». ¹¹⁶⁰ L'ecologia, allora, non è solamente un tema, un progetto o una preoccupazione urgente di fronte agli accelerati cambiamenti climatici, ma, prima di tutto, «un'esperienza millenaria, un vissuto umano-cosmico o, ancor meglio, una convivenza di interrelazioni tra tutto quanto esiste che, in ultima analisi, assume il suo significato profondo nella spiritualità, nel misticismo profetico quotidiano, fondamento dell'intera realtà». ¹¹⁶¹

Non può esistere, allora, un autentico sentimento di intima unione con gli altri esseri della natura, osserva Francesco,

Se nello stesso tempo nel cuore non c'è tenerezza, compassione e preoccupazione per gli esseri umani [...] Tutto è collegato. Per questo si richiede una preoccupazione per l'ambiente unita al sincero amore per gli esseri umani e un costante impegno riguardo ai problemi della società. ¹¹⁶²

Pertanto, prosegue

¹¹⁵⁸ BOFF, L.,- HATHAWAY, M., **L'ecologia e la teologia della natura**, in «Concilium» 5/2018, p. 69.

¹¹⁵⁹ LS, n° 229.

¹¹⁶⁰ BOFF- HATHAWAY, **L'ecologia e la teologia della natura**, p. 71.

¹¹⁶¹ TOMICHÁ CHARUPÁ, R., **La convivenza ecologico-nomadica dei popoli amerindi. Una narrazione profetica, simbolica e mistica**, in «Concilium», 5 /2018, pp. 98-99.

¹¹⁶² LS, n° 91.

Se la crisi ecologica è un emergere o una manifestazione esterna della crisi etica, culturale e spirituale della modernità, non possiamo illuderci di risanare la nostra relazione con la natura e l'ambiente senza risanare tutte le relazioni umane fondamentali [...] Non si può proporre una relazione con l'ambiente a prescindere da quella con le altre persone e con Dio.¹¹⁶³

A tale proposito un apporto fondamentale ci giunge dalla spiritualità amerindia, secondo cui «il principio ecologico di convivenza armonica con la creazione, senza dominio né sfruttamento, sarebbe sorto da quell'esperienza errante millenaria, dove la natura era la manifestazione privilegiata – e persino “sacramento”, in termini cristiani – del Divino».¹¹⁶⁴

L'intima e profonda connessione tra tutto, la comunione dell'intera creazione con se stessa e con Dio, ci invita a maturare «una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità».¹¹⁶⁵ Come sta scritto nella *Carta della Terra*, cioè la dichiarazione di principi etici fondamentali per la costruzione di una società globale giusta, sostenibile e pacifica nel 21° secolo:

La scelta sta a noi: o creiamo un'alleanza globale per proteggere la Terra e occuparci gli uni degli altri, oppure rischiamo la distruzione, la nostra e quella della diversità della vita. Occorrono cambiamenti radicali nei nostri valori, nelle istituzioni e nei nostri stili di vita. Dobbiamo renderci conto che, una volta soddisfatti i bisogni primari, lo sviluppo umano consiste innanzitutto nell'essere di più, non nell'avere di più. Abbiamo la conoscenza e la tecnologia per provvedere a tutti, e per ridurre il nostro impatto sull'ambiente. L'emergere di una società civile globale sta creando nuove opportunità per costruire un mondo umano e democratico. Le nostre sfide ambientali, economiche, politiche, sociali e spirituali sono interconnesse, e insieme possiamo forgiare soluzioni che le comprendano tutte. Per realizzare queste aspirazioni dobbiamo decidere di vivere con un senso di responsabilità universale, identificandoci con l'intera comunità terrestre, oltre che con le nostre comunità locali. Noi siamo, allo stesso tempo, cittadini di nazioni diverse e di un unico mondo, in cui la dimensione locale e quella globale sono collegate. Ognuno ha la sua parte di responsabilità per il benessere presente e futuro della famiglia umana e del più vasto mondo degli esseri viventi. Lo spirito di solidarietà umana e di parentela con ogni forma di vita si rafforza quando viviamo con un profondo rispetto per il mistero dell'essere, con gratitudine per il dono

¹¹⁶³ LS, n° 119.

¹¹⁶⁴ TOMICHÁ CHARUPÁ, *La convivenza ecologico-nomadica dei popoli amerindi*, p. 106.

¹¹⁶⁵ LS, n° 240.

della vita, e con umiltà riguardo al posto che l'essere umano occupa nella natura. Abbiamo urgente bisogno di una visione condivisa di valori fondamentali che forniscano una base etica per la comunità mondiale che sta emergendo. Per questo, uniti nella speranza, affermiamo i seguenti principi interdipendenti per un modo di vita sostenibile, come standard comune in base al quale le condotte di tutti gli individui, le organizzazioni, le imprese, i governi e le istituzioni transnazionali devono essere guidate e valutate.¹¹⁶⁶

Per fare ciò sono necessari un “nuovo inizio” e un “nuovo cuore”: una nuova lettura della natura e della Terra, non più da considerare come semplice deposito di risorse a nostra disposizione, ma «come un superorganismo vivo, Madre Terra e Casa Comune»;¹¹⁶⁷ e il riscatto di quell'intelligenza senziente – come la chiama Zubiri – che ci permette di prendere coscienza della grave situazione del nostro Pianeta, dandoci gli stimoli per rigenerarlo e custodirlo. Questo intento potrà essere perseguito se prendiamo in seria considerazione l'intima interrelazione e interdipendenza di tutta la creazione.

La forza per innestare questo processo di “cambiamento” non proviene solamente dai soggetti principali della trasformazione sociale, ma anche e soprattutto dalla mistica, quella mistica che nasce dall'aver condiviso le gioie e le sofferenze del popolo.

Si tratta di un sentire profondo, di una compassione che diventa prassi storica; si tratta, come afferma Scannone, «di *emozione* o *mozione* del cuore fino alle viscere, che diventa atto, atteggiamento, attività e *azione* non solo personale ma anche e soprattutto *comunitario*, in modo solidale con molti altri attori, eventualmente coordinati in reti, anche mondiali».¹¹⁶⁸

Un cambiamento, dunque, che mira ad uno sviluppo umano integrale, in cui la paura dell'Altro cede il passo all'amore per i ponti, per la costruzione della comunione. La paura, infatti,

¹¹⁶⁶ **Carta della Terra**, l'Aja (29 giugno 2000),

<https://www.cartadellaterra.it/index.php?c=testo-carta-della-terra>

¹¹⁶⁷ BOFF, L., **Una ética de la Madre Tierra. Cómo cuidar la Casa Comun**, Ed. Dabar, Mexico, D.F., 2016, p. 13. Traduzione Nostra.

¹¹⁶⁸ SCANNONE, J.C., **Il Vangelo della Misericordia nello spirito del discernimento. L'etica sociale di papa Francesco**, LEV, Città del Vaticano 2017, p. 59.

«indurisce il cuore e si trasforma in crudeltà cieca che si rifiuta di vedere il sangue, il dolore, il volto dell'altro».¹¹⁶⁹

Se – come emerge dal III Incontro del Papa con i rappresentanti dei *Movimenti Popolari* – i progetti-muro nascono dalla paura dell'Altro, del diverso, del migrante ecc., causando quel «*terrorismo di base* che deriva dal controllo globale del denaro sulla terra e minaccia l'intera umanità»;¹¹⁷⁰ i progetti-ponte nascono dalle viscere di misericordia di Dio, di quel Dio di cui Gesù ha mostrato il Volto.

L'ecologia integrale proposta da Francesco, specialmente nella *Laudato Si'*, s'impegna a coniugare l'etica con l'estetica, l'impegno sociale a favore dei poveri con la bellezza della creazione e della natura:

Questa convinzione non può essere disprezzata come un romanticismo irrazionale, perché influisce sulle scelte che determinano il nostro comportamento. Se noi ci accostiamo alla natura e all'ambiente senza questa apertura allo stupore e alla meraviglia, se non parliamo più il linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo, i nostri atteggiamenti saranno quelli del dominatore, del consumatore o del mero sfruttatore delle risorse naturali, incapace di porre un limite ai suoi interessi immediati. Viceversa, se noi ci sentiamo intimamente uniti a tutto ciò che esiste, la sobrietà e la cura scaturiranno in maniera spontanea.¹¹⁷¹

La fraternità con i migranti, i rifugiati, i poveri, implica metterli nella condizione di costruire, insieme a tutti, la “pólis”, superando la dialettica amico/nemico. Per fare ciò – come suggerisce lo stesso Papa durante la visita al Centro Astalli nel 2013 –

La sola accoglienza non basta. Non basta dare un panino, se non è accompagnato dalla possibilità di imparare a camminare con le proprie gambe. La carità che lascia il povero così com'è non è sufficiente. La misericordia vera, quella che Dio ci dona e ci insegna, chiede la giustizia, chiede che il povero trovi la strada per non essere più tale. Chiede - e lo chiede a noi Chiesa, alle istituzioni - chiede che nessuno debba più avere bisogno di una mensa, di un alloggio di fortuna, di un servizio di assistenza legale per vedere riconosciuto il proprio diritto a vivere e a

¹¹⁶⁹ FRANCESCO, *Discorso in occasione del II incontro mondiale dei Movimenti Popolari*, cit.

¹¹⁷⁰ IBIDEM.

¹¹⁷¹ LS, n° 11.

lavorare, a essere pienamente persona. [...] E questo è un diritto: l'integrazione!¹¹⁷²

Se, pertanto, siamo disposti a cambiare prospettiva rispetto al modo di osservare e giudicare il fenomeno migratorio a partire dalla luce che proviene dalle periferie, allora «scopriremo che costruendo la fraternità, le cose possono essere ben diverse. Ecco la gioia di una buona notizia».¹¹⁷³

Per camminare in questa direzione, il Papa propone di amare e custodire le proprie radici, perché, afferma, «sono un punto di radicamento che ci consente di crescere e di rispondere alle nuove sfide».¹¹⁷⁴

A partire dalle nostre radici, prosegue, «ci sediamo alla tavola comune, luogo di conversazione e di speranze condivise. In questo modo la diversità, che può essere una bandiera o una frontiera, si trasforma in un ponte».¹¹⁷⁵

I paradigmi che abbiamo cercato di delineare – reciprocità e custodia – rappresentano le chiavi che ci permettono di schiudere un nuovo orizzonte mistico, culturale e sociale: quello, appunto, della fraternità, del Noi.

Il principio della relazione trinitaria, operante in tutti, ci suggerisce l'idea che «tutto è collegato», invitandoci a maturare «una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità».¹¹⁷⁶ Per questo motivo il Papa richiede, da parte di tutti, una preoccupazione per l'ambiente unita al sincero amore per tutti gli esseri umani ed un costante impegno circa i problemi sociali: quando il cuore, afferma, «è veramente aperto a una comunione universale, niente e nessuno è escluso da tale fraternità».¹¹⁷⁷ Tutto, quindi, «è in relazione, e tutti noi esseri umani siamo uniti come fratelli e sorelle in

¹¹⁷² FRANCESCO, **Discorso al Centro Astalli**.

¹¹⁷³ MICALLEF, R.M., **Il ritorno del linguaggio profetico sul tema dell'immigrazione**, in YAÑEZ, H.M.,(ed.) , **Evangeli Gaudium: il testo ci interroga**, p. 247.

¹¹⁷⁴ FRANCESCO, **Querida Amazonia**. Esortazione Apostolica Postsinodale al popolo di Dio e a tutte le persone di buona volontà, LEV, Città del Vaticano 2020, n°33. D'ora in poi **QA**.

¹¹⁷⁵ IVI, n° 37.

¹¹⁷⁶ **LS**, n°240.

¹¹⁷⁷ IVI, n° 92.

un meraviglioso pellegrinaggio, legati dall'amore che Dio ha per ciascuna delle sue creature e che ci unisce anche tra noi, con tenero affetto, al fratello sole, alla sorella luna, al fratello fiume e alla madre terra». ¹¹⁷⁸

Capitolo 6.

La “sfida” della migrazione: “Chiesa in uscita” e “mistica del Noi”. Prospettive di ricerca

La mobilità umana di tanti uomini e donne lungo il corso della storia è stato, e continua ad essere, un tema centrale anche per la riflessione teologica, occupando un posto particolare nel cuore del magistero di Francesco che, come abbiamo visto, lo rende una chiave per il discernimento pastorale della Chiesa.

In quest'ultimo capitolo cercheremo di fare una sintesi del percorso fin qui svolto, proponendo alcune piste di ricerca che si diramano a partire da questa strada per un'ulteriore approfondimento.

¹¹⁷⁸ IBIDEM.

In particolare vorremmo presentare due grandi temi, centrali per il Magistero del Papa – la “Chiesa in uscita” e la “mistica del Noi” – scanditi da un ritmo che si sviluppa in quattro tappe: l’essere in cammino e aperti alla “sorpresa” di Dio; la frontiera; l’ospitalità; la “koinonia” nella differenza, ovvero la cultura dell’incontro.

6.1

L’incontro con la “novità” di Dio: la Chiesa come “madre dal cuore aperto”

Nell’esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* – specialmente nei numeri 19-24 – Papa Francesco evidenzia il tema della “trasformazione missionaria della Chiesa”. Non è possibile presentare l’ecclesiologia sottesa al magistero di Francesco senza prendere in considerazione l’elemento, o meglio la tematicache appare centrale nella sua proposta: quella, appunto, della “Chiesa in uscita”.

Durante l’intervista rilasciata ad Antonio Spadaro, direttore della rivista *La Civiltà Cattolica*, Papa Francesco ha dichiarato:

Sogno una Chiesa Madre e Pastora [...] Invece di essere solo una che accoglie e che riceve tenendo le porte aperte, cerchiamo di essere una Chiesa che trova nuove strade, che è capace di uscire stessa e andare verso chi non la frequenta, chi se n’è andato indifferente [...] Nella vita Dio accompagna le persone, e noi dobbiamo accompagnarle a partire dalla loro condizione, Bisogna accompagnarle con misericordia.¹¹⁷⁹

Alla luce di quanto abbiamo detto circa la recezione avvenuta in America Latina dell’ecclesiologia del Concilio Vaticano II è possibile ora intendere come, nel pensiero di Francesco, il dinamismo missionario sia connaturale all’essere stesso della Chiesa. Con Repole possiamo affermare che «il popolo di Dio è il sacramento

¹¹⁷⁹ SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, pp. 462-463.

universale della salvezza: in quanto tale non può considerare la missione quale realtà accessoria per la propria esistenza».¹¹⁸⁰

Francesco, infatti, invita alla riforma a partire dalla novità perenne del Vangelo, del *Logos* di Dio – fatto carne, corpo e spirito – che rende nuove tutte le cose:

Ogni volta che cerchiamo di tornare alla fonte e recuperare la freschezza originale del Vangelo spuntano nuove strade, metodi creativi, altre forme di espressione, segni più eloquenti, parole cariche di rinnovato significato per il mondo attuale.¹¹⁸¹

È stato il Concilio Vaticano II ad aver offerto le condizioni per una conversione ecclesiale nel segno di un'apertura ad una permanente riforma di sé, per la fedeltà a Cristo. In *LS*, a tal proposito, il Papa afferma di aver scritto l'esortazione apostolica *EG* rivolgendosi «ai membri della Chiesa per mobilitare un processo di riforma missionaria ancora da compiere».¹¹⁸²

Bisogna ricordare che la Chiesa, come comunità radunata intorno a Cristo, è una comunità creata per un' "uscita", cioè per la missione. Nell'*Esortazione*, in particolare, il Papa mette in evidenza l'esperienza missionaria dei discepoli prima e dopo l'evento pasquale (Lc 10,21; At 2, 6). Proprio nel comandamento dato da Gesù ai suoi discepoli di andare in tutto il mondo per annunciare il Vangelo di salvezza e liberazione sono presenti gli scenari e le sfide sempre nuovi della missione della Chiesa, in cui ognuno è chiamato ad "uscire":

Ogni cristiano e ogni comunità discernerà quale sia il cammino che il Signore chiede, però tutti siamo invitati ad accettare questa chiamata: uscire dalla propria comodità e avere il coraggio di raggiungere tutte le periferie che hanno bisogno della luce del Vangelo.¹¹⁸³

Pertanto la comunità formata da Cristo non è una comunità narcisista: «Ha sempre la dinamica dell'esodo e del dono,

¹¹⁸⁰ REPOLE, R., *Per una Chiesa a misura del Vangelo. L'ecclesiologia nel magistero di papa Francesco*, in COZZI, A.- REPOLE, R. -PIANA, G. (ed.), *Papa Francesco. Quale teologia?*, cittadella ed., Assisi 2016, p. 100.

¹¹⁸¹ *EG*, n° 11.

¹¹⁸² *IVI*, n° 3.

¹¹⁸³ *IVI*, n° 20.

dell'uscire da sé, del camminare e del seminare sempre di nuovo, sempre oltre». ¹¹⁸⁴ La preoccupazione della Chiesa non deve essere centrata sulla sua autoaffermazione o autoconservazione, quanto piuttosto sulla dinamica dell' esodo, dell'uscita verso tutti specialmente i più deboli e fragili, per portare la “Buona Notizia” della salvezza.

La riforma della Chiesa richiede anzitutto un cambiamento di mentalità e di atteggiamenti, per poter vivere e comunicare in modo più trasparente l'amore di Dio che si riflette nel volto di Cristo. La radice di questa riforma è incisa nel cuore stesso del messaggio di Gesù che, come sottolinea Carlos Galli,

Si esprime nel *kerygma* fondativo e fondamentale dell'amore trinitario, pasquale e salvifico di Dio. È il fuoco dello Spirito che si dona sotto forma di lingue e ci fa credere in Gesù Cristo, che con la sua morte e resurrezione ci rivela e ci comunica l'infinita misericordia del Padre. ¹¹⁸⁵

L'atteggiamento di “uscita” che deve assumere la Chiesa servirà primariamente per manifestare il suo essere «madre dal cuore aperto» – come la definisce Francesco nella *EG* – che riesce «a rallentare il passo, mettere da parte l'ansietà per guardare negli occhi e ascoltare, o rinunciare alle urgenze per accompagnare chi è rimasto a bordo della strada». ¹¹⁸⁶ Una Chiesa che apre le porte della sua casa non solo perché possano entrare i suoi figli, ma anche per far uscire chi è all'interno alla ricerca di chi è fuori. Una chiesa “samaritana” – secondo l'espressione di Jon Sobrino ¹¹⁸⁷ – ; una chiesa “callejera” – come la chiama Papa Francesco – viandante, sempre in cammino, pellegrina insieme e verso Dio «Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,6) e che cammina con tutti. Come ha ribadito durante l'Omelia tenuta presso la Chiesa del Gesù, a Roma, nel 2014:

¹¹⁸⁴ IVI, n°21.

¹¹⁸⁵ GALLI, *La riforma secondo Francesco: il popolo di Dio evangelizzatore*, p. 44.

¹¹⁸⁶ EG, n° 46.

¹¹⁸⁷ SOBRINO, *La Iglesia samaritana*, cit.

Dà pace al cuore di un gesuita, una inquietudine anche apostolica, non ci deve far stancare di annunciare il *kerygma*, di evangelizzare con coraggio. È l'inquietudine che ci prepara a ricevere il dono della fecondità apostolica. Senza inquietudine siamo sterili.¹¹⁸⁸

Proprio in quanto affonda le sue radici nel mistero della Trinità, la Chiesa mostra come la salvezza sia opera esclusiva della misericordia di Dio che, mediante lo Spirito Santo, raduna tutta l'umanità ad essere suo popolo. Prosegue Francesco:

La comunità evangelizzatrice sperimenta che il Signore ha preso l'iniziativa – *primerear* – l'ha preceduta nell'amore, e per questo essa sa fare il primo passo, sa prendere l'iniziativa senza paura, andare incontro, cercare i lontani e arrivare agli incroci delle strade per invitare gli esclusi. Vive un desiderio inesauribile di offrire misericordia, frutto dell'aver sperimentato l'infinita misericordia del Padre e la sua forza diffusiva.¹¹⁸⁹

6.1.2.

La periferia come “luogo” della Chiesa

La Chiesa deve essere il “luogo” della misericordia gratuita, dove tutti possono sentirsi accolti e amati; la misericordia diviene «il prisma da cui guardare e testimoniare la verità gioiosa e liberante e la forza trasformatrice del Vangelo».¹¹⁹⁰ In quanto “luogo” della misericordia, non può annunciare il Vangelo senza farsi, al contempo, voce profetica, capace di denunciare gli idoli che,

¹¹⁸⁸ http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140103_omelia-santissimo-nome-gesu.html

¹¹⁸⁹ EG, n° 24.

¹¹⁹⁰ CODA, «La Chiesa è il Vangelo», p. 111.

prendendo il posto di Dio, distruggono l'umanità a partire dalle sue fondamenta.

Dopo aver preso in considerazione, nel terzo capitolo, la matrice ignaziana della spiritualità di Papa Francesco, possiamo comprendere come lui stesso, in prima persona, viva questa costante dinamica di discernimento che lo apre al futuro. In questo processo, come rileva Spadaro,

Bergoglio vede sfumature e gradualità: cerca di riconoscere la presenza dello Spirito nella realtà umana e culturale, il seme già piantato della sua presenza negli avvenimenti, nelle sensibilità, nei desideri, nelle tensioni profonde dei cuori e dei contesti sociali, culturali e spirituali [...] È un atteggiamento interiore che spinge a essere aperti interiormente al dialogo, all'incontro, a trovare Dio dovunque egli si faccia trovare e non solamente in perimetri angusti o comunque ben definiti e recintati. Soprattutto non teme l'ambiguità della vita e l'affronta con coraggio. Le azioni e le decisioni, dunque, vanno radicate nel profondo e devono essere accompagnate da una lettura attenta, meditativa, orante, dei segni dei tempi, i quali sono dappertutto.¹¹⁹¹

Ebbene proprio la migrazione rappresenta uno di questi "segni dei tempi", forse il più grande in questo periodo della storia. Un segno che deve consentire a tutta la Chiesa di ri-definirsi, di convertirsi, ovvero di saper cambiare lo sguardo, rivolgendosi agli uomini e alle donne che dal profondo gridano giustizia e anelano la salvezza, la vita piena, diventando un autentico «ospedale da campo».¹¹⁹²

Le ferite che la Chiesa è chiamata a curare, innanzitutto con la medicina della misericordia, non solo solamente quelle fisiche e materiali, ma anche quelle spirituali che infettano il cuore delle persone, facendole sempre più rinchiudere in se stesse. Per questo Francesco grida a gran voce:

Usciamo, usciamo ad offrire a tutti la vita di Gesù Cristo. Ripeto qui per tutta la Chiesa ciò che molte volte ho detto ai sacerdoti e laici di Buenos Aires: preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la

¹¹⁹¹ SPADARO, A., **La riforma secondo Francesco: radici ignaziane**, in SPADARO- GALLI (ed.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, pp. 25-26.

¹¹⁹² SPADARO, **Intervista a Papa Francesco**, p. 461

comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti. Se qualcosa deve santamente inquietarci e preoccupare la nostra coscienza è che tanti nostri fratelli vivono senza la forza, la luce e la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo, senza una comunità di fede che li accolga, senza un orizzonte di senso e di vita. Più della paura di sbagliare spero che ci muova la paura di rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli, mentre fuori c'è una moltitudine affamata e Gesù ci ripete senza sosta: «Voi stessi date loro da mangiare» (Mc 6,37).¹¹⁹³

La visione della Chiesa che emerge presenta un carattere prettamente “decentrato”: il suo centro è la periferia, luogo che deve accomunare l'umanità. Per questo essa è costitutivamente “in uscita”, per mettere in primo piano i lontani, gli esclusi, i poveri: è a partire da qui che è possibile edificare una reale universalità della Chiesa. Come ha ben evidenziato Repole,

Francesco rilancia a destinazione universale della Chiesa. Egli è il primo papa proveniente dall'America Latina e con lui le periferie del sud del mondo vengono collocate al centro della Chiesa, permettendole di cogliere meglio come la sua universalità non possa non mettere in primo piano i più poveri e i più bisognosi di misericordia.¹¹⁹⁴

L'opzione per i poveri, per una Chiesa “povera per i poveri”, manifesta il volto di una Chiesa che è madre e “samaritana”. Con quest'ultima espressione Sobrino intende affermare che la Chiesa deve riprodurre l'atteggiamento di Gesù: «somigliare a Gesù significa riprodurre la sua struttura di vita, significa incarnarsi e giungere ad essere carne reale nella storia reale».¹¹⁹⁵ In particolare, il principio che risulta il più strutturante della vita di Gesù è quello della misericordia. E pertanto deve esserlo anche della Chiesa.

Con il lemma “principio-misericordia”, Sobrino intende «uno specifico amore che è all'origine di un processo, ma che inoltre rimane presente e attivo durante tutta la sua durata, conferendogli una determinata direzione e configurando i diversi elementi all'interno del

¹¹⁹³ EG, n° 49.

¹¹⁹⁴ REPOLE, *Il sogno di una chiesa evangelica*, p. 57.

¹¹⁹⁵ SOBRINO, *La Iglesia samaritana y el principio-misericordia*, p. 31.

processo». ¹¹⁹⁶ Ebbene proprio tale principio, in quanto è il movente principale dell'azione di Dio, deve esserlo anche della Chiesa; una Chiesa capace di uscire, di decentrarsi in favore delle vittime della storia, degli *anawim* de Vangelo, di tutti coloro, lungo le strade del mondo, gridano e soffrono a causa di tante ingiustizie e si riconoscono bisognosi della misericordia del Padre.

Il Dio misericordioso, che si incarna nella storia per vivere e camminare insieme agli uomini e alle donne, sogna e desidera una Chiesa “dei poveri e con i poveri”, sogna e desidera una Chiesa che – secondo le parole di Piero Coda – «vive con loro, per loro, in loro: ovunque lo stigma della povertà – materiale, morale, spirituale – piaga la carne, il volto, il cuore dell'uomo. Lì è il posto di Cristo. Lì è il posto della Chiesa. Che è con e per tutti, e per questo non può che essere con e per i poveri». ¹¹⁹⁷

Il desiderio del Papa di una Chiesa “povera per i poveri” deriva, come fa notare Scannone, dall'incontro tra il Vangelo – letto “sine glossa” – e la situazione attuale di una enorme maggioranza di poveri ed esclusi, appartenenti anch'essi alla “casa comune”, sempre più minacciata. Proprio in questo desiderio e in questa opzione pastorale e teologica «si dà di fatto una “tensione bipolare”, in qualche modo paradossale e dialettica, tra il volere essere, da un lato, “chiesa povera” e, in secondo luogo, esserlo “per i poveri”». ¹¹⁹⁸ La tensione è data, quindi, dal voler mettere in discussione e invertire le cause strutturali della povertà, sapendo però che per realizzare ciò sono necessari sia i mezzi sia i beni di questo mondo, per poter promuovere e accompagnare l'autopromozione dei poveri.

Nell'ottica della spiritualità ignaziana, si tratta di una dinamica

Simile a quella di chi cerca di vivere *soggettivamente* il terzo grado di umiltà nella sequela totale e radicale di Cristo povero e umiliato, nell'uso *obiettivo* delle cose di questo mondo (anche i beni materiali, la buona

¹¹⁹⁶ IVI, p.32.

¹¹⁹⁷ CODA, «La Chiesa è il Vangelo», p. 120.

¹¹⁹⁸ SCANNONE, J.C., **Incarnazione, Kenosis, Inculturazione e Povertà**, in GALLI-SPADARO (ed.) **La Riforma e le riforme nella chiesa**, p. 482.

fama e il potere) solamente *tanto quanto* sono ordinati alla maggior gloria e al servizio di Dio e al maggior bene dei poveri.¹¹⁹⁹

Tutto questo, secondo Scannone, sembra corrispondere «ad una ecclesiologia *kenotica* e pasquale, ma realista secondo il paradigma dell’incarnazione, che presuppone la creazione e culmina nella resurrezione». ¹²⁰⁰Se si mette in questa direzione, la Chiesa scopre che il suo “luogo”, il suo centro è la periferia, che assume i connotati di colui che è ferito lungo la strada - come nella parabola del Samaritano -; il luogo della Chiesa è l’altro, «l’alterità più radicale della sofferenza altrui, soprattutto quella ingiusta e crudele». ¹²⁰¹Situarsi in questo “luogo” significa essere disposti a ridefinirsi mediante la relazione con Dio che si manifesta specialmente nel volto sofferente dell’altro, a mettersi in cammino sorretti e accompagnati da una continua tensione, quella

Tra un Dio della vita, di liberazione, di resurrezione e un Dio crocifisso; tra un Dio *semper maior* e un Dio *semper minor*, sempre più piccolo; come tensione tra un Dio che è Padre, in cui si può confidare e riposare, e un Padre che è Dio, davanti al quale bisogna essere sempre disponibili e che non ci lascia riposare. ¹²⁰²

Pertanto la nostra fede in un Dio che è in cammino insieme al suo popolo, può essere compresa come «il modo di camminare nella storia rispondendo e corrispondendo a questo Dio». ¹²⁰³La “Chiesa dei poveri”, la Chiesa che sa uscire dirigendosi verso le periferie geografiche ed esistenziali, rappresenta l’immagine della Chiesa composta da coloro che hanno deciso di camminare per le vie della storia con una prassi liberatrice volta a portare l’annuncio di un Dio-in-cammino. Citando le parole di dom Helder Camara, possiamo dire: «Siamo tutti stranieri. Siamo su questa terra, ma non

¹¹⁹⁹ IVI, pp. 482-483.

¹²⁰⁰ IVI, p.483.

¹²⁰¹ SOBRINO, *La Iglesia samaritana*, p. 39.

¹²⁰² IVI, p. 473.

¹²⁰³ IVI, p. 474.

abbiamo qui la nostra casa. Siamo dei pellegrini, dei pellegrini dell'Assoluto. Camminiamo verso la casa del Padre».¹²⁰⁴

6.1.3.

Dall'esodo alla comunione: la sinodalità

Seguendo questa direzione, e cercando di tracciare nuovi cammini verso l'unità del genere umano – nella sua diversità – la Chiesa, pellegrina e migrante nel tempo, ha proposto ultimamente due Documenti che risultano di capitale importanza.

Il primo, ad opera della Commissione Teologica Internazionale, riguarda il tema della sinodalità: *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*.¹²⁰⁵ Come ha affermato Papa Francesco in occasione del 50° anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi, la sinodalità manifesta la dimensione costitutiva stessa della Chiesa:

Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto, nella consapevolezza che ascoltare “è più che sentire”. È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo “Spirito della verità” (Gv 14,17), per conoscere ciò che Egli “dice alle Chiese” (Ap 2,7).¹²⁰⁶

Per ciò che concerne il nostro lavoro, quello cioè di una lettura evangelica della migrazione, la sinodalità, afferma Piero Coda, «dice qualcosa di essenziale circa l'impegno a rendere presente e operante il lievito, il sale, la luce del Vangelo nel contesto della società

¹²⁰⁴ HELDER CAMARA, *Il Vangelo con Dom Helder*, Cittadella, Assisi 1985, 198.

¹²⁰⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_2018_0302_sinodalita_it.html

¹²⁰⁶ http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

planetaria del nostro tempo». ¹²⁰⁷ Gli appuntamenti cruciali che si profilano all'orizzonte per l'intera famiglia umana, prosegue,

Chiedono uno spirito e una cultura dell'incontro e del reciproco ascolto, del dialogo e della cooperazione. La disaffezione nei confronti dei metodi e delle strutture di partecipazione nelle società democratiche, la tentazione di chiudersi nei particolarismi, i rigurgiti autoritari e il pericolo di una dittatura strisciante dei poteri economici e della tecnocrazia esigono vigilanza e visione, coinvolgimento, competenza e rinnovato impegno. ¹²⁰⁸

La migrazione, in quest'ottica, si mostra tempo di grazia, "kairós" che invita ad una conversione globale, ad un cambio di mentalità e di strutture socio-politico-economiche; la mobilità umana riveste anche un significato culturale, permettendo, così, di guardare e vivere nella Chiesa come in una «casa e scuola di comunione», ¹²⁰⁹ che cammina, con tutto il popolo di Dio, nella giustizia e nella solidarietà universale. La sinodalità, vissuta in questo senso, diviene la cifra per identificare la presenza di Dio non solamente "sopra", ma anche e soprattutto "in mezzo" al suo popolo, invitando, come abbiamo visto in questo lavoro, ad un vero e proprio cambio di paradigma, quello appunto della comunione, che consente il passaggio – ontologico ed esistenziale – dall'Io al Noi. Al numero 107 del Documento leggiamo infatti:

L' *ethos* della Chiesa popolo di Dio convocato dal Padre e guidato dallo Spirito Santo a formare in Cristo "il sacramento, e cioè il segno e lo strumento, dell'unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG, 1) si spigonia e si alimenta dalla conversione personale alla spiritualità di comunione. Tutti i membri della Chiesa sono chiamati ad accoglierla come dono e impegno dello Spirito che va esercitato nella docilità alle sue mozioni, per educarsi a vivere nella comunione la grazia ricevuta nel battesimo e portata a compimento dall'eucaristia: il transito pasquale dall' "io" individualisticamente inteso al "noi" ecclesiale, dove ogni "io", essendo rivestito di Cristo (cf. Gal 2,20), vive e cammina con i

¹²⁰⁷ CODA, P., **Il cammino della Chiesa del Terzo Millennio**, in CODA, P. – REPOLE, R. (ed.), **La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale**, EDB, Bologna 2019, p. 17.

¹²⁰⁸ IVI, p.18.

¹²⁰⁹ GIOVANNI PAOLO II, **Novo millennio ineunte**, n°43.

fratelli e le sorelle come soggetto responsabile e attivo nell'unica missione del popolo di Dio.¹²¹⁰

Come sottolinea Alessandro Clemenza, in queste parole viene descritto il rapporto tra “il centro”, Cristo, e “la periferia”, ovvero le singole membra del suo corpo. La relazione tra l'Io e il Noi, afferma,

Viene compresa come una sorta di irradiazione di Cristo nei suoi discendenti: dinamica tipica della personalità corporativa, per cui ogni singolo membro del popolo si identifica con il suo antenato comune che continua a vivere, attraverso di loro, lungo tutti i tempi. È l'Io di Cristo, dunque, a irradiarsi nella compagine ecclesiale. Tale irradiazione è molto più di un semplice prolungamento di uno negli altri: è una vera e propria “cristificazione”, che indica realmente il farsi l'uno il suo altro.¹²¹¹

Ebbene, tale dinamica di dilatazione della presenza di Cristo nel Noi ecclesiale – ma non solo – avviene per opera e nello Spirito Santo, la cui azione, prosegue Clemenza, «non ha soltanto la capacità di cristificare i singoli, ma anche di realizzare il passaggio dalla *ii-tà* alla *noi-tà*».¹²¹² Proprio così possiamo comprendere la Chiesa come un “Noi”, come quella casa di comunione che, arricchita continuamente dall'incontro con l'Altro, richiede una costante conversione del cuore, della mente e, quindi, delle strutture istituzionali. Il paradigma della comunione, che trova la sua origine in Cristo, riguarda non solamente la vita della Chiesa “ad intra”, ma anche e soprattutto la sua missione “ad extra”, nel dialogo e nell'incontro con le altre culture e religioni; incontro che la migrazione rende sempre più favorevole.

Si può intendere, in questo modo, il primato che Francesco conferisce alla misericordia, intesa come «un crogiuolo di purificazione per la vita della Chiesa e per il discernimento delle vie della sua presenza alla storia».¹²¹³ In tal senso Karl Rahner,

¹²¹⁰ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_2_0180302_sinodalita_it.html

¹²¹¹ CLEMENZA, A., *Sinodalità e discernimento comunitario*, in CODA-REPOLE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, p. 110.

¹²¹² IBIDEM.

¹²¹³ CODA, «La Chiesa è il Vangelo», p. 111

sottolineando la primazia dell'amore del mondo da parte di Dio, afferma che

In ogni luogo ed in ogni tempo la sua grazia è all'opera; in tutte le dimensioni, anche quelle "profane", essa, come offerta della partecipazione che Dio fa di se stesso, chiama l'uomo a decidere se accettare o meno (forse anche in maniera fortemente implicita) l'offerta di Dio nell'attuazione pratica della sua esistenza.¹²¹⁴

Una Chiesa capace di ricevere la grazia, sempre nuova, da parte di Dio e di farla fruttificare, è una Chiesa che non si chiude in se stessa, autoreferenziale, ma una chiesa, appunto, "in uscita". Nel corso di un'udienza generale, Francesco torna su questo aspetto:

Una chiesa che si chiude in se stessa e nel passato o una chiesa che soltanto guarda le piccole regole di abitudine, di atteggiamenti è una chiesa che tradisce la propria identità. Una chiesa chiusa tradisce la propria identità.¹²¹⁵

La dinamica dell' "uscita" non è una "fuga mundi", un esilio volontario che strappa ogni legame con il mondo attuale in un atteggiamento di "contemptus mundi", quanto piuttosto un cammino, un pellegrinaggio che va dall'esodo alla comunione piena con Dio che, allo stesso tempo, accompagna il cammino stesso.

La Chiesa, quindi, come sacramento della salvezza – «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG,1) – deve incontrare il mondo con un atteggiamento di apertura. Nei confronti delle vicende del mondo di oggi, essa non può rimanere con la freddezza di uno spettatore prudenzialmente indifferente, senza nessun coinvolgimento: deve osare e fare il primo passo. Per spiegare questo «impulso missionario» (EG 30), Francesco utilizza un termine proprio: "primerear", cioè, prendere l'iniziativa. Seguendo l'esempio del Signore, spiega il Papa, la Chiesa non può distaccarsi dal mondo: «Il Signore ha preso l'iniziativa, l'ha preceduta nell'amore» (EG 24);

¹²¹⁴ RAHNER, *Considerazioni teologiche sul sacerdote*, p. 460.

¹²¹⁵ FRANCESCO, *Udienza Generale 16 ottobre 2013*, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131016_udienza-generale.html

deve sapere coinvolgersi senza aver paura di sporcarsi le mani lavorando per il bene comune. Tale “esodo” è possibile solamente se ci si lascia condurre dallo Spirito Santo, che configura un modello di Chiesa a partire da un’apertura fondamentale verso Dio e gli altri, che si mette alla continua ricerca di Dio “in tutte le cose”, secondo l’*enfasi ignaziana*.

È per questo che, nell’ottica di Francesco, gli incontri e le relazioni con le persone vanno valorizzati, e pertanto «la Chiesa come popolo di Dio nella storia è propensa allo sviluppo e al cambiamento, tendendo sempre in questa direzione, assumendo i rischi invece di afferrarsi in maniera autoreferenziale a un’identità circoscritta e scolpita nella pietra».¹²¹⁶

La visione pastorale emergente è caratterizzata da un impegno alla partecipazione seria e rispettosa nei diversi contesti – socio-economici, politici e culturali – e da un impulso verso un’integrazione spirituale della risposta che la chiesa, popolo di Dio, offre alle sfide e alle opportunità della nuova epoca, sotto l’ispirazione sempre presente dello Spirito Santo. In particolare emerge qui la “dinamica kenotica” dello Spirito Santo che

« “dissimula” se stesso per consentire agli uomini di “vedere” Cristo e in lui Dio stesso, restando l’unica ipostasi divina “senza volto”, l’unica non (ancora) rivelata».¹²¹⁷ È proprio tale *anonimia* dello Spirito, del Pneuma, a costituire, secondo Bua, il suo «annientamento kenotico».¹²¹⁸

La “riforma permanente” trova la sua fonte in un ascolto quotidiano del Vangelo, cercando di scrutare i “segni dei tempi” alla luce della Parola di Dio illuminata proprio dalla luce dello Spirito. Essa, come evidenzia Theobald, suppone una pedagogia pastorale in grado di consentire l’ascolto della voce di Dio a partire e nelle voci degli altri: «Come, infatti, ascoltare la voce di Dio se non si ascolta quella dell’altro? La chiesa del futuro si rende allora già presente nel

¹²¹⁶ DECK, **Francisco, Obispo de Roma, la revolución de la misericordia**, p. 163

¹²¹⁷ BUA, **La kenosi dello Spirito Santo**, p. 583.

¹²¹⁸ IBIDEM.

desiderio condiviso di una vita ecclesiale sempre più evangelica».¹²¹⁹

Il movimento di riforma, volto a far uscire la chiesa da se stessa non è però solo pneumatologico, ma anche cristologico. Infatti,

Lo Spirito ci spinge in avanti, non al di fuori del mistero dell'incarnazione, ma tutto al contrario: introducendoci sempre più pienamente nel mistero di Cristo e nel suo vangelo. Perciò lo Spirito e il vangelo sono simultaneamente la radice che rende possibile l'uscita da sé della chiesa in riforma missionaria.¹²²⁰

L'idea di "riforma" che propone Francesco, e che trova nella migrazione una cifra peculiare, parte dall'idea che l'onnipotenza divina e la sua condiscendenza nei riguardi del mondo non sono asserti contrapposti e autoescludentisi: anzi, commenta Bua,

Solo insieme essi compongono il quadro della soteriologia cristiana. Dio, nel mistero dell'incarnazione del Figlio e in quello non meno profondo dell'inabitazione dello Spirito Santo, si immerge fino in fondo nel dramma della storia, assumendone le contraddizioni e i dolori. Non cessa però di essere l'Onnipotente, né abdica alla sua divinità per confondersi tra gli esseri finiti: infatti solo il Creatore, e non una creatura, può riscattare il creato con il dono della salvezza.¹²²¹

È da qui, dunque, che si comprende bene l'idea della necessità di un'uscita, di un "esodo". Come fa notare lo stesso Francesco: «Uscire da sé stessi per unirsi agli altri fa bene. Chiudersi in sé stessi significa assaggiare l'amaro veleno dell'immanenza, e l'umanità avrà la peggio in ogni scelta egoistica che facciamo».¹²²² Il dinamismo di "uscita" che ci viene richiesto è contenuto nella stessa Parola di Dio, che, in questo modo, ci invita continuamente ad una con-versione e ad un auto-trascendimento, per infrangere la coscienza isolata e l'autoreferenzialità.

Sono queste le radici profonde – il dinamismo kenotico del Figlio e dello Spirito e, quindi, l'idea di reciprocità delle Tre

¹²¹⁹ THEOBALD, C., **Il coraggio di anticipare il futuro della chiesa**, in «Concilium» 4 (2018), p. 27.

¹²²⁰ FERNÁNDEZ, V.M., **Il Vangelo, lo Spirito e la riforma ecclesiale alla luce del pensiero di Francesco**, in SPADARO-GALLI (ed.), **La riforma e le riforme nella chiesa**, p.584.

¹²²¹ BUA, **La kenosi dello Spirito Santo**, p. 602.

¹²²² EG, n° 87.

Persone della Trinità – su cui deve basarsi una solida proposta di “riforma”, che non riguarda solamente le strutture, ma anzitutto la “forma mentis” che si deve assumere. Siamo chiamati ad essere, nella libertà, discepoli e figli del Dio-Trinità che si incarna nella nostra storia e cammina sempre con noi verso la piena comunione. Occorre, allora, essere pronti ad ospitare dentro di noi e in mezzo a noi la presenza dello Spirito Santo che cerca e diffonde tale comunione, che è unità nelle differenze.

6.2.

L’ospitalità

6.2.1.

“Hospes/Hostis”: la “sfida” del riconoscimento

Convertire la “forma mentis” significa lasciarsi illuminare e guidare dallo Spirito Santo per entrare sempre più nel mistero di quel Dio-Trinità che è in se stesso una comunità in cui ciascuna delle Persone, donandosi reciprocamente, concede spazio alle altre. Il paradigma dell’ospitalità deve essere letto alla luce dell’esperienza della donazione e dell’accoglienza reciproca vissuta nella Trinità, che apre al primato del dono e dell’accoglienza rispetto a quello dell’autoaffermazione e dell’esclusione.

Secondo tale ermeneutica l’essere umano non è “gettato nel mondo” ma anzi accolto e ospitato. Quella degli uomini è, pertanto, una storia che fa riferimento ad una chiamata, ad un appello da parte di un Altro, che merita una risposta. Per questo motivo vogliamo iniziare la riflessione su questo tema partendo da un fatto di cronaca.

L’11 luglio 2018, durante uno dei troppi naufragi avvenuti nel Mar Mediterraneo, solo un migrante è riuscito a salvarsi. Si tratta di Josepha, una donna camerunense che, nonostante gli insulti a

sfondo razziale ingiustamente ricevuti, ha stupito il mondo con la decisione di raccontare quello che era accaduto e, soprattutto, con la pubblicazione della preghiera da lei recitata in quell'istante tra la vita e la morte:

Ero in mare con molte persone dall'Africa. Quando mi hanno abbandonata, loro sono andati via con un'altra barca, ho pensato che ero già morta. Ho cominciato a pregare, invocando la Stella del Mare. Le ho detto: *"Mamma, tu sei mia madre, sei la Stella del Mare, e qui siamo solo io e te. Fa un miracolo, e vieni qui a trovarmi"*. A Gesù ho detto: *"Padre, tu sei mio padre. Io so che tu sei qui e so che niente è impossibile per te. Non lasciarmi qui. Io non ho paura"*. Dunque, ho cominciato a cantare una preghiera. Quando ho finito la canzone, sono caduta nel sonno, fino al momento in cui mi sono ritrovata qui, su questa barca. Qui sono con persone dal cuore grande. Si stanno prendendo cura di me. In tutta la mia vita, prima di adesso, non avevo mai incontrato persone come queste.¹²²³

Queste belle e coraggiose parole, oltre che segno di una grande testimonianza di fede, ci trasmettono l'immagine di un Dio che è essenzialmente liberatore; un Dio che, attraverso la voce di Josepha, riesce a far parlare anche tutte le vittime del naufragio. L'unica superstite, infatti, vive l'esperienza di Dio come un'esperienza di solidarietà e di fraternità, riconoscendo la Sua presenza anche tra i soccorritori e i volontari delle Organizzazioni di volontariato che prestano soccorso.

Nasce così, da questa esperienza, una nuova solidarietà e fraternità con i migranti, del Mediterraneo ma anche di tutto il mondo; una mistica che invita al riconoscimento di Dio nel volto nell'Altro, sia del migrante sia del soccorritore: «Gesù, io lo so che tu sei qui», dice Josepha riconoscendo la presenza di Gesù proprio in quel momento così tragico.

Questa preghiera è al contempo una preghiera di liberazione e una richiesta di fraternità; una preghiera intensa, fatta con il cuore, che porta al totale abbandono di Josepha che si risveglia, miracolosamente, tra le braccia del Padre incarnate nelle braccia dei volontari; una preghiera che cerca di riconciliare l'umanità divisa. Si

¹²²³ <https://www.avvenire.it/attualita/pagine/josepha-quella-preghiera-in-mare>

tratta di una mistica incarnata nel mondo dei migranti e rifugiati, nel mondo dei poveri; una mistica dell'incontro con il Signore nel volto dei poveri. Tutto ciò implica uno sguardo attento verso realtà capace di far trasparire quella misericordia che permetta di muovere, di prendere iniziativa e di commuoversi di fronte al dolore grande e ingiusto della maggioranza dell'umanità.

Questa mistica, collegata all'etica e alla politica, ha bisogno – come rileva la Bingemer – «di un'ascesi specifica, fatta di *kenosis* e spogliazione di se stesso, mentre si inizia il processo di assumere il mondo della povertà e dei poveri». ¹²²⁴ Una mistica così intesa, che rimane nell'amore e che, per questo, riesce a denunciare le ingiustizie e le oppressioni, testimonia la santità e la giustizia di Dio nella sua incarnazione: il mistero di un Dio che, in Gesù, si spoglia di tutto per poter raggiungere l'intera creazione con il suo amore redentivo.

Ci può venire qui in aiuto soffermarci brevemente su una definizione terminologica. Ospite, infatti, deriva dal latino “*hospitem*”, accusativo di “*hospes*”, che ha la stessa radice anche di “*hostis*”, che può alludere allo straniero o al nemico. Ciò significa che, come osserva Monge, «ricevendo l'*hostis*, l'*hospes* lo mette, per certi versi, al suo stesso livello: gli offre una parte del suo potere di “despota” o “padrone di casa”». ¹²²⁵ Pertanto l' “*hostis*” è colui che nell'altro vede solamente un nemico, qualcuno da cui difendersi; viceversa l' “*hospes*” è colui che, accogliendo l'altro, supera la dimensione di auto-referenzialità ed entra in una dinamica di relazione, scorgendo l'Altro nell'altro.

L'ospitalità, in quest'ultima accezione, ci inserisce in un rapporto con l'altro che libera e permette di superare

¹²²⁴ BINGEMER, M.C., **Mística liberadora. Urgencia de lo esencial para el quehacer de los cristianos de hoy**. Testo della conferenza tenuta in occasione del III Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña *Los clamores de los pobres y de la tierra nos interpelan. 50 años de la Conferencia de Medellín*, UCA, San Salvador, 30 agosto-2 settembre 2019, testo attualmente disponibile in <https://www.youtube.com/watch?v=bc06ya0LvHM>. Traduzione nostra.

¹²²⁵ MONGE, C., **Una semantica dell'ospitalità**, in DAL CORSO, M. (ed.), **Teologia dell'ospitalità**, Queriniana, Brescia 2019, p. 31.

l'autoaffermazione, conducendoci verso la costruzione di un'identità aperta, relazionale. Detto in altre parole:

Tutto ciò che io sono, e che pure ha un significato e un'identità, giunge veramente ad essere unico ed insostituibile, solo nel momento in cui tutto ciò che io-sono entra in relazione con un volto concreto, con uno sguardo, con l'appello che da esso giunge: "Ospitami!". Cioè tu, proprio tu e solo tu, apri a me, proprio a me, la tua casa. Se tu mi apri la porta, allora diventi veramente unico, nella relazione che si stabilisce fra me e te.¹²²⁶

Nel paradigma dell'ospitalità, che ci permette di entrare in una dimensione di reciprocità con l'altro, possiamo rinvenire una cifra per la definizione dell'identità, che si qualifica non come un dato assunto una volta per sempre, ma come un compito in divenire, che cresce e si sviluppa entrando in relazione con gli altri, rispondendo all'appello proveniente dal Volto altrui.

L'incondizionalità dell'accoglienza, secondo Theobald, «punta, di fatto, alla singolarità assoluta dell'altro, cioè, alla sua dignità inalienabile – a prescindere dal suo *status* sociale o legale – e allo stesso tempo permette a colui che accoglie di accedere alla sua propria singolarità».¹²²⁷ A motivo di tale doppio accesso, da parte dei due, alla propria singolarità e identità, grazie alla "sfida" dell'ospitalità, «accade un' "alterazione" o una "vulnerabilizzazione" mutua».¹²²⁸

6.2.2.

La venuta dell'Altro e la santità "primordiale-ospitale"

Nelle grandi religioni, e in particolare nella Bibbia, l'ospitalità non si esprime nella retorica di formule astratte, ma si traduce in atteggiamenti concreti che rivelano agli uomini il disegno di salvezza di Dio, declinandosi allora come una relazione etica nella prassi di accoglienza, che trova nei poveri il suo fulcro di azione. Una

¹²²⁶ SGROI, P., **Per un'etica come ospitalità**, in DAL CORSO (ed.), **Teologia dell'ospitalità**, pp.82-83.

¹²²⁷ THEOBALD, C., **Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir**, Agape, Buenos Aires 2019, p. 25. Traduzione nostra.

¹²²⁸ IBIDEM.

mistica della liberazione, intesa in questo senso, richiede non solamente di prestare assistenza ai poveri, ma anche e soprattutto condividere le loro condizioni di vita, vivere con e come loro, «aiutandoli ad essere i veri artigiani della loro liberazione».¹²²⁹

È ciò che Jon Sobrino denomina *santità primordiale*, che viene da lui stesso definita come «la decisione primaria, personale e di gruppo, di vivere e di dare la vita, così come appare in occasione di talune atrocità storiche e catastrofi naturali»: ¹²³⁰ rimanere nell'amore, in queste situazioni, significa resistere alla persecuzione senza abbandonare la causa che si difende, incrementando un amore ricco di speranza. Ciò presuppone l'esistenza di un amore fondamentale, «un esercizio di forza cristiana e una testimonianza notevole di fede, che possono convertirsi in martirio per la giustizia e la carità».¹²³¹

Tale mistica, segnata dalle tante croci della storia, diviene il fondamento «di una nuova etica dagli occhi aperti, che fa memoria di Gesù di Nazaret e lo contempla oggi nella sofferenza e nel dolore umano»; ¹²³² una mistica capace di mettere gli uomini e le donne in grado di affrontare, con dignità e valore, i vari conflitti politici, sociali e culturali del mondo attuale.

Ebbene l'esperienza di Josepha, insieme a quella di tantissimi migranti e rifugiati che lottano ogni giorno per la vita, ci mostra il volto di questa santità. È nei migranti che, in mezzo alla sofferenza e alla morte, si rendono presenti l'anelito e la volontà di vivere e di convivere gli uni con gli altri: in ciò, prosegue Sobrino, «appare la dignità delle vittime e la solidarietà tra di loro».¹²³³ È proprio in queste situazioni-limite, come un naufragio o un assalto in mezzo al deserto, che, in maniera misteriosa, si manifesta una sacralità che si dà a conoscere come un dono:

Non c'è stato bisogno di scoprire una *santità primordiale* per fare di necessità virtù, affinché la ragione potesse trovare un po' di quiete. Lo

¹²²⁹ BINGEMER, *Mística en el sur de América: entre la profecía, lo cotidiano y la práctica*, p.375.

¹²³⁰ SOBRINO, J., *La santità primordiale*, in «Concilium» 3/2013, p. 52.

¹²³¹ BINGEMER, *Mística en el sur de América*, p. 376.

¹²³² IVI, p.377.

¹²³³ SOBRINO, *La santità primordiale*, p.54.

afferriamo perché è *così*, ci è stato dato. A coloro che hanno lo sguardo pulito si impone. L'esperienza ha, dunque, una dimensione di grazia; la realtà *si lascia vedere*.¹²³⁴

Farsi prossimi dell'altro è, allora, un compito di reciprocità, in cui, come afferma Gutiérrez, «mi faccio prossimo del ferito e il ferito si fa prossimo mio. È reciproco perché mi fa salire dal mio proprio centro, mi fa uscire dal cammino».¹²³⁵ Ciò che la realtà fa trasparire, se guardata con occhi limpidi, è la salvezza, di cui i poveri – il “popolo crocifisso” – sono i portatori privilegiati. Sono loro i soggetti principali della santità primordiale: i bambini colpiti dalla miseria e dalla fame, i giovani senza opportunità, i migranti costretti ad abbandonare tutto e tutti, gli emarginati ecc.. Come afferma il *Documento di Puebla*:

I poveri hanno bisogno di un'attenzione particolare, qualsiasi sia la loro condizione morale o personale. Fatti a immagine e somiglianza di Dio, per essere suoi figli, questa immagine è stata offuscata e persino oltraggiata. Per questo motivo Dio prende le loro difese e li ama. In questo modo i poveri sono i primi destinatari della missione e la loro evangelizzazione è per eccellenza il segnale e la prova della missione di Gesù.¹²³⁶

Al numero 1147 leggiamo ancora:

L'impegno con i poveri e gli oppressi, e la nascita delle Comunità di Base, hanno aiutato la Chiesa a scoprire il potenziale evangelizzatore dei poveri, in quanto la interpellano costantemente, chiamandola alla conversione, e molti di essi realizzano nella loro vita i valori evangelici di solidarietà, servizio, semplicità e disponibilità ad accogliere il dono di Dio.¹²³⁷

È per questo motivo che i poveri – amati da Dio incondizionatamente per quello che sono, che hanno e che fanno – diventano soggetti autentici di evangelizzazione: in loro «si rende presente – si può rendere presente – una santità primordiale di grado notevole».¹²³⁸ Questa santità, prosegue Sobrino, «va più nella linea di

¹²³⁴ IBIDEM.

¹²³⁵ GUTIÉRREZ, *El espíritu y la autoridad de los pobres*, p. 124.

¹²³⁶ DP, n° 1142.

¹²³⁷ IVI, n° 1147.

¹²³⁸ SOBRINO, *La santità primordiale*, p. 60.

rispondere e corrispondere a un Dio della vita, un Dio di poveri e vittime, un Dio di crocifissi»;¹²³⁹ un Dio che invita a lottare affinché tutti abbiano la vita – e l’abbiano in abbondanza –; un Dio che, in maniera definitiva con Gesù, ha optato per i poveri prendendo le loro difese, lottando contro gli idoli della morte e manifestandosi come il Dio della giustizia.

I poveri, allora, diventano veri e propri intercessori che hanno la forza di smuovere il cuore e le coscienze degli altri, riuscendo persino a fare miracoli che sovvertono le leggi della storia: «il miracolo di sopravvivere in un mondo ostile».¹²⁴⁰ Il Concilio Vaticano II ha espresso tale concetto con queste parole:

Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre “ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito” (Lc 4,18), “a cercare e salvare ciò che era perduto” (Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d’affettuosa cura quanti sono afflitti da umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l’immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e *in loro* cerca di servire il Cristo.¹²⁴¹

Proprio l’inciso che abbiamo sottolineato ci spinge non solamente a considerare i poveri come i destinatari principali della salvezza, ma veri e propri soggetti di evangelizzazione, al punto da configurare loro stessi l’essere-in-sé della Chiesa, quella che il Concilio chiamerà la “Chiesa dei poveri” e che Francesco sta cercando di rendere manifesta.¹²⁴²

A tal proposito è interessante riportare un episodio avvenuto nel 2013 in Francia, dove circa dodicimila persone, provenienti da tutte le diocesi del Paese, si sono riunite a Lourdes per

¹²³⁹ IBIDEM.

¹²⁴⁰ IVI, p.61.

¹²⁴¹ LG, n°8. Corsivi nostri.

¹²⁴² Il tema della “Chiesa dei poveri” viene sottolineato durante il discorso di apertura del Concilio Vaticano II da Giovanni XXIII. La tematica poi è stata sviluppata in seguito al famoso “Patto delle Catacombe”, firmato da Vescovi e Cardinali, per la maggior parte provenienti dall’America Latina, il 16 Novembre 1965, pochi giorni prima della fine del Concilio. La sfida principale del Patto era quella di impegnarsi a sviluppare e testimoniare una Chiesa “serva e povera”, che sapesse mettere al centro i poveri e gli emarginati, trasformandoli in agenti attivi di evangelizzazione. Molti sono gli articoli e i testi che affrontano questa tematica, tra i quali PIKAZA, X.-ANTUNES DA SILVA, J. (edd.), *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*, Verbo divino, Navarra 2015.

un incontro dal titolo *Serviamo la fraternità*. Un quarto di esse, come ci riferisce il gesuita Etienne Grieu, si trovavano in situazione di grande o grandissima precarietà. All'apertura dell'assemblea, a cui era stato dato il nome di *Diaconia* – frutto di un lavoro biennale svolto nella singole diocesi – alcuni partecipanti hanno voluto condividere il percorso svolto attraverso la testimonianza che ora riportiamo:

Insieme si possono trasformare diverse situazioni e far comprendere che la chiesa non è limitata a certe persone. Insieme si può costruire un altro cammino, un'altra esperienza, purchè negli incontri ci sia scambio e ascolto e, quando si esce dalla chiesa, si faccia ciò che si è detto. *Diaconia*, ecco, può essere l'inizio di qualcos'altro: risvegliare la chiesa ad un'altra dimensione, vale a dire ad una maniera di seguire Cristo nel suo proprio modo d'essere con i più poveri. Perché lui, Gesù, ha percorso lo stesso cammino dei poveri.¹²⁴³

A partire da questo dato, i poveri – soprattutto i migranti oggi, come abbiamo visto in Josepha – rimandano a un Dio «con uno spirito capace di mantenere l'anelito a vivere».¹²⁴⁴ La vita e la testimonianza dei migranti diviene allora una sfida – nel senso di opportunità da saper cogliere – per riuscire a vedere, in essi, dei «sacramenti»,¹²⁴⁵ ovvero la presenza visibile e tangibile della vicinanza salvatrice e liberatrice di Dio; una presenza straordinaria nell'ordinarietà del vivere quotidiano; un modo e uno stile di esserci che rivela una fecondità relazionale nell'incontro autentico con l'altro.

Si tratta di quella che Theobald denomina “santità ospitale” che, resa pienamente manifesta da Gesù, rivela la struttura relazionale dell'essere umano radicalmente aperta, e il cui centro di gravità non evade «dalla carne dell'ospitalità umana; al contrario la santità vi si comunica abbondantemente grazie alle possibilità ultime che Gesù coglie negli altri e che gli altri scoprono in lui».¹²⁴⁶

¹²⁴³ Testo riportato in GRIEU, E., **I frutti di un'alleanza con coloro che non contano**, in «Concilium» 3/2015, p.79. Il testo è stato pubblicato con il titolo **Église. Quand les pauvres prennent la parole**, éd. Franciscaines, Paris 2014, p.84.

¹²⁴⁴ SOBRINO, **La santità primordiale**, p.61.

¹²⁴⁵ IVI, p.62.

¹²⁴⁶ THEOBALD, C., **Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità**, vol. I, EDB Bologna 2010, p. 60.

Lo stile di vita di Gesù, ospitale sempre verso tutti, indica la fondamentale reciprocità che regola, o dovrebbe regolare, i rapporti umani; tale reciprocità «appare prima di tutto come norma di rispetto e di giustizia, sintesi della “Legge”, o quanto meno di ciò che in essa concerne l’universale»:¹²⁴⁷ un’ospitalità che è capace di porsi in un atteggiamento empatico, di “mettersi al posto dell’altro” senza abbandonare il proprio, in questa o quella situazione concreta, attraverso l’esercizio della compassione.

“Chi è il mio prossimo?”... colui di cui mi faccio prossimo, secondo una inversione eccessiva, non esigibile ma proposta in questa o quella situazione inattesa (Lc 10, 25-37); quando si tratta di entrare nella prospettiva dell’altro fino al punto di prendere su di sé la sua violenza. “Se [...] ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te [...] va’ prima a riconciliarti con lui”, secondo la medesima inversione che porta in questo caso al coraggio di esporsi alla violenza dell’altro (Mt 5,23 s). Grazie a questa regola, l’accesso necessariamente unico e sempre circostanziato alla santità “ospitale” del Nazareno e dei suoi numerosi compagni diventa percepibile come tale, al di là dei confini d’Israele e in Israele perché egli è e rimane il compimento smisurato della sua Legge e dei suoi Profeti.¹²⁴⁸

La parabola evangelica evocata da Theobald ci invita a considerare un aspetto fondamentale per la costituzione di un’autentica ospitalità: l’assioma secondo cui ciascuno di noi esiste in quanto essere in relazione. Tale consapevolezza, quella dell’intima connessione tra ciascuno di noi e gli altri - e con tutto il creato, va ridestata in modo particolare in questa nostra epoca, in cui dilaga una sorta di indifferenza, pari a una morte, della prossimità stessa. In questo senso possiamo declinare il rapporto tra noi e gli altri come una relazione dinamica in cui entra in gioco anche la dimensione temporale: «oggi io sono quello che altri sono stati prima di me e, a loro volta, gli altri possono diventare quello che io sono o ero a un certo punto della mia vicenda umana».¹²⁴⁹

¹²⁴⁷ IVI, p.64.

¹²⁴⁸ IBIDEM.

¹²⁴⁹ BIANCHI, E., **L’altro siamo noi**, Einaudi, Torino 2010, p. 5.

6.2.3.

Due icone bibliche dell'ospitalità: *Gn 18, 1-16; Lc 24, 13-35*

È opportuno, a questo punto, richiamare due icone bibliche che illustrano bene questo concetto.

La prima è quella della visita di Dio ad Abramo e Sara (*Gn 18, 1-16*). Ci troviamo di fronte a un genere di narrazione largamente diffusa presso tutte le civiltà, nelle quali si tratta, appunto, la visita di un essere divino agli uomini.

Nell'*Odissea*, ad esempio, leggiamo: «Anche gli dèi, facendosi somiglianti a stranieri di terre lontane, si aggirano sotto svariate sembianze fra le città per osservare l'arroganza e la rettitudine degli uomini». ¹²⁵⁰

In questo, come in altri episodi, emerge un tema principale, quello della prova attraverso cui viene saggiata la condotta di fronte allo straniero che, almeno inizialmente, non viene riconosciuto. Nel testo in esame, tratto dalla *Genesi*, la frase introduttiva, come suggerisce Von Rad, «determina una volta per tutte di chi si tratti in questa apparizione divina, ma bisogna pur riconoscerlo: nel rapporto che ha qui Jahvé con i tre uomini, rimane qualcosa di oscuro». ¹²⁵¹

Anche se il lettore, grazie a questa frase introduttiva, sa già in precedenza chi sia il vero autore della visita, la formula «tre uomini» ha il compito di fargli guardare i tre ospiti con gli stessi occhi di Abramo, pieni di sorpresa e di diffidenza allo stesso tempo.

Questo episodio mostra come la fede di Abramo – e di conseguenza anche la nostra – viene incessantemente posta di fronte alla necessità di riconoscere Dio come “differente”, Altro. Il visitatore, il pellegrino che bussava alla nostra porta sopraggiunge, come rileva Michel De Certau, «come un interrogativo venuto dal “di fuori” o di lontano, che critica e demistifica l'intimità che fa del Signore un idolo,

¹²⁵⁰ OMERO, *Odissea*, Utet, Torino 2001, cap. XVII, n° 488, p. 623.

¹²⁵¹ VON RAD, G., *Genesi. Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1978, p. 270.

oggetto posseduto e ricondotto a sé con il pretesto che non si può dissociarlo da una verità imprendibile». ¹²⁵²

Veniamo alla seconda icona biblica: l'episodio dei discepoli di *Emmaus* (Lc 24, 13-35).

La pericope viene utilizzata da Luca per mostrare come il Signore risorto è presente ancora oggi nella storia e nella vita dei credenti, e come è possibile incontrarlo.

Emblematiche sono le figure dei due pellegrini, che rappresentano la Chiesa che riesce a cambiare cuore, volto e cammino nel momento stesso in cui fa esperienza viva del Vivente.

Di questi due discepoli si dice, appunto, che erano in cammino, e lungo la strada incrociano un tale che, pellegrino come loro – migrante con i migranti – li accompagna per un tratto di strada: si tratta proprio di Gesù che, però, non viene inizialmente riconosciuto.

Il passaggio dall'essere pellegrino all'essere ospite avviene nel momento massimo della condivisione fraterna, ovvero durante il pasto, quando, nel gesto della frazione del pane gli occhi dei discepoli si aprono, si spalancano, e lo riconoscono: grazie alla solidarietà nella carità, Gesù, il pellegrino, lo straniero, il migrante, diviene ospite; la sua presenza, direbbe Lévinas, «consiste nel venire verso di noi, *nell'entrare*». ¹²⁵³

L'epifania del Volto di Gesù, che era prima irriconoscibile agli occhi dei due, diviene qualcosa di vivo grazie al gesto della solidarietà, della fraternità e dell'ospitalità.

In questo senso la coscienza dei due discepoli viene messa in questione. Essi sono chiamati nuovamente e in continuazione ad interrogarsi sull'identità di quello straniero che è apparso durante il cammino; ma è proprio la messa in questione di sé che rivela l'accoglimento dell'assolutamente altro. Per dirla con Lévinas:

¹²⁵² DE CERTAU, M., *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, ed. Qiqajon, Magnano (BI) 1993, p. 17.

¹²⁵³ LÉVINAS, *La traccia dell'altro*, ID., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina editore, Milano 1998, p.223.

L'epifania dell'assolutamente altro è il volto in cui l'Altro mi interpella e mi impartisce un ordine attraverso la sua nudità, la sua stessa indigenza. La sua presenza è un'ingiunzione a rispondere [...] La messa in questione di me stesso da parte di un Altro mi rende solidale con Altri in modo incomparabile e unico. Solidale, non nel senso in cui la materia è solidale con il blocco di cui fa parte, o come lo è un organo con l'organismo in cui ha la propria funzione; solidarietà, qui, significa responsabilità come se tutta la struttura della creazione poggiasse sulle mie spalle.¹²⁵⁴

L'arrivo di Dio, imprevisto e sorprendente – che si manifesta nei tre viandanti e nell'episodio di Emmaus – denota la matrice di quella “mistica dell'incontro” su cui Papa Francesco punta costantemente l'accento; una mistica che, prosegue De Certau, «da un lato stabilisce la comunione sulla base delle differenze rispettate, ma riconosciute indispensabili le une alle altre; dall'altra fa dell'amore ciò che non cessa di scoprire e di marcare l'originalità dell'altro o degli altri, così che l'unione e la differenziazione crescano insieme».¹²⁵⁵

Tale mistica, come vedremo meglio, conduce alla totale dedizione umana dell'Altro, in una responsabilità – come sostiene Lévinas – «che è anche un'elezione, principio di identificazione e invocazione a un io, al non-intercambiabile, all'unico».¹²⁵⁶ Ebbene tale attenzione per l'Altro, per gli Altri, è propria dell'essere umano, che si costituisce essenzialmente come un essere- per-l'altro, nella reciprocità della relazione.

Preoccupazione per l'altro uomo, sollecitudine per il suo mangiare, per il suo bere, per il suo vestire, il suo abitare. Preoccupazione che non si smentisce attraverso la solitudine di fatto del solitario, né attraverso l'indifferenza che può ispirare il prossimo, solitudine e indifferenza che, modi carenti del *per-l'altro*, lo confermano, così come l'inattività e la disoccupazione, modi carenti dell'esistenza intesa a partire dal lavoro, confermano questa significanza a partire dal lavoro.¹²⁵⁷

Tale relazione con gli altri e per gli altri è condizionata fortemente dall'essere al mondo, dal vivere e condividere la stessa umanità, che trova nella disponibilità ultima di morire per l'altro la

¹²⁵⁴ IVI, p. 225.

¹²⁵⁵ DE CERTAU, **Mai senza l'altro**, p. 17.

¹²⁵⁶ LÉVINAS, E., **Morire per...** in ID., **Tra noi. Saggi sul pensare- all'altro**, Jaca Book, Milano 2016, p. 237.

¹²⁵⁷ IBIDEM.

cifra stessa di quella santità primordiale e ospitale di cui stiamo parlando; una relazione che indica il senso stesso dell'amore nella sua responsabilità per il prossimo, per lo straniero; una relazione, generata e custodita nell'amore, che spinge fino alla donazione totale di sé.

Questa prossimità deve condurre a quello che Jon Sobrino chiama "amore politico": un amore «che vuole trasformare la situazione di questi poveri, (un amore) che deve avere i suoi meccanismi specifici, distinti da quelli delle altre forme di amore; deve avere un'efficacia strutturale».¹²⁵⁸ Un tale amore sarà capace di vedere nei poveri, nei migranti, non solamente i destinatari di un'azione politica benefica, ma anche «i gestori del loro destino come popolo, i quali lottano per la propria liberazione, portano il peso maggiore di questa lotta e la orientano oggettivamente verso la creazione di una nuova società».¹²⁵⁹ Un amore, ancora, che si fa carne, si rende visibile specialmente nella vita dei poveri, promuovendo «un'ascesi specifica che rinvia alla ascesi fondamentale del cristianesimo: la "kénosis" e il discendere verso il mondo della povertà e dei poveri, come spogliamento di se stessi; ascesi necessaria per la denuncia e lo smascheramento, per aver la pazienza storica e la solidarietà con i poveri».¹²⁶⁰ Come sottolinea il Nostro Autore:

Il Dio che è mistero santo si è avvicinato all'uomo; ha rotto la simmetria di poter essere o salvezza o condanna. Questo avvicinamento doppiamente scandaloso: è *avvicinamento* del mistero santo di Dio e avvicinamento *preferenziale* dei poveri e degli oppressi. Perché li ama, Dio ha preso le loro difese, lotta contro gli idoli della morte e si dimostra chiaramente come il Dio della giustizia, che vuole veramente la vita dei poveri. In ciò consiste, a partire da Gesù, la nuova e scandalosa santità di Dio: nell'accostarsi ai poveri in maniera salvifica e giungere a condividere la loro sorte nella croce di Gesù. Questo in definitiva afferma oggi il santo politico. Egli intende solo ripetere il gesto di Dio avvicinandosi alle maggioranze povere per salvarle e assumere il destino di questo avvicinamento.¹²⁶¹

¹²⁵⁸ SOBRINO, J., **Una santità politica**, in «Concilium», 3 /1983, p. 44.

¹²⁵⁹ IBIDEM.

¹²⁶⁰ IVI, p.45.

¹²⁶¹ IBIDEM.

Nell’ottica di questa santità politica, che si manifesta pienamente nell’accoglienza dell’Altro in quanto Altro, il volto del migrante, dello straniero che bussa alle nostre porte in cerca di ospitalità e di fraternità, nella sua unicità irriducibile, rinvia all’infinito che oltrepassa sempre il sé. Come ha ribadito Papa Francesco:

L’ospitalità è importante; ed è pure *un’importante virtù ecumenica*. Anzitutto significa riconoscere che gli altri cristiani sono veramente nostri fratelli e nostre sorelle in Cristo [...] Non è un atto di generosità a senso unico, perché quando ospitiamo altri cristiani li accogliamo come un dono che ci viene fatto [...] Oggi, il mare sul quale fecero naufragio Paolo e i suoi compagni è ancora una volta un luogo pericoloso per la vita di altri naviganti. In tutto il mondo uomini e donne migranti affrontano viaggi rischiosi per sfuggire alla violenza, per sfuggire alla guerra, per sfuggire alla povertà. Come Paolo e i suoi compagni sperimentano l’indifferenza, l’ostilità del deserto, dei fiumi, dei mari... Tante volte non li lasciano sbarcare nei porti. Ma, purtroppo, a volte incontrano anche l’ostilità ben peggiore degli uomini. Sono sfruttati da trafficanti criminali: oggi! Sono trattati come numeri e come una minaccia da alcuni governanti: oggi! A volte l’ospitalità li rigetta come un’onda verso la povertà o i pericoli da cui sono fuggiti [...] Noi, come cristiani, dobbiamo lavorare insieme per mostrare ai migranti l’amore di Dio rivelato da Gesù Cristo. Possiamo e dobbiamo testimoniare che non ci sono soltanto l’ostilità e l’indifferenza, ma che ogni persona è preziosa per Dio e amata da Lui. Le divisioni che ancora esistono tra di noi ci impediscono di essere pienamente il segno dell’amore di Dio [...] Ci avvicinerà ulteriormente all’unità, che è la volontà di Dio per noi.¹²⁶²

La venuta dell’Altro –attraverso il mare o il deserto o le fredde montagne – è sempre destabilizzante: destabilizza la sicurezza che il sé si crea guardando solamente lo spazio circostante ed apre alla novità inaudita, allo spazio in cui Dio crea sempre cose nuove: lo spazio della fraternità.

6.3.

Teologia “dalla” frontiera

6.3.1.

¹²⁶² FRANCESCO, **Udienza Generale 22 gennaio 2020**, Città del Vaticano, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200122_udienza-generale.html

“Dio vive in città”: la frontiera generatrice di fraternità

Il paradigma dell’ospitalità invita ad accogliere l’arrivo dello straniero, del migrante che chiede spazio e cambia la vita di chi è chiamato ad accogliere. In questo senso l’ospitalità, invitando alla promozione dell’altro in quanto altro – cioè nel rispetto della sua diversità – trova nella fraternità il luogo della manifestazione della compiuta relazione interpersonale, reciproca e reciprocante impegnando, a partire dall’evento Cristo, nell’edificazione del Regno di Dio in mezzo al mondo.

È in questo spazio di relazioni che, in Cristo, «l’altro è me ed io sono l’altro; a condizione che io faccia vivere Cristo in me e scorga e accolga Cristo nell’altro, che così si manifesterà pienamente anche come il libero e gratuito legame tra i due, nello Spirito: “dove sono due o più [...] io sono in mezzo a loro (Mt 18,20)».¹²⁶³

La frontiera, allora, può divenire il luogo della manifestazione del “Dio delle sorprese”, in cui si incarna e prende forma “la mistica dell’incontro”; una mistica che permette di tradurre la fraternità in una forma assolutamente concreta nell’impegno per l’inclusione sociale dei poveri e per una ecologia integrale: la funzione principale della frontiera, infatti, dovrebbe essere quella di umanizzare gli spazi che dividono i Paesi e gli Stati.

A tal proposito, al numero 87 di *EG* Francesco scrive:

Oggi, quando le reti e gli strumenti della comunicazione umana hanno raggiunto sviluppi inauditi, sentiamo *la sfida di scoprire e trasmettere la “mistica” di vivere insieme, di mescolarci, di incontrarci, di prenderci in braccio, di appoggiarci, di partecipare a questa marea un po’ caotica che può trasformarsi in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale, in un santo pellegrinaggio.* In questo modo, le maggiori possibilità di comunicazione si tradurranno in maggiori possibilità di incontro e di solidarietà tra tutti. Se potessimo seguire questa strada, sarebbe una cosa tanto buona, tanto risanatrice, tanto liberatrice, tanto generatrice di speranza! *Uscire da se stessi per unirsi agli altri fa bene.* Chiudersi in sé stessi significa assaggiare l’amaro

¹²⁶³CODA, P., **Per una fondazione teologica della categoria politica della fraternità**, in BAGGIO, A.M., (ed.), **Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea**, Città Nuova, Roma 2007, p. 108.

veleno dell'immanenza, e l'umanità avrà la peggio in ogni scelta egoistica che facciamo.¹²⁶⁴

Francesco, accostando il termine “mistica” con quello di “fraternità”, invita a fare una precisa esperienza dell'Altro nella sua profonda alterità. La trasformazione verso la fraternità «accade in modo pienamente concreto e anticipa, in ogni nuovo gesto, un'utopia universale a cui si allude, in un senso allo stesso tempo profano e spirituale, nelle due immagini della carovana solidale e del santo pellegrinaggio».¹²⁶⁵

L'incontro con gli altri, i volti che parlano da soli, gli occhi dei migranti pieni di dolore e di speranza al contempo, ci interpellano continuamente:

Il Vangelo ci invita sempre a correre il rischio dell'incontro con il volto dell'altro, con la sua presenza fisica che interpella, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo. L'autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall'appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri. Il Figlio di Dio, nella sua incarnazione, ci ha invitato alla rivoluzione della tenerezza.¹²⁶⁶

Se pensiamo alle numerose frontiere ci rendiamo conto di come esse siano, al contempo, luoghi di angoscia e di speranza, di morte e di resurrezione, piene di luci e di ombre. Seguendo l'orientamento di Aparecida, siamo invitati a discernere il fenomeno socio-culturale urbano, e quello migratorio, «a partire da uno sguardo di fede che contempi il Dio che vive nella città».¹²⁶⁷

Proprio durante la Conferenza di Aparecida, l'allora cardinal Bergoglio, prendendo la parola, ha affermato:

Sebbene vi siano valori religiosi, etici e culturali nel nostro popolo, l'individualismo postmoderno e globalizzato favorisce uno stile di vita che indebolisce lo sviluppo e la stabilità dei legami tra le persone che

¹²⁶⁴ EG, n° 87. Corsivi nostri.

¹²⁶⁵ THEOBALD, C., **Fraternità**, ed. Qiqajon, comunità di Bose, Magnao (BI) 2016, p. 62.

¹²⁶⁶ EG, n° 88.

¹²⁶⁷ GALLI, C.M., **Dio vive in città. Verso una nuova pastorale urbana**, LEV, Città del Vaticano 2014, p. 160.

formano comunità e le comunità formate da persone. Si notano nei conflitti familiari, nello sradicamento dalle nazioni e nella disintegrazione del continente. *L'azione pastorale deve mostrare che il rapporto con nostro Padre esige lo sviluppo dell'unione tra fratelli.* Su questa scia il nucleo del contenuto evangelizzatore cerca di rafforzare una maggiore comunione con la Trinità nello Spirito di Cristo che sana, promuove e consolida i legami personali nelle nuove espressioni d'amore, d'amicizia, di comunione e di solidarietà a livello familiare, sociale ed ecclesiale. Qui si colloca la necessità di un'intensa comunione ecclesiale ad intra che incoraggi la rinnovata pastorale organica diocesana e nazionale nonché l'esigenza di un servizio ad extra affinché la comunione della Chiesa rafforzi una maggiore integrazione latinoamericana.¹²⁶⁸

Dio ci chiama, come sottolinea Carlos Galli, a «costruire il noi della comunione solidale»¹²⁶⁹ in ogni luogo della terra. La fede cristiana ci invita a guardare ed amare il prossimo non come un estraneo, ma come un fratello: l'altro è come se stesso, secondo la regola d'oro dell'amore evangelico, e il se stesso è come l'altro, l'evento dell'amore misericordioso praticato dal Buon Samaritano.

La V Conferenza dell'Episcopato Latino-Americano, per orientare la missione della Chiesa, ha privilegiato la categoria di “vita degna e piena”, per sottolineare la promozione della dignità umana e l'opzione preferenziale per i poveri e gli esclusi. Al numero 380 leggiamo che

La missione dell'annuncio della Buona Notizia di Gesù Cristo ha una destinazione universale. Il suo comandamento della carità abbraccia tutte le dimensioni dell'esistenza, tutte le persone, tutti gli ambienti della convivenza e tutti i popoli. Nulla di ciò che è umano le può risultare estraneo.¹²⁷⁰

L'incontro con Cristo, come sottolinea il *Documento*, si realizza attraverso l'azione invisibile dello Spirito Santo, in particolare la sua presenza si rende manifesta «in mezzo alla comunità viva nella fede e nell'amore fraterno. Lì Egli compie la sua promessa: dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sarò con loro (Mt 18,20)».¹²⁷¹ La

¹²⁶⁸ BERGOGLIO, J.M., *Intervención. Conferencia Episcopal de Argentina, Pastores* 40 (2007) 33, in GALLI, *Dio vive in città*, p. 193.

¹²⁶⁹ GALLI, *Dio vive in città*, p. 193.

¹²⁷⁰ DA, n° 380.

¹²⁷¹ IVI, n° 256.

presenza del Risorto in mezzo e nella comunità, si rende però ancora più visibile e tangibile nella vita dei poveri:

L'incontro con Gesù Cristo nei poveri è una dimensione costituiva della nostra fede in Lui. Dalla contemplazione del suo volto sofferente in loro e dall'incontro con Lui negli afflitti ed esclusi – la cui immensa dignità Lui stesso ci rivela – nasce la nostra opzione per loro.¹²⁷²

I popoli del continente latino-americano, ma ovviamente tutti i popoli della Terra, specialmente quelli “crocifissi”,

Si identificano particolarmente con il Cristo sofferente, lo guardano, lo baciano o toccano i suoi piedi feriti, come per dire: “Lui è colui che mi amò e ha dato la sua vita per me”. Molti di loro colpiti, ignorati, spogliati di tutto, non abbassano le braccia. Con la loro religiosità si afferrano all'immenso amore che Dio ha per loro e che gli ricorda permanentemente la loro dignità.¹²⁷³

La vita di Dio nella comunità, specialmente quella oppressa, significa la sua totale identificazione con gli uomini e le donne, i poveri e gli esclusi in particolare, nelle loro esperienze più contraddittorie, dalle vicende amoroze a quelle tristi. Al numero 514 del *Documento*, leggiamo che:

Dio vive nella città, in mezzo alle sue gioie, speranze e aneliti, ma anche in mezzo ai suoi dolori e sofferenze. Le ombre che marcano il quotidiano delle città, come ad esempio la violenza, la povertà, l'individualismo e l'esclusione, non possono impedire la nostra ricerca e contemplazione di Dio lì in quegli ambienti.¹²⁷⁴

La nostra fede in un Dio – come afferma Carlos Galli – «dal volto umano e urbano»¹²⁷⁵ ci invita a vedere nelle città altre situazioni di libertà e opportunità; dei luoghi «in cui è possibile sperimentare vincoli di fraternità, solidarietà e universalità»;¹²⁷⁶ dei luoghi in cui gli uomini sono costantemente chiamati «ad andare sempre più incontro all'altro, conoscere lo sconosciuto, convivere con

¹²⁷² IVI, n° 257.

¹²⁷³ IVI, n° 265.

¹²⁷⁴ IVI, n° 514. Corsivi Nostri.

¹²⁷⁵ GALLI, *Dio vive in città*, p. 141.

¹²⁷⁶ DA, n° 514.

il diverso, accettare gli altri ed esserne accettato»: ¹²⁷⁷ «Dio entra ed è in città anche per mezzo del migrante che fu trasferito e diventa pellegrino» ¹²⁷⁸

Nel *Documento di Santo Domingo* – in occasione della IV Conferenza Generale dell’Episcopato Latinoamericano – si legge:

Così, il Figlio di Dio diventa pellegrino, vive l’esperienza degli sradigati (o di coloro che non hanno dimora) (Cf *Mt* 2,13,23) come un migrante radicato in un’insignificante villaggio (cf. *Gv* 1,46). Educa i suoi discepoli a essere missionari, facendo loro vivere l’esperienza di colui che migra per confidare soltanto nell’amore di Dio, della cui buona novella sono portatori (cf. *Mc* 6,6-12). ¹²⁷⁹

L’universalità della condizione di cittadino, allora diviene il prerequisito di qualsiasi teoria e politica del riconoscimento significativa: il carattere universale dell’umanità, ci ricorda Baumann, «è la stella polare verso cui qualsiasi politica del riconoscimento, perché sia significativa, deve puntare». ¹²⁸⁰

La migrazione, con il suo aspetto multiculturale e multi-religioso, può quindi divenire, nel segno dell’appartenenza allo stesso Padre, la cifra per un’autentica comunione fraterna; una fratellanza che si manifesta come un’unione sempre più piena tra le persone, per poter operare il passaggio da una Babele individualistica ed egoista, ad una “nuova” città nel segno della Pentecoste.

In questo senso, la situazione di maggiore pluralità religiosa, etica e culturale si pone come una sfida da cogliere per poter creare e sviluppare una autentica cultura dell’incontro; infatti, molto spesso, «la mescolanza culturale continua ad avanzare e le periferie sono laboratori viventi dove si sviluppano abitudini e costumi». ¹²⁸¹

6.3.2.

L’amicizia sociale

¹²⁷⁷ IBIDEM.

¹²⁷⁸ GALLI, *Dio vive in città*, p. 247.

¹²⁷⁹ IV CONFERENZA GENERALE DELL’EPISCOPATO

LATINOAMERICANO, Santo Domingo, Repubblica Dominicana 1992, n° 186.

¹²⁸⁰ BAUMANN, *Voglia di comunità*, p. 136.

¹²⁸¹ GALLI, *Dio vive in città*, p. 191.

Nasce da qui, a partire dalle periferie delle città, come dalle periferie esistenziali, la possibilità di una integrazione nuova tra le persone; un'integrazione che, alla luce del Vangelo, conduca ad un «umanesimo comunionale a partire dalla fede in Gesù Cristo e nella Trinità, di fronte alla crisi dei legami familiari e sociali che porta alla fragilità di un amore limpido incapace di mantenere legami stabili e impegni duraturi».¹²⁸²

Dio ci chiama all'edificazione del "Noi" della comunione solidale – "l'amicizia sociale", come la chiama papa Francesco – in ogni angolo della Terra, in cui la diversità culturale, linguistica e sociale delle persone di questo Popolo è riunita mediante e nello Spirito Santo, lo Spirito dell'unità e della diversità nella comunione: «Avendo lo stesso Padre, siamo tutti fratelli (Mt 23,9) in un "noi" fraterno».¹²⁸³

È proprio nella frontiera, e a partire da qui, che si potrà realizzare pienamente quella cultura dell'incontro promossa, attesa e sperata da Papa Francesco; una cultura che sarà capace di nutrire e di far fruttificare quel tipo specifico di amicizia che Francesco ha molte volte chiamato "sociale". Ai giovani cubani, riuniti nel centro culturale Félix Varela a La Habana, Papa Francesco ha detto:

Questa si chiama amicizia sociale, cercare il bene comune. L'inimicizia sociale distrugge. E una famiglia si distrugge per l'inimicizia. Un paese si distrugge per l'inimicizia. Il mondo si distrugge per l'inimicizia. E l'inimicizia più grande è la guerra. Oggigiorno vediamo che il mondo si sta distruggendo per la guerra. Perché sono incapaci di sedersi e parlare: "Bene, negoziamo. Che cosa possiamo fare in comune? Su quali cose non vogliamo cedere? Ma non uccidiamo altra gente". Quando c'è divisione, c'è morte. C'è morte nell'anima, perché stiamo uccidendo la capacità di unire. Stiamo uccidendo l'amicizia sociale. Questo vi chiedo oggi: siate capaci di creare l'amicizia sociale.¹²⁸⁴

¹²⁸² IVI, p.192.

¹²⁸³ IVI, p. 195.

¹²⁸⁴ **Viaggio apostolico del Santo Padre Francesco a Cuba.** Saluto ai giovani del centro culturale Félix Varela, La Habana 20 settembre 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150920_cuba-giovani.html

L'amicizia sociale permette di forgiare una realtà nuova, fondata sull'amore reciproco in vista dell'edificazione della Città Santa, immagine del Regno di Dio. Nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* - al numero 71 - Papa Francesco, nel paragrafo dedicato alle *sfide delle culture urbane* afferma:

La nuova Gerusalemme, la Città Santa (cfr Ap 21, 2-4), è la meta verso cui è incamminata l'intera umanità. È interessante che la rivelazione ci dica che la pienezza dell'umanità e della storia si realizza in una città. Abbiamo bisogno di riconoscere la città a partire da uno sguardo contemplativo, ossia uno sguardo di fede che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze. La presenza di Dio accompagna la ricerca sincera che persone e gruppi compiono per trovare appoggio e senso alla loro vita. Egli vive tra i cittadini promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia. Questa presenza non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata. Dio non si nasconde a coloro che lo cercano con cuore sincero, sebbene lo facciano a tentoni, in modo impreciso e diffuso.¹²⁸⁵

L'amicizia sociale è capace di promuovere e generare l'incontro dell'uomo con Dio che si manifesta nel concreto vissuto della vita, a partire in maniera particolare dai suoi bassifondi e dalle periferie; e altresì la giustizia che deriva dall'aver ascoltato il grido proveniente da questi luoghi, da queste frontiere. Le esigenze fisiche, morali e spirituali dei migranti ci invitano a passare attraverso la storia dell'Esodo, della liberazione, della Pasqua, per imparare non solo a costruire l'amicizia di cui parla il Papa, ma soprattutto a vivere questo stesso Esodo vedendo Cristo negli occhi degli stessi migranti e guardando loro con gli occhi di Cristo.

In questo modo, la frontiera assume una connotazione "cattolica", cioè universale, divenendo il luogo di incontro per antonomasia della vita che vince la morte, della speranza che supera la disperazione, della festa dell'incontro che canalizza le esigenze emesse dalle tante grida. Un luogo in cui vivere la piena comunione nella diversità, quale reale e piena partecipazione alla vita divina. In quanto icona della diversità trinitaria nell'unità, l'umanità è chiamata

¹²⁸⁵ EG, n° 71

a vivere, a partire proprio dalle tante frontiere, il mistero e l'ideale della comunione. È necessario afferma Francesco,

Aiutare a riconoscere che l'unica via consiste nell'imparare a incontrarsi con gli altri con l'atteggiamento giusto, apprezzandoli e accettandoli come compagni di strada, senza resistenze interiori. Meglio ancora, si tratta di imparare a scoprire Gesù nel volto degli altri, nella loro voce, nelle loro richieste. È anche imparare a soffrire in un abbraccio con Gesù crocifisso quando subiamo aggressioni ingiuste o ingratitudini, senza stancarci mai di scegliere la fraternità. Lì sta la vera guarigione, dal momento che il modo di relazionarci con gli altri che realmente ci risana invece di farci ammalare, è una fraternità *mistica*, contemplativa, che sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all'amore di Dio, che sa aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono.¹²⁸⁶

È dunque in questa fraternità, e grazie ad essa, che è possibile fare un'autentica esperienza umana, e quindi di Dio; un'esperienza che si traduce in un impegno per l'inclusione sociale dei poveri nei processi decisionali istituzionali e per un'ecologia integrale.

L'alternativa e la cura a un isolamento patologico è identificata da Francesco in una nuova cultura dell'incontro con l'Altro, con il migrante, con il fratello e la sorella che recano sempre qualcosa di nuovo. Dietro questo modo di vivere c'è una mistica, quella che crede nel Dio – ignazianamente parlando – “delle sorprese”, della novità inaudita. Una mistica che dischiude un orizzonte squisitamente universale, “cattolico” che, come mette in evidenza Galli, «comprende tutte le lingue, non in modo uniforme o livellatore, ma integrando ciascuno nella sinfonia della cattolicità. Nella comunione poliglotta di Pentecoste il plurale è mantenuto».¹²⁸⁷

6.3.3.

Il “dinamismo della Pentecoste”: per un ripensamento della frontiera

¹²⁸⁶ EG, n° 91-92.

¹²⁸⁷ GALLI, *Dio vive in città*, p. 197.

L'evento della Pentecoste supera la separazione e la distanza tra le nazioni; è il segno visibile del dialogo tra le culture, il segno dell'unità e dell'armonia dei popoli. L'effusione escatologica dello Spirito Santo è sicuramente il segno della presenza di Dio, mediante il quale sopraggiunge il Regno e si costituisce il Popolo di Dio; una presenza, quella dello Spirito, che accompagna e attualizza quella universale del Cristo risorto.

Come osserva G. O'Collins: «Siccome il co-Mandante dello Spirito (il Cristo risorto) è sempre inseparabilmente presente con il Mandato (lo Spirito Santo), e siccome Cristo è presente in ogni luogo e in ogni vita umana, anche lo Spirito deve essere presente in ogni luogo e in ogni vita umana».¹²⁸⁸

Possiamo constatare, a tal proposito, come nella comunità dei discepoli, insieme a Maria, origine del popolo messianico, tutti rimasero “pieni” di Spirito Santo e parlavano in lingue diverse «secondo la volontà dello Spirito Santo» (At 2,4). Erano, come rileva Galli, le lingue dei pellegrini venuti a Gerusalemme da tutte le parti, e che rappresentavano pertanto tutte le nazioni del mondo. Lo Spirito Santo, perciò, è lo Spirito dell'unità e della diversità nella comunione, Colui che permette l'universalità nella particolarità, l'unità nella molteplicità e l'identità nella differenza.

Il dinamismo missionario della Pentecoste incoraggia il Popolo di Dio pellegrino alla missione di promuovere una sempre maggiore unità, del mondo e della storia, intorno alla “Città Santa”, che è l'immagine della società nella quale regna Dio, dove il cosmo, il mondo dei popoli e la Chiesa divengono una cosa sola. In questo modo la Chiesa può diventare quel “grembo”, di cui ha parlato il Papa in Messico: un grembo in cui si può «senza rinunciare alla propria identità, scoprire la profonda verità della nuova umanità, in cui tutti sono chiamati ad essere figli di Dio».¹²⁸⁹

¹²⁸⁸ O'COLLINS, G., **Salvezza per tutti. Gli altri popoli di Dio**, Queriniana, Brescia 2011, pp. 323-324.

¹²⁸⁹ **Viaggio Apostolico del Santo Padre Francesco in Messico** (12-18 febbraio 2016). Incontro con i Vescovi del Messico. Discorso del Santo Padre in Cattedrale, Città del Messico, sabato 13 febbraio 2016.

Nella prospettiva dell'impegno liberatore è presente, come in un grembo appunto, una consapevolezza profonda della situazione delle grandi maggioranze dei poveri – come i migranti – e del loro ruolo per il cambiamento storico.

Siamo chiamati a coltivare e mantenere viva la “memoria sovversiva” delle vittime di ogni tipo di ingiustizia, mediante la compassione e la testimonianza. Si tratta di una mistica capace di fare in modo che «uomini e donne possano camminare con valore all'incontro dei conflitti politici, sociali e culturali del mondo attuale». ¹²⁹⁰Una mistica e che rimanda sempre ad un'unica autorità, quella di Dio che si incarna continuamente nei poveri e nei sofferenti; tale autorità, prosegue Bingemer, «sarebbe l'autorità all'interno di un ethos globale che obbligherebbe tutti, al di là di ogni ideologia»: ¹²⁹¹un “ethos” capace di generare autentica liberazione e compassione, vissuta sia singolarmente che collettivamente.

Una mistica una spiritualità che, per amore di Dio, si esprime nella denuncia dell'ingiustizia e dell'oppressione, nella lotta contro l'intollerabile situazione subita frequentemente dai poveri. Tutti coloro che cercano di vivere accanto al popolo oppresso – nelle varie parti del mondo e in diverse circostanze – sono testimoni delle sofferenze che si intrecciano l'una con l'altra formando una catena che trasforma l'esistenza in una vera e propria prigione. Nonostante che la maggior parte di queste sofferenze abbia la sua origine in una situazione ingiusta e disumana, e quindi in un principio suscettibile di poter essere cambiato, «sono tali i suoi legami con l'ordine sociale ed esso è talmente onnicomprensivo e forte, che molti provano un senso di impotenza e di scoraggiamento per ogni possibilità concreta di cambiamento». ¹²⁹²Ma coloro che vivono questa dolorosa esperienza, “kenotica”, sanno che «qualcosa di nuovo sta germinando in questo universo di sofferenze immeritate: la presa di coscienza di un popolo

¹²⁹⁰BINGEMER, M.C., *Mística en el sur de América: Entre la profecía, lo cotidiano y la práctica*, in GONZALO, L.A.-PALAZZI, F. (ed.) *Nuevos signos de los tiempos*, p. 377. Traduzione nostra

¹²⁹¹IVI, p. 378.

¹²⁹²GUTIÉRREZ, *Bere al proprio pozzo*, p.155.

che si esprime nelle sue organizzazioni di poveri e nel suo modo di vivere una fede liberatrice»;¹²⁹³ una fede, come dice E. Johnson, «in un Dio che sta “con” le persone, sorreggendole e rafforzandole nel cammino, e specialmente in mezzo alle lotte».¹²⁹⁴

È la fede in un Dio personale e comunitario, ricco di compassione per il popolo. In questo modo, prosegue Johnson, «sperimentando il Creatore del cielo e della terra come un amico affettuoso, le persone possono rivolgersi alla divinità chiamandola *Diosito*, termine con cui ci si rivolge a Colui che si conosce intimamente».¹²⁹⁵

Per questo motivo, secondo Gutiérrez, il popolo povero e credente non ha mai perso la sua disponibilità a festeggiare e a celebrare nonostante le dure condizioni di vita

Ecco allora che, su questa linea, l’invito che ci rivolge il Papa, a festeggiare il grande dono dell’essere figli di Dio: «Chinatevi», dice rivolgendosi ai Vescovi del Messico, «con delicatezza e rispetto, sull’umanità profonda della vostra gente, scendete con attenzione e decifrate il suo misterioso volto».¹²⁹⁶

È in questa dinamica “kenotico/dossologica”, in questo continuo tendere alla comunione nella diversità, in cui le differenze non sono annullate, ma sviluppate e valorizzate, che la Chiesa «compie la sua missione di annunciare/testimoniare (*Kerygma/martyria*), celebrare (*leiturgia*) e riprodurre tangibilmente (*diakonia*) la comunione trinitaria alla cui immagine e somiglianza l’umanità intera è stata creata».¹²⁹⁷

In questa logica va letto e interpretato il luogo e lo spazio della frontiera che pertanto può diventare una ricchezza e un’opportunità per estendere e approfondire la comunione tra gli

¹²⁹³ IVI, p.156.

¹²⁹⁴ JOHNSON, E.A., **La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios**, Salterae, Santander 2008, p. 187. Traduzione nostra.

¹²⁹⁵ IBIDEM.

¹²⁹⁶ **Viaggio Apostolico del Santo Padre Francesco in Messico** (12-18 febbraio 2016). Incontro con i Vescovi del Messico. Discorso del Santo Padre in Cattedrale, Città del Messico, sabato 13 febbraio 2016.

¹²⁹⁷ BAGGIO, F., **La diversità nella comunione trinitaria**, in *Concilium* 5/2008, p. 99.

uomini in Dio; una possibilità di vedere e conoscere l'Altro non più come un intruso o un nemico cui opporsi, ma qualcuno con cui poter e dover coabitare pacificamente.

L'assunzione in questi termini del fenomeno migratorio discioglie un preciso "ethos" evangelico. La comunione nella diversità rappresenta un elemento essenziale per la comprensione del mistero della Trinità così come essa si è voluta rivelare all'umanità. Gli esseri umani, pertanto, sono chiamati a vivere la medesima comunione nella diversità, quella fratellanza umana universale che è segno reale della partecipazione alla vita divina.

6.3.4.

La fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune

Per questo motivo, un secondo *Documento* molto importante, nell'economia del nostro discorso, è quello che è stato firmato a due mani da Papa Francesco e dal Grande Imam di Al-Azhar, Ahmad Al -Tayyeb, e che si intitola *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*.¹²⁹⁸ Nella *Prefazione* si legge:

La fede porta il credente a vedere nell'altro un fratello da sostenere e da amare. Dalla fede in Dio, che ha creato l'universo, le creature e tutti gli esseri umani – uguali per la Sua Misericordia –, il credente è chiamato a esprimere questa fratellanza umana, salvaguardando il creato e tutto l'universo e sostenendo ogni persona, specialmente le più bisognose e povere. Partendo da questo valore trascendente, in diversi incontri dominati da un'atmosfera di fratellanza e amicizia, abbiamo condiviso le gioie, le tristezze e i problemi del mondo contemporaneo, al livello del progresso scientifico e tecnico, delle conquiste terapeutiche, dell'era digitale, dei *mass media*, delle comunicazioni; al livello della povertà, delle guerre e delle afflizioni di tanti fratelli e sorelle in diverse parti del mondo, a causa della corsa agli armamenti, delle ingiustizie sociali, della corruzione, delle disuguaglianze, del degrado morale, del terrorismo, della discriminazione, dell'estremismo e di tanti altri motivi. Da questi fraterni e sinceri confronti, che abbiamo avuto, e dall'incontro pieno di speranza in un futuro luminoso per tutti gli esseri umani, è nata l'idea di questo "Documento sulla *Fratellanza Umana*". Un documento ragionato

¹²⁹⁸ http://w2.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html

con sincerità e serietà per essere una dichiarazione comune di buone e leali volontà, tale da invitare tutte le persone che portano nel cuore la fede in Dio e la fede nella *fratellanza umana* a unirsi e a lavorare insieme, affinché esso diventi una guida per le nuove generazioni verso la cultura del reciproco rispetto, nella comprensione della grande grazia divina che rende tutti gli esseri umani fratelli.

Il cammino verso la fratellanza umana universale si fa percorribile e concreto nella misura in cui riconosciamo nel volto dell'Altro l'immagine stessa dell'unico Creatore, «che ha creato tutti gli esseri umani uguali nei diritti, nei doveri e nella dignità, e li ha chiamati a convivere come fratelli tra di loro, per popolare la terra e diffondere in essa i valori del bene, della carità e della pace».¹²⁹⁹ La fede in Dio, Padre di tutta la creazione, consente ai credenti di tutte le religioni di riconoscersi come fratelli, coinvolgendosi nella costruzione di veri e propri cammini di liberazione.

La migrazione, quindi, se vissuta come autentico incontro e possibilità di dialogo, permette lo sviluppo di una teologia cristiana «messianica e profetica», elaborata a partire dalla fede che annuncia la salvezza, e quindi assumendo pienamente i criteri del riconoscimento: «riconoscimento della dignità di coloro che non sono ancora riconosciuti nella loro integrale dignità».¹³⁰⁰

Una teologia, per dirla ancora con Susin, che offre criteri «per elaborare lo scandalo e l'indignazione tipica dei profeti e di Gesù, suscitatrice, di conseguenza, di lotte per i diritti e per la trasformazione di ciò che ancora si presenta come disumano all'interno dell'umanità».¹³⁰¹ La sfida della migrazione permette allora di porre il migrante, lo straniero e l'Altro, in generale, al centro della teologia; ascoltare il grido dei migranti straziati dal cammino e dalle ingiustizie subite, significa ascoltare il grido di Dio che reclama giustizia e pace in questo mondo.

La mancanza di contatto fisico e di incontro con il migrante, causato il più delle volte dall'indifferenza etica e

¹²⁹⁹ IBIDEM.

¹³⁰⁰ SUSIN, L.C., **Teologia: un'ermeneutica per un futuro comune**, in «Concilium» 1/2016, p.71.

¹³⁰¹ IBIDEM.

relazionale, conduce, come dichiara il Papa Francesco, «a acutizzare la coscienza e a ignorare parte della realtà in analisi parziali».¹³⁰² Il primato della relazione, nell'opportunità che la migrazione ci offre, consente di elaborare nuovi paradigmi per la teologia, in cui emerge anche un' ermeneutica per ri-pensare – alla luce del nuovo contesto culturale – l'immagine stessa di Dio che è Amore.

Il cristianesimo, in questo senso, si caratterizza come un cammino sempre nuovo che prende forma e contenuto a partire dalla rivelazione del mistero d'amore trinitario. Il mistero di Dio si mostra sorprendentemente nell'auto-comunicazione storica di Dio nei confronti dell'essere umano: così Dio, il cui volto l'uomo ricerca sin dagli albori della storia, si manifesta in Gesù, attraverso lo Spirito, come Trinità, comunione piena di Amore, che chiama l'umanità intera all'unità nella diversità, camminando Lui stesso nelle strade di tanti uomini e donne.

La sfida pastorale che pongono le frontiere esige un nuovo discernimento da parte della comunità ecclesiale. Come afferma il *Documento di Puebla*, tale discernimento «globalmente, deve ispirarsi alla visione della Bibbia che, nel momento in cui comprova positivamente la tendenza degli uomini alla creazione di città dove convivere in modo più associato e umano, diventa critica nei confronti della dimensione inumana e del peccato che si origina in esse».¹³⁰³ In *Aparecida* viene ripreso questo concetto, in riferimento al contesto globale attuale.

La città si è convertita in un luogo proprio di nuove culture che si stanno generando e imponendo con un nuovo linguaggio e una nuova simbologia. Questa mentalità urbana si estende anche allo stesso mondo rurale. In definitiva, la città cerca di armonizzare la necessità dello sviluppo con lo sviluppo delle necessità [...]La fede ci insegna che Dio vive nella città, in mezzo alle sue allegrie, aneli e speranze, come anche nei suoi dolori e sofferenze. Le ombre che segnano la quotidianità delle città, come ad esempio la violenza, l'individualismo e l'esclusione, non possono impedirci di cercare e contemplare il Dio della vita anche negli ambienti urbani. Le città sono luoghi di libertà e di opportunità. In esse le persone hanno la possibilità di conoscere tanta altra gente, interagire e convivere insieme.

¹³⁰² LS, n° 49.

¹³⁰³ DP, n° 429.

Nelle città è possibile sperimentare vincoli di fraternità, solidarietà e universalità. Qui l'essere umano è chiamato costantemente a camminare sempre di più all'incontro con l'altro, convivere con "il diverso", accettarlo e farsi accettare da lui.¹³⁰⁴

È necessario dunque ripensare la frontiera come luogo per una cultura dell'incontro, in cui possano emergere le ricchezze e al tempo stesso le sfide che emergono a partire dalla pluralità religiosa, etnica e culturale; un luogo dove poter proporre «un umanesimo comunionale a partire dalla fede in Gesù Cristo e nella Trinità, di fronte alla crisi dei legami familiari e sociali che porta alla fragilità di un amore limpido incapace di mantenere legami stabili e impegni duraturi». ¹³⁰⁵

La trasformazione della frontiera, mediante il principio di comunione, da luogo di divisione – Babele – a luogo di grazia e di vita – Pentecoste – consentirà l'esercizio di quella santità ospitale di cui abbiamo parlato. In questo spazio rinnovato dalla grazia di Dio, l'ospitalità «permette di sperimentare lo stare insieme come "evento di cui ringraziare", come reciproco dare e ricevere». ¹³⁰⁶

Formulare una teologia "dalla" frontiera significa cercare sempre più di scorgere il mistero di Dio che si manifesta a partire dalle periferie di questo mondo, facendo proprio di queste periferie e di queste frontiere il luogo dell'unità per il genere umano. Come ha evidenziato il teologo gesuita V. Codina, «il dono pasquale dello Spirito nasce dalla croce, dall'impotenza di una vita povera e donata al servizio degli altri». ¹³⁰⁷

In questo senso, come evidenzia il biblista Rossé, «il grido di abbandono» – di Gesù in croce – «non deve essere compreso come un episodio isolato, uno dei tanti che hanno preceduto la morte di

¹³⁰⁴ DA, n° 510 e 514.

¹³⁰⁵ GALLI, **Dio vive in città**, p. 192.

¹³⁰⁶ ECKHOLT, M., **Imparare a vivere l'ospitalità. Fondamenti teologici dell'annuncio di fede nel pluralismo delle grandi città**, in «Concilium» 1/2019, p. 59.

¹³⁰⁷ CODINA, V., **El Espíritu del Señor actúa desde abajo**, Salterae, Cantabria 2015, p. 57. Traduzione nostra.

Cristo. Importa osservare il legame teologico che l'evangelista vede tra l'abbandono e la morte».¹³⁰⁸

Proprio la contemplazione degli ultimi istanti di vita di Gesù, specialmente del grido di abbandono emesso prima di morire, costituisce il nucleo della mistica proposta da C. Lubich. Tale intuizione, evidenza P.Coda, si presenta come una reale novità rispetto alla tradizione precedente e come un'originalità all'interno del panorama contemporaneo: «Innanzitutto, la comprensione del mistero dell'abbandono come evento trinitario, anzi, come porta d'accesso al mistero più profondo della vita intratrinitaria; in secondo luogo, e di conseguenza, come chiave esistenziale, in Cristo, per l'unione con Dio e l'unità con i fratelli».¹³⁰⁹ In un testo risalente al mese di agosto del 1949, Chiara scrive:

Gesù è Gesù Abbandonato. Perché Gesù è il Salvatore, il Redentore, e redime quando versa sull'umanità il Divino attraverso la Ferita dell'Abbandono che è la pupilla dell'Occhio di Dio sul mondo: un Vuoto Infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell'umanità attraverso la quale si vede Dio. L'Occhio di Dio sul mondo è il Cuore di Cristo, ma la pupilla è quella Ferita [...] Avevo capito che Gesù Abbandonato era come un foro, un nulla ed, essendo Egli il Nulla, attraverso di Lui l'umanità poteva vedere Dio. Avevo pure capito che Gesù Abbandonato era il punto dal quale Dio guardava l'umanità, anche se Dio da sempre vede tutto. È però dalla Redenzione che Egli è in contatto pieno con l'umanità e che l'umanità è stata messa in pieno contatto con Lui: noi siamo usciti proprio da quella Ferita; è lì che siamo stati generati. È dunque nell'abbandono di Gesù, è nel momento in cui Gesù è il Mediatore, che Dio tocca, per così dire, gli uomini: il contatto è lì; ed è anche il contatto degli uomini con Dio.¹³¹⁰

Proprio nell'abbandono più totale, Gesù, il Verbo – dunque la rivelazione del Padre – fatto carne, rivela che l'Essere di Dio è Amore, «in quanto Egli, proprio “perdendo” l'unione col Padre che lo fa Dio, è Se stesso, Dio, Amore».¹³¹¹

¹³⁰⁸ ROSSÉ, G., **Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica**, Città Nuova, Roma 1984, p. 80.

¹³⁰⁹ CODA, P., **Il Logos e il Nulla. Trinità religione mistica**, Città Nuova, Roma 2003, p. 505.

¹³¹⁰ LUBICH, C., **Attraverso la Ferita dell'Abbandono**, agosto 1949, in ID., **Gesù Abbandonato**, a cura di H. BLAUMEISER, Città Nuova, Roma 2016, p.60.

¹³¹¹ CODA, **Il Logos e il Nulla**, p. 506.

Si comprende così, prosegue Coda, che in quanto Dio, il Verbo nell'abbandono «ha vissuto in pienezza il movimento della sua distinzione dal Padre nell'amore e come amore. In tale maniera, l'abbandono di Cristo diventa la chiave interpretativa escatologica del mistero di Dio rivelato nella storia della salvezza».¹³¹² In quanto pienamente uomo Gesù ha sofferto e sperimentato l'abbandono, la totale solitudine, vivendo in piena comunione con l'umanità oppressa e povera.

Proprio in questo avvenimento tragico Lubich vede la condizione di possibilità e la causa di deificazione per grazia dell'umanità. Come osserva Coda: «Gesù patisce l'abbandono perché si priva, per donarla agli uomini, della sua condizione divina. Solo “svuotandosi” di Dio – come ci fa intravedere anche san Paolo nell'inno della lettera ai Filippesi – Lo può realmente donare agli uomini».¹³¹³ In questo modo, «attraverso l'abbandono vissuto per amore, Egli stesso è reintegrato – con la sua umanità – nella gloria della sua condizione divina (la risurrezione), e insieme con Lui e in Lui tutti gli uomini possono partecipare realmente della sua filiazione».¹³¹⁴

Questo concetto viene espresso da Chiara Lubich, sempre negli scritti del '49, con queste parole:

Per accogliere in sé il Tutto bisogna essere il nulla come Gesù Abbandonato. [...] E solo il nulla raccoglie tutto in sé e stringe in sé ogni cosa in unità: bisogna essere *nulla* (Gesù Abbandonato) di fronte ad ogni fratello per stringere a sé in lui Gesù [...] Allora l'anima, quando tutto il giorno volentieri ha perso il Dio in sé per trasferirsi nel Dio del fratello (chè l'uno è uguale all'altro come due fiori di quel giardino sono opera dello stesso autore) ed avrà fatto ciò per Gesù Abbandonato che lascia Iddio per Iddio (e proprio Dio in sé per il Dio presente o nascituro nel fratello..), ritornata su se stessa o meglio sul Dio in sé, ritroverà la carezza dello Spirito che – perché Amore – è *Amore* per davvero, dato che Dio non può venir meno alla sua parola e dà a chi ha dato: dà amore a chi ha amato. Così scompare la tenebra e l'infelicità con l'aridità e tutte le cose amate, rimanendo solo il gaudio pieno promesso a chi avrà vissuto

¹³¹² IVI, p.507.

¹³¹³ CODA, *Il Logos e il Nulla*, p.507

¹³¹⁴ IBIDEM.

l'Unità. Ma occorre perdere il Dio in sé per il Dio nei fratelli. E questo lo fa soltanto chi conosce ed ama Gesù Abbandonato.¹³¹⁵

In tal modo, commenta Coda, è possibile comprendere il significato dell'affermazione secondo cui «Gesù Abbandonato è il “segreto dell'unità”»: ¹³¹⁶Gesù, essendo la via all'unione con il Padre, è, proprio per questo, anche la via verso l'unità di tutta l'umanità; l'aver scoperto, prosegue Coda, «in Gesù Abbandonato la chiave per vivere, nella Trinità, a mo' della Trinità, è il vertice e la *summa* della mistica cristiana». ¹³¹⁷ In un altro scritto sempre inerente a Gesù Abbandonato, Chiara Lubich scrive:

Ama Gesù crocifisso in te, nelle infinite sfumature dei tuoi dolori, ma amalo soprattutto fuori di te, nei fratelli, in tutti i fratelli. Se fra essi puoi avere preferenze, amalo nei più peccatori, nei più miserabili, nei più cenciosi, nei più ripugnanti, nei più abbandonati, nei rifiuti della società, nei più straziati. ¹³¹⁸

La tematica dell'abbandono di Gesù risuona inesorabilmente nel grido disperato dei tanti migranti che bussano alle porte delle nostre case e che tante volte non trovano risposta: è proprio durante questo cammino, che il più delle volte si trasforma in tragedia, che il migrante si sente solo ed abbandonato da tutti, emettendo lo stesso grido di Gesù sulla Croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». (Mc 15, 33-39)

È necessario, in questo momento, evidenziare che, come Gesù nell'atto di abbandono rivela pienamente l'onnipotenza di Dio, così nella frontiera – luogo per eccellenza di abbandono di tanti uomini e donne – si manifesta la gloria di Dio: una “gloria kenotica”, che si incarna nel dolore e nella tragedia più profonda. Per dirla ancora con le parole di Codina,

Lo Spirito non solo genera vita nel cosmo a partire dal caos primordiale e nella persona umana a partire dalla non-esistenza, ma ha anche una chiara dimensione di incoraggiare la vita del popolo di Dio in situazioni di

¹³¹⁵ LUBICH, *Gesù Abbandonato*, pp. 64-67.

¹³¹⁶ CODA, *Il Logos e il Nulla*, p. 509.

¹³¹⁷ IBIDEM.

¹³¹⁸ LUBICH, C., *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2006, p. 154.

morte. Possiede, cioè, una dimensione sociale e comunitaria; è un respiro che va al di là della morte.¹³¹⁹

Un respiro che nasce e si alimenta a partire dalle tante frontiere che dividono l'umanità,

luogo che per definizione è un crocevia di culture e religioni: uno spazio dove esercitare maggiormente la compassione e l'attenzione verso i più fragili, gli emarginati, favorendo così una cura speciale per le relazioni e i legami.

La Chiesa, in questo senso – come dimostra anche la *Gaudium et Spes* – ha sempre mostrato la necessità di accogliere in maniera chiara i cambiamenti dovuti alla nuova comprensione del mondo e dell'uomo, cercando e promuovendo un dialogo profondo con le trasformazioni culturali e scientifiche. Una delle spinte che ha mosso la Chiesa in questa direzione è rintracciabile nel concetto stesso della globalizzazione che, come afferma Zarazaga, «al di là dei pericoli e delle minacce che potrebbe implicare, è un processo che permette di scoprire che, dietro a tale diversità emergente, esistono valori, sensibilità e ricerche più comuni, universali e umane di quanto si potesse credere a prima vista».¹³²⁰

La frontiera diviene allora lo spazio sacro in cui può avvenire il “miracolo eucaristico” del riconoscimento dell'Altro come “Alter Christus”; tale riconoscimento «permette agli estranei di varcare la nostra soglia e fa a noi stessi ritrovare di nuovo noi stessi attraverso la “grazia dell'ospite”».¹³²¹

In questa dimensione, infine, la frontiera diviene il luogo teologico della manifestazione del Regno di Dio, in cui la carne vulnerabile di Cristo si fa presente nella fragilità della condizione dei migranti – specialmente donne e bambini – ; un luogo in cui la salvezza si declina nella forma della convivenza, dell'amore reciproco, della giustizia e della riconciliazione tra popoli; un luogo in

¹³¹⁹ CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 53.

¹³²⁰ ZARAZAGA, G., *Ontología trinitaria en el nuevo escenario científico y cultural*, in A.A.V.V., *Desde nuestros pueblos. Antropología trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña*, ed. Escuela Social del Celam, Bogotá 2018, p. 261. Traduzione nostra.

¹³²¹ IBIDEM.

cui Dio si manifesta come il “Dio delle sorprese”, per usare un’espressione cara a Papa Francesco. Possiamo affermare, con P. Casarella, che

Seguire il camino del Galileo afflitto significa lasciarsi sorprendere dalle meraviglie che Lui ha consegnato al mondo. La sequela di Cristo nella città – il cammino del popolo fedele, santo e “callejero” – conduce a queste sorprese. Il Dio delle sorprese di Papa Francesco armonizza sinfonicamente con la teologia latina. Secondo Elizondo, il Gesù di Galilea è il Dio delle sorprese incredibili, precisamente perché nella sua afflizione e compassione offre occasioni di solidarietà con i meticci e gli emarginati, e perché il suo popolo segna la sua resurrezione con feste stupende.¹³²²

La frontiera può diventare un “segno dei tempi” e un “luogo teologico” se in essa sappiamo scoprire l’azione di Dio, che chiama continuamente alla conversione mediante il riconoscimento della Sua presenza nel migrante, dello straniero; un luogo, quindi, a partire dal quale prende forma il Corpo di Cristo nella storia, proclamando la vittoria della Vita contro i tanti idoli e le tanti croci che la vogliono uccidere.

6.4.

La cultura dell’incontro

6.4.1.

Il “castello esteriore”: Dio in mezzo al suo popolo

¹³²²CASARELLA, P., “*Dios vive en la ciudad*”: *el espacio, el lugar y el tiempo de la trinidad económica*, in A.A.V.V., *Desde nuestros pueblos. Antropología trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña*, ed. Escuela Social del Celam, Bogotá 2018, pp. 250-251. Traduzione nostra.

Una riflessione teologica che parta dalla frontiera, intesa in questo senso, permette di riconoscere che solo Dio, attraverso l'amore redentore di Cristo, può realizzare la liberazione a tutti i livelli delle nostre relazioni e completare le più profonde aspirazioni del cuore umano, marcando «la correlazione fra il corpo di Cristo e la sfida ad andare oltre i confini per promuovere una comunità globale caratterizzata dalla giustizia e dalla pace».¹³²³ L'esperienza e la fede in Gesù crocifisso e abbandonato consente, quindi, di passare di ciò che Teresa d'Avila chiama "castello interiore" – ovvero dalla presenza di Dio nell'io e dell'io in Dio – al "castello esteriore", il riconoscimento della presenza di Dio in tutti gli uomini e le donne, definito da T. Longhitano come «il simbolo del luogo in cui la gente si mette insieme e gode di un dinamismo che pervade ogni espressione di vita».¹³²⁴

Per quanto riguarda lo specifico del Nostro lavoro, possiamo identificare il "castello esteriore" proprio con la frontiera, luogo d'incontro dell'umanità povera ed oppressa; luogo in cui è possibile la manifestazione pericoretica delle Persone Trinitarie nella relazione reciproca tra il Dio (in me) e il Dio (in te). Come sottolinea Coda:

Ed ecco il "metodo", e cioè la "via" e la "chiave" per realizzare questa comunicazione – di Dio a Dio in Dio, dell'uomo all'uomo in Dio: perdere il Dio in sé per il Dio nel fratello. È Gesù che, per riaprire la comunicazione tra Dio/Abbà e gli uomini e tra l'uomo e l'uomo, si svuota di tutto, anche di Dio in sé, per amore. E pertanto egli non è soltanto il modello che dobbiamo seguire, ma la "via vivente" (cf. Eb 10,20) che dobbiamo percorrere: vivere di Lui per vivere come Lui, perché cioè Lui viva in noi. In concreto, ciò significa che occorre saper rischiare, perdere le proprie sicurezze per aprirsi al rapporto con l'altro, con gli altri, e alla novità che scaturisce da questo rapporto e da esso può fiorire.¹³²⁵

¹³²³ GROODY, D.G., **Morire per vivere. Gli immigrati irregolari e il mistero pasquale**, in «Concilium» 5/2008, p. 144.

¹³²⁴ LONGHITANO, T., **Il "castello esteriore": una pista antropologica**, in CLEMENZIA, A.- DI PILATO, V. – TREBLAY, J.(ed.), **Castello interiore e castello esteriore. Per una grammatica dell'esperienza cristiana**, Città Ideale, Prato 2015, p.258.

¹³²⁵ CODA, P., **Chiara Lubich la Trinità e il nuovo pensiero**, in CODA, P.- DONÀ, M., **Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario**, Città Nuova, Roma 2013, p. 93.

Tale mistica, perciò è una mistica non statica, ma dinamica, “pellegrina”, che si muove all’incontro con gli altri. Pertanto, spiega Papa Francesco,

Quando viviamo la mistica di avvicinarci agli altri con l’intento di cercare il loro bene, allarghiamo la nostra interiorità per ricevere i più bei regali del Signore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell’amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qualcosa di nuovo riguardo a Dio. Ogni volta che apriamo gli occhi per riconoscere l’altro, viene maggiormente illuminata la fede per riconoscere Dio.¹³²⁶

La mistica dell’incontro, a partire soprattutto dalle frontiere e i muri che separano l’umanità, deve generare un modo nuovo di vivere le relazioni e i rapporti umani, attraverso quella che Francesco chiama “amicizia sociale”. Durante la visita alla Mariapoli di Loppiano per salutare la comunità del Movimento dei Focolari – avvenuta il 10 maggio 2018 – Papa Francesco, rispondendo alle varie domande, ha detto:

Il carisma dell’unità è uno stimolo provvidenziale e un aiuto potente a vivere questa mistica evangelica del noi, e cioè a camminare insieme nella storia degli uomini e delle donne del nostro tempo come “un cuore solo e un’anima sola” (cfr *At* 4,32), scoprendosi e amandosi in concreto quali “membra gli uni degli altri” (cfr *Rm* 12,5). Per questo Gesù ha pregato il Padre: «perché tutti siano uno come io e te siamo uno» (*Gv* 17,21), e ce ne ha mostrato in Sé stesso la via fino al dono completo di tutto nello svuotamento abissale della croce (cfr *Mc* 15,34; *Fil* 2,6-8). È quella spiritualità del “noi”. Voi potete fare a voi stessi, e anche agli altri, per scherzare, un test. Un prete che è qui – più o meno nascosto – lo ha fatto a me questo test. Mi ha detto: “Mi dica, padre, qual è il contrario dell’ ‘io’, l’opposto dell’ ‘io’? E io sono caduto nel tranello, e subito ho detto: ‘Tu’. E lui mi ha detto: “No, il contrario di ogni individualismo, sia dell’io sia del tu, è ‘noi’. L’opposto è noi”. È questa spiritualità del noi, quella che voi dovete portare avanti, che ci salva da ogni egoismo e ogni interesse egoistico. *La spiritualità del noi*.¹³²⁷

La proposta di una “spiritualità del Noi” in opposizione ad una spiritualità egoistica e chiusa in se stessa, ha alla base tutto ciò che

¹³²⁶ EG., n° 272.

¹³²⁷ FRANCESCO, **Discorso del Santo Padre in occasione dell’incontro con la comunità del Movimento dei Focolari**, Loppiano 10 maggio 2018, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/may/documents/papa-francesco_20180510_visita-loppiano-focolari.html. Corsivi nostri.

abbiamo cercato di delineare fino a questo momento. La “mistica del Noi” come ha commentato Coda subito dopo la visita del Papa:

Implica uno stile diverso di Chiesa, non gerarchica, non clericale, ma comunione, sinodale, che cammina insieme, che vive di assemblea, di discernimento comunitario. Vive di dialogo. Questo paradigma di Chiesa, che il Vaticano II ha lanciato, trova nel magistero di Francesco un nuovo impulso. Ed è chiamato oggi a passare dalla convinzione dei cuori e delle menti a prassi sperimentale di vita cristiana.¹³²⁸

Si tratta di una mistica che è propria, come afferma Gutiérrez, di tutto un popolo, un’esperienza, un cammino, un esodo, «una traversata storica collettiva perché realizzata da tutta una comunità, e globale perché nessun aspetto dell’esistenza umana rimane al di fuori di questo processo».¹³²⁹ È un vero e proprio cambio di prospettiva, che implica accogliere il mistero della Trinità che, contemporaneamente e allo stesso modo, abita in me e nel cuore dei fratelli. Se, di fatto, Dio è Trinità – cioè comunione di amore nella distinzione tra le tre Persone – ; se Gesù si è incarnato per manifestarci tale mistero, invitando ognuno ad amare l’altro “come se stessi”; allora, fa notare Coda,

Ognuno è chiamato a guardare non solamente Dio in sé, ma, allo stesso tempo e allo stesso modo, Dio nell’altro e, quindi, impiegare le sue energie per la costruzione del *castello interiore* e del *castello esteriore*, perché Dio, trinitariamente, non solo vuole vivere in mè, ma *tra noi e tra tutti*.¹³³⁰

Inserirsi in questo cammino, riuscire farsi migrante con i migranti, dunque, significa passare dall’esperienza della morte a quella della vita, proprio perché «la sofferenza quotidiana del popolo povero e la vita offerta per la lotta contro le cause di questa situazione, producono un nuovo modo di vivere il messaggio pasquale».¹³³¹ La “notte oscura” delle tante ingiustizie a cui sono sottoposte le vite di

¹³²⁸ <https://www.agensir.it/chiesa/2018/05/10/papa-a-loppiano-mons-coda-nel-carisma-del-focolare-la-mistica-del-noi-secondo-il-vaticano-ii/>

¹³²⁹ GUTIÉRREZ, **Bere al proprio pozzo**, p.101.

¹³³⁰ CODA, P., **Trinidad y Antropología II**, in A.A.V.V., **Antropologia Trinitaria. Para nuestros pueblos**, Celam (ed.), Bogotá 2014, p. 140. Traduzione nostra.

¹³³¹ IVI, p.160.

numerosi uomini e donne, ci invita a non demordere, a non smettere di camminare, ma a vedere nel cammino la stessa presenza di Dio, del Dio che Gesù è venuto a mostrarci. È infatti la dimensione comunitaria del popolo che diviene il luogo in cui fare memoria della morte e della resurrezione del Signore, mediante la frazione di quel pane che assume la forma delle tante vite offerte per la salvezza dei più poveri.

“La mistica del Noi” ci rende consapevoli di essere un unico popolo in cammino, ha quindi alla base l’Eucarestia vissuta e celebrata: in particolare, come rileva Groody, sono tre gli aspetti che la riflessione sull’eucarestia offre ad una teologia della migrazione.

Innanzitutto l’Eucarestia «celebra i legami comuni che le persone condividono come membra del corpo di Cristo»¹³³², consentendo l’unità delle persone al di là dei confini sociali e politici. In particolare, nel celebrare l’unione spirituale del popolo, l’Eucarestia attesta che c’è un solo Dio, che è in se comunione, Trinità.

Proprio in quanto comunione, il Dio che Gesù ha rivelato supera ogni confine e frontiera, raggiungendo tutti, indipendentemente dalla posizione geografica, sociale, economica e politica.

Infine l’ Eucarestia ci ricorda che proprio attraverso la morte e resurrezione di Cristo, Dio, come è scritto nella *Lettera agli Efesini*, ha abbattuto il muro di separazione, cioè l’inimicizia (Ef 2,14) formando un solo popolo.

6.4.2.

Il “soggetto comunitario”: unità nelle differenze

La frazione del pane è insieme il punto di partenza e il punto di arrivo della comunità cristiana, in cui «si esprime la comunione profonda con il dolore umano e si riconosce, nella gioia, il

¹³³² GROODY, *Morire per vivere*, p. 141.

Risorto che dà la vita e leva alta la speranza del popolo convocato in *ecclesia* dal suo gesto e dalla sua parola». ¹³³³ Questa comunità che nasce dalla frazione del pane, supera ogni tipo di confine e di barriera, e viene continuamente rinnovata dalla forza dello Spirito Santo.

Il popolo di Dio, in quanto «soggetto comunitario» ¹³³⁴ – secondo l’espressione di Scannone – ci chiede di restare «in ascolto dello Spirito, che ci aiuta a riconoscere comunitariamente i segni dei tempi». ¹³³⁵

Come afferma lo stesso Scannone in un importante articolo, «le radici ultime di questa pluralità nell’unità (di comunione) di un medesimo soggetto comunitario – di un noi-Popolo di Dio – si trovano nella Trinità stessa». ¹³³⁶ In *EG*, a conferma di ciò, troviamo scritto:

È lo Spirito Santo, inviato dal Padre e dal Figlio, che trasforma i nostri cuori e ci rende capaci di entrare nella comunione perfetta della Santissima Trinità, dove ogni cosa trova la sua unità. Egli costruisce la comunione e l’armonia del Popolo di Dio. Lo stesso Spirito Santo è l’armonia, così come è il vincolo d’amore tra il Padre e il Figlio. Egli è colui che suscita una molteplice e varia ricchezza di soni e al tempo stesso costruisce un’unità che non è mai uniformità ma multiforme armonia che attrae. ¹³³⁷

È proprio a partire da questa azione della Terza Persona della Trinità, che forma e sostiene la comunione del Popolo di Dio, che si «rafforza la personalità di ognuno dei suoi membri, nella reciproca interrelazione, ma in maniera irriducibile a ciascuno e a un “noi” concepito come totalità dialettica»: ¹³³⁸ un popolo il cui volto è multiforme, multiculturale e multireligioso, nella comunione della diversità, perché generato nello Spirito, che è vincolo di amore nella distinzione irriducibile tra Padre e Figlio.

¹³³³ GUTIÉRREZ, **Bere al proprio pozzo**, p.181.

¹³³⁴ SCANNONE, J.C., **Il soggetto comunitario della spiritualità e della mistica popolari**, in «La civiltà cattolica»2015 (3950), pp.126-141.

¹³³⁵ *EG*, n° 14.

¹³³⁶ SCANNONE, **Il soggetto comunitario**, p. 132.

¹³³⁷ *EG*, n° 117.

¹³³⁸ SCANNONE, **il soggetto comunitario**, p. 138.

Il fenomeno della migrazione, allora – mediante il riconoscimento della presenza dell’Altro in quanto “Alter Christus”, e quindi dell’Altro in quanto costitutivo dell’Io stesso – rende manifesta quella reciprocità “agápica” che è tipica della vita intratrinitaria; una reciprocità, afferma Coda, «costitutivamente articolata e asimmetrica: in cui, dunque, ciò che è reciproco, e dunque formalmente identico, è l’*agápe* (che è l’essere di Dio), vissuto secondo la triplicità della sua forma di attuazione(quella del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo)». ¹³³⁹

Trinitariamente, prosegue, «la reciprocità presuppone e propizia sempre un *tertium*: non solo come “in mezzo” o “tra” dalla relazione o come frutto di essa, ma (integrando questi due significati,entrambi pertinenti) come termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità». ¹³⁴⁰ Il fondamento teologico di un’autentica cultura dell’incontro è proprio tale relazione costituita da un’unità nella distinzione: la “pericorenesis” o “circumincessio”.

Ebbene, proprio il fenomeno della migrazione, intesa nell’accezione più ampia di mobilità umana, può schiarire ed ampliare il significato stesso della reciprocità in quanto “reciprocante” – per usare un’espressione tipica di Piero Coda – ovvero aperta, inclusiva ed effusiva. In questo senso, allora, la migrazione può favorire altresì un’immagine nuova e rinnovata della società, una società fraterna, egualitaria, ricca per lo spazio di espressione che concede alle differenze e diversità personali e comunitarie. Una società pienamente “cattolica”, in cui tale aggettivo viene a denotare il rispetto e l’accoglimento dei doni e delle particolarità che lo Spirito suscita in ciascuno.

In tal senso, Emilce Cuda parla della categoria del popolo come un «universale situato». ¹³⁴¹ Per la teologa argentina, infatti, «la positività che afferma il popolo non è una totalità chiusa, bensì aperta,irriducibile, singolare, situata. Il soggetto noi-popolo giunge

¹³³⁹ CODA, **Dalla Trinità**, p. 566.

¹³⁴⁰ IBIDEM.

¹³⁴¹ CUDÁ, **Leggere Francesco**, p. 165.

così a un'etica dell'universale situato, che è un simbolo piuttosto che un concreto teorico; e quell'universale situato è lo stesso stare del noi-popolo». ¹³⁴² L'universale situato, prosegue,

È un'umanità singolare, quella di un popolo, che non cade nella totalità chiusa dell'universale astratto o concreto. Un tale modo di intendere l'autodeterminazione delle culture popolari latino-americane segna una terza via per l'unità, non “della” differenza per identità (5=5), che rimanda al totalitarismo, bensì “nella” differenza per equivalenza di bisogni e domande, dove $5=3+2$, il che rimanda alla democrazia. ¹³⁴³

Juan Carlos Scannone esplicita – nel corso della sua preziosa e feconda produzione – tale relazione dell'unità “nella” differenza mediante il concetto di “logica analettica”, secondo cui lo “stare” del popolo si manifesta nella mediazione, attraverso il linguaggio simbolico della cultura popolare. Ciò significa «che il simbolo culturalmente costruito – *sym-bolon*, che significa “unità nella differenza” – è la mediazione in cui lo stare del popolo si manifesta come sapienza». ¹³⁴⁴

Tale concezione è stata ripresa dall'Episcopato latinoamericano, specialmente durante la Conferenza di Aparecida, dove si insiste dicendo: «siamo chiamati a vivere e trasmettere la comunione nella Trinità, dato che l'evangelizzazione è una chiamata alla partecipazione della comunione trinitaria». ¹³⁴⁵

Come sostiene Leonardo Boff:

La presenza trinitaria si manifesta anche nel processo storico-sociale. Per sua natura e ancor più per la sua presenza del peccato strutturale, questa presenza non si può scoprire facilmente. Ma nella fede sappiamo che soprattutto la lotta degli oppressi per la propria liberazione possiede una particolare densità trinitaria. Ogni volta che in mezzo al disordine si avanza verso forme sociali più generatrici di vita, è il Figlio che ivi viene storicamente e socialmente “generato” nel seno dello Spirito che anima e promuove la vita. Il Padre col suo mistero si nasconde nel mistero del significato ultimo della storia che, nella sua istanza ultima, è nascosto a tutti. L'unione degli oppressi, la convergenza dei loro interessi verso il bene comune, il coraggio per affrontare i secolari ostacoli alla loro vita e alla loro libertà, la solidarietà e perfino l'identificazione di tanti uomini e

¹³⁴² IBIDEM.

¹³⁴³ IBIDEM.

¹³⁴⁴ IVI, p. 158.

¹³⁴⁵ DA, n° 157.

donne con la loro causa, vengono penetrati dalla segreta presenza dello Spirito di vita, di profezia, di liberazione.¹³⁴⁶

La Trinità, quindi, abita la storia, la guida e la trasforma mediante quel principio di comunione che esprime l'essenza stessa di Dio: comunione che diviene un paradigma per entrare più profondamente sia del mistero di Dio che del mistero dell'uomo. Nella vita divina, le Tre Persone sono costitutivamente riferite le une alle altre ("pericoresi") e, come rileva Gonzalo Zarazaga, «sono, vivono e realizzano ognuna l'amore estatico in una maniera unica, differente e irripetibile»;¹³⁴⁷ proprio tale amore reciproco e reciprocante le costituisce in unità mantenendo le differenze.

Le Persone divine, prosegue, «sono persone e sono divine precisamente perchè realizzano ognuna la pienezza dell'essere come propria, come una peculiare dinamica di relazione di compassione con le altre, come atto di assoluta relazione amorosa di comunione con loro, in una maniera assolutamente personale e infinita».¹³⁴⁸ Proprio tale "relazione di compassione" è ciò che deve caratterizzare i rapporti umani, di cui la migrazione può rappresentare una sfida e un'opportunità nella misura in cui ogni persona è disposta a porre in gioco la sua realtà personale nella donazione totale di sé agli altri.

In questo senso, allora, l'invito e l'impegno verso la costruzione della comunione e dell'unità, che Cristo stesso ci ha lasciato in eredità, sarà resa possibile da Dio stesso che è in sé comunione.

Si tratta, come afferma ancora Zarazaga, «di partire dalla storia della salvezza per vedere come si manifesta, lì, la Trinità immanente»;¹³⁴⁹ ovvero di concepire la comunità e la persona umana come due concetti che si riferiscono l'uno all'altro. La persona, infatti, non è persona se non all'interno di una comunità, e la comunità non è tale se non per l'interrelazione personale.

¹³⁴⁶ BOFF, L., **Trinità e Società**, Citadella ed., Assisi 1992, p. 281.

¹³⁴⁷ ZARAZAGA, G., **Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario**, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004, p. 312. Traduzione nostra.

¹³⁴⁸ IVI, p. 313.

¹³⁴⁹ IVI, p. 314.

L'amore si rivela come «l'atto ontologico per eccellenza dell'essere personale in quanto tale, e il fondamento comunione di tutta la realtà. Per questo, Dio è amore infinito nell'unica maniera in cui può esserlo: come comunione interpersonale pericoretica»:¹³⁵⁰ la comunione che è principio e fondamento delle relazioni tra le Persone divine e che si riflette nella creazione, specialmente nelle relazioni umane. Papa Francesco esprime questo mirabile concetto con le seguenti parole:

Per i cristiani, credere in un Dio unico che è comunione trinitaria porta a pensare che tutta la realtà contiene in sé un'impronta propriamente trinitaria [...] Le Persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente. Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. *Infatti la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da sé stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature.* Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione. Tutto è collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità.¹³⁵¹

6.4.3.

L'immagine del poliedro come paradigma per un “nuovo pensiero”

Alla luce del percorso svolto finora, possiamo scorgere in queste affermazioni di Francesco un chiaro richiamo alla mistica ignaziana, specialmente quando si sofferma sul principio enucleato negli *Esercizi Spirituali* al termine della *Seconda Settimana*: «Pensi, infatti, ciascuno che tanto profitterà in tutte le cose spirituali, quanto uscirà dal proprio amore, volere e interesse».¹³⁵²

¹³⁵⁰ IVI, p. 315.

¹³⁵¹ LS, nn° 239-240. Corsivi nostri.

¹³⁵² IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, n° 189d.

L'uscita da sé viene vista da Francesco – seguendo il suo maestro Ignazio – come una via per la santificazione personale e comunitaria; un modo autentico per entrare in relazione con gli altri, in vista della “maggior Gloria di Dio”, generando un'autentica cultura dell'incontro.

L'obiettivo di Bergoglio è di combattere l'indifferenza e la superficialità che prevale nelle relazioni, per cercare una maniera originale di incontrare l'A/a altro lì dove egli è. Il modello che il Papa offre in proposito è dato da un'immagine geometrica a lui molto cara e che ricorre spesso nei suoi scritti: quella del poliedro. In *EG* afferma infatti:

Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità [...]. È l'unione dei popoli, che, nell'ordine universale, conservano la loro peculiarità; è la totalità delle persone in una società che cerca un bene comune che veramente incorpora tutti.¹³⁵³

L'immagine del poliedro rappresenta bene l'idea dell'unità nella differenza, dell'uno dai molti volti perché, commenta Borghesi, «mantiene la supremazia della totalità senza che ciò elimini la polarità con le parti».¹³⁵⁴ Il Papa prende in esame tale figura geometrica ispirandosi al concetto, elaborato da Romano Guardini, di “opposizione polare”, in riferimento al rapporto tra unità e differenze.

Per Guardini, infatti, gli opposti sono parte integrante del processo che porta all'unità; la vita, afferma, «si esperisce come qualcosa che racchiude in sé tanto l'uno che l'altro. Come un'essenza, come un processo: entrambi devono esistere insieme».¹³⁵⁵ Per Guardini, cioè, l'opposizione consiste nel fatto che i due momenti della dialettica «ciascuno dei quali sta in se stesso inconfondibile,

¹³⁵³ *EG*, n° 236.

¹³⁵⁴ BORGHESI, **Jorge Mario Bergoglio**, p. 133. Di notevole interesse il rapporto che Borghesi sviluppa tra Bergoglio e Guardini a partire proprio dall'immagine del poliedro, che si ricollega al concetto di “opposizione polare”.

¹³⁵⁵ GUARDINI, R., **L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente**, Morcelliana, Brescia 2016, p. 41.

inderivabile, inamovibile, sono tuttavia indissolubilmente legati l'uno l'altro; si possono anzi pensare solo l'uno per mezzo dell'altro». ¹³⁵⁶

Applicando l'immagine del poliedro al tema della migrazione nell'ottica di una mistica trinitaria, possiamo osservare come è lo stesso Spirito, nella comunione del popolo di Dio, che rafforza la personalità di ciascuno dei suoi membri, nella loro interrelazione mutua, ma irriducibile a un Noi concepito come totalità dialettica. Per Francesco l'immagine del poliedro richiama il rapporto di inter-relazione di amore nello Spirito Santo che, come vincolo di amore tra il Padre e il Figlio, rispetta e garantisce nell'identità di un unico Dio le distinzioni interpersonali fra entrambi e di entrambi con lo Spirito.

Di conseguenza lo Spirito, nella comunione del “popolo di Dio”, «rafforza la personalità di ognuno dei suoi membri, nella reciproca interrelazione, ma in maniera irriducibile a ciascuno e a un “noi” concepito come totalità dialettica». ¹³⁵⁷

La figura geometrica del poliedro può essere applicata alla totalità del “popolo di Dio”, nella sua espressione pluriculturale. Pertanto, quando il Papa respinge il modello della sfera a favore di quella del poliedro, conclude dicendo: «È l'unione dei popoli, che, nell'ordine universale, conservano la loro peculiarità; è la totalità delle persone in una società che cerca un bene comune che veramente incorpora tutti». ¹³⁵⁸ L'immagine del poliedro, quindi, esprime il nuovo paradigma della *mistica del Noi*. Prosegue Scannone:

In distinte parti del mondo e in differenti ambiti della cultura, si aspira oggi ad una società più umana, giusta, equa e solidale, il cui orizzonte sia – ogni volta sempre più e in maniera definitiva – quello della

¹³⁵⁶ IVI, p. 42.

¹³⁵⁷ SCANNONE, **il soggetto comunitario**, p.138. Per spiegare meglio questo passaggio, che insiste sulla questione del reciproco riconoscimento, Scannone invita a considerare la proposta di Jean-Luc Marion che, a sua volta, si ispira alla dottrina trinitaria di Riccardo di san Vittore. Nel *codilectus* – il co-amato, il Terzo – «il “noi” viene inteso non come totalità compatta o dialettica, ma grazie alla correlazione etica tra l' “io”, il “tu” e il “lui” (“lei”) in quanto differenti e irriducibili tra loro, concepiti in unità plurale e comunione, che non li riduce a meri momenti di una totalità, ma nemmeno li somma come semplice addizione di individui per sé non correlati» (IVI, p. 139).

¹³⁵⁸ EG, n° 236.

comunicazione (di parole, azioni e beni) verso un maggior *incontro* e *comunione* tra le persone, nazioni, culture, religioni e scienze. La comunicazione presuppone di considerare attentamente gli altri e il tempo, implica una relazionalità aperta, e prepara la nascita di una novità storica come suo frutto, muovendosi con facilità nella dimensione della gratuità reciproca e della comunione. Il che non implica dimenticare o eludere, ma superare i conflitti verso una sintesi superiore sempre in una tensione vivificante.¹³⁵⁹

Durante l'omelia del 13 settembre 2016, a Santa Marta, il Papa ha pronunciato queste parole:

Siamo abituati a una cultura dell'indifferenza e per questo bisognosi di «lavorare e chiedere la grazia di fare una cultura dell'incontro, di questo incontro fecondo, di questo incontro che restituisca a ogni persona la propria dignità di figlio di Dio, la dignità di vivente. Noi siamo abituati a questa indifferenza sia quando vediamo le calamità di questo mondo sia davanti alle «piccole cose». Ci si limita a dire: “Ma, peccato, povera gente, quanto soffrono” per poi tirare dritto. Mentre l'incontro è altro: Se io non guardo — non è sufficiente vedere, no: guardare — se io non mi fermo, se io non guardo, se io non tocco, se io non parlo, non posso fare un incontro e non posso aiutare a fare una cultura dell'incontro.¹³⁶⁰

La cultura dell'incontro, pertanto, permette di stabilire un dialogo autentico e profondo con tutti gli uomini e le donne, «per intendere le loro aspettative, i dubbi, le speranze, e per offrire il Vangelo che è Gesù Cristo, Dio fatto carne, che è morto e risorto per liberarci dal peccato».¹³⁶¹ Si tratta di una sfida e opportunità, che esige profonda attenzione nei confronti della vita e grande sensibilità spirituale, ma che, se affrontata in maniera autentica e reciproca, potrà offrire le condizioni per un cambio di mentalità, ponendo la salvaguardia della vita e la dignità di ogni persona al primo posto, in vista di un mondo e di una società continuamente edificate dall'azione dello Spirito che produce fraternità, ospitalità e solidarietà.

¹³⁵⁹ SCANNONE, J.C., **Hacia una Iglesia sinodal y una cultura del encuentro**, in BERTOLINI, A. CERVIÑO, L. (ed.), **Antropología Trinitaria. Hacia una cultura del Encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria**, CELAM, Bogotá 2019, p. 120. Traduzione nostra.

¹³⁶⁰ http://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160913_cultura-dell-incontro.html

¹³⁶¹ BINGEMER, M.C., **La consolación y el bien mayor. Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco**, in «Medellín», vol. XLIII, n° 168, mayo-agosto 2017 (*Francisco tu eres Pedro*), p.544. Traduzione nostra.

La mistica segnata dal paradigma della “comunione” genera un “nuovo pensiero” e traccia nuovi cammini nella vita sociale. Una mistica che esprime, nella tensione continua a Dio, l’amore verso l’altro; una mistica, dunque, incarnata, che fa esperienza di Dio a partire dal volto, dalla carne dell’altro, entrando profondamente nella sua situazione sociale e culturale; una mistica che permette di scorgere il Volto di Dio, nei e attraverso i tanti volti umani e pluri-religiosi e che rappresenta una possibilità per l’essere umano di vivere la dimensione antropologica fondamentale della gratuità nell’accoglienza dell’altro.

Nel *Proemio* della Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium*, Papa Francesco afferma:

Oggi non viviamo soltanto un’epoca di cambiamento ma un vero e proprio *cambiamento d’epoca*, segnalato da una complessiva “crisi antropologica” e “socio-ambientale” nella quale riscontriamo ogni giorno di più “sintomi di un punto di rottura, a causa della grande velocità dei cambiamenti e del degrado, che si manifestano tanto in catastrofi naturali regionali quanto in crisi sociali o anche finanziarie.”¹³⁶²

È indispensabile, secondo Francesco, un cambio di paradigma, una «rivoluzione culturale»¹³⁶³ per poter decifrare i “segni dei tempi” e trovare, insieme, nuovi cammini da percorrere.

In questo senso, prosegue il Papa, è necessario sviluppare un «pensiero aperto, incompleto»,¹³⁶⁴ rivolto costantemente al “magis” di Dio, al Dio “delle sorprese”.

Un pensare radicalmente interpellato e orientato al prossimo; un pensiero che, citando M.B. Curi, «nel bisogno dell’altro e del tempo, ha bisogno del nulla per raggiungere l’antica quanto ogni volta nuova unità dell’Alleanza, in cui la verità mostra il suo Volto per

¹³⁶² FRANCESCO, **Veritatis Gaudium**. Costituzione Apostolica circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche. (VG) *Poemio*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/01/29/0083/0155.html>

¹³⁶³ IBIDEM.

¹³⁶⁴ IBIDEM. Cf. **Omelia di Papa Francesco** del giorno 3 gennaio 2014, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140103_omelia-santissimo-nome-gesu.html

la salvezza degli uomini». ¹³⁶⁵ Si tratta, secondo Curi, di un “nuovo pensiero” che deve «imparare a esprimersi in direzione dell’altro, trovando accesso alla dimensione temporale e relazionale dialogica senza timori di irrazionalità, capovolgendo con fiducia i suoi muti risultati verso un nuovo inizio sonoro secondo i tre linguaggi reali di creazione, rivelazione e redenzione, le categorie del discorso teologico che mettono in atto di volta in volta le reciproche interazioni tra Dio, mondo e uomo». ¹³⁶⁶

Una via proposta dal Papa, per camminare in questa direzione, è quella del “traboccamento”. Questo concetto viene così evidenziato nell’Esortazione *Querida Amazonia*:

Le autentiche soluzioni non si raggiungono mai annacquando l’audacia, sottraendosi alle esigenze concrete o cercando colpe estreme. Al contrario, la via d’uscita si trova per “traboccamento”, trascendendo la dialettica che limita la visione per poter riconoscere così un dono più grande che Dio sta offrendo. Da questo nuovo dono, accolto con coraggio e generosità, da questo dono inatteso che risveglia una nuova e maggiore creatività, scaturiranno, come da una fonte generosa, le risposte che la dialettica non ci lasciava vedere. ¹³⁶⁷

Lo sfondo teologico di tale mistica è la fede nell’Incarnazione, così come viene chiarito ai numeri 88 e 89 di *EG*:

L’autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall’appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri. Il Figlio di Dio, nella sua incarnazione, ci ha invitato alla rivoluzione della tenerezza [...] Se non trovano nella Chiesa una spiritualità che li sani, li liberi, li ricolmi di vita e di pace e che nel medesimo tempo li chiami alla comunione solidale e alla fecondità missionaria, finiranno ingannati da proposte che non umanizzano né danno gloria a Dio. ¹³⁶⁸

La fede nell’Incarnazione, lo stupore di fronte al Dio che prende forma umana e abita in mezzo all’umanità, deve far scaturire questa mistica e questa spiritualità della fraternità, che, come afferma

¹³⁶⁵ CURI, M. B., **Pensare dall’unità. Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle**, Città Nuova 2017, p. 371.

¹³⁶⁶ IVI, p. 107.

¹³⁶⁷ QA, n° 105.

¹³⁶⁸ EG., n°88-89.

nuovamente il Papa, «sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all'amore di Dio, che sa aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono».¹³⁶⁹

Pertanto, affinché si realizzi un “adeguamento” tra il “traboccamento” (“desborde”) del dono sempre maggiore di Dio ed il nostro modo di agire e di pensare, necessario un discernimento, un “nuovo pensiero”. Si tratta di discernere, come suggerisce D. Fares, «il punto concreto – di apertura, di fragilità, di abbassamento – che permette i traboccamenti di Dio».¹³⁷⁰

La costruzione della fraternità, mediante l'uscita da sé in direzione degli altri –soprattutto i poveri – non caratterizza solamente una dinamica cristiana ma costituisce il nucleo dell'autentica umanità, in cui la Chiesa, per essere profetica, dovrà saper ascoltare e accogliere le domande più profonde, divenendo così “icona” della Trinità; invitata a configurare la sua vita e la sua missione in una vera pericorese che permetta di manifestare la comunione ecclesiale come un'autentica immagine della Trinità, mediante la ricchezza della diversità.

La mistica della fraternità, la “mistica del Noi”, radicandosi pienamente nel mistero dell'Incarnazione, deve spingerci continuamente alla ricerca del vero Volto di Dio nella pluralità e nella diversità presente nell'umanità, e deve ricordarci che ogni cultura, ogni identità e tradizione «è fatta di contaminazioni, nasce e si sviluppa nel tempo non come un blocco monolitico ma come un intreccio di fili che rimandano a incontri».¹³⁷¹

Lo stesso evento cristologico ci manifesta come l'Essere di Dio, come Agápe, è «attraversato/vivificato dal non-essere

¹³⁶⁹ EG., n° 92.

¹³⁷⁰ FARES, D., **Il cuore di “Querida Amazonia”**. Traboccare mentre si è in cammino, in «La Civiltà Cattolica», 407 (2020), p.2.

¹³⁷¹ DE SIMONE, G., **Il dialogo nel contesto del Mediterraneo**, in BONGIOVANNI, S.– TANZARELLA, S. (ed.), **Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo**, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, p. 74.

reciproco per amore e come amore di ognuna delle Persone divine nei confronti delle altre». ¹³⁷²Di Dio, prosegue Coda, a partire dalla rivelazione in Gesù, «si può e si deve dire che Egli è ed è Agápe; del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, in quanto sussistono come relazione, e cioè nel darsi sino in fondo reciprocamente, si può e si deve dire che essi sono (Sé) solo in quanto non sono (in Sé, indipendentemente dagli altri), ma si donano dando tutto Sé, e così si ricevono in ritorno (Cf Gv 10, 17-19)». ¹³⁷³

A partire dalla rivelazione di questo Volto di Dio, che è Amore e che contempla in sé stesso la differenza, ci viene presentato un modello di unità, come afferma Greshake, che non solo tollera la pluralità e le contrapposizioni, ma addirittura le esige: «solo una tale unità rende ragione della realtà. Questa è infatti molteplice e si mostra tale, invitando ad un approccio plurale ad essa, entro il quale l'uno non ha semplicemente da contestare o rimuovere l'altro, bensì da comprenderlo e arricchirlo». ¹³⁷⁴

È a partire da questo concetto di unità che è possibile stabilire anche un'etica comunionale, orientata al Dio-Trinità: in questo modo si riesce a comprendere meglio il ruolo teologico della migrazione, in un contesto in cui la pluralità delle culture e delle religioni è un fatto constatato da tutti a tutte le latitudini; è questo, secondo Courau, «l'orizzonte contemporaneo più fondamentale che dobbiamo tenere sempre presente in modo chiaro e corretto per elaborare teologie che abbiano senso». ¹³⁷⁵

La gioia dell'incontro con l'altro, che manifesta sempre una novità, rende manifesto il volto di un'umanità comune, il cammino che gli esseri umani sono disposti a percorrere in vista di un Bene comune che avvolge e coinvolge tutti. Una cultura dell'incontro, sottolinea D. Abignente,

¹³⁷² CODA, **Dalla Trinità**, p. 570.

¹³⁷³ IVI, p.571.

¹³⁷⁴ GRESHAKE, G., **Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria**, Queriniana, Brescia 2018 (4° ed.), p. 569.

¹³⁷⁵ COURAU, T.-M., **Il pluralismo irriducibile delle culture e l'unità della teologia**, in «Concilium» 1/2016, p. 78.

Può maturare solo su un rapporto coerente e continuo tra contenuti di verità e modalità di relazioni, su un modo di capire la vita fondato nell'incontro con l'altro come *novità originaria* del nostro essere *uomini*, non accontentandosi di ragionare semplicemente in base alla propria verità e accogliendo il "tu", simile e diverso, come interlocutore e interpellante nella ricerca del vero e del bene, nello spazio dei rapporti umani, nella stessa relazione con Dio.¹³⁷⁶

Per scorgere tale méta occorre:

Avere uno sguardo simile non tanto su una storia condivisa, mentre ognuno di fatto la interpreta a modo suo, quanto piuttosto sull'avvenire da costruire insieme; si tratta di basarsi non tanto su ciò che potremmo credere e prendere come acquisito, quanto piuttosto su ciò che deve essere creato; si tratta di soffermarsi non tanto sulla questione dei contenuti, quanto piuttosto su quella dei contenenti, delle strutture.¹³⁷⁷

Una lettura teologica della migrazione consente di entrare in profondità sulla questione del dialogo tra le culture. In questo senso, il concetto stesso di pluralismo delle culture è inseparabile da tale dialogo, da un impegno per l'ascolto e nell'ascolto dell'Altro. In tal senso, conclude Courau,

Il pluralismo delle culture non è un fatto (il fatto è la pluralità), ma una doppia decisione: quella di riconoscere come insuperabili le irriducibili pluralità, molteplicità, varietà di forme e di interpretazioni, diversità; quella di impegnarsi in un atteggiamento di dialogo co-personale, nel quale ognuno lavora insieme ad altri, a partire dalla sua stessa identità e con la sua identità dinamica, a elaborare un bene comune. Esso conduce all'unità del genere umano, che è un progetto da costruire insieme a tutti in una tensione creativa, e non un in sé predeterminato al quale ognuno dovrebbe corrispondere rinunciando a ciò che è. Questo è nientemeno che impegnarsi a fianco di quel Dio che continua a creare per amore, cioè differenziando mediante l'attività dello Spirito di Cristo per suscitare delle singolarità nell'unità.¹³⁷⁸

La manifestazione del Volto di Dio, pellegrino insieme all'umanità, diviene allora la manifestazione di un Dio apparentemente debole, disarmato, che nel mistero della Croce rende

¹³⁷⁶ ABIGNENTE, D., **Dialogo nel contesto del Mediterraneo. Spunti di lettura etica**, in BONGIOVANNI – TANZARELLA (ed.), **Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo**, p. 81.

¹³⁷⁷ COURAU, **Il pluralismo irriducibile delle culture e l'unità della teologia**, p.

84.

¹³⁷⁸ *IVI*, p. 85.

visibile l'onnipotenza dell'Amore. Questa immagine di Dio, pellegrino e migrante insieme all'umanità, ci consente di ri-pensare la teologia e, quindi, la società stessa, favorendo, allo stesso tempo, una nuova comprensione dell'essere umano in termini di senso della vita, di liberazione del mondo e della storia, della salvezza dell'umanità.

Ecco allora che la comprensione della Trinità come amore e come comunione pericoretica delle Tre Persone diviene «ciò che veramente permette di accedere all'affermazione della fede in un Dio che è tre persone nell'amore infinito, che è vera auto-donazione personale di sé [...] Un Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo in un'infinta comunione e comunione personale».¹³⁷⁹

Pensare Dio in questa maniera – come comunione – significa pensarlo, prosegue Zarazaga, «come una vera comunione unica a partire da e nelle tre persone. Dove la comunione non è il risultato dei tre, né è anteriore a loro[...] Le persone e l'unità si costituiscono simultaneamente nella comunione personale».¹³⁸⁰

L'amore, allora, deve essere concepito come quella realtà interpersonale «in virtù della quale ogni persona è pienezza di sé nell'altra, ma non per insufficienza, o per necessità, ma per la propria sovrabbondanza effusiva dell'amore che la costituisce. È per amore che la persona si mostra come la massima realizzazione di sé stessa nel dono di sé nell'altro».¹³⁸¹

Il paradigma della comunione, nell'economia di questo discorso, può mostrarsi molto utile ad una riflessione teologica della migrazione, ponendo in particolare l'accento sulla relazione di amore e comunione trinitaria che Gesù stesso testimonia nell'economia come inviato dal Padre per invitare l'umanità, attraverso e nello Spirito Santo, a questa comunione, che si manifesta come un'unità originaria nella pluralità anch'essa originaria. E proprio a partire da qui è possibile offrire alla teologia un orizzonte per ri-pensare la realtà come intrinsecamente plurale e relazionale, come manifestazione della

¹³⁷⁹ ZARAZAGA, **Dios es comunión**, p. 316.

¹³⁸⁰ *IVI*, p. 318.

¹³⁸¹ *IBIDEM*.

sua originaria struttura ontologica trinitaria, come la manifestazione dell'origine "agapico" e comunionale dell'intera creazione.

Il fenomeno della migrazione, allora, diviene la cifra stessa per entrare in questa riflessione – che apre ulteriori vie di ricerca e di studio: innanzitutto per comprendere e approfondire l'immagine di un Dio che, per amore e in quanto amore, cammina con l'umanità verso la costruzione del Regno della comunione.

Conclusione.

Il "Dio pellegrino". Un nuovo paradigma per dire "Dio" oggi

L'inizio di questo terzo millennio è fortemente caratterizzato da movimenti migratori che, in termini di origine, transito e destinazione, interessano praticamente ogni parte della terra. Purtroppo, in gran parte dei casi, si tratta di spostamenti forzati, causati da conflitti, disastri naturali, persecuzioni, cambiamenti climatici, violenze, povertà estrema e condizioni di vita indegne: "è impressionante il numero di persone che migra da un continente all'altro, così come di coloro che si spostano all'interno dei propri Paesi e delle proprie aree geografiche. I flussi migratori contemporanei costituiscono il più vasto movimento di persone, se non di popoli, di tutti i tempi". Davanti a questo complesso scenario,

sento di dover esprimere una particolare preoccupazione per la natura forzosa di molti flussi migratori contemporanei, che aumenta le sfide poste alla comunità politica, alla società civile e alla Chiesa e chiede di rispondere ancor più urgentemente a tali sfide in modo coordinato ed efficace. La nostra comune risposta si potrebbe articolare attorno a quattro verbi: *accogliere, proteggere, promuovere e integrare*.¹³⁸²

Con queste parole – pronunciate in occasione dell’incontro con i partecipanti al Forum Mondiale “migrazioni e pace” – Papa Francesco consegna quattro verbi: *accogliere, proteggere, promuovere e integrare*. Il Papa si riferisce, in particolare, alla situazione dei migranti nel mondo, invitando ciascuna nazione, secondo i *Trattati internazionali*, ad applicare i suddetti verbi, per poter così contribuire all’edificazione della fraternità.

Sono quattro verbi che delineano un cammino che, partendo dall’accoglienza, si muove in direzione dell’integrazione. Teologicamente parlando, possiamo dire che si tratta di una dinamica “kenotico-dossologica” che va dall’Incarnazione (accoglienza) alla Pentecoste (integrazione).

Accogliere il migrante significa aprirsi alla novità culturale, sociale e religiosa; significa essere disposti a “togliersi i propri sandali” per entrare «nella terra sacra dell’altro»¹³⁸³ che bussa alle nostre porte. Accogliere, allora, è saper dare al cammino della vita il ritmo salutare della prossimità, con uno sguardo rispettoso e pieno di compassione ma che nel medesimo tempo sani, liberi e incoraggi a maturare nella vita cristiana».¹³⁸⁴

Intendendo così l’accoglienza – come atteggiamento “kenotico” di uscita da sé – l’integrazione segna il momento di “festa”, la celebrazione della ricchezza della diversità per riconoscerla come facenti parte di un’unica grande famiglia, di un unico popolo

¹³⁸² FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al Forum Mondiale “Migrazioni e pace”*, Città del Vaticano, 21 febbraio 2017, http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazioni-pace.html

¹³⁸³ EG., n° 169.

¹³⁸⁴ IBIDEM.

“popolo di Dio”; per essere «fermento di Dio in mezzo all’umanità»: ¹³⁸⁵

Integrare, come sottolinea il Papa, non significa “assimilare”, ma condividere tale novità generatrice sempre di vita.

Cerchiamo brevemente di ripercorrere il cammino tracciato in questa tesi, per far luce, ancora una volta, sulla “novità” rappresentata dalla proposta di Papa Francesco in riferimento alla lettura del fenomeno migratorio.

Nella prima parte di questo lavoro ci siamo soffermati, in particolare su alcune “teorie della migrazione”, sottolineando che la migrazione non è quasi mai un processo individuale in cui la persona decide di muoversi in cerca di nuovi e migliori condizioni di vita, asportando le sue radici originarie e impiantandole nel nuovo Paese come se non fosse accaduto nulla.

Il movimento genera sempre un cambiamento bilaterale, che coinvolge i Paesi di partenza e quelli di destinazione: un cambiamento che abbiamo chiamato “culturale”.

A partire da qui abbiamo individuato alcune teorie per cercare di spiegare il fenomeno della mobilità umana. Le riprendiamo brevemente.

La teoria sociale “funzionalista” concepisce la società come un sistema, come una collezione di parti interdipendenti paragonabili, in un certo senso, al funzionamento dell’organismo, in cui esiste una tendenza intrinseca all’equilibrio. La teoria funzionalista, perciò, considera il fenomeno migratorio come “positivo” al sistema, in quanto contribuisce a migliorare la qualità di vita all’interno e tra le società.

Il paradigma storico-culturale, invece, pone l’accento sul modo in cui le strutture sociali, economiche, culturali e politiche vincolano e dirigono il comportamento in modi che, generalmente, non si muovono verso un maggiore equilibrio, ma tendono piuttosto a rafforzare gli squilibri esistenti.

¹³⁸⁵ IVI, n° 114.

La “teoria neoclassica” si basa anch’essa sull’assunto che le forze sociali tendono, generalmente, verso un equilibrio. Secondo la “teoria storico- strutturale” la migrazione è una conseguenza di un neo-capitalismo che genera condizioni di disuguaglianza e di disparità tra i Paesi del “Primo mondo” e quelli del cosiddetto “Terzo Mondo”.

La “teoria dei network” intende invece spiegare come i migranti creano e mantengono i legami sociali con altri migranti e con le proprie famiglie, attraverso la costruzione di una “rete sociale”.

L’idea di migrazione che emerge, come abbiamo visto, è quella di un processo di relazioni sociali che collega i migranti (quelli che devono ancora partire con quelli che invece sono già arrivati a destinazione). È l’idea della “teoria istituzionalista” secondo cui, appunto, il flusso dei migranti influisce nella nascita e/o trasformazione delle istituzioni stesse.

Infine la “teoria della causazione cumulativa”, approfondendo le implicazioni della “teoria dei network” e di quella “istituzionalista”, pone l’accento sulle trasformazioni che hanno luogo, a motivo della migrazione, sia nel Paese di origine che in quello di destinazione. Questa teoria mostra come il fenomeno delle migrazioni – che per natura è complesso e articolato – non si riferisce solamente ad una scelta individuale ma piuttosto ad un’azione collettiva che si genera in situazioni di mutamento sociale e che coinvolge l’intera società.

Alla luce di tutto ciò sorgono due interrogativi: cosa c’entra lo studio di queste “teorie” all’interno di una tesi di teologia? In cosa consiste l’apporto di Papa Francesco alla lettura del fenomeno migratorio? E più precisamente, come incide la migrazione nella comprensione di Dio?

A tal proposito nella *Veritatis Gaudium* il Papa afferma:

Oggi non viviamo soltanto un’epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d’epoca, segnalato da una complessiva “crisi antropologica” e “socio-ambientale” nella quale riscontriamo ogni giorno di più “sintomi di un punto di rottura, a causa della grande velocità dei cambiamenti e del degrado, che si manifestano tanto in catastrofi naturali regionali quanto in crisi sociali o anche finanziarie” Si tratta, in

definitiva, di “cambiare il modello di sviluppo globale” e di “ridefinire il progresso” [...] Si fa oggi sempre più evidente che c’è bisogno di una vera ermeneutica evangelica per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini, non di una sintesi ma di una atmosfera spirituale di ricerca e certezza basata sulle verità di ragione e di fede. La filosofia e la teologia permettono di acquisire le convinzioni che strutturano e fortificano l’intelligenza e illuminano la volontà ma tutto questo è fecondo solo se lo si fa con la mente aperta e in ginocchio. Il teologo che si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre.¹³⁸⁶

Per poter leggere l’epoca che stiamo vivendo – un vero e proprio “cambiamento d’epoca – è necessaria una «coraggiosa rivoluzione culturale»¹³⁸⁷ per preparare la Chiesa ad essere sempre aperta ai nuovi scenari e alle nuove “sfide” della storia. Una rivoluzione il cui fulcro principale consiste in un “nuovo pensiero”, un pensiero “incompleto”, aperto, «in ascolto dello Spirito Santo e delle esigenze più profonde e degli interrogativi più acuti della famiglia umana».¹³⁸⁸ Un “nuovo pensiero”, quindi, che non si inorgoglisce illudendosi di poter comprendere “il Tutto”, ma che, come dice Rosenzweig, deve rimanere «nel timore della morte»;¹³⁸⁹ un pensiero, pertanto, che deve prendere sul serio l’alterità, «l’aver bisogno del’altro».¹³⁹⁰

Un pensiero, dunque, “pellegrino”, aperto al “magis” di Dio e alla verità sempre in sviluppo, che ci pone nelle condizioni di intraprendere quella “rivoluzione culturale” che Papa Francesco invita a compiere, e ad attuare, inoltre, il necessario cambio di paradigma.

Abbiamo intitolato questo lavoro “il Dio pellegrino” pensando proprio alla proposta di un nuovo paradigma per poter dire “Dio” oggi.

La migrazione, in questo senso, è la “via” che conduce verso questa méta, che consente di entrare sempre più all’interno dei

¹³⁸⁶ VG, n°3.

¹³⁸⁷ IBIDEM.

¹³⁸⁸ IBIDEM.

¹³⁸⁹ ROSENZWEIG, F., **La stella della redenzione**, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 4.

¹³⁹⁰ CURI, M.B., **Il nuovo pensare e Klaus Hemmerle**, in CODA, P. – CLEMENZIA, A. - TREMBLAY, J. (ed.), **Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell’ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle**, Città Nuova, Roma 2016, pp. 188-189.

sentieri e dei meandri della storia, alla luce della fede nel Dio trinitario.

In questo senso, allora, solo una Chiesa che è consapevole di essere istituzionalmente pellegrina, e quindi premurosa nei confronti di tutti i migranti del mondo, «può veramente praticare la fede, la speranza e l'amore in obbedienza al comando di Gesù».¹³⁹¹ È quanto abbiamo cercato di evidenziare nella *prima parte* di questo lavoro, capitoli 1 e 2. Dopo aver esposto – brevemente – una lettura sociologica della mobilità umana (1° capitolo), ci siamo soffermati sulla risposta che la Chiesa Cattolica, lungo i secoli, ha cercato di offrire per rispondere alle istanze sempre più urgenti ed emergenti della migrazione. I Padri della Chiesa, in modo particolare, hanno incentrato la loro speculazione intorno alla nozione di “fragilità”. Se, come ha evidenziato Isidoro di Siviglia, «fragilis dictus eo quod facile frangi potest», allora una cura speciale deve essere rivolta alle persone più vulnerabili e sofferenti. Ritorna, allora, la domanda di Giovanni Crisostomo: «Vuoi onorare il corpo di Cristo? Non trascurare la sua nudità».

Proprio a partire da questa pro-vocazione, la mistica medievale ha sviluppato quella che abbiamo “cura hospitalitatis”, una vera e propria cultura dell'ospitalità. I nostri Autori di riferimento sono stati s. Benedetto e s. Francesco.

Nel capitolo 53 della *Regola*, Benedetto si sofferma dettagliatamente su questo tema, evidenziando l'analogia tra l'ospite e Cristo. Aprendo le porte ai pellegrini che bussano, i monaci hanno la possibilità di accogliere Cristo stesso, facendo del monastero un autentico “luogo” di trasfigurazione.

Nell'organizzazione “pratica” del convento, Francesco riprende il suggerimento di Benedetto, proponendo però una modalità “nuova” di ospitalità: quella della “Chiesa in uscita”. Per Francesco d'Assisi, cioè, è fondamentale non solo aprire le porte del convento o del monastero, ma “uscire”, camminare per le strade del mondo

¹³⁹¹PHAN, P., **Migrazioni nell'era patristica: storia e teologia**, p. 67.

facendosi prossimi e riconoscendo Cristo presente nei poveri e nei sofferenti, come mostra, ad esempio, l'episodio del lebbroso. Benedetto e Francesco, quindi, rappresentano i due volti della Chiesa che è chiamata, allo stesso tempo, ad accogliere e a farsi prossima. Una Chiesa pellegrinante, in cammino verso la pienezza di vita.

Il momento storico che ha segnato una “svolta” per il discernimento della Chiesa circa il tema migratorio, corrisponde a quello della Rivoluzione industriale (XIX° secolo). La forte emigrazione, soprattutto verso gli Stati Uniti e l'America Latina, di tanti italiani in cerca di migliori condizioni di vita, ha suscitato l'attenzione del Vescovo di Piacenza, mons. Giovanni Battista Scalabrini che, nel 1887 fonda la Congregazione dei Missionari Scalabriniani, il primo ordine religioso della storia della Chiesa la cui missione è rivolta completamente ai migranti di ogni condizione. La “nascita” degli Scalabriniani favorisce quindi uno sviluppo del discernimento della Chiesa sulla migrazione, contribuendo all'edificazione di vere e proprie strutture istituzionali preposte a questo lavoro.

Molteplici, in questo senso, sono stati i contributi magisteriali che si sono susseguiti nel corso del XX° secolo. Abbiamo posto l'attenzione, in particolare, sulla Costituzione Apostolica *Exsul Familia*, di Pio XII (1952) – considerata la *Magna Charta* della Chiesa per la cura pastorale dei migranti – la Lettera *Chiesa e Mobilità* (1978) e l'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi* (2004).

La costituzione dei Pontifici Consigli dedicati al tema della mobilità umana sono sorti recentemente, fino alla nascita dell'attuale Dicastero per lo Sviluppo Umano Integrale, dove la sezione “Migranti e Rifugiati” è stata presa in carico – per la prima volta nella storia – dal Papa stesso. Tale fatto non segna solamente l'urgenza dell'argomento, ma manifesta altresì un'intenzione precisa del Papa: leggere la migrazione come “segno dei tempi”, come lente attraverso cui vedere la presenza di Dio oggi nella storia.

Proprio per questo abbiamo proposto una *seconda parte* – capitoli 3 e 4 – per sottolineare le matrici del discernimento del Papa:

la mistica ignaziana e la recezione latinoamericana dell'ecclesiologia del "popolo di Dio".

Ignazio di Loyola, in un certo senso, traccia una "sintesi" tra la proposta di Benedetto e quella di Francesco. L'immagine, proposta da Ignazio, di un "Dio pellegrino" che lavora continuamente per la salvezza dell'uomo, e che quindi è disposto sempre a costruire e inventare delle vie nuove per incontrarlo, viene espressa magnificamente nel cammino descritto nell'*Autobiografia*.

Per Ignazio lo Spirito non rivela mai il suo nome, ma rimanda costantemente il pellegrino a Cristo, che deve amare e seguire, e al Padre, dal quale tutto procede e a cui tutto, in maniera redenta, deve tornare.

Lo Spirito, pertanto, sarà riconosciuto da lui come Colui che deve condurre tutto il processo, «e la cui gloria consiste nel cercare la gloria del Padre e del Figlio»: ¹³⁹² un movimento ascendente, dunque, in cui lo Spirito innalza l'uomo, per Cristo, al Padre. ¹³⁹³

Il discorso relativo all'anonimia dello Spirito Santo, che esprime tale "kenosis", svuotamento per amore dell'altro, manifesta l'essenza della Terza Persona della Trinità come «costitutivamente silenziosa», ¹³⁹⁴ ma continuamente operante nel mondo e nella storia.

È il Padre stesso a prendere l'iniziativa, abbassandosi verso l'uomo:

Dio si immerge in una realtà altra-da-sé (quella umana), in profondità e in modo orientato. Ciascun uomo diventa così lo *spazio di immersione di Dio*, e l'uomo si fa *attraversamento* affinché Dio possa immergersi nell'umano. Tale immersione avviene "attraverso Gesù": in questa formula, che riconosce l'entrata del Padre nell'umanità attraverso il Figlio, sembra a tutta prima mancante la presenza e l'azione dello Spirito Santo. In realtà, lo Spirito è "l'immersione" stessa di Dio Padre attraverso il Figlio, la dinamica del darsi, del donarsi, dell'in-mergersi che scaturisce dal rapporto dinamico tra Padre e Figlio (in cui ciascuno s'immerge totalmente nell'altro, rimanendo se stesso). ¹³⁹⁵

¹³⁹² BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, p. 47.

¹³⁹³ Cfr. CODA, P.- CLEMENZIA, A., *Il Terzo Persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2020, p. 22.

¹³⁹⁴ BUA, *La Kenosi dello Spirito Santo*, p. 588.

¹³⁹⁵ CODA-CLEMENZIA, *Il Terzo Persona*, p. 23.

Lo Spirito, infatti, non glorifica se stesso, ma sempre l'Altro: «il Verbo, che insegna a chiamare “Signore” e da cui riceve tutto ciò che annuncia e insegna; il Padre, da cui procede e di cui insegna a balbettare il nome, facendo di ciascuna persona una nuova creatura che osa dire “Abbà Padre”». ¹³⁹⁶

Il “magis”, allora, della docilità alla volontà divina, così come il “di più” della relazione positiva dell'uomo con le cose, è l'orizzonte inesauribile della libertà, e la chiamata alla comunione con un Dio “semper Maior”, che nel suo amore e bontà provvidente desidera consegnarsi completamente nelle mani e nei cuori dell'uomo. Lo Spirito Santo, il soffio della vita, abita dentro di noi, eppure non possiamo oggettivarlo: «egli viene dal di là di noi stessi, perché è il segno di una vita che ci è data ma che ci supera, e si perde appena spiriamo, per ritrovarsi senza interruzione». ¹³⁹⁷ Lo Spirito, comunione tra Padre e Figlio, agisce in noi e attraverso di noi, e si presenta come un dono intimo; è Dio stesso che si dona come Amore, il “Deus semper maior” che, incarandosi e facendosi presente nell'intimità della creazione, diviene il “Deus semper minor”: «dono consustanziale al Padre e al Figlio, inviato da entrambi, dono lui stesso, che dona a sua volta la grazia e l'amore. Dono che è Dio e Dono di Dio». ¹³⁹⁸

L'immagine che Ignazio ci consegna, pertanto, è quella di un Dio trascendente nel suo amore; un Dio che è sempre “al di là”, ma che si lascia incontrare proprio a partire dalle cose create, nella profondità della realtà. Un doppio movimento che spinge l'uomo ad uscire da sé e mettersi a servizio, lodando la creazione e servendo, da lì, il Padre negli uomini. Un Dio che solleva l'uomo e lo sollecita sempre ad andare “oltre” per incontrare l' “altro”. Emerge, nella visione proposta da Ignazio, una corrispondenza tra la ricerca che

¹³⁹⁶ BINGEMER, M.C., *L'amore nascosto: lo Spirito in Occidente*, in «Concilium», 4/2011, p. 79.

¹³⁹⁷ SESBOÛÉ, *Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, p.14.

¹³⁹⁸ GARCÍA MATEO, *Mística trinitaria*, p. 52.

l'uomo fa di Dio e la ricerca che Dio fa dell'uomo. Sono due movimenti asimmetrici, ma uno corrisponde all'altro.

Il “Dio pellegrino” si mostra a Ignazio proprio nel cammino e, allo stesso tempo, il “popolo di Dio” incontra Dio nel cammino.

È per questo che il passaggio successivo – il capitolo 4 – riguarda la recezione latinoamericana dell'ecclesiologia del “popolo di Dio”. È questo, infatti, il secondo polmone – dopo quello della mistica ignaziana – che permette alla teologia e alla pastorale di Papa Francesco di respirare e, allo stesso tempo, di far respirare al mondo intero l'aria dello Spirito.

Il “popolo di Dio”, in cammino e pellegrino nelle strade di questo mondo, è un mistero che «affonda le sue radici nella Trinità»,¹³⁹⁹ e che allo stesso tempo esprime, nei singoli popoli, una sua autonomia: «ogni popolo, nel suo divenire storico, sviluppa la propria cultura con legittima autonomia».¹⁴⁰⁰ È proprio sulla relazione tra “popolo di Dio” e popoli della terra che si concentra essenzialmente la riflessione ecclesiologica latinoamericana nella recezione del Vaticano II, i cui contributi principali abbiamo attribuito a G. Gutiérrez (opzione preferenziale per i poveri), J. Sobrino e I. Ellacuría (“popoli crocifissi”), L. Gera e R. Tello (teologia “dal” popolo).

Il “Dio pellegrino” si rende presente nella storia e si offre come dono al suo popolo che, pellegrino, cammina in Sua compagnia. In questo modo Egli manifesta la Sua vicinanza come un evento di liberazione e di salvezza.

La trascendenza di Dio, allora, non riguarda uno “stare al di là” e “al di sopra” degli eventi, ma uno “stare dentro” e “in profondità”: non è l'uomo che cerca una via di accesso a Dio per la salvezza, ma è Dio stesso che scende, si incarna, per offrire all'uomo la salvezza.

¹³⁹⁹ EG, n° 111.

¹⁴⁰⁰ IVI, n° 115.

Francesco – nutrendosi di questa riflessione – evidenzia, dal punto di vista teologico e pastorale, l’inculturazione del Vangelo in tutte le culture, ricordando che «il messaggio rivelato non si identifica con nessuna di esse e possiede un contenuto transculturale».¹⁴⁰¹

Come ha dichiarato Francesco durante l’intervista rilasciata ad Antonio Spadaro, direttore di *La Civiltà Cattolica*:

Dio lo si incontra camminando, nel cammino; Dio è sempre una sorpresa, e dunque non sai mai dove e come lo trovi, non sei tu a fissare i tempi e i luoghi dell’incontro con Lui. Bisogna dunque discernere l’incontro. Per questo il discernimento è fondamentale.¹⁴⁰²

La *terza parte* della tesi – capitoli 5 e 6 – prende in esame la proposta concreta di Papa Francesco: applicare il “nuovo” paradigma del “Dio pellegrino” – a partire dalla tematica migratoria – per il discernimento teologico e pastorale della Chiesa circa, cercando di offrire (nell’ultimo capitolo) alcune piste di ricerca per proseguire il cammino.

L’insegnamento di Francesco, fatto di gesti e parole, invita la Chiesa ad una costante conversione, un vero e proprio cambio di direzione e di mentalità: una conversione politica, sociale ed economica (paradigma delle reciprocità), e una conversione ecologica (paradigma della custodia).

Entrambi i paradigmi riflettono la luce emanata dall’evento dell’Incarnazione, espresso da Papa Francesco con le seguenti parole:

Egli è presente nel più intimo di ogni cosa senza condizionare l’autonomia della sua creatura, e anche questo dà luogo alla legittima autonomia delle realtà terrene. Questa presenza divina, che assicura la permanenza e lo sviluppo di ogni essere, “è la continuazione dell’azione creatrice». Lo Spirito di Dio ha riempito l’universo con le potenzialità che permettono che dal grembo stesso delle cose possa sempre germogliare qualcosa di nuovo.¹⁴⁰³

¹⁴⁰¹ IVI, n° 117.

¹⁴⁰² SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, p. 469.

¹⁴⁰³ LS., n°80.

I paradigmi che abbiamo cercato di delineare – reciprocità e custodia – rappresentano le chiavi che ci permettono di schiudere un nuovo orizzonte mistico, culturale e sociale: quello, appunto, della fraternità, del Noi, perché Dio è presente “in ogni cosa”.

Il principio della relazione trinitaria, operante in tutti, ci suggerisce l’idea che «tutto è collegato», invitandoci a maturare «una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità».¹⁴⁰⁴ Per questo motivo il Papa richiede, da parte di tutti, una preoccupazione per l’ambiente unita al sincero amore per tutti gli esseri umani ed un costante impegno circa i problemi sociali: quando il cuore, afferma, «è veramente aperto a una comunione universale, niente e nessuno è escluso da tale fraternità».¹⁴⁰⁵ Tutto, quindi, è in relazione, «e tutti noi esseri umani siamo uniti come fratelli e sorelle in un meraviglioso pellegrinaggio, legati dall’amore che Dio ha per ciascuna delle sue creature e che ci unisce anche tra noi, con tenero affetto, al fratello sole, alla sorella luna, al fratello fiume e alla madre terra».¹⁴⁰⁶

Riprendendo le parole del *Messaggio per la 105° Giornata del Migrante e del Rifugiato* (2019) dal titolo *Non si tratta solo di migranti*, il Papa afferma che:

La presenza dei migranti e dei rifugiati – come, in generale, delle persone vulnerabili – rappresenta oggi un invito a recuperare alcune dimensioni essenziali della nostra esistenza cristiana e della nostra umanità, che rischiano di assopirsi in un tenore di vita ricco di comodità. Ecco perché “non si tratta solo di migranti”, vale a dire: interessandoci di loro ci interessiamo anche di noi, di tutti; prendendoci cura di loro, cresciamo tutti; ascoltando loro, diamo voce anche a quella parte di noi che forse teniamo nascosta perché oggi non è ben vista.

In questo senso, la “sfida”, il compito che la migrazione pone al mondo intero riguarda la capacità sviluppare il primato della relazione: relazione con se stessi, con gli altri, con la creazione intera e con Dio.

¹⁴⁰⁴ LS, n°240.

¹⁴⁰⁵ IVI, n° 92.

¹⁴⁰⁶ IBIDEM.

In *Querida Amazonia* Francesco esprime questo concetto con le seguenti parole: «Ogni popolo possiede la propria identità culturale e una ricchezza unica all'interno di un universo multi-culturale, in forza della stretta relazione che gli abitanti stabiliscono con l'ambiente, in una simbiosi, non deterministica».¹⁴⁰⁷

Così, a partire proprio da questa “sfida”, abbiamo cercato di delineare, nell'ultimo capitolo, alcune piste di ricerca che si diramano a partire da questa strada per un'ulteriore approfondimento. In particolare vorremmo presentare due grandi temi, centrali per il Magistero del Papa – la “Chiesa in uscita” e la “mistica del Noi” – scanditi da un ritmo che si sviluppa in quattro tappe: l'essere in cammino e aperti alla “sorpresa” di Dio; la frontiera; l'ospitalità; la “koinonia” nella differenza, ovvero la cultura dell'incontro.

Nel processo verso la “trasformazione missionaria della Chiesa” (EG,19-24), Francesco non si stanca mai di sottolineare che la comunità formata da Cristo non è una comunità narcisista: «Ha sempre la dinamica dell'esodo e del dono, dell'uscire da sé, del camminare e del seminare sempre di nuovo, sempre oltre».¹⁴⁰⁸ La preoccupazione della Chiesa non deve essere centrata sulla sua autoaffermazione o autoconservazione, quanto piuttosto sulla dinamica dell'esodo, dell'uscita verso tutti, specialmente i più deboli e fragili, per portare la “Buona Notizia” della salvezza.

La riforma della Chiesa richiede anzitutto un cambiamento di mentalità e di atteggiamenti, per poter vivere e comunicare in modo più trasparente l'amore di Dio che si riflette nel volto di Cristo.

Il “luogo” principale della Chiesa è la “periferia”, la frontiera, a partire da cui essa deve alzare la sua voce profetica, capace di denunciare gli idoli che, prendendo il posto di Dio, distruggono l'umanità a partire dalle sue fondamenta. Per questo essa è costitutivamente “in uscita”, per mettere in primo piano i lontani, gli esclusi, i poveri. L'opzione per i poveri, per una Chiesa “povera per i poveri”, manifesta il volto di una Chiesa che è madre e “samaritana”.

¹⁴⁰⁷ QA, n° 31.

¹⁴⁰⁸ EG, n°21.

Tale “esodo” è possibile solamente se ci si lascia condurre dallo Spirito Santo, che configura un modello di Chiesa a partire da un’apertura fondamentale verso Dio e gli altri, che si mette alla continua ricerca di Dio “in tutte le cose”, secondo l’enfasi ignaziana.

È per questo che, nell’ottica di Francesco, gli incontri e le relazioni con le persone vanno valorizzati, e pertanto «la Chiesa come popolo di Dio nella storia è propensa allo sviluppo e al cambiamento, tendendo sempre in questa direzione, assumendo i rischi invece di afferrarsi in maniera autoreferenziale a un’identità circoscritta e scolpita nella pietra».¹⁴⁰⁹

La visione pastorale emergente è caratterizzata da un impegno alla partecipazione seria e rispettosa nei diversi contesti – socio-economici, politici e culturali – e da un impulso verso un’integrazione spirituale della risposta che la chiesa, popolo di Dio, offre alle sfide e alle opportunità della nuova epoca, sotto l’ispirazione sempre presente dello Spirito Santo.

La venuta dell’ “altro” – attraverso il mare o il deserto o le fredde montagne – è sempre destabilizzante: destabilizza la sicurezza che il sé si crea guardando solamente lo spazio circostante ed apre alla novità inaudita, allo spazio in cui Dio crea sempre cose nuove: lo spazio della fraternità.

È pur vero che non c’è incontro senza “rischio”, perché, come dice E. Salmann, «ognuno si abbandona all’altro senza che questi possa giustificare un tale salto»: ognuno deve avventurarsi, «superare la frontiera magica della sua zona di sicurezza, esporre il Santissimo della sua solitudine, correre il rischio di essere rifiutati, malintesi. Ogni incontro vive in questo ritmo tra l’abbandono, la morte e la parola e il gesto che mi risuscitano».¹⁴¹⁰

Il paradigma dell’ospitalità, allora, invita ad accogliere l’arrivo dello straniero, del migrante che chiede spazio e cambia la vita di chi è chiamato ad accogliere. In questo senso l’ospitalità,

¹⁴⁰⁹ DECK, **Francisco, Obispo de Roma, la revolución de la misericordia**, p. 163

¹⁴¹⁰ SALMANN, E., **Passi e Passaggi nel Cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede**, Cittadella, Assisi 2009, p. 128.

invitando alla promozione dell'altro in quanto "altro" – cioè nel rispetto della sua diversità – trova nella fraternità il luogo della manifestazione della compiuta relazione interpersonale, reciproca e "reciprocante".

È in questo spazio di relazioni che, in Cristo, l'altro è me ed io sono l'altro; è in questo spazio che si spalanca l'orizzonte capace di tradurre la parola "Dio" con quella di «gratitudine abissale».¹⁴¹¹

L'appello al "terzo", proveniente dalla frontiera, postula una forma di reciprocità aperta e inclusiva, una rete di mediazioni istituzionali e un rimando al bene comune. Grazie a questo triplice ordine di implicazioni, afferma Alici, «può essere superata un'idea "corta" di prossimità, chiusa dentro un perimetro territoriale, soggetta alla convivenza degli interessi o alle lusinghe della gratificazione».¹⁴¹² Il terzo, perciò, «rende possibile la mediazione delle differenze e imprime un respiro universalista ai processi di riconoscimento, traendo la propria legittimazione unicamente dalla natura trascendente del bene comune, non dall'arbitrio di un beneplacito preventivo».¹⁴¹³

La frontiera, allora, può divenire il luogo per alimentare l'idea di una reciprocità aperta e dinamica; il luogo della manifestazione del "Dio delle sorprese", in cui si incarna e prende forma "la mistica dell'incontro"; una mistica che permette di tradurre la fraternità in una forma assolutamente concreta nell'impegno per l'inclusione sociale dei poveri e per una ecologia integrale.

Come afferma D. Groody: «credo che gli immigrati offrono una nuova maniera di guardare all'Eucarestia e, in cambio, l'Eucarestia dà agli immigrati una nuova maniera di comprendere le loro lotte».¹⁴¹⁴ Come Gesù, prosegue:

I migranti, nei loro sforzi di nutrire le loro famiglie, sono spezzati quotidianamente. Sono spezzati fino a morire nei canali che attraversano,

¹⁴¹¹ GONZÁLEZ FAUS, J.I., **Después de Dios...**, Sal Terrae, Maliaño 2018, p. 28. Traduzione nostra.

¹⁴¹² ALICI, **Il terzo incluso, La prossimità tra immediatezza e mediazione**, p. 31.

¹⁴¹³ IBIDEM.

¹⁴¹⁴ GROODY, **Frutto della vite e del lavoro dell'uomo: immigrazione ed eucarestia**, in CAMPESE- GROODY, **Missione con i migranti, missione della Chiesa**, p. 148.

dove annegano a causa delle sottocorrenti e perché non sanno nuotare. Sono spezzati fino a morire quando muoiono assiderati nelle montagne dove incontrano tempeste di neve imprevedibili lungo gli insidiosi percorsi migratori.¹⁴¹⁵

La Chiesa, in questo senso – come dichiara anche il Vaticano II – ha sempre mostrato la necessità di accogliere in maniera chiara i cambiamenti dovuti alla nuova comprensione del mondo e dell'uomo, cercando e promuovendo un dialogo profondo con le trasformazioni culturali e scientifiche.

Ebbene proprio il fenomeno della migrazione, intesa nell'accezione più ampia di mobilità umana, può favorire altresì un'immagine nuova e rinnovata della società, una società fraterna, egualitaria, ricca per lo spazio di espressione che concede alle differenze e diversità personali e comunitarie. Una società pienamente "cattolica", in cui tale aggettivo viene a denotare il rispetto e l'accoglimento dei doni e delle particolarità che lo Spirito suscita in ciascuno.

L'uscita da sé viene vista da Francesco – seguendo il suo maestro Ignazio – come una via per la santificazione personale e comunitaria; un modo autentico per entrare in relazione con gli altri, in vista della "maggior Gloria di Dio", generando un'autentica "cultura dell'incontro".

La domanda intorno al senso e alla pertinenza antropologica e teologica della reciprocità come forma elettiva di relazione interpersonale rappresenta una "sfida" quanto mai attuale per il nostro tempo.

Nel Magistero di Papa Francesco, la migrazione, quale principio della relazione e della ricchezza reciproca, si offre perciò come metodo, "via" per ripensare la struttura non solo della Chiesa, ma della società stessa, secondo la logica della cura della "casa comune". Si tratta di una "via" capace di generare una mistica camminando con e verso Dio attraverso la storia. In questo itinerario l'uomo potrà riconoscersi "capax Dei" proprio perché Dio è, da

¹⁴¹⁵ IVI, p. 158.

sempre, “capax hominis”, capace di farlo continuamente trascendere per andare “oltre” sé stesso e donarsi all’altro.

E l’uomo diviene capace di “uscire da sé” proprio perché è Dio, per primo, che “esce da sé”. Come afferma K. Rahner:

L’auto-offerta da parte di Dio è diretta a tutti gli uomini e costituisce una caratteristica della trascendenza e della trascendentalità umana. Tale autocomunicazione da parte di Dio, in quanto offerta e preesistente alla libertà dell’uomo come compito e condizione della sua più alta possibilità, presenta di conseguenza anche la proprietà di tutti i momenti della struttura trascendentale dell’uomo in genere.¹⁴¹⁶

Un Dio che cammina insieme a tutto il creato per condurlo verso la piena comunione con Lui, diviene allora un nuovo paradigma non solamente per dire oggi “Dio”, ma anche per rinnovare la vita della Chiesa e del mondo.

¹⁴¹⁶ RAHNER, **Corso fondamentale sulla fede**, p. 177.

Bibliografia

1.

Magistero

a) Papi

LEONE XIII, **Libenter agnovimus**, Lettera al Vescovo di Piacenza mons. Giovanni Battista Scalabrini, 25 Novembre 1887, in AAS 20 (1887), p. 305.

_____, Lettera Enciclica **Quam aerumnosa**, 10 dicembre 1888, AAS 21 (1888), pp. 258-260.

PIO X, **Cum Omnes Catholicos**, motu proprio 15 agosto 1912, in AAS 4 (1912), vol. IV, pp. 526-528.

_____, **Iam Pridem**, motu proprio 19 marzo 1914, in AAS 6 (1914), vol VI, pp.699-701.

PIO XII, Costituzione Apostolica **Exsul Familia**, 1 agosto 1952, in AAS 44 (1952), vol. XIX, pp.649-704.

PAOLO VI, **Pastoralis migratorum cura**, motu proprio, 15-08-1969, in AAS 61 (1969), vol. LXI, pp. 614-643.

_____, **Apostolicae Caritatis**, motu proprio 19 marzo 1970, AAS 62 (1970), vol. LXII, pp. 193-197.

b) Papa Francesco

Luci sulle strade della speranza. Insegnamenti di Papa Francesco su migranti, rifugiati e tratta, a cura del Dicastero per lo Sviluppo Umano Integrale – sezione Migranti e Rifugiati, Città del Vaticano 2018.

FRANCESCO, **Lumen Fidei**. Lettera Enciclica, Città del Vaticano 2013, AAS 105 (2013), vol CV, n° 7, pp. 555-596.

_____, **Evangelii Gaudium**. Esortazione Apostolica, Città del Vaticano 2013, AAS 105 (2013), vol CV, n° 12, pp. 1019- 1137.

_____, **Laudato Si'**. Lettera Enciclica sulla cura della casa comune, Città del Vaticano 2015, AAS 107 (2015), vol. CVII, n° 9, pp. 847-945.

_____, **Misericordiae Vultus**, Bolla di indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia, Città del Vaticano 2015, AAS 107 (2015), vol. CVIII, n° 5, pp. 399- 420.

_____, Lettera apostolica **Humanam progressionem**, in forma di *Motu Proprio*, con cui si istituisce il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Umano Integrale, in AAS (2016), vol. CVIII, pp.968-969.

FRANCESCO-AHMAD AL-TAYYEB, **Documento sulla Fratellanza Umana per la pace mondiale e la convivenza umana**, Abu Dhabi, 4 febbraio 2019.
http://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html

FRANCESCO, **Querida Amazonia**. Esortazione Apostolica Postsinodale al popolo di Dio e a tutte le persone di buona volontà, LEV, Città del Vaticano 2020.
http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html

_____, **Omelia in occasione della visita a Lampedusa**, campo sportivo “Arena”, in località Salina, lunedì 8 luglio 2013.

_____, **Discorso al “Centro Astalli” di Roma per il servizio ai rifugiati**, martedì 10 settembre 2013.

_____, **Udienza Generale** 16 ottobre 2013.

_____, **Migranti e rifugiati: verso un mondo migliore.** Messaggio per la Giornata mondiale del Migrante e del Rifugiato 2014.

_____, **Discorso in occasione dell'udienza a una Delegazione dell'Associazione Internazionale di Diritto Penale,** Città del Vaticano, 23 ottobre 2014.

_____, **Discorso ai partecipanti all'incontro mondiale dei Movimenti Popolari,** Città del Vaticano, 28 ottobre 2014.

_____, **Discorso alla Federazione Organismi Cristiani Servizio Internazionale Volontario (FOCSIV),** 4 dicembre 2014.

_____, **Discorso agli ecc. mi presuli della Conferenza Episcopale della Repubblica Dominicana, in visita "ad limina apostolorum",** 28 maggio 2015.

_____, **Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei Movimenti Popolari,** Centro fieristico Expo Feria, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), Giovedì, 9 luglio 2015.

_____, **Viaggio apostolico del Santo Padre Francesco a Cuba.** Saluto ai giovani del centro culturale Félix Varela, La Habana, 20 settembre 2015.

_____, **Discorso del Santo Padre all'Assemblea plenaria del Congresso degli Stati Uniti d'America,** *Washington D.C.*, 24 settembre 2015.

_____, **Migranti e rifugiati ci interpellano. La risposta del Vangelo della misericordia.** Messaggio per la Giornata mondiale del Migrante e del Rifugiato 2016.

_____, **Discorso in occasione degli auguri del Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede,** 11 gennaio 2016.

_____, **Discorso in occasione dell'incontro con i Vescovi del Messico,** Città del Messico, 13 febbraio 2016.

_____, **Omelia in occasione della S. Messa celebrata con le Comunità Indigene del Chiapas,** Messico, 15 febbraio 2016.

_____, **Omelia durante la Messa celebrata a Ciudad Juárez,** 17 febbraio 2016.

_____, **Udienza ai partecipanti al 2016 Harvard World Model United Nations,** 17 marzo 2016.

_____, **Visita ai rifugiati**, Lesvos, sabato 16 aprile 2016.

_____, **Dichiarazione Congiunta** di Sua Santità Bartolomeo, Patriarca Ecumenico di Costantinopoli, di Sua Beatitudine Ieronymos, Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, e del Santo Padre Francesco, Lesvos, 16 Aprile 2016.

_____, **Conferenza stampa del Santo Padre Francesco durante il volo di ritorno da Lesbo** (Grecia), sabato 16 aprile 2016.

_____, **Discorso pronunciato in occasione del conferimento del premio Carlo Magno**, 6 maggio 2016.

_____, **Discorso ai partecipanti al III incontro mondiale dei Movimenti Popolari**, Città del Vaticano, 5 novembre 2016.

_____, **Discorso agli imprenditori partecipanti al “Fortun-time global forum”**, 3 dicembre 2016.

_____, **Discorso ai partecipanti al Forum Mondiale “Migrazioni e pace”**, Città del Vaticano, 21 febbraio 2017.

_____, **Udienza Generale** 26 Aprile 2017.

_____, **Udienza ai Direttori nazionali della pastorale per i migranti partecipanti all’Incontro promosso dal Consiglio delle Conferenze Episcopali d’Europa (CCEE)**, Roma 22 settembre 2017.

_____, **Migranti e rifugiati: uomini e donne in cerca di pace**. Messaggio per la celebrazione della LI Giornata Mondiale della Pace 2018.

_____, **discorso del Santo Padre in occasione dell’incontro con la comunità del Movimento dei Focolari**, Loppiano 10 maggio 2018.

_____, **Non si tratta solo di migranti**. Messaggio per la 105ma Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2019.

_____, **L’ardente aspettativa della creazione è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio**. Messaggio per la Quaresima 2019.

_____, **Discorso ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali**, Città del Vaticano, 2 maggio 2019.

_____, **Udienza Generale** 22 gennaio 2020.

c) Documenti conciliari del Vaticano II

Lumen Gentium, Costituzione dogmatica sulla Chiesa, Città del Vaticano 1964, AAS 57 (1965), vol. LVII, n°1, pp. 5- 112.

Gaudium et Spes, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Città del Vaticano 1965, AAS 58 (1966), vol. 15, pp. 1025-1120.

Nostra Aetate, Dichiarazione Conciliare sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, Città del Vaticano 1965, **Enchiridion Vaticanum**. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965), EDB, Bologna, 1993, pp. 895-905.

Ad gentes, Decreto Conciliare sull'attività missionaria della Chiesa, Città del Vaticano 1965, *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965), EDB, Bologna, 1993, pp. 1054-1157.

d) Documenti degli Organismi della Curia romana

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI , **De pastoralis migratorum cura**, AAS 61 (1969).

PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, **Chiesa e mobilità umana**. Lettera circolare alle conferenze episcopali, AAS 70 (1978).

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE,
Istruzione su alcuni aspetti della “teologia della liberazione”, Città del Vaticano 1984.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_it.html

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, **Erga migrantes caritas Christi**, AAS XCVI (2004).

FONDAZIONE MIGRANTES DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, **Enchiridion della Chiesa per le Migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana** (1887-2000), EDB, Bologna, 2001. [In questo testo si trovano i principali documenti magisteriali sul tema della migrazione]

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, **Iuvenescit Ecclesia**. Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa, Città del Vaticano 2016.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_it.html

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE-DICASTERO PER LO SVILUPPO UMANO INTEGRALE, **Oeconomicae et pecunariae quaestiones. Considerazioni per un discernimento etico circa alcuni aspetti dell'attuale sistema economico-finanziario**, Città del Vaticano, 2018.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_it.html

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, **Temi scelti di ecclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II** (1984), Città del Vaticano, 1984.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_it.html

_____, **Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza**, Città del Vaticano, 2014.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_monoteismo-cristiano_it.html

_____, **Il sensus fidei nella vita della Chiesa**, Città del Vaticano, 2014.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_it.html

_____, **La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa**, Città del Vaticano 2018.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html

e) Documenti del CELAM (Consiglio Episcopale Latinoamericano):

I Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano: Rio de Janeiro, Brasile 1955, in CONFERENCIAS GENERALES DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Bogotá, 1994, pp.7-67.

II Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano: Medellín, Colombia 1968, in CONFERENCIAS GENERALES DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Bogotá, 1994, pp. 69-240.

III Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano: Puebla de Los Angeles, Messico 1979, in CONFERENCIAS GENERALES DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Bogotá, 1994, pp. 241-565.

IV Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano: Santo Domingo, Repubblica Dominicana 1992, in CONFERENCIAS GENERALES DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Bogotá, 1994, pp.567-744.

V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano: Aparecida, Brasile 2007, in CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA, Guatemala, 2013, pp.5-253.

DOCUMENTO DI SAN MIGUEL: dichiarazione della Conferenza Episcopale Argentina Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín), San Miguel, Argentina 1969.

2.

Sociologia della migrazione

AMBROSINI, M., **Sociologia delle migrazioni**, Il Mulino, Bologna, 2011.

_____, **Il lavoro degli immigrati. Oltre la convenienza, tendere all'uguaglianza**, in CARITAS E MIGRANGTES, **XXVII Rapporto Immigrazione 2017-2018. Un nuovo linguaggio per le migrazioni**, Tau editrice, Todi, 2019.

BAUMAN Z., **Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone**, Laterza, Roma-Bari, 2001.

_____, **Voglia di comunità**, Laterza, Roma-Bari, 2007.

_____, **Lo spirito e il clic. La società contemporanea tra frenesia e bisogno di speranza**, San Paolo, Milano, 2013.

BLANGIARDO, G.C., **“Un mondo in movimento”**, in Studi Emigrazione, LII (200) 2015.

CAPPELLO C.,- CINGOLANI P., - VIETTI F. , **Etnografia delle migrazioni. Temi e metodi di ricerca**, Carocci, Roma, 2014.

CASTLES. S- DE HAAS. H- MILLER M.J., (ed), **The age of Migration. International Population Movements in the Modern World**, Guilford Press, New York, 2014.

CESAREO, V., **“L’asilo nel 2015: le politiche dell’Unione europea e la posizione dell’Italia”**, in Studi Emigrazione, LII (200) 2015.

COTESTA V., **Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale**, Laterza, Roma-Bari, 2009.

DAL LAGO A., **Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale**, Feltrinelli, V ed. , Milano, 2012.

FERRARA P., **La politica inframondiale. Le relazioni internazionali nell'era post-globale**, Città Nuova, Roma, 2014.

HUNTINGTON S., **Who are we? The challenges to America's national identity**, Simon & Schuster, New York, 2004.

LASIDA E., **“Un'economia che crea alleanza e genera promessa”**, in Concilium 5/2011.

MARRA, C., **Il movimento dei popoli nel mondo**, XXV Rapporto Immigrazione 2015 Caritas e Migrantes.

MASSEY D.S., **La ricerca sulle migrazioni nel XXI secolo**, in COLOMBO A.-SCIORTINO G.(ed.), **Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi**, Il Mulino, Bologna, 2002.

SAYAD, A. **Colonialismo e migrazioni. Un'intervista ad Abdelmalek Sayad**, concessa a Federico Neiburg, in AVALLONE, G.– TORRE, S. (ed.), **Abdelmalek Sayad: per una teoria postcoloniale delle migrazioni**, Il carrubo, Catania, 2013.

_____, **La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato**, Raffaello Cortina editore, Milano 2002.

ZANFRINI L., **Sociologia delle migrazioni**, Laterza, Roma-Bari, 2007.

_____, **“La costruzione sociale e istituzionale di migranti, rifugiati, minoranze etniche”**, in Studi Emigrazione/Migration Studies. International Journal of Migration Studies, LII, 197, 2015

3.

Mística ignaziana

a) **Bibliografia di Ignazio di Loyola**

GIOIA, M.(ed.), **Gli Scritti di Ignazio di Loyola**, Utet, Torino, 1988 (Opere Complete).

b) **Studi sulla mística ignaziana**

ARRUPE P., **“Inspiración trinitaria del carisma ignaciano”**, in Manresa. Espiritualidad Ignaciana, Loyola, Centro de Espiritualidad Ignaciana, Gennaio-Marzo 1980 (202),vol. 52.

ARZUBIALDE S., **Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis**, Mensajero- Sal Terrae, Madrid, 2009.

BINGEMER M.C., **Em tudo amar e servir. Mística trinitária e praxis cristã em Santo Inácio de Loyola**, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil 1990.

_____, **L’umanesimo dello sguardo e dell’attenzione. Il desiderio nelle figure della mística contemporanea**, in REZZESI R.- SENSI T. (ed.), **I desideri, l’uomo**, Città Nuova, Roma, 2017.

_____, **“La consolación y el bien mayor. Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco”**, in Medellín,vol. XLIII, n° 168,mayo-agosto 2017.

_____, **Mística e Testemunho em koinonia. A inspiração que vem do martírio de duas comunidades do século XX**, Paulus, São Paulo, 2018.

_____, **Mística en el sur de América: Entre la profecía, lo cotidiano y la práctica**, in GONZALO L.A.- PALAZZI F.(ed.)

Nuevos signos de los tiempos. Diálogo teológico ibero-latinoamericano, San Pablo, Madrid, 2018.

_____, **La gloria de Dios es el ser humano vivo**. Conferenza presentata durante il *Los Angeles Religious Education Congress* (Recongress) del 17 marzo 2018.

_____, “**Mística liberadora. Urgencia de lo esencial para el quehacer de los cristianos de hoy**”, in *Revista latinoamericana de teología*, 106 (2019), pp. 61-74.

ELLACURIAL., **Lectura latinoamericana de los Ejercicios espirituales de san Ignacio**, in ID., **Escritos Teologicos**, vol. IV, Uca ed., San Salvador, 2002.

FESSARD G., **La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola**, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao, 2010.

GARCÍA MATEO R., **Mística trinitaria. Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de Ávila**, Aracne, Roma, 2014.

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (GEI), **Diccionario de espiritualidad ignaciana**, Mensajero-Sal Terrae, Madrid, 2007.

HERNÁNDEZ E.J., **San Ignacio de Loyola. Peregrino ad maiorem Dei gloriam**, Ed. EGA, Bilbao, 1997.

JURADO M.R., **A la luz del carisma ignaciano. Estudios sobre san Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús**, Mensajero- Sal Terrae, Madrid, 2015.

KIECHLE S., **Ignacio de Loyola. Mística y acción**, Herder, Barcelona, 2006.

KOLVENBACH P.H., **Una esigente sequela Christi. Riflessioni e studi sugli Esercizi**, ed. AdP, Roma, 2008.

KÖRNER F., “**Salvific Community.Part One: Ignatius of Loyola**”, in *Gregorianum*, 2013 (94/3).

RAHNER K., **La logica della conoscenza esistente in Ignazio di Loyola**, in ID., *Nuovi Saggi*, vol. IV, ed. Paoline, Roma, 1973.

_____, **Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita odierno**, in ID., *Scienza e fede cristiana*, *Nuovi Saggi IX*, ed. Paoline, Roma, 1984.

RAMBLA BLANCH J.M., **Introducción, notas y comentario a El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola**, Mensajero- Sal Terrae, Madrid, 2015.

RUIZ PÉREZ F.J., **Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola**, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao, 2000.

TELLECHEA IDIGORAS, J.I., **Ignazio di Loyola. Solo e a piedi**, Borla, Roma, 1990.

4.

La mistica del “popolo di Dio” e il discernimento teologico della migrazione

ABIGNENTE, D., **Dialogo nel contesto del Mediterraneo. Spunti di lettura etica**, in BONGIOVANNI, S. – TANZARELLA, S. (ed.), **Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo**, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2019.

ANELLI, F., **Teologia del popolo. Radici, interpreti, profilo**, EDB, Bologna, 2019.

AUGÈ M., **Per una antropologia della mobilità**, Jaca Book, Milano, 2010.

BAGGIO, F., “**La diversità nella comunione trinitaria**”, in Concilium 5/2008.

BENGOGLIO, G., **La sollecitudine della Santa Sede verso il fenomeno migratorio**, in ID. (ed.), **Sfide alla Chiesa in cammino. Strutture di pastorale migratoria**, Quaderni Simi, Urbaniana University Press, Roma, 2010.

BERGOGLIO, J.M., **Necessità di un’antropologia politica. Un problema pastorale**, in GALLO, M., (ed.), **Papa Francesco- Jorge Mario Bergoglio. Pastorale Sociale**, Jaca Book, Milano, 2015.

BEVANS, S., **Missione tra i migranti, missione dei migranti: missione della Chiesa**, in CAMPESE G.- GROODY D., **Missione con i migranti, missione della Chiesa**, Urbaniana University Press, Roma, 2007.

BIANCHI E., **L’altro siamo noi**, Einaudi, Torino, 2010.

BINGEMER, M.C., “**El Documento de Medellin. valoración pastoral desde el magisterio del Papa Francisco**“, in Espacio laical, 4 (2018).

BOFF C., **Segni dei tempi**, Borla, Roma, 1983.

BOFF, L., , “**Significato teologico di popolo di Dio e di chiesa popolare**”, in Concilium 6/1984.

_____, **Chiesa: carisma e potere**, Borla, Roma, 1984.

_____, **La Trinidad, la sociedad y la liberacion**, ed. Paulinas, Sao Paulo, 1987.

_____, **Trinità e Società**, Citadella ed., Assisi, 1992.

BORGHESI M., **Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale**, Jaca Book, Milano, 2017.

BRANCOZZI, E., **Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesiologicalhe del Concilio Vaticano II**, Cittadella ed., Assisi, 2015.

CAMBON E., **Trinità modello sociale**, Città Nuova, Roma, 2009.

CAMPESE, G., **Cuantos mas? I popoli crocifissi nella frontiera Messico - Stati Uniti**, in CAMPESE G.- GROODY D., **Missione con i migranti, missione della Chiesa**, Urbaniana University Press, Roma, 2007.

CAMPESE, G., **Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Método y desafíos**, Cátedra Eusebio Francisco Kinosj, Guadalajara, 2008.

CANULLO C., **Fragilità e vulnerabilità dell'umano**, in SANDONÀ, L., (ed.), **La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione**, «Anthropologica». Annuario di studi filosofici 2010, ed. La Scuola, Brescia, 2010.

CASARELLA P., **“Dios vive en la ciudad”: el espacio, el lugar y el tiempo de la trinidad económica**, in A.A.V.V., **Antropología trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña, Desde nuestros pueblos**, Celam (ed.), Bogotá, 2018.

CERUTI M., **Educazione planetaria e complessità umana**, in M. CALLARI GALLI – F. CAMBI – M. CERUTI (ed.), **Formare alla complessità. Prospettive dell'educazione nelle società globali**, Carocci ed., Roma, 2003.

CHIAVACCI E., **La teologia della «Gaudium et Spes»**, in N.GALANTINO (ed.), **Il Concilio venti anni dopo, 3. Il rapporto Chiesa-mondo**, AVE, Roma, 1986.

CHIESA, A., “**La Iglesia pueblo de Dios único y univesal**”, in *Revista de Teologia*, 7 (1965).

CIRO BIANCHI E., **Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello**, EMI, Bologna, 2015.

CLEMENZIA A., **Sinodalità e discernimento comunitario** in CODA- REPOLE (edd.), **La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale**, EDB, Bologna, 2019.

CODA, P., **La Chiesa Corpo di Cristo e l’ordinazione universale al Popolo di Dio. Rileggendo la “Lumen Gentium”**, in «*Lateranum*» 63 (2002).

_____, **Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica**, Città Nuova, Roma, 2003.

_____, **Per una fondazione teologica della categoria politica della fraternità**, in BAGGIO A.M. (ed.), **Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea**, Città Nuova, Roma, 2007.

_____, **Dalla Trinità. L’avvento di Dio tra storia e profezia**, Città Nuova, 2012.

_____, **Guardare con gli occhi di Cristo: per una lettura dell’Enciclica Lumen Fidei e dell’Esortazione apostolica Evangelii Gaudium**. Intervento presso la Pontificia Accademia di Teologia, 28 gennaio 2014.

_____, **Trinidad y Antropologia II**, in A.A.V.V., **Antropologia Trinitaria. Para nuestros pueblos**, Celam (ed.), Bogotá, 2014.

_____, **Il Concilio della Misericordia. Sui sentieri del Vaticano II**, Città Nuova, Roma, 2015.

_____, **La mistica cristiana come mistica trinitaria oggi**, in CLEMENZIA A.- ZIINO A. (ed.), **Dio in Dio. Per una grammatica dell'esperienza cristiana**, Città Ideale, Prato, 2017.

_____, **«La Chiesa è il Vangelo». Alle sorgenti della teologia di papa Francesco**, LEV, Città del Vaticano, 2017.

_____, **Il cammino della Chiesa del Terzo Millennio**, in CODA, P.- REPOLE, R., (ed.), **La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale**, EDB, Bologna, 2019.

CODA, P.- CLEMENZIA, A. , **Il Terzo Persona. Per una teologia dello Spirito Santo**, EDB, Bologna, 2020.

CODINA, V., **El Espíritu del Señor actúa desde abajo**, Salterrae, Cantabria 2015.

COFFELE, G., **Storia della Teologia**, in CANOBBIO G.,- CODA P. (ed.), **La Teologia del XX secolo. 1 Prospettive storiche**, Città Nuova, Roma, 2003.

COMBLIN J., **Il popolo di Dio**, Servitium/Città aperta, Troina, 2007.

CONGAR Y., **“La Chiesa come Popolo di Dio”**, in Concilium, 1/1965.

COSTADOAT J., **“Los “signos de los tiempos” en la Teología de la liberación”**, in Teología y Vida, vol. XLVIII (2007).

COURAU T.M. **“Il pluralismo irriducibile delle culture e l'unità della teologia”**, in Concilium 1/2016.

CUDA E., **Leggere Francesco. Teologia, etica e politica**, Bollati Boringhieri, Torino, 2018.

DARLAP A., **Teologia fondamentale della storia della salvezza**, in A.A.V.V., **Mysterium Salutis, I**, Queriniana, Brescia, 1967.

DE CERTAU M., **Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza**, ed. Qiqajon, Magnano (BI), 1993.

_____, **Lo straniero o l'unione nella differenza**, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

DECK, A.F., **Francisco. Obispo de Roma, la revolución de la misericordia**, San Pablo, Mexico D.F., 2016.

DE PAOLIS V., **L'istruzione Erga migrantes caritas Christi. Aspetti canonici**, in BATTISTELLA, G. (ed.), **La missione viene a noi. In margine all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi**, Urbaniana University Press, Roma, 2005.

DE SIMONE, G., **Il dialogo nel contesto del Mediterraneo**, in BONGIOVANNI, S. – TANZARELLA, S. (ed.), **Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo**, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2019.

DIANICH S., **Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica**, ed. Paoline, Milano, 1985.

DIANICH S.-TORCIVIA C. (ed.), **Forme del Popolo di Dio tra comunità e fraternità**, San Paolo, Milano 2012.

DONATI, M., **Il sogno di una Chiesa. Gli interventi al Concilio Vaticano II del Cardinale G. Lercaro**, Cittadella, Assisi, 2010.

ELLACURIA I., **Discernir "el signo" de los tiempos**, in ID. **Escritos Teologicos**, vol. II, Uca ed., San Salvador, 2000.

_____, **Historicidad de la salvación. Historia de la salvación y salvación en la historia**, in ID., **Escritos Teológicos**, vol. I, Uca ed, San Salvador, 2000.

_____, **Conversione della Chiesa al Regno di Dio**, Queriniana, Brescia, 1992.

_____, **Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano**, in ID., **Escritos Teológicos**, vol. I.

_____, **El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica**, in ID., **Escritos Teológicos**, vol.II.

ESTRADA J.A., **Da Chiesa Mistero a Popolo di Dio**, Cittadella ed., Assisi, 1991.

FARREL, G.T., **Lucio Gera y la recepción pastoral del Concilio Vaticano II en la Argentina**, in FERRARA-GALLI (ed.), **Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera**, Paulinas, Buenos Aires, 1997.

FERNÁNDEZ, V.M., **Il Vangelo, lo Spirito e la riforma ecclesiale alla luce del pensiero di Francesco**, in SPADARO-GALLI (ed.), **La Riforma e le riforme nella chiesa**, Queriniana, Brescia, 2016.

FERRARA, P., **Il mondo di Francesco. Bergoglio e la politica internazionale**, San Paolo, Milano, 2016.

FORCAT, F.L., **La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello**, Agape, Buenos Aires, 2016.

FRANCESCONI M., **Giovanni Battista Scalabrini. Vescovo di Piacenza e degli emigrati**, Città Nuova, Roma, 1985.

GALLI C.M., **“La Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida”**, in Revista de Teologia, XLIV (94), diciembre 2007.

_____, **Dio vive in città. Verso una nuova pastorale urbana**, LEV, Città del Vaticano, 2014.

_____, **Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco**, LEV, Città del Vaticano, 2017.

GERA L., **Reflexiones teológicas sobre la Iglesia**, in V. AZCUY- C. GALLI-M GONZÁLEZ (ed.), **Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Delpreconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)**, Ágape, Buenos Aires, 2006.

_____, **El pueblo es como el agua**, in V. AZCUY (ED.) **La teología argentina del pueblo**, ed. Centro teologico Manuel Larrain, Santiago del Chile, 2015.

_____, **La Iglesia frente a la situación de dependencia**, in V. AZCUY (ED.) **La teología argentina del pueblo**, ed. Centro teologico Manuel Larrain, Santiago del Chile, 2015.

_____, **“El misterio de la Iglesia”**, in Revista de Teología 7 (1965). Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, p. 185.

GROODY D.G, **Frutto della vite e del lavoro dell'uomo: immigrazione ed Eucarestia**, in CAMPESE G.- GROODY D., **Missione con i migranti, missione della Chiesa**, Urbaniana University Press, Roma, 2007.

_____, **“Morire per vivere. Gli immigrati irregolari e il mistero pasquale”**, in Concilium 5/2008.

_____, **“Cup of Suffering, Chalice of Salvation: Refugees, Lampedusa, and the Eucharist”**, in Theological Studies 2017 vol. 78 (4).

GUTIÉRREZ G., **Bere al proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo**, Queriniana, Brescia, 1983.

_____, **El Dios de la Vida**, ed. Sígueme, Salamanca, 1994.

_____, **Densità del presente**, Queriniana, Brescia, 1998.

_____, **Povertà, migrazioni e opzione per i poveri**, in CAMPESE G.- GROODY D., **Missione con i migranti, missione della Chiesa**, Urbaniana University Press, Roma, 2007.

_____, **El espíritu y la autoridad de los pobres**, in GONZALO L.A.- PALAZZI F.(ed.) **Nuevos signos de los tiempos. Diálogo teológico ibero-latino-americano**, San Pablo, Madrid, 2018.

KIM D., **“Il papa alla frontiera”**, in Concilium 3/2015.

KRISTEVA, J., **Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità**, Donzelli ed., Roma, 2014.

LOREFICE, C., **Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II**, Paoline, Roma, 2011.

LUCIANI R., **El Papa Francisco y la teología del pueblo**, PPC, Madrid, 2016.

_____, **La centralità del popolo nella teologia socio-culturale di papa Francesco**, in «Concilium» 3/2018.

MOLTMANN J., **Il Dio crocifisso**, Queriniana, Brescia, 1973.

NOCETI, S.- REPOLE, R. (ed.), **Lumen Gentium. Commentario ai Documento del Vaticano II**, EDB, Bologna, 2015.

NOCETI, S., **“Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità”**, in Concilium 3 (2018).

O'COLLINS, G., **Salvezza per tutti. Gli altri popoli di Dio**, Queriniana, Brescia, 2011.

PHAN,P., **Migrazioni nell'era patristica: storia e teologia**, in CAMPESE G.- GROODY D.,**Missione con i migranti, missione della Chiesa**, Urbaniana University Press, Roma, 2007.

PEREGO G., **Il “sacramento” delle Migrazioni**, in J.M., FAVI,(ed.), **Dio è Misericordia, testimoni in nome di Dio**. Atti del Convegno del Camillianum 24-25 maggio 2016, Aracne, Canterano, 2017.

POTTMEYER, H.J., **Chiesa in cammino, per configurarsi come Popolo di Dio**, in SPADARO-GALLI (ed.), **La Riforma e le riforme nella Chiesa**, Queriniana, Brescia, 2016.

REPOLE, R., **Il sogno di una Chiesa evangelica. L'ecclesiologia di papa Francesco**, LEV, Città del Vaticano, 2017.

_____, **Per una Chiesa a misura del Vangelo. L'ecclesiologia nel magistero di papa Francesco**, in A. COZZI- R. REPOLE –G.PIANA (ed.), **Papa Francesco. Quale teologia?**, Cittadella ed., Assisi, 2016.

ROSOLI G., **I Movimenti di migrazione e i cattolici**,in E. GUERRIERO- A. ZAMBARBIERI (ed.) , **Storia della Chiesa. La Chiesa e la società industriale**, tomo XXII/1, San Paolo, Milano, 1990.

SCANNONE J.C., **Teologia, cultura popular y discernimento. Hacia una teologia que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberacion**, in VARGAS A-MACHUCA (ed.), **Teologia y mundo contemporaneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños**, ed. Cristiandad, Madrid, 1975.

_____, **Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana**, in FERRARA-GALLI, **Presente y futuro e la teologia en Argentina**, Paulinas, Buenos Aires, 1997.

_____, **“Papa Francesco e la Teologia del popolo”**, in *La Civiltà Cattolica*, 3910 (2014).

_____, **“Il soggetto comunitario della spiritualità e della mistica popolari”**, in *La civiltà cattolica*, 2015 (3950).

_____, **Il Papa del popolo. Bergoglio raccontato dal confratello teologo gesuita e argentino, colloqui con Bernadette Sauvaget**, LEV, Roma, 2015.

_____, **La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco**, Sal Terrae, Santander, 2016.

_____, **Il Vangelo della Misericordia nello spirito del discernimento. L’etica sociale di papa Francesco**, LEV, Città del Vaticano, 2017.

_____, **Hacia una Iglesia sinodal y una cultura del encuentro**, in BERTOLINI, A.- CERVIÑO, L. (ed.), **Antropología Trinitaria. Hacia una cultura del Encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria**, CELAM, Bogotá, 2019.

SCHILLEBEECKX, E., **“Chiesa e Umanità”**, in *Concilium* 1 (1965).

SCHREITER R., **“Cattolicità, struttura per affrontare la migrazione”**, in *Concilium* 5/2008.

SEIBOLD, J., **La mística popular. Nueva edición corregida y aumentada**, Agape, Buenos Aires, 2016.

SESBOÛÉ B., **“Lo Spirito nella Chiesa”**, in *Concilium* 4/2011.

_____, **Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo**, San Paolo, Milano, 2010.

SOBRINO J., **El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados**, Sal Terrare, Santander, 1992.

_____, **Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth**, Cittadella, Assisi, 1995.

_____, **Teologia en un mundo sufriente. La teología de la liberación como “intellectus amoris**, in ID., **El principio misericordia**, Sal Terrare, Santander, 1992.

_____, **La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas**, ed. Trotta, Madrid, 2007.

SUSIN L.C., **“Il popolo agnello di Dio”**, in Concilium, 3/2018.

TELLO R., **Algo más acerca del pueblo**, in ID., **Pueblo y cultura I**, Patria Grande, Buenos Aires, 2011.

_____, **Fundamentos de una Nueva Evangelización**, Agape, Buenos Aires, 2015.

TOMASI S.M., **Migrazione e cattolicesimo in un contesto globale**, in «Concilium», 5/2008.

VITALI D., **Popolo di Dio**, Cittadella ed., Assisi, 2013.

5.

Bibliografia secundaria

ALFARO J., **Cristianismo y Justicia**, PPC, Madrid, 1973.

ALICI L., **Il terzo escluso**, San Paolo, Milano, 2004.

_____, **Il terzo incluso, La prossimità tra immediatezza e mediazione**, in LABATE, S. (ED.), **Differenze e Relazioni. Vol. I: il prossimo e l'estraneo**, Aracne, Roma, 2013.

BAGGIO A.M.(ed.), **Il Principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea**, Città Nuova, Roma, 2007.

BERGAMO A., **Identità reciprocanti. Figure e ritmica di antropologia trinitaria**, Città Nuova, Roma, 2016.

BINGEMER M.C., **“L’amore nascosto:lo Spirito in Occidente”**, in Concilium, 4/2011.

_____, **Ser cristão hoje**, ed. Ave-Maria, São Paulo, 2013.

_____, **A face for God. Reflections on Trinitarian theology for our times**, Convivium Press, Miami 2014

BOFF L., **“Teologia della liberazione ed ecologia. Alternativa, confronto o complementarità?”** In Concilium, 5/1995.

_____, **Una ética de la Madre Tierra. Cómo cuidar la Casa Comun**, Ed. Dabar, Mexico, D.F., 2016.

BOFF L.- HATHAWAY M., **“L’ecologia e la teologia della natura”**, in Concilium 5/2018.

BRUNI L.(ed.), **Economia di comunione. Per una cultura economica a più dimensioni**, Città Nuova, Roma, 1999.

BRUNI L. - SMERILLI A., **Benedetta economia. Benedetto di Norcia e Francesco d’Assisi nella storia economica europea**, Città Nuova, Roma, 2010.

BUA P., La Kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento, Città Nuova, Roma, 2015.

COMBLIN J., El Espíritu Santo y la liberación, ed.paulinas, Madrid,1987.

CODA P., L'Agape come Grazia e Libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani, Città Nuova, Roma, 1994.

_____, **Chiara Lubich la Trinità e il nuovo pensiero, in CODA P. - DONÀ M., Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario,Città Nuova, Roma, 2013.**

CURI, M.B., Il nuovo pensare e Klaus Hemmerle, in P. CODA-A. CLEMENZIA- J. TREMBLAY (ed.), Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle, Città Nuova, Roma, 2016.

DI PILATO, V., Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia, Città Nuova, Roma, 2020.

ECKHOLT M., "Imparare a vivere l'ospitalità. Fondamenti teologici dell'annuncio di fede nel pluralismo delle grandi città", in Concilium 1/2019.

ELLACURIA I., Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo, in ID., Escritos Teológicos, vol. III, Uca Ed., San Salvador, 2002.

_____, **La UCA ante el doctorado concedido a mons. Romero, in ID., Escritos Teológicos, vol. III.**

_____,**Utopía y profetismo desde América Latina, in ID., Escritos Teologicos,vol. II.**

ELLACURIA I. – SOBRINOJ., (ed.) , **Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**, ed. Trotta, Madrid, 1990.

ESQUIVEL VELÁSQUEZ J., “**Spiritualità della terra**”, in *Concilium* 5/1995.

FARES, D., **Il cuore di “Querida Amazonia”**. **Traboccare mentre si è in cammino**, in *La Civiltà Cattolica*, 407 (2020).

GIOVANNI CRISOSTOMO, **Omellie sul Vangelo di Matteo**, vol. II, Città Nuova, Roma, 2003.

GONZÁLEZ FAUS, J.I., **Después de Dios...**, Sal Terrae, Maliaño, 2018.

GRESHAKE G., **Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria**, Queriniana, Brescia, 2018.

GRIEU E., “**I frutti di un’alleanza con coloro che non contano**”, in *Concilium* 3/2015.

GUARDINI, R., **L’opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente**, Morcelliana, Brescia, 2016.

GUTIÉRREZ G., **Teologia della Liberazione. Prospettive**, Queriniana, Brescia, 1972.

GUTIÉRREZ G., **La forza storica dei poveri**, Queriniana, Brescia, 1981.

ISIDORO DI SIVIGLIA, **Etimologie o origini**, a cura di A. Valastro Canale, Utet, Torino, 2004.

JOHNSON E.A., “**Spirito Creatore ed etica ecologica**”, in *Concilium* 4/2011.

_____, **La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios**, Salterae, Santander, 2008.

KOLVENBACH P.H., SJ, “**Il servizio della fede e la promozione della giustizia**”, in *Promotio Iustitiae*, a cura del Segretariato per la Giustizia e la Pace, n° 96 2007/3

LÉVINAS E., **Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità**, Jaca Book, Milano, 1990.

_____, **La traccia dell’altro**, in ID., **Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger**, Raffaello Cortina editore, Milano, 1998.

_____, **Tra noi. Saggi sul pensare l’altro**, Jaca Book, Milano, 1998.

_____, **Morire per..** in ID., **Tra noi. Saggi sul pensare- all’altro**, Jaca Book, Milano, 2016.

LONGCHAR W., “**Potere e mancanza di potere. Coinvolgere nella missione gli emarginati**”, in *Concilium* 3/2018.

LONGHITANO T., **Il “castello esteriore”: una pista antropologica**, in CLEMENZIA A.- DI PILATO V. – TREBLAY J.(ed.), **Castello interiore e castello esteriore. Per una grammatica dell’esperienza cristiana**, Città Ideale, Prato, 2015.

LUBICH C., **Attraverso la Ferita dell’Abbandono**, agosto 1949, in ID., **Gesù Abbandonato**, a cura di H. Blaumeiser, Città Nuova, Roma, 2016.

METZ J.B., **Memoria Passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista**, Queriniana, Brescia, 2009.

_____, **Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile**, Queriniana, Brescia, 2013.

MONGE, C., **Una semantica dell'ospitalità**, in DAL CORSO, M. (ed.), **Teologia dell'ospitalità**, Queriniana, Brescia, 2019.

PIKAZA X.- ANTUNES DA SILVA J. (ed.), **El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia**, Verbo divino, Navarra, 2015.

RAGONESE R., (ed.) **Fraternità ferita e riconciliazione**, Ancora ed., Milano, 2017.

RAHNER K., **Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo**, San Paolo, Milano, 1990.

_____, **Chi è tuo fratello? Il rischio della vera fraternità**, ed. San Paolo, Milano, 2015.

RICOEUR, P., **Sé come un altro**, Jaca Book, Milano, 2011.

ROSENZWEIG, F., **La stella della redenzione**, Vita e Pensiero, Milano, 2005.

ROSSÉ G., **Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica**, Città Nuova, Roma, 1984.

SCANNONE, J.C., **“La Teologia de la Liberacion. Caracterización, corrientes, etapas”**, in Revista Medellin, v.9, n.34, 1983.

SGROI, P., **Per un'etica come ospitalità**, in DAL CORSO, M. (ed.), **Teologia dell'ospitalità**, Queriniana, Brescia, 2019.

SOBRINO J. , **“Una santità politica”**, in Concilium, 3 /1983.

_____, **“Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio de acercamiento salvífico de Dios a los hombres”**, in «*Relat*» (1-2) 1984.

_____, **“El Ellacuria olvidado. Lo que no se puede dilapidar”**, in Revista de Teología Latinoamericana, UCA, San Salvador (466) 2010.

_____, **La santità primordiale**, in «*Concilium*» 3/2013.

SPADARO A., **Intervista a Papa Francesco**, in La Civiltà Cattolica, 3918 (settembre 2013).

SUSIN L.C., **“Teologia: un’ermeneutica per un futuro comune”**, in Concilium 1/2016.

THEOBALD C., **Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità**, vol. I, EDB Bologna, 2010.

_____, **Fraternità**, ed. Qiqajon, comunità di Bose, Magnao (BI), 2016.

_____, **“Il coraggio di anticipare il futuro della chiesa”**, in Concilium 4 (2018).

_____, **Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir**, Agape, Buenos Aires, 2019.

TOMICHÁ CHARUPÁ R., **“La convivenza ecologico-nomadica dei popoli amerindi. Una narrazione profetica, simbolica e mistica”**, in Concilium, 5 /2018.

YAÑEZ H.M., **L’opzione preferenziale per i poveri**, in ID. (ed.), **Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive**, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2014.

ZAMAGNI S., **Un'ecologia integrale: civilizzare l'economia e custodire il creato**, in A.A.V.V., **Abiterai la terra. Commento all'enciclica Laudato Si'**, Ave editrice, Roma, 2015.

ZARAZAGA G., **Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario**, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2004.

ZARAZAGA G., **Ontologia trinitaria en el nuevo escenario científico y cultural**, in A.A.V.V **Desde nuestros pueblos. Antropología trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña**, ed. Escuela Social del Celam, Bogotá, 2018.