

International journal of migration studies

STUDI EMIGRAZIONE

rivista trimestrale del

**CENTRO STUDI EMIGRAZIONE
ROMA**

Migrazioni e teologia. Sviluppi recenti

a cura di GIOVANNI GRAZIANO TASSELLO

PRECIPE / La religione dei migranti: tra ripiegamenti ghehettizzanti e possibilità di nuova coesione sociale. FUMAGALLI / Leggere la Bibbia nel contesto migratorio. CAMPESE / «Non sei più straniera, né ospite». La teologia delle migrazioni nel XXI secolo. BATTISTELLA / I contributi dell'etica alla gestione delle migrazioni. PAROLIN / Quale missione con i migranti? SABBARESE / L'organizzazione della Chiesa nella cura pastorale per i migranti. TASSELLO / Teologia pastorale e migrazioni.

PAGANONI / Pratica religiosa in Australia: mutamenti e implicazioni. MANTOVAN / Stranieri o italiani? Il conflitto per il villaggio sinti di Mestre.



178

Rivista trimestrale di ricerca, studio e dibattito sul fenomeno migratorio
A Peer Reviewed Academic Journal on International Migration

Il Centro Studi Emigrazione di Roma (CSER) è un'istituzione con finalità culturali sorta nel 1963 per promuovere "la puntualizzazione e l'approfondimento dei problemi relativi al fenomeno migratorio". Il CSER fa parte della Federazione dei Centri Studi per le migrazioni "G.B. Scalabrini".

Comitato scientifico: Graziano Battistella, Anna Maria Birindelli, Paolo Bonetti, Corrado Bonifazi, Pietro Borzomati, Raimondo Cagiano de Azevedo, Claudio Calvaruso, Renato Cavallaro, Vincenzo Cesareo, Antonino Colajanni, Marcello Colantoni, Paola Corti, Tullio De Mauro, Giuseppe De Rita, Fernando Devoto, Emilio Franzina, Salvatore Geraci, Graeme Hugo, Russel King, Francesco Lazzari, Maria Immacolata Maciotti, Lelio Marmora, Marco Martiniello, Antonio Messia, Italo Musillo, Bruno Nascimbene, Desmond O'Connor, Antonio Paganoni, Gaetano Parolin, Franco Pittau, Enrico Pugliese, Mauro Reginato, M. Beatriz Rocha-Trindade, Franco Salvatori, Matteo Sanfilippo, Salvatore Strozza, Francesco Susi, Graziano Tassello, Enrico Todisco, Luciano Trincia, Massimo Vedovelli, Stefano Zamagni, Laura Zanfrini.

Direttore responsabile: Lorenzo Prencipe

Comitato editoriale: Matteo Sanfilippo (coordinatore), Laura Camerini, Mariella Guidotti, Antonietta Tosoni, Gioacchino Campese (revisore saggi in inglese).

Direzione: Via Dandolo 58 - 00153 Roma - Tel. 06.58.09.764 - Fax 06.58.14.651
E-mail: studiemi-grazione@cser.it - Web site: www.cser.it

Abbonamento 2010 Italia 60 €
Estero 70 €

Dopo un anno un fascicolo si considera arretrato e costa il doppio.

I versamenti in euro vanno intestati a Centro Studi Emigrazione (specificare la causale)

- Conto BancoPosta n. 57678005

Codice IBAN: IT13 Y 07601 03200 000057678005

BIC: BPPIITRRXXX

- Unicredit Banca di Roma, Agenzia di Roma Trastevere B,
Viale Trastevere 95 - 00153 Roma

Codice IBAN: IT 93 E 03002 05319 000400186238

BIC: BROMITRIE35

I riassunti dei saggi della rivista sono pubblicati in "Historical Abstracts" ABC-Clio, "Sociological Abstracts", "Review of Population Reviews" CICRED, "Population Index", "International Migration Review", "Bulletin analytique de documentation politique économique et sociale contemporaine", "International Migration", "PAIS Foreign Language Index".

Autorizzazione del Tribunale di Roma, 26 febbraio 1964, n. 9677

Iscrizione al Registro Nazionale della Stampa, 8 ottobre 1982, n. 00389

Numero iscrizione nel R.O.C.: 6533

Poste Italiane S.p.A. - Spedizione in Abb. Postale - D.L. 353/2003

(Conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1 - DCB Roma



Associato all'USPI - Unione Stampa Periodica Italiana

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA

ANNO XLVII - APRILE-GIUGNO 2010 - N. 178

S O M M A R I O

Migrazioni e teologia. Sviluppi recenti

a cura di GIOVANNI GRAZIANO TASSELLO

- 258 - Introduzione, *Giovanni Graziano Tassello*
- 265 - La religione dei migranti: tra ripiegamenti ghezzizzanti e possibilità di nuova coesione sociale, *Lorenzo Prencipe*
- 291 - Leggere la Bibbia nel contesto migratorio, *Anna Fumagalli*
- 317 - «Non sei più straniera, né ospite». La teologia delle migrazioni nel XXI secolo, *Gioacchino Campese*
- 346 - I contributi dell'etica alla gestione delle migrazioni, *Graziano Battistella*
- 377 - Quale missione con i migranti?, *Gaetano Parolin*
- 409 - L'organizzazione della Chiesa nella cura pastorale per i migranti, *Luigi Sabbarese*
- 444 - Teologia pastorale e migrazioni, *Giovanni Graziano Tassello*
- 471 - Pratica religiosa in Australia: mutamenti e implicazioni, *Tony Paganoni*
- 482 - Stranieri o italiani? Il conflitto per il villaggio sinti di Mestre, *Claudia Mantovan*
- 500 - *Recensioni*
- 510 - *Segnalazioni*

Introduzione

L'idea di questo dossier è nata dopo che il CSERPE aveva pubblicato una rassegna bibliografica su saggi e volumi dedicati alla lettura o approfondimento biblico-teologico del fenomeno migratorio¹. La consistenza numerica di questi scritti e la loro eterogeneità ci hanno indotto a chiedere a studiosi delle varie scienze teologiche di fare il punto della situazione, mettendo in luce le lacune, il progresso della riflessione e i campi di ricerca ancora inesplorati. Di fronte alle trasformazioni in atto, che portano all'affermarsi di società sempre più pluriculturali e plurireligiose, risulta quanto mai urgente che le scienze teologiche sviluppino percorsi interpretativi adeguati.

Per comprendere appieno il ruolo che le migrazioni giocano nella società e nella Chiesa, la raccolta è preceduta da un approfondito esame di Lorenzo Prencipe sulle numerose ricerche condotte da sociologi ed antropologi sul nesso "migrazioni-religione". Questi ricercatori sottolineano i cambiamenti che gli immigrati, portatori di stili di vita, strutture organizzative ed espressioni religiose nuovi, determinano nelle comunità religiose tradizionali e le sfide che comporta il passaggio da una struttura monoculturale ad una multiculturale.

Infatti, sostiene Prencipe, *«nella nostra attuale epoca post-secolare si ammette che alla pluralità delle religioni deve essere accordato uno spazio nel dibattito pubblico, che le politiche d'integrazione non devono ignorare la religione dei migranti, che tutto questo deve avvenire nel rispetto mutuo dell'autonomia di Stato e religione. La gestione della diversità esige uno Stato laico, che assicuri uguale rispetto per ogni fede religiosa. Invece di una indifferente neutralità dello Stato che ignora la religione e spera che con la scomparsa della diversità religiosa scompaiano anche le difficoltà di integrazione dei migranti, è opportuno ripensare la laicità non come dimensione svuotata di religioso, ma come spazio vitale dove, credenti e non-credenti, nel rispetto delle proprie convinzioni e motivazioni, pos-*

¹ TASSELLO, Giovanni Graziano; DEPONTI, Luisa; PROSERPIO, Felicina (a cura di), *Migrazioni e scienze teologiche. Rassegna bibliografica (1980-2007)*. Basilea, CSERPE, 2009, 287 p. Cfr. la rassegna bibliografica sul web: www.cserpe.org/Rassegna%20bibliografica2.pdf.

sano discutere e ricercare insieme, senza prevaricazioni e discriminazioni, gli aspetti fondanti della coesione sociale e della convivenza, la ricerca e la difesa del bene comune».

I cambiamenti all'interno delle singole Chiese locali obbligano i teologi ad interrogarsi, nell'ottica delle rispettive scienze teologiche, sulle implicanze di questa presenza "altra" per cogliere in tutta la sua potenzialità questo "segno dei tempi".

Nel suo saggio, Anna Fumagalli mette in luce come la Bibbia, di fronte al fenomeno migratorio, si riveli una ricca fonte d'ispirazione. L'esperienza del migrare, dell'essere straniero, della chiusura e dell'accoglienza, della paura e della stima per la diversità sono temi familiari alla Bibbia. Pertanto interrogare la Bibbia sull'esperienza del migrare significa venire esposti ad una sovrabbondanza di materiali, storie, personaggi, leggi, motivazioni e provocazioni.

Pur essendo relativamente recente l'interesse specifico dei biblisti per queste tematiche, è a disposizione una nutrita letteratura, anche se il quadro è tutt'altro che omogeneo. Anna Fumagalli passa in rassegna i principali filoni di studio, tra cui spiccano, nel Nuovo Testamento, i temi di Gesù straniero, del popolo di Dio in condizione di straniero e del popolo di Dio confrontato con gli stranieri.

È interessante rilevare come studiosi di tutti i continenti approfondiscano il connubio "Bibbia-migrazioni", anche se Fumagalli giustamente lamenta il fatto che nei saggi inglesi o tedeschi vengano abitualmente ignorate fonti italiane o portoghesi, mentre questo non si verifica tra gli studiosi che usano lingue di matrice latina.

Occorre naturalmente guardarsi dal pericolo di considerare lo straniero soltanto «una categoria adatta per definire un determinato gruppo di persone estranee per cultura, provenienza, religione, nei confronti delle quali si gioca la sfida dell'accoglienza... La testimonianza biblica ce la consegna come un paradigma per dire la condizione dell'uomo. La conseguenza molto concreta che ne deriva è che quando la ricerca biblica focalizza la tematica migratoria, in verità non si mette solo a servizio di una particolare situazione oggi molto attuale, ma contribuisce a far risaltare la portata universale della testimonianza biblica, il cui messaggio interpella ogni uomo».

Il messaggio biblico è un invito a percorrere «altre strade: quelle che attraverso il riconoscimento della propria condizione di straniero e l'accoglienza dello straniero portano a diventare un popolo di fratelli e sorelle, diversi e solidali. È dentro l'orizzonte di questo stupendo progetto di comunione che va compresa la centralità della categoria di straniero nella Bibbia con gli innumerevoli temi e motivi ad essa collegati».

Per Gioacchino Campese, «la riflessione teologica sulle migrazioni e sui migranti, cioè coloro che sono gli stranieri e gli ospiti per antono-

masia, non è più "straniera né ospite" nell'immenso e variegato campo della teologia cristiana, ma particolarmente in questo primo decennio del XXI secolo è riuscita, come lo dimostra il numero crescente di saggi scritti e di congressi organizzati sull'argomento, a richiamare con forza l'attenzione e l'interesse di alcuni teologi e dei credenti».

Quest'era delle migrazioni ha coinvolto soprattutto teologi ispanici o teologi a stretto contatto con il mondo ispanico. Campese ritiene che ciò sia dovuto «all'importanza fondamentale che la storia e l'esperienza umana, considerate nei diversi contesti geografici e culturali, hanno acquisito nella teologia contemporanea, specialmente a partire dal XX secolo, come fonti essenziali della riflessione sulla fede cristiana insieme alla Scrittura e la Tradizione, da sempre ritenute i loci teologici per eccellenza. La riscoperta della valenza teologica della storia e l'esperienza umana in contesto avviene in concomitanza, specialmente nei paesi del cosiddetto Terzo Mondo vessati da situazioni di enorme disagio sociale, politico ed economico, con un nuovo modo di concepire l'obiettivo della teologia: quest'ultima non può più essere considerata come una disciplina unicamente speculativa che dà ragione della fede nel mistero del Dio cristiano, ma assume una dimensione eminentemente "prassica". In altre parole, il fine della teologia cristiana non è più semplicemente comprendere, ma comprendere per trasformare la realtà di oppressione, violenza e peccato in cui viviamo. La teologia contestuale infatti non solo pensa su Dio, ma s'impegna anche a seguire il cammino di Dio ed agisce sulla parola di Dio. Integra concettualizzazione, impegno e prassi».

Campese riconosce come anche la costante richiesta di "lumi" da parte degli operatori pastorali che lavorano nelle numerose strutture che la Chiesa ha messo al servizio dei migranti agisca da stimolo ai teologi affinché mettano a disposizione adeguate risorse teologico-spirituali. Infatti «bisogna poi far sì che queste riflessioni di teologia sistematica non rimangano solo nell'ambito accademico, ma che la loro dimensione pratica e politica, nel senso più pieno della parola cioè nella ricerca del bene comune della e nella "città", sia sviluppata e resa chiara in modo che questo pensiero, alimentato dalla tradizione cristiana, dalla conoscenza del fenomeno della mobilità umana e dall'esperienza dei migranti, possa ispirare il "pellegrinaggio" delle comunità cristiana e degli stessi migranti in questo mondo in movimento... È essenziale quindi che questa teologia sia elaborata con memoria ed immaginazione, vale a dire da una parte con una profonda attenzione alla tradizione cristiana e alla centralità che gli stranieri hanno in essa; e dall'altra parte con una immaginazione "cattolica", aperta, dialogica, attenta alle domande che sorgono dall'esperienza dei migranti, vigile nei confronti dei cambiamenti continui che avvengono in questa realtà delle migrazioni dinamica, cangiante, e complessa, e pronta a dare una risposta di fe-

de alle problematiche che emergono a partire da questo fenomeno che sta trasformando le nostre società e le nostre comunità cristiane».

Non sono ancora molti i teologi che dissertano di movimenti migratori in chiave morale. Graziano Battistella fa precedere il suo esame critico sui saggi di teologia morale attinenti al mondo delle migrazioni con un esame approfondito degli studi nel campo della filosofia morale. La letteratura scientifica disponibile indica come la maggioranza degli interventi sull'etica delle migrazioni vede come protagonisti i filosofi piuttosto che i teologi. *«La riflessione etica sulle migrazioni ha visto una fioritura piuttosto recente. Non mancano contributi precedenti, ma è soprattutto a partire dagli anni 1970 che il tema diventa sempre più considerato, in particolare dai cultori di filosofia morale. Non è irrilevante che questo coincida con l'inizio della globalizzazione della migrazione».*

Nell'ambito della riflessione etica, in genere, la maggior parte dei contributi riguarda la riflessione sull'ammissione dei migranti e il contrasto tra diritti delle persone e diritti dello Stato. *«Il diritto a migrare»* costituisce *«la questione più discussa nell'etica delle migrazioni, e questo in contrasto con la pratica, dove invece non vi è alcuna discussione, almeno formale. Il diritto internazionale riconosce che ogni persona ha il diritto a lasciare il proprio paese e a farvi ritorno, ma non va oltre. Al diritto all'emigrazione non corrisponde un diritto all'immigrazione. Questa asimmetria ha dato origine alla discussione e alla fine il campo è diviso tra coloro che sostengono lo status quo (in particolare gli esponenti del realismo e, con motivazioni diverse, i comunitaristi), coloro che sostengono il diritto alla libertà di movimento anche attraverso le frontiere (in particolare i liberali ugualitaristi) e coloro che sostengono il diritto all'immigrazione ma non come diritto assoluto o universale, bensì come diritto qualificato».*

A fronte di una nutrita letteratura nel campo della filosofia etica, *«la teologia morale contemporanea si è occupata relativamente poco di emigrazione. Nel pensiero cattolico, è stato lasciato al magistero il compito di tracciare le linee guida, e si è trattato in genere di indirizzi per la cura pastorale dei migranti».*

Battistella segnala le aree di preoccupazione etica più sottolineate (e cioè il rispetto per i diritti dei migranti e la convivenza in società pluriculturali). Si tratta di accentuare la morale applicata, utilizzando i fondamenti offerti dalla dottrina sociale della Chiesa con richiami frequenti all'accoglienza, all'ospitalità, alla solidarietà.

Battistella afferma, inoltre, che si è *«ancora agli inizi di un'articolazione comprensiva del tema. Non si è agli inizi per quanto riguarda i grandi temi che stanno sullo sfondo, ma per la loro ricomprensione quando la questione che viene esaminata è la migrazione. Le migrazioni, quindi, diventano anche occasione per un approfondimento delle ca-*

tegorie della teologia morale, mentre resta flebile la voce dell'etica agli orecchi dei responsabili delle politiche migratorie, fundamentalmente basate sull'interesse di tanti, molto meno su quello dei migranti».

Gaetano Parolin asserisce che *«l'edificazione di una comunità religiosa multiculturale non è un fenomeno nuovo; ha costituito un tema assai dibattuto anche nella Chiesa primitiva».* Egli offre un approccio innovativo nell'ambito della missiologia. Il titolo stesso *Quale missione con i migranti* fa intravedere la volontà di traghettare da quella che da sempre è stata chiamata "la cura pastorale dei migranti" ad un modo nuovo di intenderla e praticarla.

Dopo aver offerto una sintesi dello sviluppo del concetto di missione, Parolin si sofferma sul rapporto tra missione e migrazioni, concludendo che la missione con i migranti è il paradigma stesso della missione *tout-court* della Chiesa. L'influsso benefico della fede e della religiosità dei migranti non solo immette una boccata d'aria pura nella Chiesa, ma fa intravedere come il cristianesimo sia una religione di migranti e che il movimento migratorio sia stato un elemento funzionale alla sua espansione, come propugna il missiologo protestante Jehu J. Hanciles.

La missione con i migranti diventa il paradigma della nuova missione, che è riconoscimento e gratitudine, incontro con Cristo straniero nella marginalità, comunione pentecostale. Il migrante e lo straniero sono simbolo dell'uomo alla ricerca di senso nella vita, immagine del cristiano, straniero sulla terra, icona della Chiesa, popolo di Dio in cammino verso la vera patria. Se la missione, più che movimento geografico, è un viaggio esistenziale nella costruzione dell'identità cristiana ed ecclesiale, si può intuire la valenza di tutto ciò in ambito migratorio.

La disciplina teologica che più di ogni altra ha affrontato in modo sistematico il fenomeno migratorio è il Diritto Canonico. Luigi Sabbarese offre un compendio aggiornato del cammino che questa scienza ha percorso, non mancando di indicare quegli ambiti che richiedono approfondimenti o precise indicazioni canoniche.

Invece di analizzare la via magisteriale, che porta ad individuare il metodo e le strutture che i vari documenti ecclesiali hanno proposto nel tempo, oppure di tracciare l'assetto organizzativo e quindi normativo formalizzato nel codice di Diritto Canonico per la Chiesa latina o nel Codice dei Canoni delle Chiese orientali, o percorrere la via dottrinale riconducibile a pochissimi autori, Sabbarese privilegia la metodologia di una lettura tematica, *«formalizzando così temi scelti all'interno dei quali evidenziare l'origine, i cambiamenti e l'attuale assetto organizzativo che la Chiesa ha raggiunto nella pastorale specifica per i migranti passando attraverso i diversi criteri precedentemente ricordati e introducendone nuovi, specie quelli che animano il diritto ecclesiale dopo il Vaticano II, e più vicini alla scienza canonistica e al suo rinnovamento».*

L'analisi dei testi conciliari circa la pastorale dei migranti mostra come la Chiesa possieda una pastorale specifica per i migranti e come tale pastorale abbia una propria ragion d'essere, affidata a tutto il popolo di Dio, con ruoli specifici spettanti ai sacerdoti, ai religiosi e ai laici e che necessita di strutture adeguate. Eppure, «*nonostante questa lunga e collaudata tradizione, che nella Chiesa ha sempre riservato un peculiare trattamento pastorale ai migranti, tra i diritti fondamentali dei fedeli non viene enunciato quello del migrante ad avere una cura pastorale nel rispetto della propria cultura e lingua*» per cui si rende necessario una "formalizzazione" del diritto dei fedeli migranti ad una pastorale specifica.

Sabbarese offre poi una sintesi dell'organizzazione della pastorale per i migranti nella Chiesa latina, senza dimenticare – e questo dona un peso ancora maggiore al suo saggio – lo studio del Codice dei Canoni delle Chiese orientali e la cura pastorale dei fedeli orientali in diaspora.

Sabbarese infine si sofferma sulla recezione da parte dei canonisti dell'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*: recezione che fa emergere qualche perplessità da un punto di vista canonico circa "l'ordinamento giuridico-pastorale" accluso al documento.

Senza voler entrare nel merito della natura della "teologia pastorale", anche Giovanni Graziano Tassello rivela come l'attenzione verso il fenomeno migratorio da parte della teologia pastorale cattolica rimane ancora saltuaria. Manca un'impostazione generale e sono ancora imprecisati i principi fondanti che permettano di individuare motivazioni e azioni tali da garantire ai migranti piena espressività nella vita della Chiesa e collaborare attivamente alla costruzione del regno di Dio. Non si tratta, infatti, solo di provvedere concretamente alla cura specifica e specializzata del singolo credente che si trova in mobilità, ma di giungere alla comprensione globale della Chiesa come comunità di credenti ove nessuno può essere considerato straniero.

Vi sarebbero altre branche della teologia che esigerebbero ulteriori approfondimenti, come la storia della pastorale migratoria. Nell'analizzare gli immigrati cattolici, la storiografia ecclesiastica li presenta spesso come portatori di problemi nei confronti del *Catholic mainstream*, senza invece soffermarsi a sufficienza sulla creatività dimostrata dalle comunità immigrate, sulla loro capacità di interagire con la comunità di partenza e sull'immissione nel contesto religioso locale di una pietà originale. Non sono stati ancora sufficientemente studiati l'impegno dei missionari europei nelle Americhe e l'influsso che essi ebbero nelle attività pastorali a favore dei migranti, nonché il ruolo giocato da religiosi di vari ordini e congregazioni inviati dall'Europa nel nuovo Continente. Mancano studi approfonditi sull'influsso di alcuni grandi movimenti laicali o di personaggi chiave nello sviluppo della pastorale migratoria. Un altro aspetto su cui gli studiosi dovrebbero soffermarsi è

la crescita di vocazioni tra le seconde generazioni soprattutto femminili e la presenza capillare della stampa cattolica etnica.

Appare evidente che per le scienze teologiche in contesto migratorio si tratti ancora di un *work in progress* e, nonostante i numerosi suggerimenti pratici presenti soprattutto nei documenti del Magistero, i fondamenti teologici rimangono un terreno da esplorare e da sistematizzare.

Questo primo tentativo di riflessione sistematica e interdisciplinare, condotta da alcuni esperti del settore, rappresenta un invito ai teologi perché si confrontino con più regolarità con il fenomeno migratorio, divenuto un fenomeno strutturale della società, ed arrivino ad una maggiore sistemazione metodologica.

Questo dossier si propone, assieme al *Dizionario socio-pastorale* sulle migrazioni² e alla Rassegna bibliografica sopracitata, come un sussidio per seminari e facoltà di teologia, nella speranza che vengano offerti corsi specifici di teologia in ambito migratorio e che l'agire della Chiesa tra e con i migranti non continui ad essere demandato a pochi addetti.

Sotteso a questo dossier è il desiderio che le Chiese locali, dopo anni di tentativi e di sussulti, intraprendano con coraggio il cammino della cattolicità al quotidiano. Le migrazioni sono un invito pressante a superare la tentazione della monocultura e ad accentuare il pluralismo ecclesiale. È tempo oramai che da rapporti di forza, che la maggioranza aveva fino ad ora adottato nei confronti dei gruppi minoritari, si passi alla forza dei rapporti e al mutuo riconoscimento tra i vari gruppi presenti nella Chiesa di modo che spazi, strutture, investimenti, leader costituiscano il segno visibile che nella Chiesa di Dio non vi sono più stranieri.

Ringraziamo il direttore della rivista «Studi Emigrazione», Lorenzo Prencipe, per aver accettato di stampare su un numero della rivista questi saggi. Essi sono il primo tentativo di un compendio di teologia in contesto migratorio e una sollecitazione per ulteriori approfondimenti.

Giovanni Graziano TASSELLO

gtassello@cserpe.org

Centro Studi e Ricerche per
l'Emigrazione (CSERPE) - Basilea

² BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2010 (in stampa).

La religione dei migranti: tra ripiegamenti ghehettizzanti e possibilità di nuova coesione sociale*

Introduzione

*Non è più l'ateismo bensì il pluralismo religioso
l'orizzonte del pensiero e dell'azione delle chiese
cristiane nel XXI secolo (C. Geffré)*

Nelle odierne società post-moderne e secolari la religione, considerata come folclorica e marginale rispetto ai principali ambiti vitali, non è comunque scomparsa. A dispetto dell'ideologia della secolarizzazione che, convinta della presunta irrazionalità del comportamento religioso, ne prevedeva un progressivo ridimensionamento come criterio di comportamenti, in realtà è cresciuta la ricerca di varieguate forme di religiosità nelle società occidentali¹. E sebbene abbiano perso quell'influenza totalizzante propria delle società tradizionali, la fede e l'organizzazione religiosa continuano ad aiutare molte persone ad affrontare le principali esperienze che, dalla nascita alla morte, costellano la vita umana².

Per quanto riguarda la relazione tra religioni e migrazioni, nonostante la rilevanza delle credenze e delle pratiche religiose dei migranti, gli studiosi hanno, specie in passato, trascurato o minimizzato il ruolo delle prime nei processi migratori ed in quelli d'integrazione³. Oggi, invece, nelle odierne società multiethniche e plurali, anche in conseguenza della crescente presenza degli immigrati, si evidenzia una rilevante diversificazione dello scenario religioso con cambiamenti culturali che investono la

N.B.: in questo numero le citazioni bibliografiche complete sono inserite nella bibliografia alla fine del saggio. Nelle note a piè di pagina sono quindi indicati soltanto i rimandi alla bibliografia completa.

* Il testo è una versione riveduta di PRENCIPE, Lorenzo (2009).

¹ Cfr. GARELLI, Franco; GUIZZARDI, Gustavo; PACE, Enzo (a cura di) (2003); LUCA TROMBETTA, Pino (2004); HATZOPOULOS, Pavlos; PETITO, Fabio (a cura di) (2006).

² INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (2006).

³ HAGAN, Jacqueline; EBAUGH, Helen Rose (2003); LUCA TROMBETTA, Pino (2009).

stessa dimensione religiosa. Infatti, i migranti portano con sé anche le tradizioni religiose originarie e le tracce di tale eredità sono visibili non solo nella costruzione di templi, moschee, pagode, ma anche, e soprattutto, nella necessaria ridefinizione delle relazioni tra persone diverse per culture e religioni in vista di una convivenza pacifica e non di un ripiegamento, ghetizzante e fondamentalista, in enclaves o quartieri etnici⁴.

Con il moltiplicarsi di gruppi etnici portatori di altre fedi religiose, la domanda che, oggi, preoccupa l'opinione pubblica e gli analisti sociali è la seguente: le religioni degli immigrati sono fattore d'integrazione e di pacificazione o fattore conflittuale e di ostacolo all'integrazione sociale? Ora, che la religione sia fattore di integrazione o di dis-integrazione, dipende da come la si utilizza e la si vive⁵. Per essere una cosa o l'altra, è necessario che le religioni ridefiniscano le loro identità e le loro relazioni o in senso disgregante o in senso di integrazione sociale, adottando le conseguenti modalità per convivere e coabitare pacificamente.

Se l'integrazione non richiede necessariamente agli immigrati la perdita della tradizione religiosa originaria, questa, però, non viene conservata ripiegandosi solo all'interno di un ristretto e, a volte fondamentalista, ambito etnico. Infatti, il ripiegamento ghetizzante, da un lato, alimenta i pregiudizi e le paure delle popolazioni autoctone e, d'altro lato, rallenta i processi di integrazione e di interazione con la società in generale e con gli altri gruppi etnici e religiosi in particolare⁶. Al contrario, le comunità di immigrati che si situano all'interno di aperte dinamiche relazionali con gli altri soggetti della società, possono divenire una preziosa risorsa per la società intera che, a sua volta, non potrà prescindere da una corretta conoscenza e relazione con le religioni degli immigrati per favorire la pacifica coesione sociale.

Allo stesso modo, un approccio alle migrazioni esclusivamente di carattere economico dimentica e/o sottovaluta i contesti culturali in cui avvengono le scelte migratorie, sottovaluta le risorse spirituali offerte dalle religioni al momento della decisione di emigrare e la capacità di resistenza dei migranti alle avversità del progetto migratorio, non coglie l'importanza delle organizzazioni religiose che forniscono ai migranti risorse materiali e sociali, tanto da salvaguardare e/o ricostruire l'identità culturale, da un lato, e favorire l'inserimento nel paese d'accoglimento, d'altro lato. Molti immigrati sono, invece, diventati cit-

⁴ POLI, Marco (2000); TRENTIN, Giuseppe (2001); DIENI, Edoardo; FERRARI, Alessandro; PACILLO Vincenzo (a cura di) (2005); PRENCIPE, Lorenzo (2006); DE VITA, Roberto; BERTI, Fabio; NASI, Lorenzo (a cura di) (2007); SCOGNAMIGLIO, Edoardo (2009).

⁵ GRIS - GRUPPO DI RICERCA E INFORMAZIONE SOCIO-RELIGIOSA (2009).

⁶ ALLIEVI, Stefano (2002); BARBAGLI, Marzio; BRANCA, Paolo; MARTINI, Carlo Maria; RIZZI, Armido (2002); DE ROSA, Giuseppe (2004); SCHMIDT-LEUKEL, Perry; RIDGEON, Lloyd (2007).

tadini della nuova società, proprio grazie al sostegno ricevuto dall'appartenenza religiosa⁷.

Come sostiene Durkheim, se la religione è ciò che fonda, ancorandolo ad una realtà soprannaturale, il senso del legame sociale e, quindi, l'identità personale e collettiva, religioni e migrazioni sono realtà tra loro correlate, tanto che simboli, credenze e pratiche religiose accompagnano da sempre i movimenti di persone⁸. A volte, dopo l'arrivo e l'insediamento in un altro contesto, tali convinzioni si affievoliscono. Altre volte sono il principale conforto e impulso per affrontare il processo d'inserimento nella nuova società. Infatti, per mantenere e/o rinnovare la fede religiosa dopo l'arrivo, molti migranti, se non riescono a trovare una chiesa appartenente alla loro tradizione religiosa, preferibilmente nella propria lingua, ne ricreano una nel luogo di insediamento, in modo da invitare a considerare la religione come un ponte che lega il vecchio al nuovo mondo⁹.

Gli immigrati, come gli autoctoni, hanno bisogni spirituali che sono più significativi se vissuti in contesti linguistici e culturali familiari e conviviali. Hanno, inoltre, bisogni economici e sociali – come la ricerca di casa ed impiego, la scolarizzazione dei bambini, l'apprendimento della lingua, la creazione di una nuova vita sociale – e trovano in chiese, sinagoghe, templi e moschee una lunga tradizione di servizi comunitari diretti principalmente ai più bisognosi¹⁰. La combinazione, allora, di conforto spirituale ed assistenza materiale facilita la loro partecipazione alle attività delle chiese nei paesi di accoglimento.

Se la religione è caratterizzata, tra l'altro, da un particolare legame all'identità di gruppo, i migranti sono l'esempio evidente di minoranza etnica percepita come distinta, culturalmente e religiosamente, dalla maggioranza etnica in mezzo alla quale scelgono di vivere¹¹. Cosa attende, allora, i migranti che si insediano in un ambiente diverso culturalmente e religiosamente? Adattamento, assimilazione, acculturazione, integrazione, marginalizzazione? Quale ruolo svolge la religione nel delimitare e/o fortificare l'identità di gruppi sociali che si trovano in ambienti culturali e religiosi diversi? Sono alcune delle questioni che fanno da sfondo al presente contributo.

⁷ HERNANDEZ, Edwin I.; PEÑA, Milagros; DAVIS, Kenneth G. (2006); HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette (2007); AMBROSINI, Maurizio (2007); MARTINEZ, Julio L. (2007); FOLEY, Michael W.; HOGE, Dean R. (2007).

⁸ TOMASI, Silvano M. (ed.) (1975a); ID. (1975b); ID.; STIBILI, Edward (1978); TASSELLO, Graziano (1984); ROSOLI, Gianfausto (1991); MARTI, Federico (2009).

⁹ KENNEDY, Paul; ROUDOMETOF, Victor (2002); BADILLO, David A. (2006); KUMAR, Pratap P. (2006); LEVITT, Peggy (2007).

¹⁰ EBAUGH, Helen Rose; CHAFETZ, Janet Saltzman (2000).

¹¹ ABRAMSON, Harold J. (1979).

Nuova rilevanza della religione in emigrazione

Il tema dell'appartenenza religiosa dei migranti torna oggi all'attenzione di quanti riflettono sulle problematiche inerenti la convivenza nella società, soprattutto dopo l'attacco terroristico alle torri gemelle dell'11 settembre 2001 e per le connotazioni fondamentaliste e socialmente dirompenti di alcune appartenenze religiose¹².

Questo ritorno di fiamma della religione è legato anche alla crescente complessità delle società contemporanee in conseguenza delle odierne correnti migratorie che portano con sé tradizioni religiose, spesso, culturalmente distanti da quella giudeo-cristiana, maggioritaria nelle società occidentali¹³. Nei ventisette paesi membri dell'Unione europea, dei circa 31 milioni di stranieri (al 1° Gennaio 2008)¹⁴, che rappresentano il 6,2% della popolazione totale, il 45% (circa 14 milioni di persone) appartiene alle diverse confessioni cristiane, mentre il numero di musulmani residenti è stimato sui 13 milioni¹⁵. Questi ultimi costituiscono dunque il secondo maggior gruppo religioso. Si tratta, però, di una realtà diversificata di etnie, lingue, tradizioni culturali e convinzioni politiche, provenienti soprattutto dalla Turchia, dal Nord Africa, dal Medio Oriente, dal Pakistan, dal Bangladesh e dalla ex Jugoslavia. Un notevole numero di musulmani possiede la cittadinanza dell'Unione e molti hanno una lunga presenza storica nei paesi in cui vivono.

I processi di stabilizzazione degli immigrati producono cambiamenti importanti nelle società segnate dal fenomeno migratorio, specialmente in quelle di accoglimento dove prevale la concentrazione urbana delle popolazioni straniere ("quartieri etnici") e la difficile coabitazione in spazi ristretti. Cambia, così, la percezione dell'immigrazione da parte dell'opinione pubblica, soprattutto negli ambienti popolari sui quali grava maggiormente il confronto con gli immigrati (alloggio, scuola, lavoro, mezzi di trasporto) e questo in un periodo in cui queste stesse classi sociali subiscono le conseguenze maggiori della crisi economica e sociale. Crescono le occasioni di conflitto inerenti all'incontro e alla coabitazione tra persone di tradizioni religiose e culturali differenti, soprattutto con i musulmani. Infatti, alcuni comportamenti de-

¹² TRIBALAT, Michèle; KATTENBACH, Jeanne-Hélène (2002); WEIL, Patrick (2004); RENAUT, Alain; TOURAINE, Alain (2005); CESARI, Jocelyne (2005); LUCASSEN, Leo (2005); RIVERA, Annamaria (2005); FERRARI, Silvio (a cura di) (2006).

¹³ ROSOLI, Gianfausto (a cura di) (1978); COHEN, Robin (ed.) (1995); RICHARD, Guy (dirigé par) (1996); HOERDER, Dirk (2002); CORTI, Paola (2003); HADDAD, Yvonne Yazbeck; SMITH, Jane; ESPOSITO, John L. (2003); JENKINS, Philip (2009).

¹⁴ CDMG - CONSEIL DE L'EUROPE (2008); INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (2008); CARITAS-MIGRANTES (2009), pp. 25-32.

¹⁵ Fonte: <http://pewforum.org/newassets/images/reports/Muslimpopulation/Muslimpopulation.pdf>.

gli immigrati, inerenti – a volte – alla loro religione, provocano disapprovazione e dibattito in molte società liberali, rendendo più problematica l'integrazione degli immigrati nelle società di accogliimento¹⁶.

In un passato, anche recente, la dimensione religiosa – nonostante rappresenti un fattore ricorrente nella vita dei migranti e contribuisca a creare spazi e forme nuove di socializzazione – è stata, spesso, trascurata dagli studiosi del settore. A volte, tale disinteresse/ignoranza non è altro che una forma mascherata di assimilazionismo che ritiene provvisoria e superabile la diversità (specialmente quella religiosa del migrante) nell'inevitabile processo di acquisizione dei valori della società di accogliimento. In tale ottica, alcuni studiosi, interpretando parzialmente la storia migratoria di un determinato gruppo, hanno concluso che l'abbandono della pratica religiosa dei migranti era chiaro sintomo dell'irrilevanza della religione nella vita dei migranti.

A dimostrazione di tale assioma è spesso citato il caso dei migranti italiani in Francia che, dopo il passaggio della frontiera, abbandonavano, in gran numero, ogni pratica religiosa tradizionale. In realtà, se non si considera l'insieme degli elementi che motivavano tale abbandono – le misere condizioni di vita e di lavoro (oltre all'ignoranza della lingua locale); il passaggio dai piccoli villaggi agricoli e montanari di provenienza alla grande metropoli priva dei tradizionali punti di riferimento degli immigrati; il fatto che con l'emigrazione sparisce quasi completamente il controllo sociale vissuto nella comunità di provenienza che li “spinge” ad una certa pratica religiosa; l'influenza dell'indifferenza religiosa che gli Italiani trovano nel nuovo paese di accogliimento – difficilmente si comprende che la pratica religiosa non è il solo fattore determinante nel processo d'integrazione, ma deve essere accompagnata da altri importanti elementi come, ad esempio, l'integrazione socio-professionale e la stabilizzazione dello statuto giuridico¹⁷.

Un altro esempio di immigrati italiani non molto religiosi è identificato nel cosiddetto “problema italiano”, come definito dai vescovi cattolici statunitensi a inizio Novecento. I prelati sostenevano che gli italo-americani dell'epoca mostravano poco interesse per le pratiche religiose ed entravano in chiesa solo per il battesimo, il matrimonio ed i funerali¹⁸. E questo perché i contadini emigrati del Sud Italia, che portavano con sé una forte tradizione anticlericale, una concezione della chiesa

¹⁶ Per es., le pratiche di mutilazioni sessuali femminili, la poligamia, i matrimoni combinati, i metodi di macellazione animale dei musulmani e degli ebrei, cfr. PAREKH, Bhikhu (1996). Per un approccio più generale sull'islam trapiantato in Europa, cfr. PACE, Enzo (2004); ALLIEVI, Stefano (2005); ID. (a cura di) (2009).

¹⁷ FAVERO, Luigi; TASSELLO, Graziano (1979); DASSETTO, Felice; BASTENIER, Albert (1979a); TARAVELLA, Louis (1995).

¹⁸ VECOLI, Rudolph (1964); CINEL, Dino (1982).

come opprimente, oltre all'intenzione di guadagnare il più possibile in America prima di ritornare a casa, non erano molto interessati a partecipare alle attività delle chiese. Inoltre, poiché la questione della religiosità degli immigrati dipende dalla stessa definizione di religiosità, nel contesto statunitense la pratica religiosa implicava normalmente la regolare partecipazione alle funzioni religiose, mentre nelle aree rurali d'Europa, Asia e America Latina religione e credenza popolare si intrecciavano, soprattutto, nella vita quotidiana, dove rituali per augurarsi la fortuna, curare la malattia ed evitare i pericoli erano spesso mescolati alle formali e riconosciute credenze religiose. In tale ottica è stato fin troppo facile definire il cattolicesimo dei primi italiani negli Stati Uniti come religione popolare, fusione di elementi cristiani e pre-cristiani, di animismo, politeismo e stregonerie nei sacramenti della chiesa¹⁹. E la tradizione religiosa italiana della festa, con la statua del santo portata in processione, è stata spesso considerata dalla chiesa cattolica istituzionale come un rito pagano, cosa che viene frequentemente rimproverata oggi alle tradizioni religiose degli immigrati filippini e messicani.

Le prime migrazioni italiane hanno, invece, evidenziato la diversità della religiosità delle masse contadine, soprattutto meridionali, rispetto a quella delle regioni settentrionali. Il confronto tra una religiosità popolare, centrata sul culto devozionale ai Santi e alla Vergine, processioni, feste religiose delle popolazioni meridionali e la religiosità delle masse contadine venete e lombarde, intrise di catechesi tridentina, è stata al centro dell'esperienza dei migranti e dei missionari italiani negli Stati Uniti, che dovettero rispondere alle diversità etno-culturali, linguistiche e storiche tra gli immigrati italiani: da un lato, veneti, lombardi e liguri non volevano sacerdoti che non fossero della loro regione; dall'altro, siciliani e calabresi non volevano sacerdoti che non conoscessero il loro dialetto, i loro usi e costumi. Gli uni e gli altri volevano luoghi di culto separati.

Prima ancora di accorgersi della loro diversità "esterna" in rapporto alle diverse confessioni protestanti, gli immigrati italiani negli Stati Uniti prendono coscienza di quanto profonda fosse la diversità interna della traduzione pratica della loro religione cattolica. È comprensibile, allora, che le difficoltà interne al gruppo nazionale si ingigantissero, all'esterno, nei rapporti con il clero irlandese locale. Infatti, quella prima generazione di Italiani ha incontrato una chiesa a prevalenza irlandese, conservatrice, preoccupata con la raccolta di danaro, spesso ostile verso i poveri italiani. Sono state, perciò, le seconde e terze generazioni che, lasciate le città per le periferie, hanno assunto e condiviso la visione ed organizzazione della chiesa cattolica americana, inclusa la frequenza settimanale al servizio religioso²⁰. E questo processo è confer-

¹⁹ VECOLI, Rudolph (1969); ID. (1977).

²⁰ RUSSO, Nicholas John (1968).

mato anche dalle seconde generazioni ispaniche a New York la cui religiosità aumenta con il maggiore inserimento nella società americana, tanto che i nuovi immigrati diventano più religiosi dopo l'arrivo negli USA perché il loro impegno, osservanza e partecipazione religiosa sono maggiori in America dopo l'immigrazione che nei paesi d'origine²¹.

Inoltre, gli immigrati diventano statunitensi diventando prima americani etnici. L'evoluzione dei legami con le origini nazionali è più di un'espansione simbolica delle identità locali o regionali e riflette anche la vita comune nei quartieri e nelle città in cui gli immigrati vivono, lavorano, frequentano la chiesa e sviluppano relazioni personali²². Queste nuove affinità ed identità etniche non sono alternative di un'identità americana più ampia, ma rappresentano la maniera tipica con cui gli statunitensi vedono se stessi. L'identità americana, come la società e la cultura americana, non è una memoria monolitica, ma un mosaico di origini regionali e nazionali, di classi sociali, di appartenenze religiose, tradizioni e legami. Divenire americani non richiede, perciò, un'assimilazione completa. I nuovi immigrati devono, certamente, acquisire una nuova lingua, sviluppare nuovi legami, imparare nuovi riferimenti politico-culturali, ma non sono obbligati a cambiare religione.

Evoluzione del rapporto religione e migrazioni

L'attenzione al ruolo dell'appartenenza religiosa dei migranti nei processi d'integrazione è stata più viva durante la grande migrazione di massa dall'Europa verso le Americhe, mentre è stata quasi dimenticata nella seconda metà del Novecento. Il recente rinnovato interesse ripropone diverse sfide, tra cui l'inserimento nelle società di accoglimento dei nuovi flussi migratori e le questioni sollevate dalla crescente diversità religiosa nei paesi interessati dalle migrazioni.

Dall'Europa in America: il ruolo "positivo" della religione

La migrazione di massa dall'Europa verso le Americhe e, dopo il 1945, verso l'Australia ha interessato, dal punto di vista della religione, soprattutto i migranti provenienti da paesi a maggioranza cristiana, diretti verso paesi anch'essi a maggioranza cristiana. Il risultato avrebbe dovuto essere di un non "troppo" problematico processo d'integrazione. Di fatto, non sono mancati i conflitti e l'appartenenza religiosa è stata, a volte, percepita come problematica per l'inserimento nella società di accoglimento.

²¹ HERBERG, Will (1960).

²² GABACCIA, Donna R. (1988).

Nel 1830, durante la grande migrazione irlandese, si diffuse tra la maggioranza anglosassone e protestante l'idea che i nuovi arrivati, a causa delle loro convinzioni religiose, non potessero integrarsi nella civiltà democratica statunitense²³. Il pregiudizio razziale che colpiva gli irlandesi, considerati i "negri d'Europa", aveva anche connotazioni religiose, e la convinzione dell'impossibilità di un'integrazione pacifica si basava sulla percezione delle differenze confessionali. Agli irlandesi occorsero anni di sofferenze e sforzi per "diventare bianchi", per convincere gli autoctoni che potevano essere buoni americani pur rimanendo cattolici e per poter essere accettati come membri a pieno titolo della società americana²⁴. Tale sforzo ha avuto come conseguenza una relazione conflittuale degli irlandesi con i nuovi immigrati cattolici provenienti dal Sud Europa, per paura che l'arrivo di questi ultimi potesse macchiare e rimettere in discussione il loro sforzo di farsi accettare dagli autoctoni.

Nonostante i conflitti, la religione ha, comunque, giocato un ruolo cruciale sia nel mantenimento e nella ricostruzione dell'identità culturale che nell'integrazione nella nuova società. Infatti, la migrazione ha permesso una graduale purificazione della religione dalle sue componenti etniche, specialmente nell'identificazione delle giovani generazioni con la società locale.

Nel Sud America la posizione dominante del cattolicesimo ha reso in genere poco problematico il processo d'inserimento della maggioranza cattolica immigrata dall'Europa, sia per la sostanziale similitudine delle manifestazioni religiose che per il frequente inserimento delle comunità immigrate in colonie etniche separate che riproducevano lo stesso contesto regionale del paese d'origine. L'identità culturale e l'unità del gruppo è stata mantenuta tramite l'organizzazione sociale che, come nella zona di partenza, aveva la chiesa tra le strutture di riferimento. E quando gli immigrati di diversi orizzonti culturali e religiosi arrivavano in Sud America, come i Giapponesi nella prima metà del XX secolo, hanno percepito una forte pressione che li portava ad abbracciare la locale religione dominante come forma di inserimento riuscito²⁵.

Nel Nord America, la divisione dei cristiani in diverse denominazioni, con il protestantesimo dominante, e l'inserzione dei migranti in contesti prevalentemente urbani hanno reso più difficile il processo d'inserimento degli immigranti. La religione ha dato ai migranti un ambiente adeguato per il mantenimento dell'identità personale; ha fornito gli strumenti culturali e simbolici per la produzione di una identità etnica; ha traghettato la comunità immigrata nella società di accogli-

²³ ZOLBERG, Aristide R.; LITT WOON, Long (1999).

²⁴ IGNATIEV, Noel (1995).

²⁵ ALVIM, Zuleika M.F. (1986); DE BONI, Luis A. (1987); AA.VV. (1990); GROSSELLI, Renzo M. (1991); AUZA, Néstor Tomás; FAVERO, Luigi (comps.) (1991).

mento. Nella ricostruzione dell'identità le associazioni – molte ad ispirazione religiosa o sostenute da istituzioni religiose, come la società benefica cattolica dei Knights of Columbus e i Sons of Italy per gli italiani, i B'nai Brith per la comunità ebraica – hanno giocato un ruolo decisivo e, sebbene riproducessero spesso più la frammentazione locale che l'appartenenza nazionale, hanno superato il regionalismo e hanno aiutato a costruire l'identificazione etnica attraverso iniziative culturali e sociali. Le ricorrenti festività religiose sono state l'evento principale per l'aggregazione della comunità e non sono mai state limitate ai soli membri della stessa origine locale. Iniziative sociali di mutuo soccorso sono state organizzate da parrocchie, sinagoghe o templi a vantaggio dell'intera comunità.

Questo contributo della religione agli immigrati è stato definito come offerta delle tre "r": rifugio, rispettabilità e risorse²⁶. Per quanto riguarda il bisogno di rifugio in seguito al trauma della separazione, molti migranti – senza famiglia, lingua e comunità d'origine – sono spinti a cercare un senso ed una stabilità nella nuova terra d'accoglimento. La partecipazione ed i riti religiosi possono così riempire il vuoto e creare un senso di appartenenza e di comunità per i nuovi arrivati. In secondo luogo, le chiese possono offrire rispettabilità ed opportunità per la mobilità sociale dei migranti. Infatti, anche se molti immigrati (ed i loro figli) possono formalmente accedere al sistema di istruzione e di occupazione dei paesi di accoglimento, essi incontrano, in realtà, ostacoli e discriminazioni. Creando una serie di istituzioni sociali parallele, i migranti hanno potuto accedere a forme di promozione sociale, di leadership e di servizi comunitari. Le chiese sono, infine, centrali nelle vite degli immigrati poiché offrono risorse e servizi in risposta ai loro bisogni primari, come alloggio, opportunità lavorative ed apprendimento linguistico.

La formulazione delle 3 "r", pur nella sua eccessiva strumentalità²⁷, esprime bene l'importanza della religione nell'esperienza migratoria statunitense, dove chiese, templi, sinagoghe e moschee hanno provveduto ai bisogni spirituali e materiali degli immigrati e hanno aiutato successive generazioni di immigrati e loro figli a inserirsi pienamente.

In Australia il processo d'inserimento dei migranti e la graduale presenza di diversità religiose ha seguito, in certi versi, gli schemi nord americani. All'interno dell'estesa organizzazione religiosa protestante, che, come in Nord America, si è insediata per prima, gli immigrati irlandesi cattolici hanno cominciato la loro inserzione. Le ondate successive di immigrati cattolici, come gli italiani, dovettero superare le iniziali difficoltà arrivando, comunque, ad unire e fortificare la comunità di fede²⁸.

²⁶ HIRSCHMAN, Charles (2004); ID. (2007).

²⁷ Tale formulazione potrebbe, infatti, portare a ritenere che non appena soddisfatti i bisogni primari i migranti possano tranquillamente fare a meno della religione.

²⁸ PAGANONI, Anthony (2003); ID. (2008).

Per cogliere tutta la ricchezza del contributo delle religioni all'integrazione bisogna, anche, sottolineare il fatto che i leader religiosi hanno subito capito gli aspetti problematici della migrazione – dal punto di vista economico, sociale e spirituale – e hanno creato strutture organizzative per accompagnare il migrante in tutte le fasi del processo migratorio: dalla decisione di emigrare, alla preparazione del viaggio, al viaggio stesso, all'arrivo, fino alla chiesa etnica nel luogo d'insediamento e all'aiuto nel mantenere i legami con la comunità del paese di origine.

Ancora oggi, molti immigrati illegali, provenienti dal Messico e dall'America centrale, cattolici o protestanti, praticanti o meno, si affidano alle immagini sacre e al clero locale per affrontare il faticoso ed incerto percorso migratorio verso gli Stati Uniti. Le risorse spirituali e la religione contribuiscono, allora, in maniera particolare al processo migratorio: pregando e confidando nell'aiuto divino (immagini sacre della Vergine e dei santi) per decidere di emigrare, per superare la necessità di dovere lasciare parte della famiglia nel proprio paese, per riuscire ad attraversare illeso la frontiera, per trovare un lavoro e potersi sistemare negli Stati Uniti. Prima di partire i migranti si rivolgono al clero locale per ricevere una benedizione speciale per sé e per i familiari che rimangono sul posto, per ricevere il "devozionario" dove trovare le preghiere da recitare in emigrazione e per ricevere oggetti religiosi (medaglioni o piccole croci) da portare con sé. Il clero e i pastori, cui i migranti si rivolgono prima di partire, offrono informazioni sui pericoli che devono affrontare nell'attraversamento della frontiera, a volte indicano i sentieri più sicuri da seguire e comunicano indirizzi di ricoveri e di servizi legali cui i migranti possono rivolgersi²⁹. Inoltre, i leader religiosi hanno accompagnato i migranti nell'esperienza migratoria aiutandoli a trovare conforto nel mezzo di un ambiente estraneo e a volte ostile³⁰.

Oggi, con il declino dell'immigrazione dall'Europa e la crescita della popolazione non europea, si afferma negli Stati Uniti un diversificato pluralismo religioso: i buddisti provenienti dai paesi asiatici sono più di tre milioni; le persone di origine indiana, in larga parte indù, sono quasi due milioni; la popolazione di religione musulmana è stimata a sei milioni, composta perlopiù da lavoratori qualificati con le loro famiglie, con livelli di istruzione, di collocazione professionale e di reddito maggiori della media statunitense. In tale contesto multi religioso, la storia si ripete coinvolgendo anche le religioni non cristiane, tanto che gli immigrati asiatici contemporanei utilizzano le loro aggregazioni religiose per fornire servizi sociali ai nuovi arrivati, per mantenere rapporti di amicizia con i membri della stessa etnia e per trasmettere

²⁹ HAGAN, Jacqueline (2008).

³⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1996a); AQUINO, Maria Pilar (2003).

le loro tradizioni culturali ai figli. Le religioni continuano, così, ad essere un ponte che rafforza contatti e legami transnazionali tra il luogo di provenienza e quello di insediamento dei migranti³¹.

In Europa: il ruolo "negativo" della religione

Se negli Stati Uniti, gli studi sulla religione degli immigrati mettono in evidenza il suo ruolo positivo nel processo di adattamento, in Europa l'odierna problematica della religione degli immigrati è identificata quasi esclusivamente con la presenza "difficile" dell'islam, soprattutto in chiave integrazione. Si dimentica, troppo facilmente che nella Francia di inizio Novecento, gli stessi immigrati italiani erano gli ultimi degli stranieri, ritenuti (quasi geneticamente) inassimilabili sul piano culturale e religioso, i più poveri, i più sradicati e non integrati tanto da minacciare la sicurezza e la salute pubblica. Come riportavano i giornali dell'epoca, le loro case erano giudicate luride, le loro urla (il loro modo di parlare) insopportabili... senza menzionare poi il loro odore³².

La differenza di valutazione circa il ruolo, più o meno, importante giocato dalla religione come fattore di inclusione nella nuova società per gli immigrati e le seconde generazioni è dovuta al fatto che le tradizioni religiose degli immigrati in Europa e negli Stati Uniti sono diverse: più cristiani in questi ultimi, più musulmani nella prima³³. La maggioranza dei musulmani in Europa appartiene a gruppi d'immigrati più problematici in termini di povertà, disoccupazione e alfabetizzazione, mentre negli Stati Uniti la maggioranza dei musulmani non vive tali disagi socio-economici³⁴. Le popolazioni europee sono molto più scettiche verso le religioni perché più secolarizzate rispetto alla religiosità di base statunitense³⁵. Il radicamento storico delle relazioni fra stati e gruppi religiosi nel vecchio continente fa più fatica ad accettare ed incorporare le nuove religioni, come avviene invece negli Stati Uniti³⁶.

Dopo la seconda guerra mondiale, l'Europa è stata meta di numerosi immigrati. All'inizio, la maggioranza proveniva dalle aree meridio-

³¹ YANG, Fenggang (2002).

³² Cfr. «L'Étoile de l'Est», 24 luglio 1905, citato in MILZA, Pierre (1993), p. 122, dove si riporta la seguente descrizione: «Se passate, verso mezzogiorno, a Mont-Saint-Martin o a Villerupt, vicino una delle numerose bettole italiane, il vostro odorato è messo a dura prova da un'insopportabile puzza di cucina. Alcune vecchie, dalla pelle raggrinzita e dai capelli radi, cucinano strane frittiture... E gli animali morti non sono sepolti, ma trovano la loro tomba negli stomaci degli Italiani che si leccano i baffi mangiando questi sughì d'inferno».

³³ BURUMA, Ian (2006).

³⁴ KOSMIN, Barry A.; KEYSAR, Ariela (2006).

³⁵ FICHER, Claude; HOUT, Michael (2006).

³⁶ FONER, Nancy; ALBA, Richard (2008).

nali dello stesso continente e la natura del progetto migratorio prevedeva solo un inserimento temporaneo. L'assistenza religiosa è stata considerata soprattutto come un compito delle chiese dei paesi di origine. Tale ottica ha, quindi, portato alla creazione di strutture religiose in qualche modo parallele a quelle delle chiese locali. La religione è stata, perciò, soprattutto un'agenzia per la preservazione della fede e dell'identità e molto meno uno strumento per l'integrazione nella chiesa e nella società locale. La fine del sistema dei "lavoratori ospiti" e la progressiva diversificazione delle appartenenze religiose dei migranti ha cambiato l'approccio della questione religiosa.

In secondo luogo, i paesi europei non hanno avuto e non hanno la stessa maniera di affrontare le relazioni tra stato e religione. A fianco di paesi dove una religione è quella ufficiale, ce ne sono altri dove una religione ha più privilegi di altri, ed altri stati dove la laicità è garantita dalla Costituzione. Lo stesso processo d'integrazione, trattato in maniera diversa, ha relegato la religione ad un ruolo marginale. Se il processo d'integrazione è stato incoraggiato sia ignorando le differenze culturali nello spazio pubblico ed esigendo l'assimilazione totale ai valori repubblicani, come in Francia, sia privilegiando un inserimento riuscito nel mercato di lavoro, come in Germania, sia puntando al superamento della discriminazione razziale, come in Gran Bretagna, la religione è stata relegata nell'ambito privato e non considerata determinante nel processo di integrazione³⁷. La speranza non confessata era che la crescente secolarizzazione delle società europee avrebbe coinvolto, prima o poi, anche i migranti e che la religione avrebbe quindi perso il suo impatto problematico sull'integrazione divenendo solamente l'affare di una minoranza.

Il cambiamento provocato dall'insediamento degli immigrati e dall'espansione delle comunità immigrate attraverso la riunificazione familiare ha fatto passare la religione dalla sfera privata alla pubblica. L'aumento numerico e la rilevanza di comunità islamiche hanno messo in evidenza la realtà di un gruppo che, pur contando numerosi membri favorevoli alla secolarizzazione, non accetterebbe mai un'integrazione che ignori la religione. In questo tempo, le religioni hanno acquisito un più diretto, e a volte combattivo, ruolo nell'integrazione dei migranti³⁸.

Infatti, se dopo la caduta del muro di Berlino e dell'Unione Sovietica si è sperato, anche a livello ecclesiale, che la nuova situazione geopolitica producesse l'auspicata osmosi tra le "due anime dell'Europa", quella romano-germanica e quella slavo-orientale, non si può dimenticare, però, che il continente ha anche un'anima mediterranea e "islamica"³⁹.

³⁷ KOENIG, Matthias (2005).

³⁸ KASTORYANO, Riva (2003); LEVITT, Peggy (2003).

³⁹ Cfr. on line la mostra organizzata dal Science Museum di Manchester *1001 inventions, discover the Muslim heritage in our world*, www.1001inventions.com.

Anche oggi non è pensabile un'Europa senza la componente islamica, una comunità, quella musulmana, in continua evoluzione che, oggi, ottiene visibilità mediatica solo in occasione di episodi di terrorismo o di criminalità ed è quasi sempre considerata come intrinsecamente violenta.

Diventa, così, sempre più arduo accettare che la radice dell'islamismo radicale non è inerente all'islam o al suo sistema culturale. L'islamismo radicale emerge perché l'islam si è de-territorializzato e ha messo allo scoperto la domanda globale sull'identità musulmana, non più supportata, fuori dalle tradizionali società, dall'ambiente sociale esterno. L'islam radicale e il jihadismo nascono da tale ricerca di identità perché possono rispondere alla domanda soprattutto delle seconde generazioni: chi sono io? che cosa significa essere musulmani? Infatti, se la prima generazione d'immigranti ha portato nelle nuove terre d'accoglimento le pratiche tradizionali, quella dei figli, invece, è spesso sprezzante verso la religiosità dei genitori, ma non è stata ancora integrata nella cultura della società circostante. Si trova così tra due culture con le quali non si identifica, e risponde al forte richiamo dell'ideologia universalista jihadista. Sono, quindi, le generazioni cresciute in questa "terra di mezzo identitaria" quelle maggiormente affascinate e promotrici di queste nuove forme di identità politiche. Insoddisfatte della loro appartenenza, sono in cerca di una nuova identità sociale e la trovano nella religione, intesa come adesione ad un gruppo religioso, che definisce l'identità di una persona ed è un chiaro elemento di adesione o di esclusione⁴⁰.

Questa realtà è una delle ragioni per cui molti europei dubitano della compatibilità dell'islam con l'Occidente e della capacità dei musulmani di accettare i valori occidentali. In tale ottica, in Francia ma anche in Italia, viene richiesta a gran voce una legge che proibisca alle donne musulmane di indossare il burqa. Infatti, i sostenitori dell'identità nazionale minacciata dalla crescente islamizzazione della società sostengono che: *«al di là della questione del velo integrale, c'è in atto una sorta d'islamizzazione dello spazio pubblico completamente contraria al principio della laicità e della separazione tra Chiesa e Stato. C'è inoltre un'espansione del comunitarismo in certi settori della società [...]: in alcuni licei le ragazze non partecipano ai corsi di educazione fisica; negli ospedali gli uomini rifiutano che medici maschi possano curare le loro donne [...]*»⁴¹.

Ci si è forse dimenticati che già nel dicembre 2003, la Commissione Stasi⁴² – voluta da Jacques Chirac, presidente della Repubblica francese, per riflettere sull'applicazione del principio di laicità messo in discussione dalla presenza ritenuta "provocante" di alcune ragazze con il foulard/velo islamico nella scuola pubblica – nel suo rapporto conclusivo presenta diverse proposte per riaffermare la laicità come valore fondatore del patto

⁴⁰ ROY, Olivier (2004); FUKUYAMA, Francis (2006).

⁴¹ Cfr. GEISSER, Vincent (2010), p. 5.

⁴² Cfr. <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf>.

repubblicano, perché rende possibile l'unità nazionale in una società sempre più marcata dal pluralismo. E tra le proposte, l'aspetto che ha suscitato le reazioni più critiche, in Francia e all'estero, è stato quello di adottare una legge che proibiva nelle scuole (medie e licei) gli abbigliamenti ed i segni troppo visibili (grandi croci cristiane, foulard islamico, kippa ebraica, turbante sikh) d'appartenenza religiosa o politica.

Anche se la maggioranza dei francesi si dichiarava favorevole a tale legge per dare un forte segnale identitario ai musulmani considerati potenziali sovvertitori dell'ordine costituito, la nuova legge sulla laicità ha scelto di combattere l'esteriorità dei segni lasciando, però, immutato il problema fondamentale, quello del nuovo rapporto da creare tra laicità dello Stato ed appartenenze filosofico-religiose in una società pluralista. In questa prospettiva si situa la convinzione che l'ordine secolare dello Stato non può identificarsi con un particolare ordine etico o religioso. Lo Stato dovrà, infatti, farsi garante della libertà religiosa per permettere ad ogni persona di adottare, abbandonare o cambiare una religione senza che questa scelta intacchi i suoi diritti civili e politici di cittadino. Tutto questo naturalmente dovrà essere frutto più di mediazione e dialogo nella durata, che di una (o diverse) legge che combatta i segni religiosi esterni considerati come attentati all'ordine pubblico.

La condizione sociopolitica dei migranti

Per comprendere le pratiche culturali e religiose dei migranti non è sufficiente considerare che ci si trova dinnanzi a individui che attraversano una fase di destrutturazione socioculturale di personalità a causa del trapianto in una nuova società. Questo elemento da solo non permette di cogliere altri fattori che influiscono sulle pratiche culturali e religiose dei migranti. L'universo cognitivo, simbolico e pratico che costituisce i loro comportamenti religiosi non può, infatti, prescindere dalla situazione sociale, economica e giuridica in cui i flussi migratori si inseriscono. È proprio alla particolare condizione sociale che essi vivono, sia in partenza che all'arrivo, che i migranti cercano di rispondere modellando e rimodellando anche le loro pratiche religiose.

In realtà, i processi d'integrazione di una "religione trapiantata" (propria delle situazioni migratorie) sono processi resi più difficili dalle situazioni di disuguaglianza tra i soggetti, dovute alla posizione giuridica, socioeconomica e politica di minoranza degli immigrati rispetto alla popolazione autoctona e alle istituzioni locali. La storia emigratoria italiana ci parla, per esempio, della capacità o dell'incapacità inclusiva della religione quando si tratta di integrare popolazioni povere e analfabete in strutture organizzative ecclesiali, socialmente più elevate. Poiché è più difficile integrare ciò che è culturalmente diverso, quando è anche disu-

guale socialmente e giuridicamente, la Chiesa cattolica statunitense ha avuto molte difficoltà a realizzare l'inclusione nelle proprie comunità dei fedeli immigrati, più ignoranti, più emarginati sul piano sociale per il loro status socioeconomico, per le caratteristiche abitative dei loro quartieri degradati, per la mancanza di comunicazione linguistica e sociale.

Le parrocchie territoriali, create negli Stati Uniti prima dell'immigrazione italiana e caratterizzate da una rigorosa organizzazione amministrativa e da numerose strutture educative, assistenziali e sociali (asili, scuole, ospedali, orfanotrofi), sostenute dalla regolare partecipazione finanziaria dei fedeli, con l'immigrazione italiana hanno visto, in qualche decennio, la loro popolazione a volte mescolarsi rapidamente e a volte svuotarsi della componente autoctona e riempirsi di nuovi fedeli, analfabeti e poveri con una diversa percezione di chiesa e con altre forme di pratica religiosa dissociata da qualsiasi forma di sostegno economico. A queste sfide hanno dovuto rispondere, fra gli altri, anche i primi missionari scalabriniani⁴³, non abituati da una parte all'organizzazione amministrativo-finanziaria del sistema parrocchiale locale e obbligati, d'altra parte, a tenere conto pastoralmente delle condizioni di povertà e di ignoranza dei propri connazionali⁴⁴.

Per permettere lo sviluppo dei processi integrativi degli italiani, differenti e disuguali, sono sorte soprattutto nell'America del Nord le parrocchie nazionali, dette anche "etniche". La letteratura prodotta negli Stati Uniti

⁴³ Mons. Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza, fonda, il 28 novembre 1887, la Congregazione dei Missionari di San Carlo (Scalabriniani) per accompagnare ed aiutare socialmente e spiritualmente gli emigrati italiani. I primi religiosi scalabriniani arrivano a New York nel luglio 1888.

⁴⁴ Nell'inverno del 1893-1894 Padre Vicentini, superiore provinciale scalabriniano negli Stati Uniti, cerca di contrastare la decisione della Curia di New York di vendere all'asta la chiesa di Baxter Street in New York, costruita anche con il modesto contributo dei poveri emigrati italiani del quartiere, e scrive a Mons. Corrigan, arcivescovo di New York dal 1885 al 1902: «*Gli scalabriniani non saranno capaci di sostenere chiese grandi, ma potremo bene mantenere una sala-cappella. Quanto alla premura di lavorare nell'amministrare i SS. Sacramenti, nell'assistenza agli ammalati, nell'adattarsi alla povertà e all'ignoranza del popolo, ho la coscienza di non essere secondi ad alcuno in questi paesi e forse si peccò più per eccesso che per difetto... Talora mi venne fatto osservare che da noi [scalabriniani] si guasta il mestiere (sit venia verbo), perché facciamo funzioni e funerali con piccole tasse. Sì, è vero, ma che cosa vuol dire questo? Vuol dire che la povera gente porta più facilmente i suoi morti in chiesa; anzi più volte annunziassi che per i poveri si farebbero le esequie e anche si celebrerebbe la Messa gratis, come feci più volte. Vuol dire che ci sentiamo mandati per i poveri. Non abbiamo mai mercanteggiato il ministero sacro... Ormai capisco: gli uomini ci hanno abbandonato, siamo nelle mani di Dio, ma però è bene che si sappia (e per me non c'è alcun dubbio) che il sangue del povero cementa la Chiesa del Preziosissimo Sangue in Baxter Street, non altrimenti che i dollari investiti dal costruttore e gli altri dollari pagati dalla Cancelleria Vescovile» (cfr. lettere del 04/11/1893 e del 04/01/1894, in Archivio Generalizio Scalabriniano di Roma).*

su tali parrocchie ha evidenziato soprattutto gli aspetti etnoculturali e nazionalistici, di protezione degli emigrati contro il proselitismo protestante, l'azione massonica e anticlericale di gruppi socialisti e anarchici che proliferavano nelle comunità italiane. Si è, però, sottovalutato l'aspetto di servizio alle classi sociali più povere che ha caratterizzato queste strutture. Ne è risultata, allora, una percezione culturalista, protezionista e conservatrice, senza rilevarne sufficientemente le implicazioni sociali.

Le odierne migrazioni presentano, tra le altre caratteristiche, quella secondo cui sono organizzate come se fossero temporanee mentre tutto indica che esse rispondono ad una necessità strutturale e permanente delle società di accoglimento; il fatto che i migranti sono relegati in situazioni socio-economiche subalterne, considerate temporanee; che i migranti affrontano gli atteggiamenti xenofobi delle società di accoglimento; che gli immigrati, sempre più in situazione irregolare, diventano, quasi automaticamente, potenziali sovvertitori dell'ordine sociale costituito.

L'associazione di tali fattori permette di comprendere che il gruppo dei migranti è escluso di fatto e di diritto da ogni partecipazione al divenire della società che li utilizza come pura forza lavoro di cui sbarazzarsi nei momenti di maggiori crisi economiche. Ora, in un contesto migratorio, dominato dall'idea del provvisorio, contrariamente a quanto affermato dai discorsi ufficiali, i migranti non sono invitati ad adattarsi al loro nuovo contesto di vita oltre una certa soglia indispensabile alle attività di produzione ed ai contatti inevitabili che avranno con certe frange della popolazione locale. I loro atteggiamenti e le loro pratiche (anche culturali e religiose) saranno dunque condizionati dall'adattamento limitato e controllato che viene richiesto ai migranti. La dottrina dell'immigrazione temporanea e precaria contribuisce, perciò, a confermare gli atteggiamenti di ripiego dei migranti. Essa li tiene alla frontiera dell'integrazione sociale e, a volte, nella marginalità.

In tale contesto le pratiche pastorali delle chiese e le pratiche religiose dei migranti s'iscrivono e prendono significato. Vivendo la loro situazione presente con la modalità della transitorietà, l'a-socializzazione riguardante le norme socioculturali del paese d'arrivo troverà corrispondenza anche nel comportamento religioso. Nel pensare, allora, al ruolo che la religione può avere nei processi integrativi delle migrazioni recenti, ad esempio degli immigrati musulmani, bisogna ricordare che tale tema non va affrontato in modo astratto come se si trattasse di un incontro tra "culture", ma sul piano storico di un incontro tra persone a cultura frammentaria cattolica con persone a cultura frammentaria musulmana; persone che si incontrano in determinate condizioni sociali, economiche, giuridiche e politiche, condizioni spesso asimmetriche di disuguaglianza e discriminazione che rendono difficile, polemico o aggressivo l'incontro. A volte la "non integrabilità" attribuita a certe cul-

ture o religioni è il frutto di un nostro cedimento a facili stereotipi e pregiudizi. La costruzione di identità culturali critiche verso tali stereotipi e pregiudizi è la vera sfida educativa, che esige la pazienza e la perseveranza dei tempi lunghi per giungere a percepire i valori, anche religiosi, dei migranti come catalizzatori di un'integrazione positiva e partecipativa⁴⁵.

Creazione di identità meticcie

Se il sistema simbolico e pratico che forma il comportamento religioso dei migranti va visto in relazione all'ambiente nel quale vivono, alla classe sociale alla quale appartengono, al ruolo che essi giocano sia nel paese di partenza che in quello di arrivo, alla natura dei progetti migratori, la religione è ciò che fonda il senso del legame sociale e la stessa identità personale e collettiva; è un elemento portante nella costruzione d'identità e un fattore dinamico in contesti di multiculturalità; è una variabile determinante nei comportamenti che i migranti presentano nelle società di accoglimento, in modo particolare in quei processi relativi alle identità collettive e all'integrazione e/o conflittualità sociale⁴⁶.

Ora, da un lato, la religione può essere definita come «*sacralizzazione dell'identità*»⁴⁷ perché il concetto di identità richiama il «*mantenimento dei confini etnici*» che è anche uno degli elementi caratteristici della religione intesa come bastione della preservazione etnica. D'altro lato, la religione degli immigrati non è mai, però, il «solo» ripristino nel presente di qualcosa del passato. Per sopravvivere nel nuovo contesto, la religione deve sapersi adattare e reinventare. E questo processo di adattamento aiuta il migrante ad elaborare nuove identità intermedie che gli permettono di integrarsi nella società d'accoglimento senza tradire la sua storia⁴⁸. L'immigrazione, allora, non affievolisce il sentimento religioso, anzi accentua il bisogno di senso ultimo e spinge a ripensare i contenuti che definiscono l'identità: in questo senso, la rielaborazione della religione, nella sua dimensione personale e collettiva, rappresenta un vero laboratorio di cambiamento ed adattamento.

In contrasto con quanti ritengono la religione come un ostacolo «irrazionale» all'emancipazione personale, essa struttura la percezione del mondo e fornisce le motivazioni che spingono ad agire in esso⁴⁹. La religione dei migranti per svolgere il suo ruolo di risorsa si trasforma, rinuncia alle incrostazioni culturali accumulate in secoli di pratica nei paesi di origine, ridimensiona o sostituisce la lingua locale del culto, ri-

⁴⁵ MARÉCHAL, Brigitte (2002).

⁴⁶ DASSETTO, Felice; BASTENIER, Albert (1979b).

⁴⁷ MOL, Hans (1976); ID. (1979).

⁴⁸ WARNER, Stephen (2000); EBAUGH, Helen Rose; YANG, Fenggang (2001).

⁴⁹ FINKE, Roger; STARK, Rodney (2000).

vede le dottrine ed i riti, re-interpreta i contenuti tradizionali e le credenze adattandoli ai simboli e ai valori delle società di accoglimento.

L'immigrazione diventa così l'inizio di un percorso di negoziazione delle identità che si sviluppa attraverso la rinuncia a componenti che spingono all'isolamento e l'acquisizione di contenuti intermedi, in grado di realizzare una sintesi fra culture e tradizioni diverse. La religione è spesso al centro di queste ricomposizioni essendo in grado, più di altri elementi culturali, di far convergere intorno alle sue credenze e ai suoi riti, etnie differenti, costruendo realtà sintetiche atte a competere con la cultura dominante, evitando il rischio dell'isolamento o dell'assimilazione.

In questa graduale rinegoziazione identitaria assumono particolare rilievo i luoghi di preghiera, la lingua utilizzata nelle funzioni ed i riti religiosi. In primo luogo, la parrocchia, la moschea, la sinagoga, il tempio sono alcuni luoghi privilegiati di aggregazione dei migranti, la cui dimensione volontaristica si manifesta anche nel reclutamento di nuovi membri, sviluppando – accanto ad attività propriamente religiose – iniziative diversificate per attirare nuove adesioni (corsi di lingua, feste, momenti ludici) e per ri-convertire i migranti "tiepidi". Le associazioni religiose dei migranti rappresentano un luogo con alto potere evocativo, indipendentemente dal livello di credenza o ortodossia di chi la frequenta. Inoltre, la scelta di appartenenza e partecipazione religiosa esige spesso lunghe distanze da percorrere, con dispendio di tempo e denaro, compensati dalla "qualità" dell'esperienza, dalla possibilità di fruire di uno spazio culturale, di una casa lontano da casa, in cui i codici familiari sono rivalutati⁵⁰.

In secondo luogo, anche la lingua è un attributo culturale che la maggior parte delle minoranze etniche non abbandona volentieri, tanto che il maggiore o minor grado con cui un gruppo etnico mantiene distinti modelli linguistici è considerato come un importante indicatore di acculturazione ed assimilazione⁵¹. I migranti desiderano, in genere, lasciare in eredità ai figli il linguaggio di origine, considerato come parte integrante della loro identità. La lingua da usare, anche nelle pratiche religiose, diventa così una continua ricerca di mediazione tra l'esigenza dei genitori nel voler mantenere il carattere culturale e religioso originario e l'esigenza dei figli di voler partecipare attivamente alla società di accoglimento. Troviamo, così, un modello in tre stadi seguito dalle chiese dei migranti: il primo stadio, caratterizzato da una chiesa etnica monolingua, si evolve nel secondo, con un ministro bilingue che conduce le funzioni nel linguaggio etnico e nella lingua del paese di accoglimento, adattandosi ai bisogni delle generazioni successive; il terzo stadio è una chiesa monolingue (quella del paese di accoglimento), spesso multi-etnica⁵².

⁵⁰ WARNER, Stephen (1997).

⁵¹ MCKEE, Jesse O. (2000).

⁵² MULLINS, Mark (1987).

Tale percorso linguistico è vitale per la sopravvivenza della religione migrante, per interessare le nuove generazioni, per allargare i confini etnici con la creazione di identità sintetiche e per poter coinvolgere gli autoctoni nell'esperienza religiosa. Il cambiamento di lingua (adozione della lingua della società di accoglimento) non è solo un espediente per una migliore traduzione delle tradizioni, ma comporta anche una interiorizzazione di contenuti culturali e di sensibilità che si integrano con quelli tradizionali, contribuendo alla costruzione di nuove identità intermedie utili al processo d'integrazione.

Infine, il rito religioso genera una certa solidarietà preventiva che non richiede a chi vi partecipa di condividere necessariamente le stesse credenze e di condurre lo stesso stile di vita degli altri. I partecipanti ai riti si ritrovano ad agire insieme per la durata del rito, senza nessun confronto diretto sui contenuti del loro pensiero. Grazie a questa sospensione di confronto il rito fa apparire familiare chi, altrimenti, non lo sarebbe, ed in virtù di tale familiarità produce, esprime e custodisce relazioni ed identità collettive. Cibo, canti, movimenti, parole condivise nei riti producono emozioni solidali e di appartenenza che se da un lato confermano le solidarietà esistenti, dall'altro le estendono a quanti si aggregano. Ciascuno può apprezzare dello stesso rituale cose diverse: i contenuti di fede espressi, il senso di appartenenza, la bellezza del canto, il calore dell'ambiente... E questa ambiguità del rituale sta alla base della produzione di solidarietà senza consenso. Proprio perché il rito è un fattore di aggregazione e di conferma dell'identità, le inevitabili modifiche che esso subisce nell'adattamento al contesto di accoglimento hanno un ruolo importante nel processo di integrazione. In forza di tali trasformazioni la religione dei migranti, pur mantenendo i contenuti originari, incorpora sensibilità e modalità espressive che la rendono meno dissimile, nella forma, dalla religione praticata nel paese di accoglimento, e ciò crea le condizioni per lo scambio ed il dialogo. Quanto più una religione immigrata accoglie elementi provenienti da tradizioni diverse, tanto più è spinta a ripensare i propri fondamenti teologico-spirituale e organizzativi, in modo che appaiano legittime e condivise le nuove azioni intraprese in emigrazione.

L'integrazione degli immigrati, allora, non passa né attraverso l'assimilazione alla società dominante con perdita dei valori tradizionali, né attraverso la conservazione di una purezza etnica ancestrale ma, è mediata dalla creazione di identità meticcie in continua trasformazione, soprattutto nel passaggio da una generazione all'altra. Nella costruzione di tali identità, la religione, ripensata e vissuta nei paesi d'immigrazione, è un laboratorio privilegiato per immigrati ed autoctoni.

In conclusione, qual è, oggi, il ruolo della religione per l'integrazione in società sempre più plurali dal punto di vista culturale e religio-

so? Nella nostra attuale epoca post-secolare, caratterizzata dal rifiuto della nozione di modernizzazione legata alla fine delle credenze religiose, si ammette che alla pluralità delle religioni deve essere accordato uno spazio nel dibattito pubblico, che le politiche d'integrazione non devono ignorare la religione dei migranti, che tutto questo deve avvenire nel rispetto mutuo dell'autonomia di stato e religione.

La gestione della diversità esige uno Stato laico, che assicuri uguale rispetto per ogni fede religiosa. Invece di una indifferente neutralità dello stato che ignora la religione e spera che con la scomparsa della diversità religiosa scompaiano anche le difficoltà di integrazione dei migranti, è opportuno ripensare la laicità non come dimensione svuotata di religioso, ma come spazio vitale dove, credenti e non-credenti, nel rispetto delle proprie convinzioni e motivazioni, possano discutere e ricercare insieme, senza prevaricazioni e discriminazioni, gli aspetti fondanti della coesione sociale e della convivenza, la ricerca e la difesa del bene comune⁵³.

Lorenzo PRENCIPE

renzoprencipe@cser.it

Centro Studi Emigrazione Roma
(CSER)

Bibliografia

- AA.VV. (1990), *Religión e inmigración*, «Estudios Migratorios Latinoamericanos», (5), 14, pp. 1-266.
- ABRAMSON, Harold J. (1979), *Migrants and Cultural Diversity: on ethnicity and religion in society*, «Social Compass», (26), 1, pp. 5-29.
- ALLIEVI, Stefano (2002), *Islam and other religions. Which dialogue in Europe?*, «Studi Emigrazione», (39), 147, pp. 627-644.
- ID. (2005), *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'Islam europeo*. Roma, Carocci, 194 p.
- ID. (a cura di) (2009), *I musulmani e la società italiana. Percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*. Milano, Franco Angeli, 149 p.
- ALVIM, Zuleika M.F. (1986), *Brava gente! Os italianos em São Paulo (1870-1920)*. São Paulo, Editora Brasiliense, 189 p.
- AMBROSINI, Maurizio (2007), *Gli immigrati e la religione: fattore d'integrazione o alterità irriducibile?*, «Studi Emigrazione», (46), 165, pp. 33-60.
- AQUINO, Maria Pilar (2003), *La humanidad peregrina viviente: Migración y experiencia religiosa*, pp. 103-142. In: CAMPESE, Gioacchino; CIALLELLA, Pietro (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization*. New York, Center for Migration Studies, 203 p.

⁵³ VÖCKING, Hans (1999).

- AUZA, Néstor Tomás; FAVERO, Luigi (comps.) (1991), *Iglesia e inmigración*. Buenos Aires, CEMLA, 349 p.
- BADILLO, David A. (2006), *Latinos and the new immigrant church*. Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press, 275 p.
- BARBAGLI, Marzio; BRANCA, Paolo; MARTINI, Carlo Maria; RIZZI, Armido (2002), *L'incontro con l'altro. Immigrazione, islam, diritti umani*. Milano, Edizioni Paoline, 107 p.
- BECHELLONI, Antonio; DREYFUS, Michel; MILZA, Pierre (sous la direction de) (1995), *L'intégration italienne en France. Un siècle de présence italienne dans trois régions françaises (1880-1980)*. Bruxelles, Editions Complexe, 424 p.
- BURUMA, Ian (2006), *Murder in Amsterdam*. New York, Penguin Group, 288 p.
- CAMPESE, Giacchino; CIALLELLA, Pietro (eds.) (2003), *Migration, Religious Experience, and Globalization*. New York, Center for Migration Studies, 203 p.
- CARITAS-MIGRANTES (2009), *Immigrazione. Dossier statistico 2009*. Roma, IDOS, 512 p.
- CDMG - CONSEIL DE L'EUROPE (2008), *Migrations économiques, cohésion sociale et développement: vers une approche intégrée*, rapport thématique en préparation de 8e Conférence du Conseil de l'Europe des ministres responsables des questions de migration, Kiev, 4-5 septembre 2008, 168 p.
- CESARI, Jocelyne (2005), *Mosque conflicts in European cities*, «Journal of Ethnic and Migrations Studies»; (31), 6, pp. 1015-1024.
- CINEL, Dino (1982), *From Italy to San Francisco: The Immigrants Experience*. Stanford, CA, Stanford University Press, 347 p.
- COHEN, Robin (ed.) (1995), *The Cambridge survey of world migration*. Cambridge, Cambridge University Press, 592 p.
- CONSEIL DE L'EUROPE (1999), *La religion et l'intégration des immigrés*. Strasbourg, Conseil de l'Europe, 197 p.
- CORTI, Paola (2003), *Storia delle migrazioni internazionali*. Bari-Roma, Laterza, 147 p.
- ID.; SANFILIPPO, Matteo (a cura di) (2009), *Storia d'Italia*, Annali 24, Migrazioni. Torino, Einaudi, 803 p.
- DASSETTO, Felice; BASTENIER, Albert (1979a), *Ethique, pratique religieuse et socialisation des fils d'immigrés italiens en Belgique*, «Social Compass», (26), 1, pp. 125-144.
- ID. (1979b), *Hypothèses pour une analyse des stratégies religieuses au sein du monde migratoire en Europe*, «Social Compass», (26), 1, pp. 145-170.
- DE BONI, Luis A. (1987), *A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre-Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 536 p.
- DE ROSA, Giuseppe (2004), *Islam e occidente. Un dialogo difficile ma necessario*. Roma, La Civiltà Cattolica - Elledici, 288 p.
- DE VITA, Roberto; BERTI, Fabio; NASI, Lorenzo (a cura di) (2007), *Uguualmente diversi. Culture, religioni, diritti*. Milano, Franco Angeli, 368 p.
- DIENI, Edoardo; FERRARI, Alessandro; PACILLO Vincenzo (a cura di) (2005), *Symbolon/diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*. Bologna, Il Mulino, 326 p.
- EBAUGH, Helen Rose; CHAFETZ, Janet Saltzman (eds.) (2000), *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 312 p.
- ID. (2002), *Religions across borders: transnational religious networks*. Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 205 p.

- EBAUGH, Helen Rose; YANG, Fenggang (2001), *Transformations in new Immigrant Religions and their global Implications*, «American Sociological Review», (66), 2, pp. 269-288.
- FAVERO, Luigi; TASSELLO, Graziano (1979), *La religiosité de l'émigré italien. Enquête en Allemagne, Suisse et Grande-Bretagne*, «Social Compass», (26), 1, pp. 99-124.
- FERRARI, Silvio (a cura di) (2006), *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*. Roma, Carocci, 192 p.
- FICHER, Claude; HOUT, Michael (2006), *A Century of Difference: How America Changed in the Last One Hundred Years*. New York, Russell Sage, 411 p.
- FINKE, Roger; STARK, Rodney (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 343 p.
- FOLEY, Michael W.; HOGE, Dean R. (2007), *Religion and the New Immigrants: How Faith Communities form our Newest Citizens*. New York, Oxford University Press, 265 p.
- FONER, Nancy; ALBA, Richard (2008), *Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?*, «International Migration Review», (42), 2, pp. 360-392.
- FUKUYAMA, Francis (2006), *Identity, Immigration and Liberal Democracy*, «Journal of Democracy», (17), 2, pp. 5-20.
- GABACCIA, Donna R. (1988), *Militants and migrants. Rural Sicilians become American workers*. New Brunswick, Rutgers University Press, 229 p.
- GARELLI, Franco; GUIZZARDI, Gustavo; PACE, Enzo (a cura di) (2003), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*. Bologna, Il Mulino, 333 p.
- GEISSER, Vincent (2010), *Voile identitaire versus francité intégrale. Le choc de deux narcissismes communautaires*, «Migrations Société», (22), 127, pp. 3-8.
- GRIS - GRUPPO DI RICERCA E INFORMAZIONE SOCIO-RELIGIOSA (2009), *Le religioni degli immigrati come fattore di dis/integrazione sociale*, «Religioni e Sette nel mondo», 5, 171 p.
- GROODY, Daniel G.; CAMPESE, Gioacchino (eds.) (2008), *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 332 p.
- GROSSELLI, Renzo M. (1991), *Da schiavi bianchi a coloni. Un progetto per le fazendas. Contadini trentini (veneti e lombardi) nelle foreste brasiliane*. Trento, Provincia Autonoma di Trento, 443 p.
- HADDAD, Yvonne Yazbeck; SMITH, Jane; ESPOSITO, John L. (2003), *Religion and immigration. Christian, Jewish, and Muslim experiences in the United States*. Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 296 p.
- HAGAN, Jacqueline (2008), *Faith for the Journey. Religion as a Resource for Migrants*, pp. 3-19. In: GROODY, Daniel G.; CAMPESE, Gioacchino (eds.), *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 332 p.
- ID.; EBAUGH, Helen Rose (2003), *Calling upon the sacred: migrants' use of religion in the migration process*, «International Migration Review», (37), 4, pp. 1145-1162.
- HATZOPOULOS, Pavlos; PETITO, Fabio (a cura di) (2006), *Ritorno dall'esilio. La religione nelle relazioni internazionali*. Milano, Vita & Pensiero, 356 p.
- HERBERG, Will (1960), *Protestant, Catholic, Jew: An Essay In American Religious Sociology*. Garden City, NY, Doubleday & Company, 309 p.

- HERNANDEZ, Edwin I.; PEÑA, Milagros; DAVIS, Kenneth G. (2006), *Emerging voices, urgent choices. Essays on Latino/a religious leadership*. Boston, MA, Brill, 221 p.
- HIRSCHMAN, Charles (2004), *The Role of Religion in the Origin and Adaptation of Immigrant Groups in the United States*, «International Migration Review», (38), 3, pp. 1126-1159.
- ID. (2007), *The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States*, pp. 391-418. In: PORTES, Alejandro; DEWIND, Josh (eds.), *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives*. New York, Berghahn Books, 453 p.
- HOERDER, Dirk (2002), *Cultures in contact. World Migrations in the Second Millennium*. Durham & London, Duke University Press, 779 p.
- HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette (2007), *Religion and social justice for immigrants*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 242 p.
- IGNATIEV, Noel (1995), *How the Irish became white*. New York-London, Routledge, 233 p.
- INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (2006), *Migration and religion in a globalized world*. Final report of the conference, 5-6 December 2005, Rabat - Morocco, Geneva, IOM, 73 p.
- INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (2008), *World Migration 2008. Managing Labour mobility in the Evolving Global Economy*. Geneva, IOM, 562 p.
- JENKINS, Philip (2009), *Il Dio dell'Europa. Il Cristianesimo e l'Islam in un continente che cambia*. Bologna, EMI, 448 p.
- KASTORYANO, Riva (2003), *Religion and Incorporation: Islam in France and Germany*, «International Migration Review», (37), 3, pp. 1234-1255.
- KENNEDY, Paul; ROUDOMETOF, Victor (2002), *Communities across Borders. New immigrants and transnational Cultures*. London and New York, Routledge, 207 p.
- KOENIG, Matthias (2005), *Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States a comparison of the United Kingdom, France and Germany*, «Journal of International Migration and Integration», (6), 6, pp. 219-234.
- KOSMIN, Barry A.; KEYSAR, Ariela (2006), *Religion in a Free Market: Religious and Non-Religious Americans. Who, What, Why, Where*. Ithaca, NY, Paramount Market Publishing, 299 p.
- KUMAR, Pratap P. (2006), *Religious pluralism in the diaspora*. Boston, MA, Brill, 381 p.
- LEVITT, Peggy (2003), «You Know, Abraham Was Really the First Immigrant»: *Religion and Transnational Migration*, «International Migration Review», (37), 3, pp. 847-873.
- ID. (2007), *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York, The New Press, 288 p.
- LUCÀ TROMBETTA, Pino (2004), *Il bricolage religioso. Sincretismo e nuova religiosità*. Bari, Dedalo, 168 p.
- ID. (2009), *Le religioni degli immigrati fra integrazione ed esclusione sociale*, pp. 15-43. In: GRIS - GRUPPO DI RICERCA E INFORMAZIONE SOCIO-RELIGIOSA, *Le religioni degli immigrati come fattore di dis/integrazione sociale*, «Religioni e Sette nel mondo», 5, 171 p.
- LUCASSEN, Leo (2005), *The Immigrant Threat. The Integration of Old and New Migrants in Western Europe since 1850*. Urbana, IL, University of Illinois Press, 277 p.

- MARÉCHAL, Brigitte (2002), *L'intégration de l'islam et des communautés musulmanes en Europe. Quelques éclairages*, «Studi Emigrazione», (39), 147, pp. 577-599.
- MARTI, Federico (2009), *I Rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra ottocento e novecento*. Milano, Giuffrè editore, 633 p.
- MARTINEZ, Julio L. (2007), *Ciudadanía, migraciones y religión. Un diálogo ético desde la fe cristiana*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 617 p.
- MCKEE, Jesse O. (2000), *Ethnicity in Contemporary America*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 425 p.
- MILLER, Randall M.; MARZIK, Thomas D. (eds.) (1977), *Immigrants and Religion in Urban America*. Philadelphia, PA, Temple University Press, 170 p.
- MILZA, Pierre (1993), *Voyage en Ritalie*. Paris, Plon, 532 p.
- MOL, Hans (1976), *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. New York, The Free Press, 326 p.
- ID. (1979), *Theory and date on the religious behavior of migrants*, «Social Compass», (26), 1, pp. 31-40.
- MULLINS, Mark (1987), *The life-cycle of ethnic churches in sociological perspective*, «Japanese Journal of Religious Studies», (14), 4, pp. 321-334.
- PACE, Enzo (2004), *L'Islam in Europa: modelli di integrazione*. Roma, Carocci, 128 p.
- PAGANONI, Anthony (2003), *Valiant Struggles and Benign Neglect. Italians, Church and Religious Societies in Diaspora. The Australian Experience from 1950 to 2000*. New York, CMS, 393 p.
- ID. (2008), *Comunità italiana in Australia. Cura pastorale: note storiche, sviluppo e opzioni future*, «Archivio storico dell'emigrazione italiana», (4), 1, pp. 139-159.
- PAREKH, Bhikhu (1996), *Minority Practices and Principles of Toleration*, «International Migration Review», (30), 1, pp. 251-284.
- POLI, Marco (2000), *Religioni e culture in una società multiethnica. Atti XIX edizione delle «Giornate dell'Osservanza», 13-14 maggio 2000*. Bologna, Fondazione del Monte, 88 p.
- PORTES, Alejandro; DEWIND, Josh (eds.) (2007), *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives*. New York, Berghahn Books, 453 p.
- PRENCIPE, Lorenzo (2006), *Migrazioni, società multiculturali, pluralismo religioso*, «Euntes Docete», (59), 3, pp. 105-127.
- ID. (2009), *Identità religiosa e migrazioni*, pp. 691-708. In: CORTI, Paola; SANFILIPPO, Matteo (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 24, Migrazioni*. Torino, Einaudi, 803 p.
- RENAUT, Alain; TOURAINE, Alain (2005), *Un débat sur la laïcité*. Paris, Stock, 176 p.
- RICHARD, Guy (dirigé par) (1996), *Ailleurs, l'herbe est plus verte. Histoire des migrations dans le monde*. Condé-sur-Noireau, Corlet, 340 p.
- RIVERA, Annamaria (2005), *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*. Bari, Edizioni Dedalo, 144 p.
- ROSOLI, Gianfausto (a cura di) (1978), *Un secolo di emigrazione italiana 1876-1976*. Roma, CSER, 385 p.
- ID. (1991), *Religione e immigrazione negli USA: riflessioni sulla storiografia*, «Studi Emigrazione», (28), 103, pp. 291-304.
- ROY, Olivier (2004), *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York, Columbia University Press, 364 p.
- RUSO, Nicholas John (1968), *Three Generations of Italians in New York City: Their Religious Acculturation*, «International Migration Review», (3), 2, pp. 3-17.

- SCHMIDT-LEUKEL, Perry; RIDGEON, Lloyd (2007), *Islam and inter-faith relations*. London, SCM, 208 p.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1996a), *Feminist Liberation Theology as Critical Sophiology*, pp. 1-2. In: ID. (ed.), *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 373 p.
- ID. (ed.) (1996b), *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 373 p.
- SCOGNAMIGLIO, Edoardo (2009), *Dialogos. Verso una pedagogia del dialogo*. Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo, 358 p.
- TARAVELLA, Louis (1995), *La pratique religieuse comme facteur d'intégration*, pp. 71-84. In: BECHELLONI, Antonio; DREYFUS, Michel; MILZA, Pierre (sous la direction de), *L'intégration italienne en France. Un siècle de présence italienne dans trois régions françaises (1880-1980)*. Bruxelles, Editions Complexe, 424 p.
- TASSELLO, Graziano (1984), *Religione ed emigrazione. Una selezione bibliografica*, «Studi Emigrazione», (21), 76, pp. 439-523.
- TOMASI, Silvano M. (ed.) (1975a), *Piety and power. The role of the Italian parishes in the New York metropolitan area, 1880-1930*. New York, CMS, 202 p.
- ID. (1975b), *The religious experience in Italian Americans*. New York, The American Italian Historical Association, 133 p.
- ID.; STIBILI, Edward (1978), *Italian Americans and religion. An annotated bibliography*. New York, CMS, 222 p.
- TRENTIN, Giuseppe (2001), *Simposio su «Religione e multiculturalità: tensione o possibilità di dialogo?»*, «Studia Patavina», (48), 1, pp. 19-106.
- TRIBALAT, Michèle; KATTENBACH, Jeanne-Hélène (2002), *La République et l'islam. Entre crainte et aveuglement*. Paris, Gallimard, 338 p.
- VECOLI, Rudolph (1964), *Contadini in Chicago: A Critique of The Uprooted*, «The Journal of American History», (51), 3, pp. 404-417.
- ID. (1969), *Prelates and Peasants: Italian Immigrants and the Catholic Church*, «Journal of Social History», (2), 3, pp. 217-268.
- ID. (1977), *Cult and occult in Italian American culture: the persistence of a religious heritage*, pp. 25-47. In: MILLER, Randall M.; MARZIK, Thomas D. (eds.), *Immigrants and Religion in Urban America*. Philadelphia, PA, Temple University Press, 170 p.
- VÖCKING, Hans (1999), *La réalité de la migration et l'établissement de religions non chrétiennes dans les pays européens*, pp. 11-23. In: CONSEIL DE L'EUROPE, *La religion et l'intégration des immigrés*. Strasbourg, Conseil de l'Europe, 197 p.
- WARNER, Stephen (1997), *Religion, Boundaries and Bridges*, «Sociology of Religion», (68), 3, pp. 217-238.
- ID. (2000), *Religion and new (past 1965) immigrants: some principles drawn from field research*, «American Studies», (41), 2/3, pp. 267-286.
- WEIL, Patrick (2004), *Lifting the Veil of Ignorance*, «Progressive Politics», (3), 1, pp. 16-23.
- YANG, Fenggang (2002), *Chinese Christian transnationalism: diverse networks of a Houston church*, pp. 129-147. In: EBAUGH, Helen Rose; CHAFETZ, Janet Saltzman (eds.), *Religions across borders: transnational religious networks*. Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 205 p.
- ZOLBERG, Aristide R.; LITT WOON, Long (1999), *Why Islam is like Spanish: cultural incorporation in Europe and the United States*, «Politics & Society», (27), 1, pp. 5-38.

Abstract

The religion of migrants: between ghettoizing withdrawals and the possibility of a new social cohesion

What is the role religion takes today in the process of integration within societies that are increasingly plural from a cultural and religious viewpoint? In the current post-secular era, characterized by the rejection of the notion of modernization linked to the end of religious beliefs, it is acceptable the idea that the plurality of religions must be accorded a space in the public debate, that the policies of integration must not ignore the religion of migrants, and that all this must happen in the mutual respect of the autonomy of state and religion. The management of diversity requires a lay state that assures equal respect to all religious faiths. Instead of an indifferent neutrality of a state that ignores religion and hopes that with the disappearance of religious diversity disappear also the difficulties related to the integration of migrants, it is appropriate to re-think laicity not as a religion-less dimension, but as a vital space in which believers and non-believers, in an attitude of respect toward their own convictions and motivations, could discuss and seek together, without abuses of power and discriminations, the foundational aspects of social cohesion and convicence, the pursuit and protection of the common good.

Leggere la Bibbia nel contesto migratorio

Introduzione

Se in questi decenni la ricerca biblica, da più parti e a diversi livelli, ha messo a fuoco il tema dello straniero ed altri temi inerenti alla vicenda del migrare, non è solo a motivo dell'inquietudine che l'attualità e la consistenza del fenomeno sembrano sempre più suscitare, ma è anche perché la Bibbia si è rivelata una fonte d'ispirazione estremamente ricca in questo campo.

In effetti, molti sono gli interrogativi che il fenomeno nei suoi attuali contorni ha sollevato e continua a sollevare. Essi interpellano i testi biblici a diversi livelli. Pensiamo a tanti ricercatori in ambito accademico: a quanti tra loro più si lasciano mettere in questione dal disagio delle società odierne; pensiamo ai responsabili della pastorale migratoria, come anche della pastorale biblica in tante diocesi: alla loro ricerca di motivazioni capaci di risvegliare nei credenti il senso dell'accoglienza e la stima per lo straniero; pensiamo ai numerosi credenti impegnati direttamente a fianco di migranti e rifugiati: al loro appassionato confronto con il testo biblico alla ricerca di forza e luce; pensiamo a tanti uomini e donne coinvolti in prima persona nell'esperienza del migrare: a quanti tra loro hanno condiviso le proprie ansie e speranze in un gruppo di preghiera o in un gruppo biblico incontrato sul loro cammino.

Se da un lato, dunque, è stata l'attualità del fenomeno ad aver dato la spinta agli studi biblici, dall'altro bisogna riconoscere che la Bibbia, appunto, si è subito rivelata una fonte d'ispirazione estremamente ricca. Non è necessaria una grande perizia per rendersi conto che esperienze come quella del migrare, dell'essere straniero, della chiusura e dell'accoglienza, della paura e della stima per la diversità... sono familiari alla Bibbia dalla prima all'ultima pagina. Oggi, pur essendo relativamente recente l'interesse specifico per queste tematiche, abbiamo a disposizione numerose pubblicazioni che ci testimoniano tale ricchezza.

N.B.: in questo numero le citazioni bibliografiche complete sono inserite nella bibliografia alla fine del saggio. Nelle note a piè di pagina sono quindi indicati soltanto i rimandi alla bibliografia completa.

Come chi, allora, si accinge ad esplorare un vasto ed affascinante territorio, cerchiamo prima di tutto di circoscrivere l'ambito della ricerca. Il termine della nostra esplorazione sarà il 2007, l'anno con cui si chiude la Rassegna bibliografica *Migrazioni e scienze teologiche*, che lo CSERPE di Basilea ha recentemente pubblicato¹ e che è stata l'occasione immediata da cui ha preso l'avvio questa ricerca. Come punto di partenza prenderemo la Settimana Biblica su *Lo «straniero» nella Bibbia* realizzata a Roma nel 1994², tappa significativa di un percorso che già negli anni 1980 suscitava interesse³. Così, terremo presente un arco di tempo di circa 15 anni, anche se nel segnalare le pubblicazioni ci concentreremo specialmente sulle più recenti⁴.

Se guardiamo, dunque, agli ultimi 15 anni, possiamo davvero dire che il nesso *Bibbia e migrazioni* è stato affrontato a diversi livelli, suscitando interesse non solo negli ambiti più direttamente collegati alla realtà migratoria. Prima di richiamare qualche nota di metodo (*Lettura della Bibbia nel contesto. Una nota di metodo*) e di entrare nel vivo dell'argomento (*La vivacità della testimonianza biblica*), proveremo a scorrere la Rassegna bibliografica pubblicata dallo CSERPE (*Percorrendo la Rassegna bibliografica «Migrazioni e scienze teologiche»*), per poter avere un'idea generale dell'impegno degli ultimi 15 anni nel campo della teologia biblica in riferimento alla nostra tematica.

Allo scopo di sollecitare la riflessione, o suggerire piste di approfondimento o semplicemente incuriosire il lettore, apriremo lungo il percorso due tipi di *finestre*: le une (allineate a sinistra) sulla Rassegna bibliografica per segnalare alcune pubblicazioni, le altre (allineate a destra) su qualche pubblicazione significativa, di cui riporteremo stralci.

Percorrendo la rassegna bibliografica «Migrazioni e scienze teologiche»

Abbiamo già menzionato la Settimana Biblica realizzata a Roma nel 1994. Che la si possa considerare una tappa importante lo suggerisce già la combinazione tra la preoccupazione pastorale che ha mosso il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti a *commissionare* il tema e lo spessore dei contributi presentati⁵.

¹ TASSELLO, Giovanni Graziano; DEPONTI, Luisa; PROSERPIO, Felicina (a cura di) (2009). Cfr. la rassegna bibliografica sul web: www.cserpe.org/Rassegna%20bibliografica2.pdf.

² Cfr. CARDELLINI, Innocenzo (a cura di) (1996).

³ Già lo mostrava la rassegna bibliografica pubblicata sul n. 128 di «Studi Emigrazione» a cura di Graziano Tassello e Christiane Lubos, poi continuata sul n. 143 ed ora confluita nella recente pubblicazione dello CSERPE.

⁴ Siamo consapevoli che la nostra esplorazione, avendo come punto di riferimento la rassegna bibliografica *Migrazioni e scienze teologiche* e limitandosi agli ultimi 15 anni, non potrà essere esaustiva. Ci auguriamo che sia seguita da altri contributi integrativi.

⁵ La rassegna bibliografica menziona singolarmente tutti i contributi. Eccone gli autori: Augusto Barbi, Gianni Barbiero, Gabriele Boccaccini, Elena Bosetti, Lucio

Sempre a proposito di convegni, percorrendo la Rassegna troviamo contributi biblici di diverso spessore anche all'interno di convegni dedicati più in generale a tematiche teologico-pastorali. Non essendo tali contributi così facilmente individuabili, vale la pena segnalarne almeno alcuni.

Per l'ampiezza dell'orizzonte ed il legame vivo con la realtà migratoria del continente americano sono particolarmente significativi, per esempio, il convegno su *Migrazione e teologia* svoltosi a Tijuana (Messico) nel 2002 (i cui Atti sono stati pubblicati a cura di Gioacchino Campese e Pietro Ciallella) ed il successivo, realizzato presso la University of Notre Dame (Stati Uniti) nel 2004 (i cui Atti sono stati pubblicati a cura di Gioacchino Campese e Daniel Groody). I contributi specificamente biblici sono, nel primo, quello di Dianne Bergant, *Ruth: the Migrant Who Saved the People* e, nel secondo, quello di Donald Senior, «*Carissimi esuli stranieri*». *Prospettive del Nuovo Testamento sulle migrazioni*; diversi temi biblici sono richiamati anche all'interno di altri contributi. Inoltre, per l'attualità della tematica e per l'accento sull'internazionalità dell'iniziativa segnaliamo anche la pubblicazione degli Atti della III Settimana di studio organizzata nel 2000 dalla Facoltà Cattolica di Teologia dell'università di Münster: *Villaggio mondiale Babele. Globalizzazione come sfida teologica*. Delle cinque relazioni pubblicate, due sono specificamente bibliche: particolarmente interessante per noi quella sul racconto della torre di Babele di Jürgen Ebach, «*Wir sind ein Volk*». *Die Erzählung vom "Turmbau zu Babel". Eine biblische Geschichte im aktuellen Kontext* («Siamo un popolo». Il racconto della "Torre di Babele". Una storia biblica nel contesto attuale»).

Più facilmente individuabili sono gli articoli pubblicati su riviste specializzate. Tra quelle specificamente bibliche che sono state sistematicamente passate in rassegna, alcune hanno mostrato in questi anni una particolare attenzione al tema: così per esempio «The Catholic Biblical Quarterly», «Estudios Bíblicos», «Journal of Biblical Literature»⁶.

Tra le riviste che hanno dedicato al tema numeri monografici va ricordata «Parola, Spirito e Vita» che, già alla vigilia della Settimana Biblica del 1994, è uscita con due numeri monografici: *L'altro, il diverso, lo straniero e Chiesa straniera e pellegrina*⁷. Nel 2007 anche «The Bible Today» ha pubblicato un numero monografico dal titolo *The Bible and immigration*⁸.

Si potrebbero aggiungere i due numeri monografici che «Bibel heute», una rivista rivolta soprattutto ad operatori pastorali ed insegnanti di

Cilia, Gianni Deiana, Massimo Grilli, Ermenegildo Manicardi, Mauro Moggi, Marco Nobile, Antonio Pitta, Gian Luigi Prato, Armando Rolla, Claudio Saporetti, Joseph Sievers, Ambrogio Spreafico.

⁶ Per questi articoli, più facilmente individuabili, rimandiamo alla consultazione della rassegna o ad altri strumenti bibliografici disponibili nell'ambito degli studi biblici.

⁷ Sono i n. 27 e 28: di entrambi la rassegna menziona i singoli saggi.

⁸ Per la loro brevità i contributi non sono menzionati singolarmente nella rassegna.

religione e particolarmente attenta alle esigenze di attualizzazione del testo biblico, ha dedicato al tema nel 2005, in concomitanza con la preparazione della Giornata Mondiale dei Giovani svoltasi a Colonia: *Gastfreundschaft (Ospitalità)* e *Weg-Erfahrungen (Esperienze di cammino)*.

Contributi biblici di un certo spessore sono apparsi anche su riviste non specificamente bibliche.

Così «*Theologische Quartalschrift*» nel 2006 con il contributo di Michael Theobald sull'ospitalità; «*Kerygma und Dogma*» nel 2005 con quello di Andreas Obermann sul concetto di patria secondo la Prima Lettera di Pietro; «*Asia Journal of Theology*» nel 2002 con il saggio di Arun Kumar Wesley su razzismo ed etnocentrismo; «*Études Théologiques et Religieuses*» nel 2003 con il contributo di Samuel Bénétreau sul riposo del pellegrino secondo la Lettera agli Ebrei, o nel 2007 con quello di Elena Di Pede sulla convivenza umana; «*Euntes Docete*» nel 2004 con lo studio di Ambrogio Spreafico sullo straniero nell'Antico Testamento; «*La rivista del Clero Italiano*» nel 2002 con quello – in due parti – di Pietro Bovati sulla diversità di Israele e la sua legislazione sullo straniero; «*Evangelische Theologie*» nel 2001 e 2002 con i due contributi di Frank Crüsemann, rispettivamente su Abramo e sul motivo dell'esodo, e nel 2005 con quello di Sebastian Grätz sul Libro di Rut come modello di integrazione degli stranieri nella Giudea del dopo-esilio; «*Louvain Studies*» nel 2005 con il saggio di Adelbert Denaux sulla cristologia narrativa nel Vangelo di Luca; «*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*» nel 2003 con il contributo di Hermann-Josef Venetz su Lc 17,11-19 e nel 2005 con quello di Markus Zehnder su Dt 23,2-9; «*Communio*» nel 2004 con il saggio di Thomas Söding sulla dimora di Dio per gli uomini; «*Missiology*» nel 2003 con il contributo di Christine D. Pohl sull'ospitalità; «*Spiritus*» nel 2001 con il contributo di Sandro Gallazzi e quello di André Wénin sulla legislazione e la prassi nei confronti dei migranti nel Primo Testamento; e ancora «*Rassegna di Teologia*», «*Servitium*» e «*Concilium*» nelle sue diverse edizioni.

Va tenuto presente che in passato difficilmente riviste specializzate in campo migratorio pubblicavano saggi biblici. In questi anni, invece, riviste come «*Studi Emigrazione*» e «*Remhu*» hanno fatto spazio anche all'ottica propriamente biblica. Approfondimenti biblici sono da segnalare anche all'interno di riviste dal taglio prettamente migratorio-pastorale come «*People on the move*»⁹ o «*Servizio migranti*».

Su «*Studi Emigrazione*» sono apparsi i saggi di Gabriele Bentoglio su Rut, nel 1999, e sul profeta Geremia e la lettera agli esiliati, nel 2001, così come – nelle stesse annate – quelli di Innocenzo Cardellini sul concetto di straniero nell'Antico Testamento. «*Remhu*» ha pubblicato nel 2007 il contributo di Urs Köppel con alcune riflessioni per una teologia biblica delle migrazioni e lo studio di Donatella Scaiola su donne migranti e straniere nel-

⁹ Per la sua brevità la rassegna non menziona il contributo di MAGGIONI, Bruno (2005).

l'Antico Testamento. Dopo il saggio di Enzo Bianchi sull'accoglienza dello straniero nella Bibbia, apparso su «People on the move» nel 1996, va segnalato, nel 2005, l'articolo sintetico di Albert Vanhoye sui fondamenti biblici presenti nell'Istruzione *Erga migrantes*. Più avanti faremo riferimento a due validi contributi, rispettivamente di Augusto Barbi e Bruno Maggioni, pubblicati in «Servizio migranti».

Inoltre, anche tra le pubblicazioni specificamente bibliche e senza pretesa di completezza, la rassegna bibliografica menziona pure parecchi libri, tra cui diverse monografie, opere collettive ed alcune tesi di dottorato. Si può notare, tra l'altro, che in questi anni il tema si è affacciato anche all'interno di collane di un certo spessore, quali *Die Neue Echter Bibel* e *Lectio Divina*.

Nel primo caso si tratta del terzo volume di un nuovo progetto della collana *Die Neue Echter Bibel*, diretto da Christoph Dohmen e Thomas Söding. Il progetto prevede 13 volumi tematici, ciascuno affidato a due autori, esperti rispettivamente dell'Antico e del Nuovo Testamento. Nel 2000 è uscito il terzo volume, cui hanno lavorato Josef Schreiner e Rainer Kampling e che affronta le figure del prossimo, dello straniero e del nemico¹⁰. Anche una collana prestigiosa come *Lectio divina* delle Editions du Cerf (Paris) ha accolto nel 2007 un'opera collettiva che pone al centro dell'attenzione il tema dello straniero. Curata da Jean Riaud¹¹, essa è il frutto del lavoro del gruppo di ricerca «La Bible et ses lectures», che opera dal 1999 presso l'Université Catholique de l'Ouest ed è associata al Centro Lenain-de-Tillemont, Paris-Sorbonne. L'originalità di quest'opera sta nella particolare attenzione data alle *lettture* che si sono sviluppate a partire dalla Bibbia. Infatti, dopo le prime due parti dedicate all'Antico e Nuovo Testamento, la terza e quarta parte allargano la ricerca rispettivamente a diversi filoni della letteratura giudaica e ad alcune opere della posterità culturale biblica. *Connaître la Bible* è invece una buona collana di tipo divulgativo, pubblicata da *Lumen Vitae* a Bruxelles: nel 2000 ha presentato *Dieu, son peuple et l'étranger* di Guy Vanhoomissen, nel 2004 la traduzione francese di un noto lavoro di Carlos Mesters su *Ruth. L'amour enjendre la justice*.

Segnaliamo la presenza del tema biblico anche all'interno di recenti collane specificamente migratorie, come *Quaderni SIMI* e *Migrações*.

In particolare, nel 2006, con la pubblicazione di Gabriele Bentoglio, «*Mio padre era un arameo errante...*». *Temî di teologia biblica sulla mobilità umana*, la collana *Quaderni SIMI* ci ha messo a disposizione uno strumento prezioso. In esso la competenza biblica, che si esprime sia nella presentazione sintetica di tematiche importanti (la terra, ospitalità/accoglienza) come nell'approfondimento di alcuni passi scelti dell'Antico e Nuovo Testamento, è posta a servizio dell'obiettivo dichiarato nell'introduzione,

¹⁰ Già nel 2001 è stata pubblicata la traduzione italiana: SCHREINER, Josef; KAMPLING, Rainer (2001).

¹¹ Cfr. RIAUD, Jean (sous la directions de) (2007). Per ora la rassegna non menziona i singoli contributi.

cioè quello di sollecitare la riflessione a livello teologico e pastorale. Anche nella collana *Migrações*, pubblicata a Brasília dallo CSEM, compaiono due libretti di taglio biblico: il primo, *Migrações à luz da Palavra*, è stato curato nel 1995 da Rosita Milesi, al secondo, *Povo em Itinerância*, ha lavorato nel 2007 William César de Andrade¹².

Contributi biblici significativi, inoltre, sono stati pubblicati a partire da svariate occasioni, come per es. singole conferenze o serie di conferenze. Qualche volta essi si presentano nelle vesti dimesse di libretti di poche pagine, che possono però nascondere ricchi spunti per ulteriori approfondimenti.

È il caso, per es., del testo di meditazione di Luciano Manicardi, *I cristiani stranieri e pellegrini*, pubblicato dal Monastero di Bose nel 1997, o delle tre conferenze tenute da Gianfranco Ravasi nel 2003 presso il Centro culturale San Fedele di Milano, da cui parleremo più avanti¹³.

La presenza di riviste (per es. «Asia Journal of Theology») ed autori (per gli studi biblici, per es., Patrick J. Arowele e Teresa Okure) che rappresentano il continente asiatico ed africano sono un segno importante nell'insieme della rassegna bibliografica, così come lo è l'ampio spettro delle riviste consultate sistematicamente in questi anni. In questo modo la rassegna si presenta come uno stimolo al dialogo tra gli studiosi.

In effetti, dobbiamo riconoscere che anche in campo biblico le barriere linguistiche e culturali condizionano fino ad oggi la ricerca. Ci sono, per esempio, validi studi in lingua italiana e portoghese che mai si trovano citati nelle pubblicazioni in lingua inglese o tedesca. In questa situazione i convegni internazionali sono certamente delle occasioni preziose, ma è soprattutto la stessa mobilità umana che sempre di più diventa strumento per lo scambio delle idee, anche in campo biblico.

La pubblicazione bilingue (inglese e spagnolo) degli Atti del già citato convegno del 2002 a Tijuana, oppure il numero monografico di «Semeia» dedicato nel 2002 a *The Bible in Asian America*, o ancora *Santa Biblia. The Bible through Hispanic eyes* di Justo L. González, menzionati pure dalla rassegna, sono segni di un cammino promettente.

Leggere la Bibbia nel contesto. Una nota di metodo

Tra le pubblicazioni segnalate sotto *teologia biblica* nell'indice analitico della rassegna bibliografica è significativo ritrovare due diverse tipologie di

¹² Va aggiunto che il n. 8 della stessa collana, *Refugiados. Realidade e perspectivas*, pubblicato nel 2003 a cura di Rosita Milesi, contiene il contributo biblico di VEGA, Fernando, *O refúgio na Bíblia*, pp. 71-84.

¹³ Purtroppo il titolo della pubblicazione – *L'altro nella Scrittura. Paolo agli Efesini (2,19)* – non corrisponde al contenuto: in effetti le tre conferenze mettono a fuoco la tensione tra universalismo e particolarismo nell'Antico Testamento.

lavoro. Nel primo caso, si tratta di studi il cui oggetto è un libro della Bibbia o una tematica biblica, a cui l'esperienza migratoria è in qualche modo naturalmente connessa: per es. il Libro dell'Esodo, il Libro di Rut, oppure il racconto della Torre di Babele, la vicenda di Abramo, l'esperienza dell'esilio, la Prima Lettera di Pietro, l'apertura delle prime comunità cristiane ai non ebrei. Nel secondo caso, troviamo studi in cui i motivi inerenti all'esperienza del migrare sono stati esplicitamente tematizzati e posti al centro della ricerca: per es. la condizione di straniero, la convivenza nella diversità, l'ospitalità/accoglienza. Si tratta di un'importante combinazione, che va sempre tenuta presente. Le due tipologie infatti sono complementari e vanno continuamente messe in dialogo tra loro.

Con questa osservazione tocchiamo una questione di carattere fondamentale, che ci pare importante mettere brevemente a fuoco prima di procedere.

Certamente, quando all'origine di uno studio c'è un interrogativo particolare, un interesse specifico, nel nostro caso sollecitato da un contesto migratorio vivo, da una preoccupazione pastorale, da un'esperienza vissuta sulla propria pelle, può facilmente capitare che la ricerca sia in grado di mettere in luce aspetti del testo biblico che altri studi, aventi un punto di partenza non specificamente migratorio, non evidenziano.

Questa disparità può provocare una certa diffidenza nei confronti di quegli studi biblici che hanno come punto di partenza una domanda particolare, per es. legata – come nel nostro caso – ad un fenomeno sociale, sia a motivo di un interesse storico sul passato, come di un'esigenza di attualizzazione del messaggio biblico. Ci si chiede allora: la specificità dell'interrogativo di partenza non va forse a scapito dell'obiettività della ricerca? Questa è la sfida che ogni contesto vitale – per es. una cultura, un'epoca storica, un'esperienza – pone all'interpretazione del testo biblico¹⁴.

In merito va detto che in questi anni è cresciuta tra gli studiosi la consapevolezza che nell'interpretazione di un testo la neutralità è un'illusione¹⁵. Si riconosce infatti che la lettura – e quel particolare tipo di lettura che è l'interpretazione – è sempre condizionata dal contesto in cui si muove chi legge e che tale condizionamento può decisamente arricchire l'interpretazione. Perché ciò possa avvenire senza forzature ci sono delle condizioni da rispettare. È importante, per es., che il contesto vitale particolare cui ci si riferisce non venga lasciato implicito o taciuto, ma sia di volta in volta esplicitato e criticamente riflettuto¹⁶. E soprattutto si deve vigilare perché il percorso

¹⁴ Oggi la bibliografia su questi temi è abbondante. Cfr., per esempio, FUMAGALLI, Anna (2006).

¹⁵ Cfr. il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Roma 1993, II, A, 1-2.

¹⁶ In riferimento allo specifico contesto migratorio si veda, per esempio, l'introduzione in BENTOGGIO, Gabriele (2006), pp. 5-22, come anche le premesse e le note metodologiche nel contributo di RIGONI, Flor Maria; CAMPESE, Gioacchino (2003).

dell'interpretazione sia accompagnato in ogni sua tappa dal rigore e dall'onestà della ricerca.

Una lettura contestuale, in effetti, sembra proprio presentarsi come una possibile strada per rispondere alla forte esigenza, sentita oggi da tutti coloro che sono impegnati nell'evangelizzazione, di trovare modi nuovi per comunicare la ricchezza della Bibbia. Infatti il messaggio biblico – come fa spesso notare l'esperto biblista Bruno Maggioni – può arrivare nuovo agli uomini e alle donne di oggi non semplicemente grazie al tentativo di ridire tale messaggio con parole e modalità aggiornate, ma soprattutto se sapremo rivolgerci alla Bibbia con domande nuove: le domande di oggi, quelle suggerite dai contesti vitali del nostro tempo.

La vivacità della testimonianza biblica

Se con l'aiuto degli studi oggi a nostra disposizione, dunque, apriamo la Bibbia e la interroghiamo sull'esperienza del migrare, ci troviamo di fronte ad una sovrabbondante ricchezza di materiale: storie, personaggi, leggi, motivazioni, provocazioni. Il quadro è tutt'altro che omogeneo: anche in questo caso, come sempre quando si tratta della Bibbia, ci viene incontro, infatti, non una visione ideale e nemmeno una serie di norme di comportamento, ma la storia di un popolo in tutta la sua concretezza. È dentro questa storia – non lo dobbiamo mai dimenticare – che il progetto di Dio per l'umanità si è rivelato e continua a rivelarsi a chi anche oggi si mette in dialogo con la testimonianza biblica in tutta la sua vivacità.

L'esigenza di un percorso metodologico serio

Prendere sul serio il carattere storico della testimonianza biblica ha delle conseguenze. In primo luogo significa dedicare la necessaria attenzione allo spessore culturale di ogni testo biblico, all'ambiente in cui ha avuto origine, alla sua posizione rispetto alle diverse tappe della storia, alle sue riletture nel tempo. La Settimana biblica del 1994, cui ci siamo riferiti sopra, rimane a questo proposito un valido punto di riferimento proprio per la sua particolare attenzione alla storia e allo spessore culturale dei testi biblici.

Nell'introduzione alla Settimana biblica del 1994 Innocenzo Carrellini scrive, dopo aver dato uno sguardo ai movimenti di persone nell'Oriente Antico: «*Dai documenti cuneiformi si sa che nel Medio Oriente Antico esisteva una incessante circolazione non solo di idee e di beni, ma anche e soprattutto, di persone. [...] È quasi impossibile concepire l'esistenza, in quelle regioni, di società chiuse, fisse in se stesse, non influenzate da idee e da culture diverse*» (pp. 6-7). Quindi

sottolinea: «Il punto di partenza deve essere essenzialmente culturale, basato sui confronti e rapporti fra le varie culture, per illuminare la problematica della valutazione degli "altri" che vivono all'interno e all'esterno di Israele» (p. 8). E ancora: «Le valutazioni teologiche dovrebbero essere evidenziate e comprese nella storia, non staccate da essa, e collocate all'interno della rete di correlazioni con i momenti storici salienti delle civiltà circostanti, che, di fatto, hanno condizionato e diretto la storia in quelle regioni» (p. 8)¹⁷.

E ancora: prendere sul serio il carattere storico della testimonianza biblica significa rinunciare alla pretesa di un messaggio omogeneo e, invece, riconoscere e valorizzare le differenze, persino le ambiguità e le contraddizioni presenti nella Bibbia.

Non è raro che nel tentativo di mettere in risalto il messaggio di apertura effettivamente presente nel testo biblico, intervengano delle forzature. Si tenta allora di armonizzare ad ogni costo le ambiguità, alcuni testi vengono volutamente messi in primo piano, altri lasciati sullo sfondo, e così via. Prendere sul serio il carattere storico della testimonianza biblica, invece, ci permette di riconoscere nella Bibbia la presenza di una logica dell'esclusione e di una logica dell'accoglienza, l'una e l'altra in un rapporto dinamico. *Le peuple élu et les autres: L'Ancien Testament entre exclusion et ouverture* è il significativo titolo di un libretto di 60 pagine pubblicato da Thomas Römer in Svizzera nel 1997 e menzionato nella rassegna bibliografica.

A questo proposito si trovano preziosi spunti di riflessione nel libretto di Gianfranco Ravasi, *L'altro nella Scrittura*¹⁸, il quale, pur nel linguaggio semplice di conferenze pubbliche, precisa alcuni aspetti che possiamo considerare come premesse fondamentali per poterci addentrare nel nostro tema. Per questo ci soffermiamo su alcuni passaggi. Introducendo una complessa tematica come quella del *Particolarismo e universalismo nell'AT, elezione e universalità della salvezza*, l'autore fa notare: «[...] per molti la logica dell'AT va verso una negazione dell'universalismo. Non per pochi, infatti, il concetto di elezione, che le pagine anticotestamentarie presentano e ribadiscono per Israele, è esclusivo (cioè esclude gli altri) e non inclusivo. Questo diffuso modo di pensare troppo spesso porta i cristiani a non approfondire la riflessione sull'AT e a ricorrere subito al NT laddove non c'è più né giudeo né greco, ma tutti sono una persona sola in Cristo Gesù, come afferma Paolo in Gal 3,28 e Col 3,11» (p. 6).

Diametralmente opposto a questo atteggiamento – rileva l'autore – va registrata la posizione di chi vede nella Bibbia un quadro ideale, evidenziandone l'apertura verso lo straniero sia a livello di legislazione come di prassi dell'ospitalità. Entrambi questi atteggiamenti

¹⁷ Tra parentesi è segnalato nel testo il numero di pagina.

¹⁸ Cfr. RAVASI, Gianfranco (2004).

dimenticano che il progetto di Dio si rivela *dal di dentro della storia* con le sue tappe, le sue fatiche, il suo travaglio. Anche per la nostra tematica, dunque, è importante essere consapevoli che universalismo e particolarismo sono entrambi presenti nella storia del popolo di Dio in una tensione che possiamo considerare feconda, legata ad una finalità ben precisa. Tale finalità viene in evidenza già con Abramo. Lungo la sua vicenda, infatti, l'elezione viene in risalto come una vocazione dall'orizzonte universale: «Attraverso Abramo, per mezzo di Israele, Dio vuole offrire la sua salvezza e benedizione a tutti i popoli della terra» (p. 18). Diverse pagine della Bibbia registrano la forte tentazione del popolo ebreo di considerarsi privilegiato a danno degli altri popoli. Ma «quando Israele cede a questa tentazione e la Bibbia lo registra, Dio pazientemente interviene educandolo a comprendere che mai – il Signore – si dimenticherà di tutte le sue creature e che la sua elezione non è un privilegio ma una missione» (p. 19). L'autore prosegue evidenziando come – attraverso gli eventi della storia, la parola dei profeti e la riflessione sapienziale – la parola di Dio si fa strada in un tessuto a volte pesante e apre alla conoscenza di un Dio che «anzi fa scendere persino la luce della sua benedizione su tutti coloro che sono così diversi da noi, che noi abbiamo considerato nemici e che tante volte, forse, abbiamo persino visto marciare contro di noi» (p. 41).

È proprio dalla prima alleanza – sottolinea ancora l'autore – che parte il respiro universale della Bibbia, quel respiro che il Nuovo Testamento fa poi fiorire: «Gli episodi di grettezza, di chiusura a riccio, di particolarismo, di gusto del privilegio e del nazionalismo che abbiamo analizzato sono proprio la prova che le pagine dell'AT riconoscono i limiti umani, e ciò nonostante indicano l'agire della mano di Dio che conduce e porta oltre tutto ciò il suo popolo verso orizzonti più liberi e vasti» (p. 61). È nell'orizzonte di questa feconda tensione di particolarismo ed universalismo che si colloca la nostra specifica tematica¹⁹.

Infine: non si può prendere sul serio il carattere storico della testimonianza biblica, se non riconoscendo che nella Bibbia la storia arriva a noi come testo, anzi come insieme di testi letterari molto diversi tra loro. Di conseguenza la ricerca dovrà continuamente riportare l'attenzione ai testi, ciascuno nella sua concretezza ed originalità. Sia la ricostruzione dell'ambiente storico come la sistematizzazione del pensiero biblico-teologico dovranno, cioè, suscitare sempre nuovo interesse per il contatto con il testo biblico e per l'impresa della sua interpretazione.

Siamo consapevoli, in effetti, che quello dell'interpretazione è un processo mai concluso, il quale, mentre da un lato può sempre attingere al solco della tradizione della comunità credente, allo stesso tempo spinge verso continue nuove attualizzazioni. Oggi gli studi hanno sviluppato diverse metodologie per l'interpretazione del testo biblico e

¹⁹ A questo proposito si veda anche il già citato VANHOOMISSEN, Guy (2000).

sempre di più se ne scopre la complementarità²⁰. D'altra parte, assistiamo a due tendenze estreme, l'una opposta all'altra, ma entrambe alla fine concordi nel sostenere l'inutilità di qualsiasi approccio scientifico. Da un lato, si diffonde la lettura fondamentalista; dall'altro, guadagna terreno la tendenza opposta, che propugna una lettura soggettivista, esaltando la comprensione immediata del testo biblico. In entrambi i casi le implicazioni sono gravi: è negata niente meno che la dimensione storica della testimonianza biblica.

Oggi più che mai, dunque, occorre vigilare perché gli studi biblici percorrano senza scorciatoie la strada faticosa della ricerca, valorizzando la complementarità dei metodi. Mentre la si percorre, poi, si dovrà essere attenti perché gli sforzi non si esauriscano in una ricerca che rischia di diventare autoreferenziale. È urgente, invece, trovare le strade per avvicinare tra loro lettura scientifica e lettura credente, ecclesiale, popolare dei testi biblici, introdurre i semplici lettori ad una prima conoscenza delle diverse metodologie, mettere a loro disposizione i frutti del lavoro scientifico: una preziosa opera di mediazione che diventa particolarmente efficace là dove si toccano temi attuali come il nostro.

Nella consapevolezza, dunque, del carattere storico e letterario della testimonianza biblica, vogliamo ora tentare, sulla base degli studi a disposizione, una ricognizione della tematica migratoria nella Bibbia. Lungo il percorso saremo particolarmente attenti ad individuare alcune piste per ulteriori approfondimenti.

Gesù straniero – Gesù e gli stranieri

Quando la ricerca biblica mette a fuoco la figura di Gesù di Nazareth, è consapevole di trovarsi nel cuore della rivelazione del volto di Dio. Significativamente Gabriele Bontoglio sottolinea a conclusione del suo lavoro di sintesi: «*La teologia biblica mette in evidenza che la rivelazione di Dio avviene attraverso un atto storico, che ha tutti i caratteri dell'estraniamento, vale a dire che Dio, per darsi a conoscere all'uomo, sceglie di farsi straniero [...]»*²¹. Proprio al centro della testimonianza biblica, in effetti, troviamo la categoria di *straniero* come una delle categorie più adatte a presentare la persona di Gesù.

Le pagine evangeliche che il motivo di *Gesù straniero* immediatamente richiama sono certamente quelle della fuga in Egitto (Mt 2,13-23), del giudizio universale (Mt 25,31-46)²², dei due discepoli di Emmaus

²⁰ Su questo aspetto il già citato documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, rimane un valido punto di riferimento.

²¹ Cfr. BENTOGGIO, Gabriele (2006), p. 221.

²² Ho analizzato questo passo del Vangelo di Matteo in: FUMAGALLI, Anna (2000).

(Lc 24,13-35). Se, però, consideriamo il nesso tra la condizione di straniero e questioni come la provenienza, la lingua e la comprensione, l'accoglienza e il rifiuto, allora ci accorgiamo che il campo di ricerca si allarga decisamente. Pagine come quella della genealogia nel Vangelo di Matteo (1,1-17) o di Gesù alla sinagoga di Nazareth nel Vangelo di Luca (4,16-30), motivi come quello del mistero sull'identità di Gesù nel Vangelo di Marco o sulle sue origini nel Vangelo di Giovanni e – *last but not least* – gli stessi eventi della sua passione, morte e risurrezione ci vengono incontro come promettenti ambiti di esplorazione.

Così sottolineano Flor Maria Rigoni e Gioacchino Campese a proposito della morte di Gesù: «*Hay otro evento fundamental de la vida de Jesús y de la historia de la salvación en el qual se manifiesta su ser extranjero. Nos estamos refiriendo a dos aspectos de la muerte de Jesús: a) su muerte en la cruz, que es la muerte de los esclavos, de los criminales, y de los que no son ciudadanos del Imperio de Roma. De alguna manera la crucifixión nos presenta a Jesús como extranjero en su propia terra colonizada en aquel tiempo por el poderío de Roma; b) el segundo aspecto se describe en el texto de la Carta a los Hebreos que encontramos al principio de esta sección [Eb 13,12-23], un texto che sostiene que también en el lugar de su crucifixión Jesús es extranjero. Jesús de hecho muere afuera de la ciudad, de los muros de Jerusalén que era la ciudad santa de todos los Judíos*»²³.

Ma in che senso Gesù si presenta nella condizione di *straniero*? Se più facilmente la categoria di straniero è stata collegata al motivo del rifiuto incontrato da Gesù nella sua missione, alcuni studi hanno portato avanti una diversa ipotesi di lavoro che ne fa intravedere, invece, la valenza positiva in riferimento all'identità di Gesù come anche alla possibilità di un autentico incontro con lui.

A questo proposito il contributo di Lucio Cilia, *Gesù straniero tra i suoi nel Vangelo di Giovanni*, presentato alla Settimana Biblica del 1994, rimane un importante punto di riferimento. Egli ha svolto la sua indagine sul Vangelo di Giovanni mostrando che la condizione di straniero riferita a Gesù non è la conseguenza del rifiuto, ma una caratteristica che gli è propria a motivo della sua stessa identità e si rivela provvidenziale per un autentico incontro con lui. Se Gesù si presenta straniero, infatti, è per scombinare gli schemi precostituiti e potersi fare veramente vicino. Solo chi non pretende di conoscerlo già lo può veramente incontrare e può scoprire in lui il volto del Padre. Tale intuizione merita certamente ulteriori approfondimenti sia nell'ambito dei quattro Vangeli come degli altri testi del Nuovo Testamento.

²³ Cfr. RIGONI, Flor Maria; CAMPESE, Gioacchino (2003), pp. 190-191.

A proposito della genealogia con cui si apre il Vangelo di Matteo (1,1-17), per esempio, vale la pena lasciarsi provocare dalla conclusione di Bruno Maggioni: «Di solito si costruisce un albero genealogico per distinguere le proprie origini da quelle degli altri uomini. Qui è l'opposto: la genealogia è riportata non per separare ma per unire, non per contrapporre ma per collegare. Gesù non si separa dalla storia umana, ma vi entra pienamente. È questa la direzione costante dell'intero evento cristologico, già inscritta, quasi fosse un codice genetico, nella stessa genealogia di Gesù. Il paradosso è che Gesù è il solo che potrebbe vantare una diversità. La linea orizzontale delle sue origini è, infatti, attraversata da una linea verticale che vi ha introdotto un'assoluta novità. Ma Dio non ragiona come gli uomini. Questi si illudono di affermare la propria originalità separandosi. Gesù, invece, esprime la sua novità e la sua trascendenza facendosi vicino»²⁴.

Mentre il motivo di *Gesù in cammino*, per es., conosce da tempo l'interesse degli studi, dobbiamo riconoscere che a proposito di *Gesù straniero* le pubblicazioni a nostra disposizione sono ancora poche²⁵.

Oltre al già citato contributo di Lucio Cilia, segnaliamo buoni spunti di riflessione in due paragrafi dedicati a *Gesù straniero*, rispettivamente nel saggio di Enzo Bianchi, *Ero straniero e mi avete ospitato* (pp. 48-52) e in Josef Schreiner – Rainer Kampling, *Der Nächste – der Fremde – der Feind* (pp. 83-87).

La relazione di Gesù con gli stranieri, invece, ha finora decisamente trovato maggiore attenzione. È interessante notare come pagine evangeliche molto note, per es. l'incontro di Gesù con una donna sirio-fenicia (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28) o con il centurione di Cafarnao (Lc 7,1-10; Mt 8,5-13), la parabola del Samaritano (Lc 10,29-37) come anche il racconto di quell'unico lebbroso – un Samaritano – che torna a ringraziare (Lc 17,11-19), possono rivelare nuovi aspetti quando la ricerca mette a fuoco un interrogativo specifico come nel nostro caso.

Tra le pubblicazioni più recenti segnaliamo per es. i saggi di Christian Grappe, *Jésus et la femme syro-phénicienne (Mc 7,24-30). Un épisode-clé dans le passage à une conception nouvelle du rapport à l'Étranger*, e di Pierre Haudebert, *Le Samaritain-Étranger (Lc 17,18) dans l'œuvre de Luc*, contenuti nella seconda parte dell'opera curata da Jean Riaud, come anche il lavoro di Hermann-Josef Venetz pure sull'incontro di Gesù con il lebbroso straniero (Lc 17,11-19). Per l'originale contesto nel quale è stato presentato («en marge d'un débat entre Paul Ricoeur et Jacques Derriida autour du thème de l'autre»), segnaliamo in particolare il contributo di Paul Thibaud a proposito della parabola del Samaritano.

²⁴ MAGGIONI, Bruno (2006), p. 28. Questo contributo è tratto da ID. (2004).

²⁵ È significativo che il *Dizionario socio-pastorale sulle migrazioni* – in stampa – abbia dato rilievo alla voce *Gesù straniero*. Cfr. FUMAGALLI, Anna (2010).

In ogni caso, va tenuto presente che gli incontri di Gesù con gli stranieri, di cui i Vangeli ci danno testimonianza, sono pochi. Sappiamo che la sua missione è decisamente orientata verso il suo popolo: questa priorità, però, non esclude gli altri. L'annuncio di Gesù non lascia dubbi in questo senso: pensiamo alle sue parole sul banchetto escatologico (cfr. Mt 8,11-12) e alla sua stima nei confronti di figure del passato come la vedova di Zarepta e Naaman il Siro (cfr. Lc 4,25-27), la regina del sud e gli abitanti di Ninive (cfr. Mt 12,41-42; Lc 11,31-32). La stessa apertura ci è confermata dalla semplicità e dal coraggio con cui Gesù, incontrando degli stranieri, rompe con le sue stesse coordinate culturali e, superando le iniziali resistenze, si lascia coinvolgere. La memoria di questa apertura di Gesù sarà decisiva per le prime comunità cristiane e il loro atteggiamento nei confronti dei non Ebrei.

Siamo consapevoli che la posta in gioco è alta: se conoscere Gesù è conoscere il Padre, allora approfondire la figura di Gesù nella sua condizione di straniero così come il suo incontro con gli stranieri ha certamente delle implicazioni per la nostra idea di Dio. Se Gesù nella condizione di straniero scombina gli schemi e rivela un Dio che per amore dell'uomo si è fatto straniero, l'atteggiamento solidale di Gesù nei confronti di tutti, specialmente di chi è messo al margine e persino del nemico, mostra al vivo quanto grande sia l'accoglienza che l'uomo, ogni uomo, può trovare nel Padre, in quel Dio che da sempre si è impegnato con la sua alleanza. È in questa consapevolezza che concentriamo ora la nostra attenzione sull'Antico Testamento.

Il popolo di Dio nella condizione di straniero – Il popolo di Dio e gli stranieri

L'Antico Testamento offre un campo di ricerca estremamente ricco per la nostra tematica. I due filoni principali, cioè il riconoscimento della propria condizione di straniero e la relazione con gli stranieri, sono tra loro profondamente connessi e percorrono trasversalmente le Scritture.

La storia del popolo di Dio – con le due tappe fondamentali dell'uscita dall'Egitto e dell'esilio a Babilonia – come anche la sua *geografia* – con la particolare posizione della Terra Promessa, ubicata su una striscia di territorio da sempre corridoio di passaggio, incontro e scontro tra le grandi civiltà di ogni epoca – dicono innegabilmente la centralità del tema migratorio per la testimonianza biblica. Tanto più se teniamo presente che il popolo dell'alleanza ha riconosciuto proprio nell'uscita dall'Egitto l'evento fondante, alla luce del quale leggere la storia precedente – specialmente le vicende dei patriarchi e delle loro famiglie – come quella successiva – con il ritorno dall'esilio.

La centralità del tema migratorio è confermata dall'abbondante presenza di motivi ad esso collegati: la terra, l'uscire e l'entrare, il cam-

mino, il vivere da stranieri nella terra, l'ospitalità/accoglienza, la legislazione sullo straniero, la diversità nella creazione (in primo luogo quella tra uomo e donna), la diversità tra fratelli (Abele e Caino, Giuseppe e i suoi fratelli, Esaù e Giacobbe), la diversità dei popoli e delle lingue, le relazioni con i popoli vicini, la visione del pellegrinaggio futuro di tutti i popoli verso Gerusalemme, la minaccia della donna straniera... e soprattutto: un Dio in cammino con il suo popolo!

Numerose, inoltre, sono le figure positive di *stranieri*, uomini e donne, cui la testimonianza biblica riserva particolare attenzione: per es. gli ospiti di Abramo presso la quercia di Mamre, la straniera Tamar, la vedova di Zarepta, il siro Naaman, la moabita Ruth, gli abitanti di Ninive, il persiano Ciro²⁶.

Se guardiamo alle pubblicazioni più recenti, scopriamo che ci sono pagine bibliche cui la ricerca ha già dedicato parecchi studi, altre che sono state appena scoperte o sono ancora da scoprire.

Tra le prime dobbiamo menzionare, per esempio, il racconto della Torre di Babele, il motivo dell'ospitalità/accoglienza, il motivo dell'esodo, connesso a quello del cammino nel deserto e dell'alleanza, i testi legislativi del popolo di Dio, la vicenda di Rut.

A proposito del racconto della Torre di Babele, tra le pubblicazioni più recenti che la rassegna bibliografica menziona, segnaliamo il saggio che Georgette Chéreau dedica al racconto di Babele e a quello della Pentecoste, «*due tempi di una stessa grazia*»; due contributi di Jürgen Ebach, di cui il più breve è apparso nella miscelanea pubblicata in onore di Theo Sundermeier e porta un titolo significativo: *Rettung der Vielfalt* (Salvezza/salvataggio della molteplicità); lo studio di Christian Rose, che propone un'attenta ricognizione della ricerca più recente con particolare attenzione alle ipotesi della critica letteraria; il contributo di Alberto Mello, *Babele e Gerusalemme*, che riflette sul carattere paradigmatico delle due città. In particolare, due saggi del 2007, quello di Theodore Hiebert, pubblicato su «*Journal of Biblical Literature*», e quello di Francis Guibal, *Babel: malédiction ou bénédiction?*, mettono in discussione la lettura classica secondo lo schema orgoglio-punizione e focalizzano il motivo della diversità delle culture nel progetto di Dio, fornendo buoni spunti per ulteriori approfondimenti.

Per un quadro sintetico sul motivo dell'ospitalità/accoglienza nell'AT è di grande utilità il già citato lavoro di Gabriele Bentoglio, «*Mio padre*

²⁶ Oltre alla pubblicazione di BENTOGGIO, Gabriele (2007), menzionata dalla rassegna, segnaliamo un libretto dal titolo significativo: *Fremde als Vorbilder in der Bibel* (Stranieri come modelli nella Bibbia) di Ralf HUNING, pubblicato nel 2009 dal Katholisches Bibelwerk di Stoccarda nella serie *Bibelauslegungen mit Praxisvorschlägen* (Interpretazioni bibliche con suggerimenti per la prassi). Si tratta di brevi ritratti (corredati di alcune schede di approfondimento) che intendono suscitare interesse per la lettura dei testi biblici in cui si racconta di queste figure esemplari di stranieri e per la ricerca del loro significato per noi oggi. In fondo al libro vengono proposte alcune idee per il lavoro dei gruppi biblici.

era un arameo errante...» (pp. 117-130). Va segnalato che anche nella già citata recente pubblicazione di Enzo Bianchi, *Ero straniero e mi avete ospitato* (pp. 63-85), c'è un capitolo interamente dedicato al racconto dell'ospitalità di Abramo alle Querce di Mamre: stranamente il titolo non fa riferimento a questo racconto, risultando fuorviante.

È indubbio che il motivo dell'esodo sia stato ampiamente affrontato negli studi biblici. E tuttavia crediamo che una lettura di tale motivo alla luce del contesto migratorio possa aprire nuovi orizzonti all'interpretazione di questa fondamentale categoria presente trasversalmente in tutta la Bibbia. Tra le pubblicazioni che la rassegna menziona segnaliamo due recenti saggi sul motivo dell'esodo e del riposo nella Lettera agli Ebrei (rispettivamente di Samuel Bénétreau e Matthew Thiessen), come anche il primo contributo del numero monografico *Exodus*, pubblicato nel 2007 da «Bibel und Kirche»: in modo sintetico l'autore, Christoph Dohmen, fornisce ricchi spunti di riflessione.

Tra le pubblicazioni più recenti riguardo alla legislazione sullo straniero nella Bibbia segnaliamo il contributo di Marianne Bertrand, *L'étranger dans les lois bibliques*, nella già citata opera collettiva curata da Jean Riaud. In merito la rassegna menziona, tra altri, il contributo di José Cervantes Gabarrón, pubblicato nel 2003 su «Estudios Bíblicos». Per la loro attenzione ad un particolare testo legislativo, vanno segnalati, inoltre, lo studio sui comandamenti centrali del Decalogo (Dt 5,12-16) in Gabriele Bentoglio, «Mio padre era un arameo errante...» (pp. 63-73), come anche il saggio di Markus Zehnder che, mettendo a fuoco un testo legislativo lasciato spesso al margine dell'attenzione, Dt 23,2-9, può fornire spunti e provocazioni per ulteriori approfondimenti. Infine, una scorsa attenta alla rassegna conferma l'interesse che il Libro di Rut ha suscitato in questi anni. Vi sono menzionati, per es., alcuni recenti commentari, come quelli di André Lacoque e di Emanuela Ghini, cui si aggiunge la già citata traduzione francese del libretto di Carlos Mesters (orig. portoghese del 1985). A Rut è dedicato il già citato contributo di Dianne Bergant, *Ruth. The Migrant who Saved the People*, presentato al convegno di Tijuana nel 2002. Inoltre, segnaliamo come particolarmente ricchi di provocazioni per la nostra tematica: il contributo di Rosanna Virgili, *La storia di Rut la Moabita*, presentato in occasione di una serie di conferenze pubblicate nel 2006 a cura di Ermes Ronchi; il già citato saggio di Sebastian Grätz, dal titolo molto significativo *Zuwanderung als Herausforderung. Das Rutbuch als Modell einer sozialen und religiösen Integration von Fremden im nachesilischen Judäa* (Immigrazione come sfida. Il Libro di Rut come modello per una integrazione sociale e religiosa di stranieri nella Giudea post-esilica), e quello di Alicia Ostriker, pubblicato nel 2002 su «Biblical Interpretation».

Si prospettano promettenti, per es., pagine come la chiamata di Mosè che sopravviene nel momento in cui il protagonista si trova nella condizione di straniero (cfr. Es 2,22)²⁷, le vicende dei patriarchi, oppure quelle di

²⁷ Lo suggerisce per es. SCHREITER, Robert J. (2007), pp. 172-173.

Davide fuggiasco, la figura dello straniero nel ciclo di Elia, l'esperienza dell'esilio, l'esperienza di Daniele alla corte del re²⁸, le promesse dei profeti riguardo agli altri popoli (spec. Isaia) e in generale l'esperienza profetica, la riflessione sapienziale sulla faticosa condizione dello straniero (per es. Sir 29,21-28), il motivo dell'ospitalità di Dio (per es. Sal 23).

Per stimolare la ricerca sul ciclo di Elia abbiamo ora a disposizione anche lo studio di Christophe Pichon, *La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie*, pubblicato nell'opera collettiva curata da Jean Riaud. Per l'esperienza dell'esilio, così centrale nella storia del popolo di Dio, segnaliamo i saggi di Giovanni Odasso e di Damián Nannini menzionati nella rassegna, cui si potrebbe aggiungere il numero monografico, *Exil*, pubblicato nel 2000 da «Bibel und Kirche». A proposito dei profeti segnaliamo il contributo di Paolo Ricca, *Lo straniero profeta e il profeta in terra straniera*, pubblicato nella già citata pubblicazione curata da Ermes Ronchi e ricco di spunti per ulteriori approfondimenti. A proposito del motivo dell'ospitalità di Dio – che nel frattempo ha dato il titolo ad un commentario sul Vangelo di Luca, quello di Brendan Byrne – segnaliamo il recente contributo di Andrew E. Arterbury sul Salmo 23, mentre più in generale si possono trovare spunti per ulteriori approfondimenti nel breve contributo di John Navone, *Divine and Human Hospitality*, nel recente numero monografico di «The Bible Today».

A proposito di un testo profetico poco conosciuto, Is 19,18-25, José Luis Sicre²⁹, sottolinea commentando i vv. 24-25: «Questo testo, piuttosto sconosciuto, è uno dei culmini della Bibbia Ebraica. Il suo autore ha scelto i due nomi chiave nella storia di oppressione e sofferenze di Israele: Egitto, agli inizi, e Assiria, quella che mise fine al regno del Nord (Israele) e sottomise a tributo il regno del Sud (Giuda) per più di un secolo (più o meno dal 734 al 627). Tuttavia, il testo che stiamo commentando dimentica gli odi passati e i motivi di rancore. Egitto e Assiria non saranno flagellati da nuove piaghe o castighi. Sono uniti ad Israele da una benedizione comune e da titoli insperati. L'Egitto non è più la "fornace di ferro" ma "mio popolo". L'Assiria non è più la "tana dei leoni" (titolo che il profeta Naum applica alla sua capitale Ninive), ma l'"opera delle mie mani"».

Come già dicevamo siamo di fronte alla molteplicità di una testimonianza che passa attraverso le tappe diverse della storia di un popolo. Per questo la ricerca biblica non può rinunciare ad impegnarsi nello studio della storia, del substrato culturale biblico ed extrabiblico, della terminologia, se vuole evitare indebite semplificazioni.

A proposito di terminologia va segnalato il contributo di Paul Mottard, *L'étranger: de la Bible hébraïque à la Septante*, nell'opera collettiva curata da Jean Riaud.

²⁸ Così lo stesso SCHREITER, Robert J. (2007), p. 174.

²⁹ SICRE, José Luis (2001), p. 122.

In effetti, dobbiamo riconoscere che i frutti più maturi provengono da quella ricerca che, mentre privilegia una lettura di tipo teologico-sintetico, più sa tener conto sia dello spessore storico e culturale della testimonianza biblica come del suo carattere letterario.

Tra i contributi in lingua italiana che la rassegna menziona, vanno segnalati in questo senso due saggi già citati: quello di Pietro Bovati apparso in due parti nel 2002 su «La Rivista del Clero Italiano» e quello di Ambrogio Spreafico apparso nel 2004 su «Euntes Docete». Il sottotitolo con cui si presenta quest'ultimo suggerisce un programma di lavoro particolarmente valido: *Rilettura teologica a partire da alcuni testi veterotestamentari*. Il rimando ai testi biblici, infatti, è fondamentale, mentre non di rado la rilettura teologica li perde di vista e in questo modo rischia di allontanarsi dall'originalità della testimonianza biblica.

Le prime comunità cristiane nella condizione di straniero – Le prime comunità cristiane e gli stranieri

In prima battuta si è portati a pensare che *Lo straniero nella Bibbia* sia un tema più familiare all'Antico che al Nuovo Testamento. Se però, come abbiamo già visto, incominciamo ad indagare nei testi biblici del Nuovo Testamento la rilevanza della categoria di *straniero* – insieme ad altre ad essa inerenti – ci sorprende la sua centralità.

A questo proposito abbiamo a disposizione una buona introduzione grazie al lavoro di Rainer Kampling che nella già citata opera pubblicata in collaborazione con Josef Schreiner ha curato la parte dedicata al Nuovo Testamento, prestando attenzione sia al contesto storico, politico e culturale della Palestina di allora, sia al giudaismo intertestamentario, sia alla testimonianza biblica del Nuovo Testamento. Il capitolo sulla situazione della prima comunità cristiana porta il significativo titolo *Heimisch in der Fremde* (A casa in terra straniera).

In effetti, per i cristiani di origine ebraica confessare la propria fede in Gesù di Nazareth, il Crocifisso risorto, aveva ben presto significato trovarsi rifiutati dalla propria gente, diventare stranieri per il proprio popolo. Un'esperienza dolorosa, che ha conosciuto i toni forti del conflitto polemico e dell'esclusione reciproca e che troviamo testimoniata negli stessi Vangeli, come nell'esperienza di Paolo e in tutto il Nuovo Testamento.

Come per Gesù, però, anche per il discepolo la condizione di straniero non si esaurisce nell'esperienza del rifiuto, ma tocca più profondamente la sua stessa identità.

«*Quelli della via*» (cfr. At 9,2) è una delle denominazioni dei primi cristiani. Se a partire da Abramo il credente è l'uomo del cammino, se Dio stesso lungo la storia dell'alleanza si è rivelato come il Dio che cammina con il suo popolo e che in Gesù si è fatto migrante assumendo la condizione dell'uomo, tanto più i discepoli di Gesù!

Infatti, se negli eventi della Pasqua il progetto del Padre per la storia ha trovato il suo compimento, di conseguenza il cristiano è colui che cammina nella storia nella certezza che il compimento è già iniziato e che la meta è una persona che cammina con lui. Per questo la sua condizione nella storia è quella di straniero, cioè di uno che non si può identificare pienamente con nessuna situazione storica, con nessuna cultura, con nessun obiettivo raggiunto: una distanza che diventa testimonianza dentro le stesse situazioni storiche, dentro le culture, dentro le attese dell'uomo, dove il cristiano è chiamato a collaborare perché il germe della vita nuova, vincendo ogni resistenza, possa svilupparsi e riempire la storia.

Se questa è la condizione del cristiano, ci rendiamo conto di quanto sia importante che la ricerca biblica sulle prime comunità cristiane metta a fuoco la nostra tematica. Essa si rivela altresì rilevante non solo in riferimento all'identità del cristiano, ma anche alle sue relazioni con *l'altro*.

La forte sfida che il primo nucleo dei discepoli di Gesù, tutti di origine ebraica, si è trovato ad affrontare, infatti, è proprio quella della relazione con gli *altri*, i non ebrei. Se i primi discepoli avessero risposto a quella sfida con un atteggiamento di chiusura, il cristianesimo avrebbe preso una strada ben diversa da quella che di fatto ha percorso e si sarebbe sviluppato dentro i confini del giudaismo.

La posta in gioco era molto alta: Gesù era o no morto e risorto per tutti? Con lui il Padre aveva o no offerto la salvezza a tutti gli uomini? Capiamo, allora, che l'atteggiamento dei primi cristiani nei confronti degli *altri*, degli stranieri, non era semplicemente una questione etica, una scelta di generosità, ma toccava il cuore del Vangelo da annunciare.

I testi del Nuovo Testamento, specialmente le pagine degli Atti degli Apostoli e le lettere di Paolo, testimoniano le resistenze, il travaglio e il coraggio dei primi cristiani di fronte a tale sfida che li portava ben oltre le loro convinzioni religiose e culturali. È significativo trovare alla fine dell'ultimo libro del Nuovo Testamento, precisamente in Ap 21,3 una ripresa della formula dell'alleanza, ora aperta a tutti i popoli: *«Egli è il nostro Dio ed essi sono i suoi popoli»*³⁰.

A proposito del travaglio di questo percorso, è interessante la sottolineatura di Augusto Barbi sull'incontro tra Pietro e Cornelio, narrato in At 10,1-11,18: *«Il racconto lucano si sforza innanzi tutto di togliere i pregiudizi che un giudeo poteva avere nei confronti dell'estraneo pagano, presentando Cornelio come un uomo pio dalla singolare religiosità e moralità: il primo passo per una accoglienza dei pagani è dunque quello di guardarli con occhio libero da schemi rigidi e cogliere le positività presenti in loro. Successivamente un*

³⁰ La nuova versione della Bibbia CEI traduce bene l'originale greco di questa formula, mentre quella precedente così come molte altre versioni traducono purtroppo al singolare adeguandola alla formula del Sinai.

giudeo, come Pietro, è aiutato dall'intervento divino e dall'azione dello Spirito a superare le leggi di purità alimentare e la consuetudine di evitare i pagani impuri per arrischiare l'incontro personale con lo straniero Cornelio nel riconoscimento della uguale dignità umana: l'incontro umano è perciò il luogo in cui le resistenze possono sciogliersi definitivamente e dove cadono i pregiudizi culturali e religiosi che distanziano gli uomini facendo spazio alla comprensione che secondo Dio "non si deve dire profano o immondo nessun uomo" (v. 28). Liberato lo sguardo ed attuato l'incontro, è possibile annunciare un Dio che non fa eccezione di persone e in Gesù "Signore di tutti" offre la salvezza a chiunque crede [...]»³¹.

In molti modi la testimonianza biblica del Nuovo Testamento ci assicura che in questi passi verso l'altro il discepolo di Gesù non è lasciato solo. Gli Atti degli Apostoli si aprono mettendo significativamente in risalto la necessità di un'attesa: «Mentre si trovava a tavola con essi, ordinò loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere l'adempimento della promessa del Padre» (At 1,4). Nell'evento di Pentecoste è lo Spirito Santo stesso, il vincolo di amore tra il Padre e il Figlio, a rivelarsi come protagonista di una nuova possibilità di comunicazione e di comprensione tra i popoli. Rendendo vicino a ciascuno l'Amore, così come Gesù lo ha rivelato attraverso la sua vita culminata con la Pasqua, lo Spirito Santo fa sì che le differenze non siano più percepite come motivo di discriminazione o di esclusione (cfr. Gal 3,28), anzi: ormai è posto il fondamento di una comunione in cui ogni diversità può essere valorizzata come segno di un progetto di amore che non vuole escludere nessuno: «[...] e li udiamo parlare nelle nostre lingue delle grandi opere di Dio» (At 2,11).

Se, dunque, interroghiamo l'esperienza dei primi cristiani mettendo a fuoco la tematica migratoria, si apre un ampio orizzonte per la ricerca biblica. Il cammino è avviato, abbiamo a disposizione dei buoni studi. Vale la pena proseguire ed approfondire.

In particolare: tra le pubblicazioni più recenti sul motivo dell'ospitalità/accoglienza nel NT possiamo contare sul citato lavoro di Gabriele Bentoglio, «Mio padre era un arameo errante...» (pp. 130-175), che aveva già dedicato la sua ricerca dottorale alla presenza di tale motivo nell'epistolario paolino, come anche sul saggio di Michael Theobald, «Vergesst die Gastfreundschaft nicht» (Hebr 13,2). *Biblische Perspektiven zu einem ekklesiologisch zentralen Thema* («Non dimenticate l'ospitalità» (Eb 13,2). *Prospettive bibliche a proposito di un tema centrale per l'eccelesologia*), che sottolinea la centralità di tale motivo per l'eccelesologia, e sul contributo di Christine D. Pohl, *Biblical issues in mission and migration*, che mette in risalto le implicazioni dell'ospitalità per la missio-

³¹ Troviamo qui sintetizzati in termini semplici alcuni passaggi del saggio che lo stesso autore ha presentato alla Settimana biblica del 1994 a Roma. Cfr. BARBI, Augusto (2006), pp. 116-117.

ne della Chiesa. Segnaliamo inoltre il saggio di René Kieffer, *Le rencontre de Pierre et Corneille dans le Actes des Apôtres* nell'opera curata da Jean Riaud, così come il lungo contributo di Andreas Obermann, *Fremd im eigenen Land. Die Heimatkonzeption frühchristlicher Gemeinden nach dem 1. Petrusbrief und ihre praktischen Implikationen heute* (Stranieri nel proprio paese. La concezione di patria delle prime comunità cristiane secondo la Prima Lettera di Pietro e le sue implicazioni pratiche oggi), sulla concezione di patria nella prima comunità cristiana secondo la Prima Lettera di Pietro e le sue implicazioni pratiche per l'oggi.

L'uomo e la sua condizione di straniero – l'esperienza umana come esperienza di essere accolto ed accogliere

Un ultimo aspetto va messo in rilievo: la testimonianza biblica non si limita a presentare l'esperienza del migrare e del vivere da stranieri, dell'accogliere e dell'essere accolti come un'esperienza fondamentale per il popolo dell'alleanza, così come per le prime comunità cristiane e, in modo speciale, per la stessa persona di Gesù. Tale esperienza è, per la Bibbia, paradigma dell'esperienza umana *tout court*.

Ecco come sintetizza questa ipotesi di lavoro Carmine Di Sante nel suo contributo *Lo straniero ospitato e lo straniero ospitante*, che si trova nella già citata pubblicazione curata da Ermes Ronchi³²: «*La consapevolezza di essere stranieri nel mondo, nel senso non di allontanarsene ma di abitarlo diversamente, non è, nella Bibbia, un'affermazione secondaria ma ne costituisce il cuore stesso. Questa diversità con la quale, per la Bibbia, bisogna abitare il mondo può essere formulata con il termine ospite, che dello straniero biblico è la traduzione più adeguata. Per la Bibbia si è stranieri nel mondo in quanto ospiti, e ospiti nel duplice significato di questo mirabile termine: in quanto ospitati, il significato passivo, e in quanto ospitanti, il significato attivo. Questo è lo statuto antropologico dell'uomo biblico, [...]*». Lasciandosi guidare dal pensiero di Emmanuel Lévinas, l'autore aveva già sviluppato questi temi nella sua nota monografia del 2002, *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*³³.

Quella dello *straniero*, dunque, non può essere considerata solo una categoria adatta per definire un determinato gruppo di persone estranee per cultura, provenienza, religione, nei confronti delle quali si gioca la sfida dell'accoglienza; e nemmeno solo per presentare il mistero stesso della persona di Gesù, o la condizione del popolo di Dio, o ancora il modo di essere del cristiano nella storia. La testimonianza biblica ce la consegna come un *paradigma* per dire la condizione dell'uomo.

³² Cfr. RONCHI, Ermes; BIANCHI, Enzo; DI SANTE, Carmine; RICCA, Paolo; SALMANN, Elmar; VIRGILI, Rosanna (2006), p. 59.

³³ Cfr. DI SANTE, Carmine (2002).

La conseguenza molto concreta che ne deriva è che quando la ricerca biblica focalizza la tematica migratoria, in verità non si mette solo a servizio di una particolare situazione oggi molto attuale, ma contribuisce a far risaltare la portata universale della testimonianza biblica, il cui messaggio interpella ogni uomo.

E il messaggio biblico – lo dobbiamo sempre tener presente – dice fondamentalmente che la vita va vissuta in relazione: con Dio e con l'altro. Oggi per diversi fattori potremmo facilmente correre il rischio di cadere in una «*intempestiva apologia dell'altro considerato appunto come straniero*»³⁴, andando così a nutrire la diffusa mentalità individualista che ci condiziona a tutti i livelli, anche come credenti. La testimonianza biblica, però, percorre altre strade: quelle che attraverso il riconoscimento della propria condizione di straniero e l'accoglienza dello straniero portano a diventare un popolo di fratelli e sorelle, diversi e solidali. È dentro l'orizzonte di questo stupendo progetto di comunione che va compresa la centralità della categoria di straniero nella Bibbia con gli innumerevoli temi e motivi ad essa collegati³⁵.

Conclusione

Un cammino fecondo

Il cammino fatto in questi anni si è mostrato fecondo a diversi livelli. La testimonianza dei testi biblici, in primo luogo, si è rivelata un aiuto prezioso per poter *comprendere la realtà* in profondità e non rimanere alla superficie delle cose, dove le reazioni immediate ed emotive rischiano di dominare le nostre scelte. «*Passare dalla paura alla sapienza*»: è l'efficace espressione usata da Pietro Bovati all'inizio del suo già citato saggio. In effetti il testo biblico, prima che norme per l'agire, vuole offrirci paradigmi di comprensione della realtà, i quali ci permettono di leggere in profondità, cioè alla luce del progetto di Dio, tutto ciò che accade. Solo in questo modo – lo sottolinea anche Luciano Pacomio nel suo contributo a commento dell'Istruzione *Erga migrantes* – può realizzarsi quel cambiamento di mentalità senza il quale non è possibile affrontare gli aspetti problematici che il fenomeno porta con sé.

In secondo luogo, la Bibbia ha mostrato di poter rispondere a coloro che sono *alla ricerca di motivazioni portanti* in grado di sostenere sia l'intervento a favore di chi oggi subisce in prima persona il peso delle migrazioni forzate, dell'ingiustizia e dello sfruttamento, come l'azione

³⁴ È l'espressione usata da ANGELINI, Giuseppe (2005), p. 241.

³⁵ Alla luce del progetto di Dio come progetto di comunione è possibile, per es., cogliere la funzione positiva di testi come Sir 11,29-34, dove si mette in guardia da un'accoglienza sganciata dal necessario discernimento.

di sensibilizzazione a tutto campo che tanto urge nella società. La testimonianza biblica, infatti, da un lato dice che vale la pena investire speranza in chi è messo all'ultimo posto perché Dio stesso è dalla sua parte. Dall'altro essa rivela che quella di una convivenza senza esclusioni non è soltanto l'aspirazione dell'uomo, ma lo stesso progetto di Dio.

E soprattutto: la messa fuoco dei temi dello straniero, dell'accoglienza, dell'itineranza si è rivelata un luogo in cui poter *conoscere in modo nuovo* lo stesso volto di Dio e, di conseguenza, dell'uomo. Infatti, come sempre quando si tratta del testo biblico, decidere di interrogare la Bibbia a partire dalla realtà, di leggerla e prenderla sul serio significa rischiare di trovarsi davanti ad una sorpresa: alla necessità di lasciare che la propria immagine di Dio e dell'uomo siano scombinata per scoprire qualcosa di nuovo di Lui e di noi.

Tra il già e il non ancora

Leggere la Bibbia nel contesto, in questo caso *nel contesto migratorio*, è un processo dialogico che coinvolge tanti a livelli diversi. Le pubblicazioni che oggi abbiamo a disposizione su queste tematiche sono state in gran parte sollecitate dal dialogo tra gli studiosi del testo biblico e coloro cui è affidata la preoccupazione pastorale della Chiesa di fronte al fenomeno migratorio.

Già abbiamo fatto notare la presenza di contributi biblici su riviste propriamente pastorali. In particolare, può essere significativo lo sviluppo verificatosi in riferimento alla Bibbia nei documenti magisteriali degli ultimi 50 anni a proposito di migrazioni. Nel già citato Quaderno SIMI n. 4, Gabriele Bentoglio si propone, al termine del suo itinerario, di esaminare «i rimandi biblici ai quali ha fatto ricorso il Magistero per fondare la sua premura pastorale in questo ambito specifico» (p. 222). Arrivato all'esortazione *Erga migrantes caritas Christi* del 2004, egli fa notare: «Lo spazio riservato al fondamento biblico e l'esposizione del dato scritturistico, in qualche misura sistematica, sono elementi innovativi di questo pronunciamento del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, rispetto ai precedenti documenti del Magistero» (p. 227).

Siamo agli inizi e questi primi frutti ci sollecitano a proseguire il cammino favorendo tale dialogo a tutti i livelli. In effetti l'interpretazione della Bibbia nella Chiesa esige sempre di essere accompagnata dal dialogo tra i diversi ambiti ecclesiali: non può essere realizzata a compartimenti chiusi e tanto meno rimanere il monopolio di un unico ambito, né di quello accademico né di quello pastorale-istituzionale³⁶.

³⁶ Per approfondire questo aspetto si veda la ricerca di HUNING, Ralf (2007a) alla cui origine c'è la sua tesi di dottorato, pubblicata in tedesco. Una breve trattazione di questa tematica da parte dello stesso autore si può trovare anche in ID. (2007b).

Vale la pena, dunque, intensificare il dialogo: non solo tra studiosi della Bibbia e responsabili della pastorale, ma anche tra gli stessi studiosi di diverse aree linguistiche e di diverse scuole.

Inoltre, il cammino si farà ancora più fecondo se crescerà anche il dialogo tra studiosi e semplici lettori della Bibbia. Infatti, da una parte – e lo abbiamo sottolineato sopra – riconosciamo l'urgenza che i frutti della ricerca scientifica siano messi a disposizione là dove i credenti si avvicinano al testo biblico, imparano a comprenderlo, pregarlo e tradurlo in vita. Allo stesso tempo, siamo certi che se gli studiosi si coinvolgeranno in un ascolto delle domande e delle intuizioni che la lettura della Bibbia suscita nei credenti che vivono sulla loro pelle la vicenda del migrare o che accompagnano da vicino il cammino dei migranti, la stessa ricerca ne uscirà immancabilmente arricchita.

Anna FUMAGALLI

solothurn@scala-mss.net

Scalabrini International Migration
Institute (SIMI)

Bibliografia

- AA.VV. (1993a), *L'altro, il diverso, lo straniero*, «Parola, Spirito e Vita», (27), pp. 3-228.
AA.VV. (1993b), *Chiesa straniera e pellegrina*, «Parola, Spirito e Vita», (28), pp. 3-266.
AA.VV. (2007), *The Bible and immigration*, «The Bible Today», (45), 4, pp. 209-232.
ANGELINI, Giuseppe (2005), *La legge morale naturale. Per rimediare allo sfinito della categoria*, «Teologia», 30, pp. 235-245.
BARBI, Augusto (2006), *Il migrante/straniero narratore di speranza*, «Servizio Migranti» (16), 2, pp. 101-120.
BENTOGGIO, Gabriele (2006), *«Mio padre era un arameo errante...». Temi di teologia biblica sulla mobilità umana*. Quaderni SIMI 4. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 254 p.
ID. (2007), *Stranieri e pellegrini. Icone bibliche per una pedagogia dell'incontro*. Milano, Edizioni Paoline, 275 p.
BIANCHI, Enzo (1996), *L'accoglienza dello straniero nella Bibbia*, «People on the Move», (25), 72, pp. 11-34.
ID. (2006), *Ero straniero e mi avete ospitato*. Milano, Rizzoli, 123 p.
BOVATI, Pietro (2002a), *Lo straniero nella Bibbia. I. La «diversità» di Israele*, «La Rivista del Clero Italiano», (83), 6, pp. 405-418.
ID. (2002b), *Lo straniero nella Bibbia. II. La legislazione*, «La Rivista del Clero Italiano», (83), 7-8, pp. 484-503.
CAMPESE, Gioacchino; GROODY, Daniel (a cura di) (2007), *Missione con i migranti missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.

- CARDELLINI, Innocenzo (a cura di) (1996), *Lo «straniero» nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici*, «Ricerche storico bibliche», (8), 1-2, 334 p.
- DI SANTE, Carmine (2002), *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*. Troina (EN), Città Aperta Edizioni, 230 p.
- EBACH, Jürgen (2001), «Wir sind ein Volk». *Die Erzählung vom "Turmbau zu Babel". Eine biblische Geschichte in aktuellem Kontext*, pp. 20-43. In: COLLET, Giancarlo, *Weltdorf Babel: Globalisierung als theologische Herausforderung*. Münster, LIT Verlag, 136 p.
- FUMAGALLI, Anna (2000), *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 273 p.
- ID. (2006), *Opening One's Heart to the Other: Aspects of Reading the Bible in Context*, «Bulletin Dei Verbum», 78, pp. 4-7 (pubblicato anche in tedesco, francese e spagnolo).
- ID. (2010), *Gesù straniero*. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*. Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo, (di prossima pubblicazione).
- HUNING, Ralf (2007a), *Apreniendo de Carlos Mesters. Hacia una teoría de lectura bíblica*. Evangelio y Cultura – Monografías 4, Estella, Verbo Divino, 551 p.
- ID. (2007b), *Between Text, Life Situation and Faith*, «Bulletin Dei Verbum», 82-83, pp. 8-11 (pubblicato anche in tedesco, francese e spagnolo).
- ID. (2009), *Fremde als Vorbilder in der Bibel*. Bibelauslegungen mit Praxisvorschlägen, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 56 p.
- MAGGIONI, Bruno (2004), *I personaggi della natività*. Milano, Ancora, 128 p.
- ID. (2005), *La sacralità dell'accoglienza nella Bibbia*, «People on the move», 99, Suppl., pp. 25-30.
- ID. (2006), *Genealogia di Gesù. Giustizia e fraternità*, «Servizio migranti», (16), 1, pp. 21-28.
- RAVASI, Gianfranco (2004), *L'altro nella scrittura. Paolo agli Efesini (2,19)*. Bologna, EDB, 71 p.
- RIAUD, Jean (sous la directions de) (2007), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*. Paris, Cerf, 458 p.
- RIGONI, Flor Maria; CAMPESE, Gioacchino (2003), *Hacer teología desde el migrante*, pp. 181-203. In: CAMPESE, Gioacchino; CIALLELLA, Pietro (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization*. New York, CMS, 203 p.
- RÖMER, Thomas (1997), *Le peuple élu et les autres. L'Ancien Testament entre exclusion et ouverture*. Poliez-le-Grand, Ed. du Moulin, 90 p.
- RONCHI, Ermes; BIANCHI, ENZO; DI SANTE, Carmine; RICCA, Paolo; SALMANN, Elmar; VIRGILI, Rosanna (2006), *Lo straniero: nemico, ospite, profeta?* Milano, Edizioni Paoline, 115 p.
- SCHREINER, Josef; KAMPLING, Rainer (2001), *Il prossimo Lo straniero Il nemico*. Bologna, EDB, 159 p.
- SCHREITER, Robert J. (2007), *I migranti ed il ministero della riconciliazione*, pp. 165-186. In: CAMPESE, Gioacchino; GROODY, Daniel G. (a cura di), *Missione con i migranti, missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- SICRE, José Luis (2001), *L'utopia della famiglia umana nella tradizione biblica*, «Concilium», (37), 5, pp. 116-124.

- SPREAFICO, Ambrogio (2004), *Lo straniero. Rilettura teologica a partire da alcuni testi veterotestamentari*, «Euntes Docete», (57), 2, pp. 9-26.
- TASSELLO, Giovanni Graziano; DEPONTI, Luisa; PROSERPIO, Felicina (a cura di) (2009), *Migrazioni e scienze teologiche. Rassegna bibliografica (1980-2007)*. Basilea, CSERPE, 287 p.
- THEOBALD, Michael (2006), «Vergesst die Gastfreundschaft nicht!» (Hebr 13,2). *Biblisches Perspektiven zu einem ekklesiologisch zentralen Thema*, «Theologische Quartalschrift», (186), 3, pp. 190-212.
- VANHOOMISSEN, Guy (2000), *Dieu, son peuple et l'étranger*. Bruxelles, Lumen Vitae, 64 p.

Abstract

Reading the Bible in the context of migrations

Taking the bibliographical survey *Migrazioni e scienze teologiche* published in 2009 by the CSERPE of Basilea as a reference point and limiting the research to the last 15 years, this study aims at exploring the journey covered by biblical studies in analyzing the theme of the stranger and other themes related to the experience of migration. After having gone through the bibliographical review to give a general idea of the commitment expressed in the biblical field regarding these themes and having recalled some essential methodological notes for a contextual reading of the Bible, the essay gets to the heart of the matter underlining the liveliness of the biblical witness. Some windows on the bibliographical review or on some more significant publications might urge a supplement of reflection, suggest paths for in-depth analysis or simply intrigue the reader.

«Non sei più straniera, né ospite». **La teologia delle migrazioni** **nel XXI secolo**

Introduzione

L'allusione nel titolo di questo saggio al famoso passaggio della Lettera agli Efesini 2,19 riferito alla teologia delle migrazioni ci permette di fotografare la situazione attuale del pensiero teologico cristiano su questo fenomeno: la riflessione teologica sulle migrazioni e sui migranti, cioè coloro che sono gli stranieri e gli ospiti per antonomasia, non è più «*straniera, né ospite*» nell'immenso e variegato campo della teologia cristiana, ma particolarmente in questo primo decennio del XXI secolo è riuscita, come lo dimostra il numero crescente di saggi scritti e di congressi organizzati sull'argomento, a richiamare con forza l'attenzione e l'interesse di alcuni teologi e dei credenti.

In realtà il tema delle migrazioni non è mai stato «estraneo» alla tradizione giudeo-cristiana. I racconti biblici raccontano con dovizia di particolari le migrazioni dei nostri antenati nella fede, Abramo e Sara, Isacco e Rebecca, Giacobbe e Rachele, Giuseppe e i suoi fratelli e la loro discendenza divenuta migrante e schiava in Egitto, Mosè e l'intero popolo di Israele, e Rut, la donna migrante e straniera che il Vangelo di Matteo annovera tra gli antenati di Gesù Cristo (Mt 1,5). Il Dio di Israele non manca di ricordare ripetutamente al suo popolo di rispettare e addirittura amare il migrante come sé stesso «*perché anche voi siete stati migranti in terra d'Egitto*» (Lv 19,33-34). Nel racconto di Matteo lo stesso Gesù, appena nato, deve rifugiarsi con la sua famiglia in Egitto per scampare dalla persecuzione omicida di Erode (Mt 2,13-15). Nel medesimo vangelo Gesù si identifica con lo straniero e fa della sua accoglienza uno dei criteri principali del cosiddetto «giudizio finale» (Mt 25,31-46). La Prima Lettera di Pietro riporta come le prime comunità cristiane erano formate anche da stranieri ed immigrati che avevano

N.B.: in questo numero le citazioni bibliografiche complete sono inserite nella bibliografia alla fine del saggio. Nelle note a piè di pagina sono quindi indicati soltanto i rimandi alla bibliografia completa.

accolto la buona notizia predicata dai discepoli di Gesù e si sforzavano di viverla in un ambiente urbano difficile e spesso ostile¹.

Proprio perché i movimenti delle persone e dei popoli sono praticamente onnipresenti nella Sacra Scrittura, la riflessione esegetica e la teologia biblica hanno dimostrato già da anni un forte interesse verso questi temi. Non è stato così per la teologia sistematica che ha ignorato queste problematiche o ha stentato a includerle nella sua agenda, anche perché le migrazioni sono state normalmente considerate come un fenomeno sociale avente poca o nessuna attinenza con la riflessione sistematica sulla fede cristiana. Per questo motivo bisogna perlomeno interrogarsi sui fattori che hanno favorito nel primo decennio del XXI secolo un crescente coinvolgimento della teologia cristiana con il fenomeno e l'esperienza delle migrazioni. Tra questi, e senza voler escluderne altri, ne evidenziamo tre che ci sembrano essenziali:

1) un fattore che si potrebbe definire sociale e che consiste nel fatto che oggi viviamo in quella che i sociologi hanno definito «*l'era delle migrazioni*»². Naturalmente le migrazioni sono un fenomeno che ha accompagnato da sempre il cammino dell'umanità, però mai come oggi, nel mondo caratterizzato dalla globalizzazione, i movimenti dei popoli sono diventati così rapidi e pervasivi, grazie ai progressi fatti nel campo dei trasporti, e così evidenti grazie ai progressi compiuti nel campo delle comunicazioni. Inoltre il peso che questo fenomeno ha acquisito nelle agende politiche e nei dibattiti pubblici e mediatici è semplicemente straordinario visto che spesso e volentieri le migrazioni diventano le lenti, a volte offuscate da interessi tutt'altro che nobili, attraverso le quali si leggono le trasformazioni che stanno avvenendo nelle nostre società. La realtà sociale e politica in cui viviamo provoca la teologia e la chiesa a confrontarsi con il fenomeno della mobilità umana;

2) un fattore teologico che si riferisce all'importanza fondamentale che la storia e l'esperienza umana, considerate nei diversi contesti geografici e culturali, hanno acquisito nella teologia contemporanea, specialmente a partire dal XX secolo, come fonti essenziali della riflessione sulla fede cristiana insieme alla Scrittura e la Tradizione che sono da sempre state ritenute i *loci teologici* per eccellenza. La riscoperta della valenza teologica della storia e l'esperienza umana in contesto avviene in concomitanza, specialmente nei paesi del cosiddetto Terzo Mondo vessati da situazioni di enorme disagio sociale, politico ed economico, con un nuovo modo di concepire l'obiettivo della teologia: quest'ultima non può più essere considerata come una disciplina unicamente specu-

¹ A questo riguardo è importante consultare l'opera del biblista che più di ogni altro ha fatto emergere la dimensione "migratoria" di questo scritto "minore" del Nuovo Testamento, ELLIOTT, John J. (1990).

² Vedi CASTLES, Stephen; MILLER, Mark J. (2009).

lativa che dà ragione della fede nel mistero del Dio cristiano, ma assume una dimensione eminentemente "prassica". In altre parole, il fine della teologia cristiana non è più semplicemente comprendere, ma comprendere per trasformare la realtà di oppressione, violenza e peccato in cui viviamo. Ed è proprio in questo senso che il termine "prassi" assume un'importanza sempre maggiore nel pensiero teologico, anche se non sempre il significato di questa parola è stato recepito o spiegato in modo chiaro³. Il teologo statunitense Kevin Burke sintetizza così questo nuovo modo di intendere la teologia: «*La teologia non solo pensa su Dio, ma s'impegna anche a seguire il cammino di Dio ed agisce sulla parola di Dio. Integra concettualizzazione, impegno e prassi*»⁴. A partire da tale visione le migrazioni, come uno degli aspetti centrali della storia ed esperienza umana contemporanea, possono diventare uno dei luoghi privilegiati o *loci theologici* della riflessione teologica;

3) un fattore pastorale o pratico che emerge soprattutto nella costante richiesta di "lumi" da parte degli operatori pastorali che lavorano nelle numerose strutture che la chiesa ha messo al servizio dei migranti e anche da parte di tanti credenti. Questi cristiani chiedono che la chiesa e la teologia faccia luce su questo fenomeno così complesso che spesso li lascia confusi, in bilico tra l'imperativo della compassione cristiana e il bisogno di sicurezza, tra lo sforzo di convivere armoniosamente con i nuovi arrivati e il sospetto e la paura nei confronti degli immigrati; chiedono quali sono le risorse teologico-spirituali che li possano sostenere in una società che si sta trasformando rapidamente in una realtà multiculturale e multi-religiosa anche a causa delle migrazioni. Se queste sono le esigenze che sono emerse soprattutto nelle nazioni occidentali che stanno ricevendo milioni di migranti, la chiesa e la teologia non devono mai dimenticare che gli stessi migranti si sforzano di leggere la propria esperienza alla luce della fede e di dare risposte "teologiche" alle numerose difficoltà e problematiche che incontrano nel loro cammino. Come vedremo, la stessa esperienza di fede dei migranti è diventata una delle risorse principali della teologia delle migrazioni.

Se questi tre fattori spiegano, anche se non interamente, l'attuale interesse teologico sulle migrazioni e fanno sperare che questa riflessione acquisisca sempre più diritti e doveri nell'ambito teologico per divenire, riprendendo le immagini della lettera agli Efesini, "cittadina" a tutti gli effetti nella "città" della teologia cristiana, l'obiettivo di questo articolo è di esplorare dal punto di vista bibliografico questo crescente coinvolgimento del pensiero teologico con il tema delle migrazioni per evidenziarne traiettorie, temi e prospettive. Il saggio è articolato in quattro momenti. Nel primo si presenterà un breve itinerario storico della teologia delle mi-

³ Su questa svolta contestuale e "prassica" della teologia cristiana vedi BEVANS, Stephen B. (2009); ID. (2002); CANOBBIO, Giacomo (2002).

⁴ BURKE, Kevin F. (2004).

grazioni a partire dagli anni 1960 fino a quello che si può definire il "cambio di marcia" degli inizi del terzo millennio. La seconda tappa di questa esplorazione sarà dedicata all'osservazione ed analisi di due correnti teologiche statunitensi che hanno una chiara matrice migratoria. In un terzo momento si esamineranno alcuni dei temi principali che sono stati trattati nella riflessione teologica sulle migrazioni. La quarta ed ultima tappa di questo itinerario bibliografico consisterà in una valutazione del cammino percorso e offrirà alcune indicazioni per un necessario ed urgente ulteriore sviluppo della riflessione teologica sulle migrazioni.

Una breve storia della teologia delle migrazioni nel XX secolo⁵

Senza alcuna presunzione di completezza, si vuole qui tracciare un percorso storico-bibliografico che va dagli anni 1960, periodo in cui si avverte l'opportunità e la necessità di una riflessione teologica sulle migrazioni, ai primi anni del terzo millennio in cui come vedremo si organizzano vere e proprie conferenze teologiche sul tema delle migrazioni. Nel 1961 il Consiglio Ecumenico delle Chiese organizzò in Svizzera un congresso sulle migrazioni durante il quale fu presentato un testo del teologo protestante Pieter de Jong che mirava appunto a porre le prime basi di una teologia delle migrazioni. Anche se in realtà questo scritto si rivela, più che altro, una riflessione sulla mobilità umana dal punto di vista biblico, può essere sicuramente additato come uno dei primi timidi tentativi di elaborazione di una teologia delle migrazioni⁶. A questo articolo seguono, alla fine degli anni 1960 e agli inizi degli anni 1970, gli scritti di alcuni missionari scalabriniani, i quali, nei loro seminari e missioni, ma soprattutto a partire dal Centro Studi Emigrazione di Roma (CSER), centro di riflessione e ricerca interdisciplinare sulle migrazioni da essi fondato nel 1963, iniziano a proporre alcuni spunti di riflessione ecclesiale sulla propria esperienza pastorale specialmente con i migranti italiani in Europa e, in parte, nel continente americano. Anche questi testi denotano il bisogno di una riflessione teologica più approfondita sul fenomeno della mobilità umana, riflessione che rimane però più ad un livello più biblico-pastorale che a quello teologico-sistematico, in quanto il loro obiettivo principale sembra essere quello di promuovere una "pastorale dell'emigrazione" alla luce della Scrittura⁷.

⁵ In questo tentativo di ricostruzione storica della teologia delle migrazioni nel XX secolo mi avvalgo del materiale che appare in CAMPESE, Gioacchino (2010b).

⁶ DE JONG, Pieter (1965).

⁷ Vedi per esempio *Corso teologico e pastorale per l'emigrazione*, un fascicolo che raccoglie i testi dattiloscritti di un corso offerto dai missionari scalabriniani a Solothurn (Svizzera) dal 24 al 31 luglio 1966; ZANCONATO, Cesare; RUBIN, Tarcisio

Alla fine degli anni 1970 si rilevano i primi tentativi di una teologia delle migrazioni nel contesto statunitense, e particolarmente nell'alveo di una nuova corrente teologica, la teologia ispanica, cioè la teologia degli statunitensi di origine latinoamericana. Nel 1979 il gesuita ispanico di origine messicana Allan Figueroa Deck scrive quella che è molto probabilmente una delle prime riflessioni teologico-pastorali sulla difficile e altamente controversa realtà dell'immigrazione irregolare negli USA, che rimane tuttora come uno degli aspetti più controversi e difficili del fenomeno migratorio in quanto, come suggerisce lo stesso titolo dell'articolo, reca con sé lo stigma dell'illegalità o clandestinità⁸. La teologia ispanica offre altri spunti di riflessione sul tema dell'immigrazione durante gli anni 1980, ma anche questi rappresentano dei brevi e, almeno da un punto di vista sistematico, piuttosto approssimativi tentativi di articolare una teologia delle migrazioni⁹.

Un'altra importante esperienza migratoria nella storia recente degli Stati Uniti che, specialmente per i suoi risvolti legislativi, civili e religiosi, ha provocato la teologia è stata quella del *Sanctuary Movement*, un movimento civile ed interreligioso che ha coinvolto diverse comunità cristiane in Messico, Stati Uniti e Canada, che hanno appunto dato "santuario" alle migliaia di rifugiati che fuggivano dalle guerre civili che sconvolgevano alcuni paesi dell'America Centrale (come El Salvador e Guatemala), i cui regimi paramilitari erano sostenuti dal governo statunitense, il quale, a motivo della lotta contro il comunismo e in pieno clima di guerra fredda, non offriva loro asilo politico. Senza entrare nei particolari di questo importante movimento che ha fatto parlare di sé per anni e continua tuttora a ispirare coloro che si dedicano alla promozione dei diritti degli immigrati irregolari negli USA¹⁰, è importante sottolineare che questa particolare esperienza ha anche generato degli elementi di riflessione teologica che, oltre ad essere più occasionali che sistematici, sono sfortunatamente rimasti ai margini della scena teologica statunitense¹¹.

(1968); ZANCONATO, Cesare (1972). Questi documenti si possono consultare nella biblioteca del Centro Studi Emigrazione di Roma (CSER).

⁸ FIGUEROA DECK, Allan (1978).

⁹ Si veda, per es., LARA-BRAUD, Jorge (1982); LOPEZ, Hugo L. (1982); ID. (1984).

¹⁰ Infatti, pochi anni fa è iniziato il *New Sanctuary Movement*, un movimento civile e interreligioso ispirato dall'esortazione del Cardinale Roger Mahony di Los Angeles all'obiezione di coscienza nella sua diocesi in caso di approvazione nel 2006 da parte del parlamento statunitense di una legge ingiusta nei confronti dei migranti e di coloro che li assistono. Gli obiettivi principali di questo movimento sono difendere e promuovere la dignità e i diritti degli immigrati e promuovere e proporre una riforma migratoria giusta e umana. Per maggiori informazioni si consulti il sito di questo organizzazione www.newsanctuarymovement.org.

¹¹ A fornire alcune riflessioni a partire dall'esperienza del *Sanctuary Movement* sono stati anche teologi molto noti nel continente americano e oltre. Vedi, per es., GONZALEZ, Justo L. (1985); SOBRINO, Jon (1988).

Un decisivo passo in avanti nello sviluppo di una teologia delle migrazioni lo si trova in quello che può essere considerato molto probabilmente il primo saggio che cerca di affrontare sistematicamente il tema della teologia delle migrazioni. Ci si riferisce qui all'articolo del biblista e missionario scalabriniano Giacomo Danesi pubblicato nel 1980, nel quale l'autore cerca innanzitutto di individuare motivazioni, presupposti e una metodologia per una teologia delle migrazioni. Il limite principale di questo saggio è che Danesi non ha seguito il metodo che egli stesso ha suggerito, in quanto la sua riflessione non parte da uno studio "scientifico" dei fenomeni migratori, ma evita consapevolmente questo passaggio essenziale della propria metodologia, finendo così per trasformarsi in una lunga meditazione biblico-teologica sul concetto di straniero e fraternità nella Bibbia applicato alle migrazioni attuali¹². Allo stesso tempo rimangono i meriti fondamentali di questo autore che sono quello di aver compreso che, per un suo sviluppo sistematico, una teologia delle migrazioni ha bisogno in primo luogo di elaborare una propria metodologia e poi di far partire la propria riflessione da una analisi attenta e scientifica, e quindi in collaborazione con le scienze umane che studiano il fenomeno, della realtà delle migrazioni.

Queste ed altre considerazioni sono state riprese dai vari congressi dedicati specificamente al tema della teologia delle migrazioni che si sono tenuti nei diversi continenti in questi primi anni del secolo XXI con la determinazione di favorire definitivamente lo sviluppo di questa disciplina. Tra questi eventi si distinguono i congressi di Tijuana (Messico) nel 2002 organizzato dai missionari scalabriniani in Nord America e dal Transborder Institute della University of San Diego¹³; di Aachen (Germania) nel 2003 organizzato dall'Istituto di Missiologia Missio¹⁴; di Notre Dame (Stati Uniti) nel 2004 organizzato da missionari scalabriniani in Nord America e la University of Notre Dame¹⁵; di São Paulo (Brasile) nel 2006 organizzato dai centri studi dei missionari scalabriniani in America Latina¹⁶; di Manila (Filippine) nel 2006 organizzato dalla Commissione episcopale filippina per la cura pastorale dei migranti, dalla Maryhill School of Theology e dallo Scalabrini Migration Center¹⁷; e infine i due congressi tenuti a Fairfield (Connecticut) nel 2007 e Washington, DC

¹² DANESI, Giacomo (1980).

¹³ Per i saggi principali presentati durante questa conferenza vedi CAMPESE, Gioacchino; CIALLELLA, Pietro (eds.) (2003).

¹⁴ Vedi FARNET-BETANCOURT, Raul (ed.) (2004).

¹⁵ Vedi GROODY, Daniel G.; CAMPESE, Gioacchino (eds.) (2008). Alcuni dei principali saggi di questo libro sono stati pubblicati in italiano in CAMPESE, Gioacchino; GROODY, Daniel (a cura di) (2007).

¹⁶ Gli atti di questo congresso sono stati pubblicati dalla rivista «Espaces», (14), 1, 2006, dell'Istituto Teológico di São Paulo, facoltà che ha ospitato questo evento.

¹⁷ Vedi BAGGIO, Fabio; BRAZAL, Agnes M. (eds.) (2008).

nel 2008 e organizzati nell'ambito del Theology of Migration Project sponsorizzato dal Woodstock Theological Center della Georgetown University, dal Catholic Legal Immigration Network Inc. (CLINIC) e dal Fairfield University Center for Faith and Public Life¹⁸. Oltre ad aver contribuito ad arricchire in maniera decisiva la letteratura sul tema con la pubblicazione di saggi che toccano le varie discipline teologiche e umanistiche che studiano le migrazioni, questi congressi hanno anche indicato le strade da seguire per continuare a far progredire la riflessione teologica sulle migrazioni nel segno della interdisciplinarietà e del dialogo tra le persone che sono coinvolte da prospettive diverse in questo fenomeno: operatori pastorali, sociologi e antropologi, teologi e soprattutto gli stessi migranti. La terza parte di questo articolo nella quale si evidenzieranno i temi principali della riflessione teologica contemporanea sulle migrazioni attingerà specialmente dall'abbondante e ricco materiale che questi congressi hanno prodotto. Per il momento però rivolgiamo la nostra attenzione a due correnti teologiche statunitensi che sono radicate nell'esperienza migratoria.

Le teologie degli immigrati: il caso dei Latinos e degli asiatico-americani negli Stati Uniti

In un nazione come gli Stati Uniti che è nata ed è stata costruita e prospera grazie ai sacrifici, vitalità e inventiva di numerose generazioni di migranti provenienti da tutto il mondo, non dovrebbe essere una sorpresa scoprire che alcuni di questi migranti ed i loro discendenti abbiano elaborato un pensiero teologico proprio o, detto in altre termini, delle teologie contestuali. Ci riferiamo qui alle teologie che sono nate nell'ambito di due delle minoranze più numerose, importanti ed influenti negli USA: i Latinos, o ispanici, e gli asiatico-americani¹⁹. Bisogna subito dire che quelle che stiamo usando per definire queste minoranze sono etichette "pan-etniche" che mettono insieme un'estrema varietà di culture, storie, e lingue. E mentre per la minoranza Latina nonostante le grandi diversità si può contare su una lingua quasi comune come lo spagnolo, nel caso degli asiatico-americani ciò è impossibile. Tanto per dare un'idea delle dimensioni di queste minoranze negli Stati Uniti ci limiteremo a fornire alcuni dati generali²⁰. Gli

¹⁸ Vedi KERWIN, Don; GERSCHUTZ, Jill Marie (eds.) (2009).

¹⁹ Si potrebbe qui obiettare, e forse a ragione, che un'altra corrente teologica statunitense, quella nata nell'ambito della minoranza nera negli Stati Uniti composta da 41,1 milioni di persone, la cosiddetta *black theology*, con le sue ramificazioni (come per esempio la *womanist theology*), può essere considerata, almeno in parte, figlia della drammatica diaspora africana negli Stati Uniti.

²⁰ I dati che forniamo qui sulle minoranze ispaniche e asiatico-americane e gli immigrati regolari e irregolari negli Stati Uniti provengono dalle più recenti ricerche del U.S. Census Bureau, <http://www.census.gov> e del Pew Hispanic Center, <http://pewhispanic.org/>.

ispanici, che già dal 2000 rappresentano la minoranza più numerosa negli Stati Uniti, sono 46,9 milioni di persone (senza contare i 4 milioni di residenti in Puerto Rico) e rappresentano il 15% della popolazione degli USA. Si tratta di una popolazione giovanissima: la media è di 27,7 anni, ma bisogna anche ricordare che il 25% dei bambini sotto i 5 anni negli Stati Uniti sono ispanici. Il 38,1% dei Latinos negli USA, cioè circa 18 milioni, sono nati all'estero. Per quanto riguarda la minoranza asiatico-americana si tratta di una popolazione estremamente variegata che ammonta a 14,9 milioni di persone, quindi il 5% della popolazione statunitense, delle quali 66,4 % sono nate all'estero. Tra l'altro queste sono anche le minoranze che hanno il più alto tasso di crescita negli Stati Uniti.

Le teologie che sono nate e si sono sviluppate nel contesto di queste due minoranze statunitensi sono quasi sconosciute e ignorate in Italia. Forse nell'ambito degli addetti ai lavori e di coloro che seguono l'evoluzione della teologia nel continente americano si conoscono teologi molto noti negli USA come il messicano-americano Virgilio Elizondo o il vietnamita-americano Peter Phan, ma le loro opere non sono state tradotte in italiano, con alcune rare eccezioni²¹. Opere di ampio respiro sulla teologia contemporanea non hanno ancora incluso queste teologie²², ma anche recenti aggiornamenti sulla teologia nel continente nordamericano le hanno completamente ignorate come lo dimostra il dossier della rivista di divulgazione teologica «Credere Oggi» di marzo/aprile 2008 dedicato appunto alla teologia nell'America del Nord.

Naturalmente questo saggio non deve né può fornire una visione sintetica di queste teologie²³, ma deve sicuramente esaminare come queste correnti di pensiero teologico hanno trattato il fenomeno delle migrazioni. Per quanto riguarda la teologia ispana si può notare, almeno fin ai primi anni del XXI secolo, una certa ambivalenza riguardo al nostro tema, un atteggiamento che è esemplificato negli scritti di uno dei suoi massimi esponenti, il teologo cubano-americano Orlando Espín. Nel 2000 questo teologo scrive due saggi, uno sull'importanza e urgen-

²¹ Vedi per esempio ELIZONDO, Virgil (2000a).

²² Mi riferisco qui alla versione aggiornata di un libro in lingua italiana (già arrivato alla sesta edizione) che offre la panoramica più completa delle correnti teologiche che hanno caratterizzato la teologia cristiana contemporanea, GIBELLINI, Rosino (2007). Detto questo bisogna riconoscere che il teologo Rosino Gibellini conosce e segue con interesse le teologie asiatico-americane e ispaniche negli Stati Uniti.

²³ Per un sommario della storia, metodologie e contenuti di queste teologie vedi FERNÁNDEZ, Eduardo C. (2000); DE LA TORRE, Miguel A.; APONTE, Edwin David (2001); TAN, Jonathan Y. (2008). Per farsi un'idea della vasta produzione bibliografica degli ispanici nell'ambito della teologia e degli studi sulla religione vedi la Latino/a Bibliography of Theology & Religious Studies preparata dall'Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States (ACHTUS) in www.achtus.org. Questa bibliografia raccoglie fino al 2007 più di 2.500 titoli.

za di una riflessione teologica sulle migrazioni, e l'altro sullo stato della teologia ispanica in generale. Nel primo articolo Espín fa due affermazioni di fondo: prima di tutto, partendo dalla storia degli Stati Uniti come nazione di migranti e dal fatto che ormai la metà dei cattolici statunitensi sono Latinos, e una buona parte di essi sono migranti (senza parlare naturalmente di milioni di migranti asiatici, africani ed europei che sono cattolici), egli sostiene che non si può fare onestamente teologia oggi negli Stati Uniti senza prendere in considerazione le traumatiche esperienze di migrazione di milioni di fedeli cattolici; secondo, Espín afferma giustamente che le migrazioni non sono solo una questione per la teologia pastorale e morale, ma lo devono diventare anche per la teologia dogmatica, la quale finora ha ignorato questo tema²⁴. Nell'altro saggio pubblicato nello stesso anno Espín sembra in qualche modo negare le affermazioni fatte nell'articolo precedente sostenendo infatti che la teologia Latina finora si è espressa soprattutto a partire dall'esperienza delle migrazioni, senza riconoscere che la maggior parte degli ispanici sono cittadini statunitensi e conclude che insistere sull'esperienza migratoria come punto di partenza della teologia vuol dire ritornare al passato e non guardare al futuro²⁵. Come si spiega questa ambivalenza di fronte all'esperienza migratoria dei Latinos negli USA? Qui si toccano questioni complesse che fanno parte dei diversi percorsi di "integrazione" negli Stati Uniti dei vari gruppi etnici di Latinos e dell'esperienza di discriminazione sociale e razziale sofferta da questa minoranza negli USA. Comunque ciò che si può sicuramente dire è che non è del tutto vero che i teologi ispanici abbiano elaborato la loro teologia solo a partire dalle loro esperienze migratorie. Non mancano certamente riflessioni teologiche profonde sull'esperienza dell'esilio e della diaspora di tanti Latinos, e sulla condizione di "stranierità" in una terra in cui sentono di appartenere a tutti gli effetti, ma che allo stesso tempo li rigetta; di esistere "in-between", cioè in mezzo a due culture, quella di origine etnica e quella di residenza negli Stati Uniti anche dopo aver vissuto in questo paese per diverse generazioni²⁶. Tutto ciò, però, non vuol dire che la teologia ispanica abbia sviluppato una teologia sistematica delle migrazioni, ciò che lo stesso Espín sembra affermare e smentire allo stesso tempo nei due articoli succitati. Infatti esaminando la letteratura teologica ispanica ci si accorge che esiste

²⁴ ESPIN, Orlando O. (2000a). Vedi anche ID. (2006).

²⁵ ID. (2000b).

²⁶ Questi ed altri temi della teologia Latina si possono trovare nelle numerose collezioni di saggi dedicati a questo pensiero. Vedi per esempio ISASI-DÍAZ, Ada María; SEGOVIA, Fernando F. (eds.) (1996); FERNANDEZ, Eleazar S.; SEGOVIA, Fernando F. (eds.) (2001). Quest'ultimo libro raccoglie scritti di teologi ispanici, afro-americani e asiatico-americani.

una forte reticenza ad usare il termine “immigrato” o “migrante” per identificare i Latinos, e ciò è abbastanza comprensibile per una minoranza che ha sofferto la discriminazione e la marginalizzazione nella società statunitense. Il già citato teologo ispanico Figueroa Deck osserva che nel contesto di una società statunitense che ha il più delle volte trattato i Latinos come “stranieri perpetui”, anche se molti di essi sono cittadini da generazioni, l’uso “dell’analogia dell’immigrato” per spiegare l’esperienza di questa minoranza è inadeguata²⁷. Di fronte a questa situazione è comprensibile che il pensiero teologico dei Latinos voglia affermare la propria identità e il diritto di appartenere agli Stati Uniti a tutti gli effetti, e quindi sostenga che l’etichetta del migrante è da evitare perché dà l’impressione che coloro che la usano per identificarsi pensano ancora di non appartenere a questa nazione. Se questo ragionamento è valido e legittimo, anche perché è dimostrato dalla realtà (più della metà dei Latinos sono nati negli Stati Uniti e quindi sono cittadini di questa nazione), allo stesso tempo potrebbe non solo aggravare una certa divisione già esistente tra immigrati ispanici e Latinos di seconda, terza (e oltre), generazione, ma provocare anche un allontanamento della teologia ispanica dall’esperienza migratoria e le sue gravi problematiche, come per esempio, citandone solo due, la presenza di più di 8 milioni di immigrati irregolari negli USA (dei quali 76% sono Latinos)²⁸ e la morte di migliaia di persone alla frontiera tra Messico e gli Stati Uniti. Sono gli stessi teologi ispanici, come vedremo la teologa protestante cubano-americana Daisy Machado, a richiamare i propri colleghi teologi a non escludere dalla loro riflessione teologica coloro che proprio perché non appartengono “legalmente” alla società, diventano poi invisibili anche al pensiero teologico. Inoltre, e forse questa potrebbe essere la critica più importante dal punto di vista di una teologia delle migrazioni, si rischia anche di mettere in secondo piano quella dimensione “pellegrina” costitutiva, definita appunto dal missiologo Andrew Walls come *«the pilgrim principle»*²⁹, che consiste in quella consapevolezza di essere sempre in cammino verso il Regno di Dio, di essere in qualche modo sempre stranieri e migranti, che fa parte del DNA del cristianesimo.

²⁷ FIGUEROA DECK, Allan (2001).

²⁸ Ricaviamo questi dati dagli studi periodici sulla consistenza della popolazione degli immigrati irregolari negli USA condotti dal demografo Jeffrey S. Passel per il Pew Hispanic Center. Nell’ultima sua ricerca datata aprile 2009 Passel afferma che il numero dei migranti irregolari è diminuito sensibilmente. Infatti la sua ricerca del 2008 sosteneva che vi erano quasi 12 milioni di immigrati irregolari negli USA. Per questi ed altri dati vedi <http://pewhispanic.org/reports/report.php?ReportID=107>.

²⁹ WALLS, Andrew F. (1996), pp. 8-9.

Comunque sembra esserci in questi ultimi anni un sensibile cambiamento di rotta per quanto riguarda la riflessione sulle migrazioni nella teologia Latina. Come dimostrazione di questa evoluzione segnaliamo non solo la presenza di alcuni di questi teologi ai succitati congressi sulla teologia delle migrazioni³⁰, ma anche il dossier del 2006 della rivista «Perspectivas Occasional Papers» della Hispanic Theological Initiative totalmente dedicato al tema delle migrazioni e l'assemblea annuale del 2009 della Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States (ACHTUS) anch'essa dedicata alla riflessione teologica sul fenomeno delle migrazioni e più precisamente al tema della riforma della legislazione migratoria negli Stati Uniti³¹.

Per quanto riguarda, invece, la teologia asiatico-americana³² si nota prima di tutto una diversità "denominazionale" con la teologia ispanica che riflette le appartenenze religiose della base: mentre la maggior parte dei teologi Latinos sono cattolici, la maggior parte dei teologi asiatico-americani sono membri di varie denominazioni protestanti. È importante sottolineare questo aspetto soprattutto per capire alcune differenze tematiche tra queste due correnti di pensiero teologico. Comunque ciò che accomuna la condizione dei Latinos e degli asiatico-americani negli Stati Uniti è ancora una volta l'esperienza della marginalizzazione, della discriminazione sociale e razziale, della diaspora, l'esperienza di vivere «*in-between*» che però viene espressa in maniera diversa e più articolata. Il teologo coreano-americano Jung Young Lee rielabora quest'ultima condizione tipica di chi vive a cavallo tra due contesti, cioè del migrante asiatico negli USA, e conclude che «*to be in-between*» non si limita solo ad esprimere l'esistenza della persona in uno spazio interstiziale tra due culture nel quale essa si sente di appartenere né all'una né all'altra, ma indica anche che, allo stesso tempo, la persona sente in qualche modo di appartenere ad entrambe («*to be in-both*»). Questa esperienza di esistere a cavallo tra due culture e simultaneamente in entrambe ha la potenzialità di offrire alla persona l'opportunità di andare oltre («*to be beyond*»), di creare un diverso modo di vivere l'esistenza umana in un contesto multiculturale e multi-religioso, un modo di vivere che dà la capacità di imparare ciò che è buono e utile in

³⁰ Vedi per esempio i contributi a questi congressi di AQUINO, María Pilar (2003); NAVA, Alex (2008). Vi sarà anche una forte presenza di teologi ispanici al prossimo Spring Institute for Lived Theology, un progetto della University of Virginia, che si terrà in aprile del 2010 nella University of San Diego. Per maggiori informazioni su questa conferenza consulta il sito <http://www.livedtheology.org/silt2010.html>.

³¹ Quasi sicuramente gli atti di questa assemblea verranno pubblicati online nel «Journal of Hispanic/Latino Theology» disponibile in www.achtus.org.

³² Per avere un'idea della varietà dei temi trattati nella riflessione teologica asiatico-americana si consultino LEE, Jung Young; PHAN, Peter C. (eds.) (1999); MATSOUKA, Fumitaka; FERNANDEZ, Eleazar S. (eds.) (2003).

ogni cultura e scartare ciò che è dannoso, e di comunicare e dialogare con tutti abbattendo le barriere culturali, sociali e religiose che non ci permettono di con-vivere, cioè di vivere in armonia (un concetto tipicamente asiatico) con sé stessi, con gli altri, con tutto il creato e con Dio. Così queste tre locuzioni «*to be in-between, in-both and beyond*» diventano l'espressione più piena dell'esperienza del migrante in quanto non identificano solo la sua condizione di marginalità sociale, ma indicano anche la possibilità di esistere ed imparare nel contesto di culture diverse, e la speranza di costruire una nuova realtà, più umana e conviviale³³.

In termini di riflessione sulle migrazioni la grande differenza tra la teologia Latina e la teologia asiatico-americana è che mentre i teologi ispanici considerano "l'analogia dell'immigrato" come un'immagine inadeguata per esprimere la condizione propria dei Latinos, gli asiatico-americani sembrano non aver timore di definire sé stessi come migranti. Lo stesso Jung Young Lee afferma che la sua teologia della marginalità è anche una teologia delle migrazioni³⁴; il teologo vietnamita-americano Peter Phan, arrivato negli USA come rifugiato, ha dedicato diversi dei suoi saggi all'elaborazione di una teologia delle migrazioni basata sull'esperienza dei vietnamiti arrivati come rifugiati e migranti negli USA³⁵, e anche ai fondamenti e contenuti di una teologia delle migrazioni interculturale negli USA³⁶; il teologo coreano-americano Anselm Min riflette su una teologia etnica radicata nell'esperienza dei coreani negli Stati Uniti, che è una teologia particolare che ha nell'*homo victor* Abramo una delle sue metafore principali, che è aperta ed attenta alle necessità di tutti perché il pensiero teologico cristiano autentico deve superare ogni forma di tribalismo per promuovere un atteggiamento di solidarietà in cui la relazione con gli altri è fondamentale, pur rispettando le peculiarità di ognuno³⁷.

Si può giustamente pensare che questa differenza tra teologia asiatico-americana e teologia ispana è dovuta al fatto che la maggior parte degli asiatico-americani (il 66%) sono immigrati di prima generazione e quindi di questa esperienza ha un peso maggiore per loro che per i Latinos. A questo fattore demografico bisogna aggiungere anche le storie specifiche e difficili che hanno caratterizzato l'immigrazione asiatica negli USA³⁸.

Concludiamo evidenziando altre due caratteristiche comuni di queste correnti teologiche statunitensi: la prima si riferisce all'importanza che entrambe danno alla religione popolare come risorsa essen-

³³ LEE, Jung Young (1995). Questo concetto viene poi ripreso tra gli altri da PHAN, Peter C. (2003b), pp. 149-150.

³⁴ LEE, Jung Young (1995), p. 74.

³⁵ PHAN, Peter C. (2003a), pp. 228-247.

³⁶ PHAN, Peter C. (2003b); ID. (2004).

³⁷ MIN, Anselm K. (1999). Qui Min usa l'espressione "solidarity of others" per qualificare la sua teologia che approfondirà nel libro: ID. (2004).

³⁸ Vedi TAN, Jonathan Y. (2008), pp. 1-56.

ziale delle proprie teologie, la fede del popolo come *locus theologicus* essenziale. Anche se qui c'è una sostanziale convergenza, specialmente tra teologi provenienti dalla tradizione cattolica³⁹, bisogna riconoscere che i teologi ispanici hanno articolato e approfondito questa tematica in maniera molto più dettagliata⁴⁰. La seconda consiste nel fatto che sebbene queste due teologie sviluppino consapevolmente una riflessione contestuale o addirittura etnica e pan-etnica, in realtà non vogliono essere identificate semplicemente come "teologie etniche" perché credono di non esprimere un pensiero valido solo per il proprio popolo, ma di aver qualcosa da comunicare a tutta la teologia, specialmente a quella teologia occidentale che per secoli ha considerato sé stessa come la "teologia universale". Quindi teologie etniche e pan-etniche, ma con la consapevolezza e la volontà di collaborare con tutte le altre correnti teologiche a costruire dal basso una teologia autenticamente cattolica⁴¹.

Alcuni temi principali della riflessione teologica sulle migrazioni

Prima di individuare alcuni temi che caratterizzano la riflessione teologica sulle migrazioni oggi, è bene illustrare brevemente cosa sta succedendo in questo campo al di fuori degli Stati Uniti. Si segnaleranno qui alcuni saggi con la consapevolezza che altri non sono giunti alla nostra attenzione: è sicuramente degno di nota un recente articolo in cui Delroy Reid-Salmon, un pastore e teologo battista di origine giamaicana, afferma che uno dei peccati della *Black theology* è indubbiamente quello di aver omesso l'esperienza della diaspora caraibica dal discorso teologico dei cristiani neri sia nel Regno Unito che negli Stati Uniti. Questo è un segno ulteriore che l'esperienza dei migranti spinge per essere inclusa nella riflessione teologica odierna anche nell'ambito di teologie che si sono distinte per la loro apertura alle esperienze umane più marginali, come appunto la *Black theology*. Per Reid-Salmon l'inclusione dell'esperienza degli immigrati neri o della diaspora nera nel discorso della *Black theology* altro non sarebbe che l'espressione della cattolicità della fede cristiana e la cattolicità del "cristianesimo nero"⁴². In Spagna troviamo un primo tentativo di elaborazione di una "teologia dell'immigrato" che segue il metodo "vedere-giudicare-agire" da parte di un missionario/teologo spagnolo che ha lavorato in America

³⁹ PHAN, Peter C. (2003b), p. 168.

⁴⁰ Sulla religione popolare e la sua importanza in queste due correnti teologiche vedi ESPIN, Orlando O. (1997); FERNANDEZ, Eduardo C. (2007); GOIZUETA, Roberto S. (2004); PHAN, Peter C. (2005).

⁴¹ PHAN, Peter C. (1999b), propone questa riflessione che viene ripresa da TAN, Jonathan Y. (2008), pp. 83-84.

⁴² REID-SALMON, Delroy (2008).

Latina, Stati Uniti e fa attualmente apostolato con minori migranti a Madrid⁴³. Infine segnaliamo le più recenti iniziative e attività nel campo della teologia delle migrazione dell'organizzazione ecumenica Churches' Commission for Migrants in Europe (CCME)⁴⁴.

Ritornando ai temi che contraddistinguono l'odierna riflessione teologica sulle migrazioni è bene ricordare che alcuni di essi sono stati individuati *in nuce* durante la prima conferenza teologica internazionale sulle migrazioni a Tijuana (frontiera Messico-Stati Uniti) all'inizio del 2002⁴⁵. Naturalmente offriamo questi temi senza la pretesa di esaurire i contenuti della teologia delle migrazioni elaborata in questo primo decennio del XXI secolo.

Teologie delle migrazioni e metodologie

Già durante la succitata conferenza di Tijuana nel 2002 il teologo statunitense Robert Schreiter, un attento interprete teologico delle dinamiche della globalizzazione nel mondo contemporaneo, aveva suggerito che ci sono vari modi di fare teologia delle migrazioni e aveva suggerito in particolare tre approcci. Senza entrare nei dettagli della sua proposta⁴⁶, questo teologo già indicava che non esiste "la" teologia delle migrazioni, ma varie teologie delle migrazioni e questo pluralismo dipende dal punto di partenza di queste riflessioni che dal loro contesto geografico-culturale. Nella stessa conferenza Phan suggeriva che l'immigrazione è una delle fonti essenziali di una teologia interculturale negli USA e proponeva metodo e risorse di tale teologia⁴⁷. È interessante sottolineare come praticamente tutti i contributi più recenti sulla teologia delle migrazioni abbiano insistito sull'esperienza dei migranti come una delle risorse fondamentali di questa riflessione. Il discorso metodologico e dei temi specifici è stato ripreso dal teologo panamense che lavora in Olanda Jorge Castillo, il quale ha sottolineato il carattere interculturale del metodo della teologia delle migrazioni⁴⁸; da Nancy Bedford, una teologa argentino-americana che riflette su come il concetto di *locus theologicus* così come è stato interpretato dal teologo/martire Ignacio Ellacuría possa sostenere una teologia che parla di Dio a partire di numerosi *loci*, cioè i luoghi, i contesti in cui si muove e vive il migrante. La sua proposta del concetto di *via teologica* come variazione dell'idea di *locus theologicus* è interessante perché evidenzia la ne-

⁴³ MARTÍNEZ DíEZ, José A. (2008).

⁴⁴ Vedi i due documenti del 2008 *Mapping migration mapping churches' responses. Europe study* e *Theological reflections on migration. A CCME reader* entrambi disponibili nel sito <http://www.ccme.be>.

⁴⁵ Vedi SCHREITER, Robert J. (2003); CAMPESE, Gioacchino; RIGONI, Flor Maria (2003).

⁴⁶ SCHREITER, Robert J. (2003). Vedi, anche, LUSSI, Carmem (2008).

⁴⁷ PHAN, Peter C. (2003b).

⁴⁸ CASTILLO, Jorge G. (2004); Id. (2008).

cessaria dinamicità di una lettura teologica del fenomeno migratorio⁴⁹; da Gioacchino Campese, missionario scalabriniano, il quale non solo ha affermato la valenza teologica del fenomeno migratorio attraverso un approfondimento dei concetti di “segno dei tempi” e *locus theologicus*, ma ha anche individuato nella proposta metodologica dei teologi gesuiti salvadoregni Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino⁵⁰ un sistema valido e utile per interpretare teologicamente la realtà delle migrazioni nella sua complessità⁵¹; e più recentemente dal teologo statunitense Daniel Groody che in un suo recentissimo saggio propone quattro concetti/fondamenti di una teologia delle migrazioni: *imago Dei*, che ci permette di interpretare le migrazioni a partire dall’umanità del migrante creato appunto a immagine e somiglianza di Dio; *verbum Dei* che ci fa vedere in Gesù Cristo il “Figlio migrante di Dio” colui che attraversa il confine tra il mondo divino e quello umano nella sua incarnazione; *missio Dei*, che ci fa entrare e partecipare nell’ambito della missione universale di Dio di riconoscere in ogni persona umana, anche le più vulnerabili come i rifugiati e gli immigrati irregolari, l’immagine e la dignità di figli di Dio; e infine *visio Dei*, che sottolinea la dimensione escatologica della nostra fede che ci insegna che essere discepoli di Gesù qui sulla terra, nei vari contesti in cui viviamo, significa camminare nella direzione del Regno di Dio⁵².

Il Dio cristiano nell’ottica delle migrazioni

La teologia delle migrazioni ha anche iniziato a interpretare il mistero di Dio a partire dall’esperienza della mobilità umana⁵³. Alcuni teologi hanno esplorato la Trinità in quest’ottica: la comunione nella diversità nella Trinità come spunto per una teologia delle migrazioni⁵⁴; e la Trinità in una società multiculturale e multi-religiosa come paradigma dell’ospitalità di Dio *ad intra* e *ad extra*⁵⁵. La teologia biblica ha anche ispirato interessanti riflessioni sul Dio che si fa ospite (Gen. 18) e bussava alla porta dell’umanità per chiedere di essere ospitato (Ap 3,20), il Dio che si fa migrante e pellegrino, il Dio che cammina con il suo popolo e abita in una tenda piuttosto che in un tempio (1 Cr 17,5)⁵⁶. Come abbiamo già visto Gesù Cristo è stato interpretato nell’ambito della teologia delle migrazioni, e a partire dai testi neotestamentari, come il “Figlio migrante di Dio” colui il quale nella sua incarnazione (Gv 1,14) attraversa il confine

⁴⁹ BEDFORD, Nancy E. (2005).

⁵⁰ SOBRINO, Jon (1995).

⁵¹ CAMPESE, Gioacchino (2006); ID. (2008).

⁵² GROODY, Daniel G. (2009b).

⁵³ DÍAZ, Miguel H. (2006).

⁵⁴ BAGGIO, Fabio (2008).

⁵⁵ TORRALBA, Francesc (2004), pp. 51-62.

⁵⁶ DI SANTE, Carmine (2006), pp. 76-78; SALMANN, Elmar (2006).

tra il mondo divino e il mondo umano; colui che si identifica a tal punto con la nostra umanità che non si limita ad avvicinarsi allo straniero, ma diventa egli stesso straniero (Gv 1,10-11; Mt 25,35) discendente di stranieri come indica la presenza delle quattro donne straniere nella genealogia di Matteo (Mt 1, 1-17); colui che diventa il profeta itinerante del Regno di Dio che «non ha dove posare il capo» (Lc 9,58). In altre parole Gesù viene presentato come il paradigma del migrante e della persona che attraversa confini, e quindi come il Dio fatto carne che può capire pienamente la condizione precaria e vulnerabile del migrante e del rifugiato⁵⁷.

Il migrante come metafora del cristiano

La teologia delle migrazioni, ancora una volta coadiuvata dalla teologia biblica⁵⁸, ha riscoperto il migrante come la metafora del vero credente cristiano il quale pur avendo una patria vive in essa come un forestiero e uno straniero, una dimensione della vita cristiana che verrà poi chiaramente evidenziata dalla famosa *Lettera a Diogneto*⁵⁹. Il vero cristiano è la persona che riconosce in ogni momento di essere in cammino, di essere un pellegrino del Regno di Dio in quanto questa è la vera meta di chi crede nel Dio rivelato da Gesù Cristo. Questa dimensione pellegrina, il «*pilgrim principle*» di Walls, è costitutiva del cristianesimo fin dalle sue origini, cioè dal profeta itinerante di Nazaret ai suoi seguaci i quali continuano a camminare per il mondo per annunciare la buona notizia del Regno. In quest'ottica il migrante diventa, con la sua semplice e "nuda" presenza, la testimonianza vivente del pellegrinaggio umano verso Dio come risposta al Dio che ha pellegrinato verso l'umanità. Quindi "l'analogia del migrante", considerata inadeguata dalla teologia ispanica per motivi comprensibili, è in realtà fondamentale per una teologia delle migrazioni. In un mondo in cui anche nelle comunità cristiane diventa facile alienare gli stranieri e i migranti, il biblista Carmine Di Sante ci ricorda che: «*L'alienazione non consiste nell'essere straniero ma nel dimenticare di esserlo e Dio è Dio proprio perché impedisce questo occultamento della coscienza che fa sì che chi abita fuori patria si illude di essere in patria, senza più cercarlo*»⁶⁰. Allo

⁵⁷ Uno dei primi teologi che interpreta la figura di Gesù Cristo come il migrante *par excellence* è LEE, Jonathan Y. (1995), pp. 77-100. Ispirato dalle sue intuizioni Peter Phan riprende questo tema in PHAN, Peter C. (2003a), pp. 112-115; Id. (2005), pp. 107-111. Vedi anche CAMPESE, Gioacchino; RIGONI, Flor Maria (2003), pp. 190-191; GROODY, Daniel G. (2009b), pp. 648-653.

⁵⁸ ALEGRE, Xavier (2007); BERGANT, Dianne (2003); SENIOR, Donald (2007).

⁵⁹ Vedi PHAN, Peter C. (2007). Per una interessante riflessione escatologica sulla realtà delle migrazioni vedi MIN, Anselm K. (2008).

⁶⁰ DI SANTE, Carmine (2002), p. 221 (italico dell'autore). Questo libro più che una analisi biblico-esegetica del tema dell'ospitalità, come indicherebbe il titolo, è

stesso tempo la teologia delle migrazioni comincia a comprendere e riscoprire il valore essenziale della ricchezza, la tenacia, e la bellezza della fede dei migranti, una fede che si esprime attraverso le espressioni popolari che hanno consentito a queste persone di sopravvivere in situazioni difficili e pericolose. Questa è la fede di coloro che si affidano completamente a Dio perché riconoscono la propria vulnerabilità e incapacità di esistere senza la sua grazia infinita e senza condizioni⁶¹. Anche attraverso queste, a volte straordinarie, espressioni di fede il migrante dimostra di essere la metafora del vero cristiano.

Ecclesiologia e migrazioni

Un altro ambito della teologia che è stato recentemente esplorato dalla riflessione teologica sulle migrazioni è quello della teologia della chiesa. Alcuni teologi hanno esaminato le immagini di chiesa già esistenti nella nostra tradizione che riflettono l'esperienza migrante e possono far luce su di essa, e fra queste immagini ritorna in auge quella della chiesa pellegrina⁶². Questa stessa immagine di chiesa, di una chiesa "nomade" e pellegrina che diventa rifugio per coloro che non hanno un tetto e fuggono dalla propria terra viene ripresa nell'interessante riflessione ecclesiologica del teologo nigeriano Agbonkhanmeghe Orobator sulla devastante situazione dei rifugiati in Africa⁶³. Il teologo filippino Emmanuel de Guzman riflette, in dialogo con le scienze sociali e politiche, su una maniera di essere chiesa che includa le speranze e le difficoltà dei migranti, una chiesa non solo come comunità che aiuta e sostiene i migranti, ma soprattutto come comunità con e dei migranti⁶⁴.

La cattolicità

Uno dei temi preferiti della più recente riflessione teologica sulle migrazioni è stato quello della cattolicità⁶⁵, e ciò specialmente in un contesto in cui il nazionalismo politico spesso entra anche nelle comunità cristiane rischiando di soffocare la dimensione universale del cristianesimo, e quindi escludere coloro che per la loro diversità e status

piuttosto una riflessione teologica e filosofica (influenzata soprattutto dal pensiero di Emmanuel Levinas) sui temi dell'ospitalità, alterità e stranierità.

⁶¹ Vedi CAMPESE, Gioacchino; RIGONI, Flor Maria (2003), pp. 191-192; GROODY, Daniel G. (2002); ID. (2009a). Sulla religione popolare dei migranti vedi CAMPESE, Gioacchino (2010).

⁶² SCHREIFTER, Robert J. (2006). Vedi anche ESPIN, Orlando O. (2000a), pp. 47-48; MAZZOLINI, Sandra (2010).

⁶³ OROBATOR, Agbonkhanmeghe E. (2005), pp. 143-179.

⁶⁴ DE GUZMAN, Emmanuel S. (2008).

⁶⁵ Sul tema della "nuova" cattolicità si veda il saggio di SCHREIFTER, Robert J. (1997).

sociale non sono considerati membri a tutti gli effetti della società⁶⁶. Diversi teologi hanno esplorato il significato e diversi aspetti della cattolicità nell'ottica delle migrazioni, una dimensione che viene interpretata oggi non tradizionalmente in termini di espansione e onnipresenza della chiesa, ma soprattutto come qualità fondamentale della chiesa che è sempre radicalmente aperta a qualsiasi essere e gruppo umano senza alcuna distinzione. I migranti con la loro ricca diversità e urgente bisogno di inclusione continuano a ricordare a tutta la chiesa la fondamentale importanza della cattolicità che è allo stesso tempo un dono, una missione e una speranza, un ideale di chiesa mai acquisito completamente, ma per il quale bisogna lottare e impegnarsi continuamente e soprattutto ogni volta che la novità e la diversità del migrante si presenta alla soglia della comunità cristiana⁶⁷.

Il tema del genere

La femminizzazione è riconosciuta come una delle tendenze principali delle migrazioni contemporanee⁶⁸, ma per decenni questa realtà, anche a livello sociologico e antropologico, è stata studiata come un fenomeno sostanzialmente maschile. Mentre sono stati fatti passi importanti nel campo degli studi delle migrazioni per sopperire a questa grave lacuna, anche nella teologia delle migrazioni iniziano ad apparire interessanti riflessioni sulle esperienze delle donne in migrazione. Da evidenziare in questo ambito il lavoro della teologa filippina Gemma Cruz che ha studiato e interpretato le migrazioni anche dall'ottica interculturale e del genere, e ha scritto saggi sulla condizione delle collaboratrici domestiche da un punto di vista teologico⁶⁹, e quello della già citata Machado la quale in un interessante articolo dedicato alla condizione delle donne migranti irregolari rimprovera alle teologie femministe, anche quelle più progressiste, di elaborare il loro discorso nei limiti dei propri confini nazionali e culturali, ignorando così le donne più vulnerabili che rimangono invisibili e senza voce e alcun tipo di rappresentanza ai margini delle nostre società⁷⁰.

I migranti irregolari

Come l'importante saggio della Machado dimostra gli immigrati irregolari, una delle questioni più controverse e spinose del dibattito

⁶⁶ WILBANKS, Dana W. (2004).

⁶⁷ Vedi ESPIN, Orlando O. (2000a), pp. 55-56; SCHREITER, Robert J. (2008); CAMPESE, Gioacchino (2007b); ID. (2008), pp. 78-94.

⁶⁸ Vedi CASTLES, Stephen; MILLER, Mark J. (2009), p. 12.

⁶⁹ CRUZ, Gemma Tulud (2006); ID. (2007); ID. (2008); ID. (2010).

⁷⁰ MACHADO, Daisy L. 2002).

pubblico sulle migrazioni, al punto che esiste in Italia ed in altre parti del mondo tutto un movimento politico e sociale che criminalizza questa condizione, sono entrati a far parte della riflessione teologica sulle migrazioni. Questa teologia vuole mettere al centro coloro che sono invisibili, non hanno voce e sono i più vulnerabili tra i migranti, e in questo modo esprime con forza una opzione preferenziale per essi. È da sottolineare che l'approccio scelto dalla teologia delle migrazioni non è stato quello di elaborare una riflessione che considera i migranti irregolari solo come delle vittime, a cui è stata applicata la famosa immagine di Ellacuría dei "popoli crocifissi", ma proprio seguendo l'ispirazione di questo teologo si è evidenziata la partecipazione attiva e coraggiosa di queste persone marginalizzate e perseguitate dalla legge alla costruzione di una nuova società più umana, giusta, conviviale, e multicolore, un passo importante nel cammino verso il Regno di Dio⁷¹.

Teologia delle migrazioni e dialogo interreligioso

Le delicate questioni concernenti la teologia delle religioni e del dialogo interreligioso hanno iniziato a stimolare la riflessione teologica sulle migrazioni. È ormai ovvio, specialmente in Europa, che la diversità di cui i migranti sono portatori non è solo culturale, ma anche religiosa e in un mondo occidentale in cui, in un contesto di risveglio "civile" dell'identità cristiana, "gli altri" in senso religioso, e specialmente i musulmani, sono spesso trattati indistintamente come fondamentalisti e fanatici, potenzialmente terroristi, diventa difficile affrontare queste problematiche. In ogni modo la teologia delle migrazioni sia in Europa⁷² che in Asia⁷³ sta riflettendo seriamente sulla dimensione interreligiosa di questo dibattito teologico sia per conoscere come le altre religioni affrontano il fenomeno delle migrazioni che per aiutare i migranti cattolici ad instaurare un dialogo proficuo con gli abitanti dei paesi a maggioranza non-cristiana in cui risiedono. È interessante inoltre la proposta del teologo pentecostale cinese-americano Amos Yong, il quale in un suo recentissimo studio mette in dialogo la teologia dell'ospitalità con la teologia delle religioni, e così propone una riflessione sulla prassi del dialogo interreligioso in una cornice pneumatologica proprio a partire dall'imperativo cristiano dell'ospitalità in una società multiculturale e multi-religiosa⁷⁴.

⁷¹ CAMPESE, Gioacchino (2004); ID. (2007c); GROODY, Daniel G. (2005); ID. (2009).

⁷² GARCIA, Jaume F. (2007).

⁷³ ROGERS, Anthony (2008); KROEGER, James H. (2008).

⁷⁴ YONG, Amos (2008).

L'ospitalità

L'ospitalità in diverse forme e sotto diversi punti di vista, come si è appena visto nel caso del dialogo interreligioso, si impone come uno dei temi cruciali della teologia delle migrazioni. Nell'ultimo decennio si è assistito ad una riscoperta trasversale, perché attraversa diverse discipline, del significato e l'importanza dell'ospitalità nel mondo contemporaneo attraverso le opere di famosi intellettuali come Jacques Derrida e Zygmunt Bauman⁷⁶. Anche nell'ambito cristiano vi è stata una progressiva rinascita della tradizione dell'ospitalità, che pareva essere finita nel dimenticatoio della storia, accompagnata da una riflessione profonda e critica che la propone come un aspetto complesso, ma essenziale della nostra fede e non come un semplice elemento opzionale. Questa riscoperta e rilettura critica dell'ospitalità nella tradizione cristiana ha portato alla luce le sue numerose dimensioni: biblica, pratica, morale, spirituale, teologica, culturale, di genere e anche i limiti e i rischi dell'ospitalità specialmente dal punto di vista di coloro la cui ospitalità è stata abusata⁷⁶. Questa riflessione ha anche preso spunto da coloro che nelle nostre comunità cristiane si dedicano a tempo pieno alla pratica e alla spiritualità dell'ospitalità nei centri di accoglienza e di ascolto, nelle mense e nei monasteri, scoprendo proprio da questi "ministri dell'accoglienza" che al cuore dell'ospitalità non c'è il dare o il fare, ma la relazione: ospitalità non è semplicemente un "fare per", ma è essenzialmente un "essere con". È proprio a partire da questo aspetto relazionale che si riscopre quella che è una fondamentale verità biblica sull'ospitalità: il credente che accoglie e ospita un'altra persona non è che uno straniero che accoglie un altro straniero⁷⁷.

La teologia delle migrazioni, a partire da questa riscoperta profonda della tradizione dell'ospitalità nel cristianesimo, ha anche, riprendendo alcune icone bibliche dell'ospitalità, affermato l'ospitalità come *locus theologicus*, vale a dire come un luogo privilegiato dove Dio si rivela in modo spesso sorprendente e rende possibile con la sua grazia la conversione e la trasformazione delle persone e delle comunità⁷⁸. Vi è chi afferma che una teologia delle migrazioni deve andare oltre l'ospitalità facendo leva proprio su

⁷⁶ Vedi DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne (2000); BAUMAN, Zygmunt (2010), pp. 193-224.

⁷⁶ Vedi tra i numerosi studi sull'ospitalità POHL, Christine D. (1999); ODUYOYE, Mercy A. (2001), pp. 90-109; ODEN, Amy G. (2001); BIANCHI, Enzo (2006); RUSSELL, Letty M. (2009); TORRALBA, Francesc (2004). Lo stesso autore ha scritto un saggio filosofico sull'ospitalità: ID. (2003).

⁷⁷ POHL, Christine D. (2003), p. 5.

⁷⁸ CAMPESE, Gioacchino; RIGONI, Flor Maria (2003), pp. 196-200. Vedi anche una riflessione sull'ospitalità come *locus theologicus* a partire dall'esperienza delle Case del Migrante dei missionari scalabriniani: CAMPESE, Gioacchino (2007a).

quelli che sono i limiti e i rischi di questa pratica e tradizione⁷⁹. Questa è una disamina legittima e valida in molti suoi punti, ma non prende in considerazione il fatto che lo studio critico sull'ospitalità a cui si è fatto riferimento ha valutato attentamente i suoi punti deboli, facilitando così una lettura cristiana dell'ospitalità reale e ideale che è fondamentale per una riflessione teologica sulle migrazioni.

Valutazioni e prospettive

L'abbondanza di letteratura teologica che è stata presentata in questo saggio⁸⁰ dimostra che la teologia delle migrazioni ha fatto un importante passo avanti in quest'ultimo decennio, un passo che gli consente di essere non più "straniera" nel suo campo. Pur non essendo più straniera, bisogna allo stesso tempo ammettere che qui non si sta parlando di una riflessione che ha già raggiunto la propria maturità: nonostante i progressi fatti il pensiero teologico sulle migrazioni ha la maggior parte del suo cammino di fronte, e non alle spalle.

In sintesi, si può dire che gli studi sulla teologia delle migrazioni qui presentati evidenziano alcune coordinate principali: la lettura e la conoscenza della realtà migratoria nella sua complessità e umanità, che implica una interdisciplinarietà sostanziale di questa riflessione; la sua contestualità e quindi pluralità in quanto ogni riflessione deve rispondere a flussi migratori dinamici e cangianti che presentano tratti in comune con altri flussi, ma anche caratteristiche e problematiche particolari; il suo radicamento in una tradizione cristiana che fin dalle sue origini veterotestamentarie ha posto i migranti, gli stranieri e i pellegrini al centro della propria narrativa, anche se spesso questo dato di fatto è stato, e continua ad essere, ignorato.

All'interno di queste coordinate generali si muove questa riflessione che sta crescendo, ma della quale bisogna chiarire, affinare e approfondire sempre meglio termini, metodologie e tematiche⁸¹. Un esempio di questa necessità di chiarezza, affinamento e approfondimento è l'applicazione di termini appartenenti alla tradizione teologica alle migrazioni dandone per scontato il significato e senza esaminarne la storia e i contenuti. Che cosa vuol dire che le migrazioni sono un *locus theologicus* se per iniziare non si è studiato come questa espressione sia nata e come si è evoluta nel dibattito teologico? Per quanto riguarda le metodologie bisogna ammettere che in alcuni saggi di teologia delle migrazioni si evi-

⁷⁹ Vedi per esempio NANKO-FERNÁNDEZ, Carmen M. (2006).

⁸⁰ Uno dei limiti evidenti di questo articolo è l'assenza di riferimento a saggi sulla teologia delle migrazioni in, per es., francese o tedesco, lingue che l'autore non conosce.

⁸¹ In questo senso alcuni dei suggerimenti contenuti alla fine della recensione della collana dei Quaderni SIMI possono tornare utili. Vedi MAZZOLINI, Sandra (2009).

denziano gravi lacune e soprattutto la mancanza di conoscenza del fenomeno migratorio. Non si può fare teologia delle migrazioni senza conoscere e studiare la teologia, ma allo stesso modo non si può fare teologia delle migrazioni senza conoscere e studiare le migrazioni e l'esperienza dei migranti. Per quanto riguarda i temi qui evidenziati, tutti hanno bisogno di ulteriore approfondimento, alcuni più di altri. Per esempio la necessaria riflessione sulla Trinità a partire dall'esperienza delle migrazioni è ancora agli inizi e ha bisogno di una grande spinta che implica una seria esplorazione di questo tema nella teologia contemporanea soprattutto a partire dalle varie comprensioni culturali di questo mistero⁸². Ci sono temi che riguardano le trasformazioni che le migrazioni contribuiscono ad operare nelle nostre società, come per esempio la questione del meticciato, che non sono stati menzionati qui, e anche se sviluppati altrove, hanno una speciale pertinenza con la teologia delle migrazioni⁸³.

Bisogna poi far sì che queste riflessioni di teologia sistematica non rimangano solo nell'ambito accademico, ma che la loro dimensione pratica e politica, nel senso più pieno della parola cioè nella ricerca del bene comune della e nella "città", sia sviluppata e resa chiara in modo che questo pensiero, alimentato dalla tradizione cristiana, dalla conoscenza del fenomeno della mobilità umana e dall'esperienza dei migranti, possa ispirare il "pellegrinaggio" delle comunità cristiana e degli stessi migranti in questo mondo in movimento.

È essenziale quindi che questa teologia sia elaborata con memoria ed immaginazione⁸⁴, vale a dire da una parte con una profonda attenzione alla tradizione cristiana e alla centralità che gli stranieri hanno in essa; e dall'altra parte con una immaginazione "cattolica", aperta, dialogica, attenta alle domande che sorgono dall'esperienza dei migranti, vigile nei confronti dei cambiamenti continui che avvengono in questa realtà delle migrazioni dinamica, cangiante, e complessa, e pronta a dare una risposta di fede alle problematiche che emergono a partire da questo fenomeno che sta trasformando le nostre società e le nostre comunità cristiane.

Gioacchino CAMPESE

gcampese@yahoo.com

Missionario scalabriniano

⁸² LUSSI, Carmem (2008), p. 67, dice che la teologia trinitaria ha "guidato" la riflessione teologica sistematica sulle migrazioni. I dati bibliografici dimostrano che questa affermazione è da ritenere alquanto esagerata.

⁸³ Il tema del meticciato è stato ampiamente dibattuto e sviluppato come *locus theologicus* nell'ambito della teologia ispanica. Vedi ELIZONDO, Virgil (2000c); ID. (2000b); ID. (2009); ISASI-DÍAZ, Ada Maria (2004), pp. 69-91; MEDINA, Nestor (2009). Vedi anche AUDINET, Jacques (2001).

⁸⁴ Prendo questa espressione da PHAN, Peter C. (1999a).

Bibliografia

- ALEGRE, Xavier (2007), *El centurión de Cafarnaún (Lc 7,1-10), modelo de cristiano en Lucas. El emigrante y el extranjero paradigmas del creyente en la biblia*, «Revista Latinoamericana de Teología», (27), 71, pp. 123-159.
- AQUINO, María Pilar (2003), *La humanidad peregrina viviente: Migración y experiencia religiosa*, pp. 103-142. In: CAMPESE, Gioacchino; CIALLELLA, Pietro (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization*. New York, Center for Migration Studies, 203 p.
- AUDINET, Jacques (2001), *Il tempo del meticcio*, Brescia, Queriniana, 212 p.
- BAGGIO, Fabio (2008), *La diversità nella comunione trinitaria. Spunti di riflessione per una «teologia delle migrazioni»*, «Concilium», (44), 5, pp. 92-104.
- ID.; BRAZAL, Agnes M. (eds.) (2008), *Faith on the move. Toward a theology of migration in Asia*. Manila, Ateneo de Manila University Press, 261 p.
- BAUMAN, Zygmunt (2010), *L'etica in un mondo di consumatori*. Bari, Laterza, 235 p.
- BEDFORD, Nancy E. (2005), *To speak of God from more than one place. Theological reflections from the experience of migration*, pp. 95-118. In: PETRELLA, Ivan (ed.), *Latin American liberation theology. The next generation*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 208 p.
- BERGANT, Dianne (2003), *Ruth: the migrant who saved the people*, pp. 49-61. In: CAMPESE, Gioacchino; CIALLELLA, Pietro (eds.), *Migration, Religious experience, and Globalization*. New York, CMS, 203 p.
- BEVANS, Stephen B. (2002), *Models of contextual theology*. Revised and expanded edition, Maryknoll, NY, Orbis Books, 186 p.
- ID. (2009), *An introduction to theology in global perspective*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 384 p.
- BIANCHI, Enzo (2006), *Ero straniero e mi avete ospitato*. Milano, Rizzoli, 123 p.
- BURKE, Kevin F. (2004), *Thinking about the Church: the gift of cultural diversity to theology*, p. 42. In: PHAN, Peter C.; HAYES, Diana (eds.), *Many faces, one Church: cultural diversity and the American catholic experience*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 160 p.
- CAMPESE, Gioacchino (2004), «Behold the beauty of the Lord». *The journey toward dignity and freedom of undocumented immigrants in the USA*, pp. 133-150. In: FORNET-BETANCOURT, Raul (ed.), *Migration and interculturality. Theological and philosophical challenges*. Aachen (Germany), Wissenschaftsverlag Mainz, 305 p.
- ID. (2006), *Al escucha de los clamores de la realidad. Hacer teología desde las migraciones*, «Espaços», (14), 1, pp. 39-54.
- ID. (2007), *Acogida y hospitalidad en la frontera. Unas perspectivas desde las Casas del Migrante*, «Travessia», (20), 57, pp. 20-25.
- ID. (2007), *Beyond ethnic and national imagination. Toward a catholic theology of U.S. immigration*, pp. 175-190. In: HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette (ed.), *Religion and social justice for immigrants*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 242 p.
- ID. (2007), *¿Cuántos más? I popoli crocifissi nella frontiera Messico-Stati Uniti*, pp. 105-144. In: ID.; GROODY, Daniel G. (a cura di), *Missione con i migranti missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- ID. (2008), *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Método y desafíos*. México, Sistema Universitario Jesuita, 156 p.

- ID. (2010a), *Religione popolare*. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*. Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo (di prossima pubblicazione).
- ID. (2010b), *Teologia delle migrazioni*. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*. Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo (di prossima pubblicazione).
- ID.; CIALLELLA, Pietro (eds.) (2003), *Migration, Religious Experience, and Globalization*. New York, Center for Migration Studies, 203 p.
- ID.; GROODY, Daniel (a cura di) (2007), *Missione con i migranti missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- ID.; RIGONI, Flor Maria (2003), *Hacer teología desde el migrante: Diario de un camino*, pp. 181-203. In: ID.; CIALLELLA, Pietro (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization*. New York, Center for Migration Studies, 203 p.
- CANOBBIO, Giacomo (2002), *Uno sguardo complessivo sulla teologia del '900*, pp. 7-32. In: ID. (a cura di), *Teologia e storia: l'eredità del '900*. Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo, 412 p.
- CASTILLO GUERRA, Jorge E. (2004), *Hacia una teología de la migración: perspectivas y propuestas*, pp. 151-175. In: FORNET-BETANCOURT, Raul (ed.), *Migration and interculturality. Theological and philosophical challenges*. Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 305 p.
- ID. (2008), *A theology of migration. Toward an intercultural methodology*, pp. 243-270. In: GROODY, Daniel G.; CAMPESE, Gioacchino (eds.), *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 332 p.
- CASTLES, Stephen; MILLER, Mark J. (2009), *The age of migration. International population movements in the modern world*. New York, Palgrave Macmillan, 369 p.
- CRUZ, Gemma Tulud (2006), *Faith on the edge: religion and women in the context of migration*, «Feminist Theology», (15), 1, pp. 9-25.
- ID. (2007), *One bread, one body, one people: the challenges of migration to theological reflection*, «CTSA Proceedings», (62), pp. 208-228.
- ID. (2008), *Between identity and security: theological implications of migration in the context of globalization*, «Theological Studies», (69), 2, pp. 357-375.
- ID. (2010), *An intercultural theology of migration: pilgrims in the wilderness*. Leiden, Brill, 360 p.
- DANESI, Giacomo (1980), *Per una teologia delle migrazioni*, pp. 75-128. In: AA.VV., *Per una pastorale dei migranti. Contributi in occasione del 75° della morte di Mons. G.B. Scalabrini*. Roma, Direzione Generale dei Missionari Scalabriniani, 251 p.
- DE GUZMAN, Emmanuel S. (2008), *The church as «imagined communities» among differentiated social bodies*, pp. 118-154. In: BAGGIO, Fabio; BRAZAL, Agnes (eds.), *Faith on the move. Toward a theology of migration in Asia*. Manila, Ateneo de Manila University Press, 261 p.
- DE JONG, Pieter (1965), *Il migrante è uno straniero*, «Studi Emigrazione», (1), 2, pp. 53-64.
- DE LA TORRE, Miguel A.; APONTE, Edwin David (2001), *Introducing latino/a theologies*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 209 p.

- DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne (2000), *Sull'ospitalità*. Milano, Baldini e Castoldi, 132 p.
- DÍAZ, Miguel H. (2006), *Life-giving migrations: re-visioning the mystery of God through U.S. Hispanic eyes*, «Journal of Hispanic/Latino Theology», June, <http://www.latinoteology.org/2006/migrations>.
- DI SANTE, Carmine (2002), *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*. Troina (EN), Città Aperta Edizioni, 230 p.
- ID. (2006), *Lo straniero ospitato e lo straniero ospitante*, pp. 55-78. In: RONCHI, Ermes (a cura di), *Lo straniero: nemico, ospite, profeta?* Milano, Paoline, 115 p.
- ELIZONDO, Virgil (2000a), *Guadalupe, Madre della nuova creazione*. Assisi (PG), Cittadella Editrice, 184 p.
- ID. (2000b), *The future is mestizo: life where cultures meet*. Revised edition, Boulder, CO, University Press of Colorado, 131 p.
- ID. (2000c), *Galilean journey: the Mexican-American promise*. Revised edition, Maryknoll, NY, Orbis Books, 155 p.
- ID. (2009), *Jesus the Galilean Jew in Mestizo Theology*, «Theological Studies», (70), 2, pp. 262-280.
- ELLIOTT, John J. (1990), *A home for the homeless. A social-scientific criticism of I Peter, its situation and strategy*. With a new introduction. Minneapolis, MN, Fortress Press, 306 p.
- ESPIN, Orlando O. (1997), *The faith of the people. Theological reflections on popular catholicism*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 186 p.
- ID. (2000a), *Immigration, territory, and globalization: theological reflections*, «Journal of Hispanic/Latino Theology» (7), 3, pp. 46-59.
- ID. (2000b), *The state of U.S. latino/a theology: an understanding*, «Perspectivas Occasional Papers», Fall, pp. 19-55.
- ID. (2006), *Immigration and theology: reflections by an implicated theologian*, «Perspectivas Occasional Papers», Fall, pp. 37-49.
- FERNÁNDEZ, Eduardo C. (2000), *La cosecha. Harvesting contemporary United States Hispanic theology (1972-1998)*. Collegeville, MN, Liturgical Press, 206 p.
- ID. (2007), *Mexican-American catholics*. New York, Paulist Press, 185 p.
- FERNANDEZ, Eleazar S.; SEGOVIA, Fernando F. (eds.) (2001), *A dream unfinished. Theological reflections on America from the margins*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 292 p.
- FIGUEROA DECK, Allan (1978), *A Christian perspective on the reality of illegal immigration*, «Social Thought», (4), 4, pp. 39-53.
- ID. (2001), *At the crossroads: North American and Hispanic*, pp. 2-3. In: GOIZUETA, Roberto S. (ed.), *We are a people. Initiatives in Hispanic American theology*. Eugene, OR, Wipf & Stock Publishers, 184 p.
- FORNET-BETANCOURT, Raul (ed.) (2004), *Migration and interculturality. Theological and philosophical challenges*. Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 305 p.
- GARCIA, Jaime F. (2007), *Vidas itinerantes: apuntes para una teología interreligiosa de la migración*. Barcelona, Cristianisme i Justicia, 31 p.
- GIBELLINI, Rosino (2007), *Teologia del XX secolo*. Brescia, Queriniana, 751 p.
- GOIZUETA, Roberto S. (2004), *The symbolic realism of U.S. latino/a popular catholicism*, «Theological Studies», (65), 2, pp. 255-274.
- GONZALEZ, Justo L. (1985), *Sanctuary: historical, legal, and biblical considerations*, «Apuntes» (5), 2, pp. 36-47.

- GROODY, Daniel G. (2002), *Border of death, valley of life. An immigrant journey of heart and spirit*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers, 188 p.
- ID. (2005), *Undocumented migration and religious experience: a theological interpretation of the Mexican-American border*, pp. 359-372. In: BOEVE, L.; GEYBELS, H.; VAN DEN BOSSCHE, S. (eds.), *Encountering transcendence: contributions to a theology of Christian religious experience*. Leuven, Peeters Press, 506 p.
- ID. (2009a), *Jesus and the undocumented immigrant: a spiritual geography of a crucified people*, «Theological Studies», (70), 2, pp. 298-316.
- ID. (2009b), *Crossing the divide: foundations of a theology of migration and refugees*, «Theological Studies», (70), 3, pp. 638-667.
- ID.; CAMPESE, Gioacchino (eds.) (2008), *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 332 p.
- ISASI-DÍAZ, Ada Maria (2004), *La lucha continúe. Mujerista theology*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 270 p.
- ID.; SEGOVIA, Fernando F. (eds.) (1996), *Hispanic/latino theology. Challenge and promise*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 384 p.
- KERWIN, DON; GERSCHUTZ, Jill Marie (eds.) (2009), *And you welcomed me: migration and catholic social teaching*. Lanham, MD, Lexington Books, 192 p.
- KROEGER, James H. (2008), *Living faith in a strange land: migration and inter-religious dialogue*, pp. 219-251. In: BAGGIO, Fabio; BRAZAL, Agnes (eds.), *Faith on the move. Toward a theology of migration in Asia*. Manila, Ateneo de Manila University Press, 261 p.
- LARA-BRAUD, Jorge (1982), *Reflexiones teológicas sobre la migración*, «Apuntes», (2), 1, pp. 3-7.
- LEE, Jung Young (1995), *Marginality: the key to multicultural theology*. Minneapolis, Fortress Press, 208 p.
- LEE, Jung Young; PHAN, Peter C. (eds.) (1999), *Journeys at the margin. Toward an autobiographical theology in American-Asian perspective*. Collegeville, MN, Liturgical Press, 178 p.
- LOPEZ, Hugo L. (1982), *Toward a theology of migration*, «Apuntes», (2), 3, pp. 68-71.
- ID. (1984), *El divino migrante*, «Apuntes» (4), 1, pp. 14-19.
- LUSSI, Carmem (2008), *Mobilità umana come locus theologicus. Elementi di teologia delle migrazioni*, «Concilium», (44), 5, pp. 60-74.
- MACHADO, Daisy L. (2002), *The unnamed woman. Justice, feminists, and the undocumented woman*, pp. 161-176. In: AQUINO, María P.; MACHADO, Daisy L.; RODRÍGUEZ, Jeanette (eds.), *Reader in latina feminist theology. Religion and justice*. Austin, TX, University of Texas Press, 320 p.
- MARTÍNEZ DIEZ, José A. (2008), *El cristiano ante la inmigración*. Madrid, PPC, 221 p.
- MATSOUKA, Fumitaka; FERNANDEZ, Eleazar S. (eds.) (2003), *Realizing the America of our hearts. Theological voices of Asian Americans*. St. Louis, MO, Chalice Press, 273 p.
- MAZZOLINI, Sandra (2009), *Missione tra i migranti missione dei migranti. I Quaderni SIMI*, «Euntes Docete», (62), 1, pp. 211-231.
- ID. (2010), *Chiesa pellegrina*. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*. Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo (di prossima pubblicazione).

- MEDINA, Nestor (2009), *Mestizaje. (Re)mapping race, culture, and faith in latino/a catholicism*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 203 p.
- MIN, Anselm K. (1999), *From autobiography to fellowship of others: reflections on doing ethnic theology today*, pp. 135-159. In: LEE, Jung Young; PHAN, Peter C. (eds.), *Journeys at the margin. Toward an autobiographical theology in American-Asian perspective*. Collegeville, MN, Liturgical Press, 178 p.
- ID. (2004), *The solidarity of others in a divided world. A postmodern theology after postmodernism*. New York, T & T Clark International, 245 p.
- ID. (2008), *Migration and Christian hope: historical and eschatological reflections on migration*, pp. 177-202. In: BAGGIO, Fabio; BRAZAL, Agnes (eds.), *Faith on the move. Toward a theology of migration in Asia*. Manila, Ateneo de Manila University Press, 261 p.
- NANKO-FERNÁNDEZ, Carmen M. (2006), *Beyond hospitality: implications of im/migration for teología y pastoral de conjunto*, «Perspectivas Occasional Papers», Fall, pp. 51-62.
- NAVA, Alex (2008), *God in the desert. Searching the divine in the midst of death*, pp. 62-75. In: GROODY, Daniel G.; CAMPESE, Gioacchino (eds.), *A promised land, a perilous journey. Theological perspectives on migration*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 332 p.
- ODEN, Amy G. (2001), *And you welcomed me. A sourcebook on hospitality in early Christianity*. Nashville, TN, Abingdon Press, 316 p.
- ODUYOYE, Mercy A. (2001), *Introducing african women's theology*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 156 p.
- OROBATOR, Agbonkhianmeghe E. (2005), *From crisis to kairos. The mission of the church in the time of HIV/AIDS, refugees and poverty*. Nairobi, Pauline Publications Africa, 287 p.
- PHAN, Peter C. (1999a), *Between and between: doing theology with memory and imagination*, pp. 113-133. In: LEE, Jung Young; PHAN, Peter C. (eds.), *Journeys at the margin. Toward an autobiographical theology in American-Asian perspective*. Collegeville, MN, Liturgical Press, 178 p.
- ID. (1999b), *Introduction. An Asian-American theology: believing and thinking at the boundaries*, pp. xxvi-xxvii. In: LEE, Jung Young; PHAN, Peter C. (eds.), *Journeys at the margin. Toward an autobiographical theology in American-Asian perspective*. Collegeville, MN, Liturgical Press, 178 p.
- ID. (2003a), *Christianity with an Asian face. Asian American theology in the making*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 253 p.
- ID. (2003b), *The Experience of Migration in the United States as a Source of Intercultural Theology*, pp. 143-169. In: CAMPESE, Gioacchino; CIALLELLA, Pietro (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization*. New York, CMS, 203 p.
- ID. (2004), *Cultures, religions, and power: proclaiming Christ in the United States today*, «Theological Studies», (65), 4, pp. 714-740.
- ID. (2005), *Vietnamese-American catholics*. New York, Paulist Press, 141 p.
- ID. (2007), *Migrazioni nell'era patristica: storia e teologia*, pp. 35-68. In: CAMPESE, Gioacchino; GROODY, Daniel G. (a cura di), *Missione con i migranti missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- POHL, Christine D. (1999), *Making Room. Recovering hospitality as a Christian tradition*. Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans Publishing Company, 205 p.
- ID. (2003), *Biblical issues in mission and migration*, «Missiology», (31), 1, pp. 1-15.

- REID-SALMON, Delroy (2008), *A sin of black theology: the omission of the Caribbean diasporan experience from black theological discourse*, «Black Theology», (6), 2, pp. 154-173.
- ROGERS, Anthony (2008), *Globalizing solidarity through faith encounters in Asia*, pp. 203-218. In: BAGGIO, Fabio; BRAZAL, Agnes (eds.), *Faith on the move. Toward a theology of migration in Asia*. Manila, Ateneo de Manila University Press, 261 p.
- RUSSELL, Letty M. (2009), *Just hospitality. God's welcome in a world of difference*. Edited by Shannon J. Clarkson and Kate M. Ott. Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 138 p.
- SALMANN, Elmar (2006), *Dio vicino e straniero, prossimità ed estraneità: volti di Dio*, pp. 79-95. In: RONCHI, Ermes (a cura di), *Lo straniero: nemico, ospite, profeta?* Milano, Paoline, 115 p.
- SCHREITER, Robert J. (1997), *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 140 p.
- ID. (2003), *Theology's contribution to (im)migration*, pp. 170-180. In: CAMPESE, Gioacchino; CIALLELLA, Pietro (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization*. New York, CMS, 203 p.
- ID. (2006), *Una eclesiología de la migración*, in www.mission-preciousblood.org. Conferencia al Tercer Congreso Nacional de la Comisión Episcopal de la Cultura, México D.F.
- ID. (2008), *Cattolicità come struttura per affrontare la migrazione*, «Concilium», (44), 5, pp. 873-891.
- SENIOR, Donald (2007), «*Carissimi esuli e stranieri*». *Prospettive del Nuovo Testamento sulle migrazioni*, pp. 15-34. In: CAMPESE, Gioacchino; GROODY, Daniel G. (a cura di), *Missione con i migranti missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- SOBRINO, Jon (1988), *Sanctuary: a theological analysis*, «Cross Currents», (38), 2, pp. 164-172.
- ID. (1995), *La teología y el «principio liberación»*, «Revista Latinoamericana de Teología», (12), 35, pp. 115-140.
- TAN, Jonathan Y. (2008), *Introducing Asian American theologies*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 210 p.
- TORRALBA, Francesc (2003), *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*. Madrid, PPC, 206 p.
- ID. (2004), «*No olvidéis la hospitalidad*» (Heb 13,2). *Una exploración teológica*. Madrid, PPC, 186 p.
- WALLS, Andrew F. (1996), *The missionary movement in Christian history. Studies in the transmission of faith*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 266 p.
- WILBANKS, Dana W. (2004), *Nationalism and international migration*, pp. 83-95. In: STONE, Ronald H.; STIVERS, Robert L. (eds.), *Resistance and theological ethics*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers, 344 p.
- YONG, Amos (2008), *Hospitality and the other. Pentecost, Christian practices, and the neighbor*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 169 p.
- ZANCONATO, Cesare (1972), *Chiesa migrante. Una pastorale in movimento*. Roma, CSER, 87 p.
- ID.; RUBIN, Tarcisio (1968), *Chiesa peregrinante. Note di teologia pastorale*. Piacenza, Seminario Scalabrini, 98 p.

Abstract

«No longer stranger and alien». Theology of migrations in the XXI century

At the beginning of the third millennium theologians have begun showing some serious interest in the issue of migration and, therefore, it can be said, paraphrasing Ephesians 2,19, that the reflection on migrations is «*no longer stranger and alien*» in the theological field. This essay takes the reader on a bibliographical journey that starts with the recognition of some of the factors that have caused the most recent development of this relatively new theological “flow”, that finds its origins in the early 70s. It briefly presents the first attempts at a theology of migration at the end of the XX century that have been a prelude to the numerous congresses that have been organized around the world on this theme in the first decade of the XXI century, events that can be considered a milestone in this field because they have given a fundamental contribution to the identification and elaboration of the methods and major themes of a theology (or theologies) of migration. The article discusses local and pan-ethnic theologies that have dealt with the phenomenon of migrations and the key themes that have characterized the theologies of migrations until now. It then offers a brief assessment of the importance of what has been done in this field and some insights on the long journey that this relatively young discipline has still to do.

I contributi dell'etica alla gestione delle migrazioni

Introduzione

La migrazione è un fatto sociale complesso, che ha quindi bisogno dell'analisi di varie discipline scientifiche. Dal momento che nella decisione di migrare è sempre presente l'aspetto economico, anche se non sempre è il fattore determinante, la parte del leone nei contributi degli studiosi è fatta dagli economisti. Accanto a loro, sociologi, antropologi e storici bilanciano l'approccio economicista. L'interesse per la corretta gestione delle migrazioni non può però sfuggire l'attenzione dell'etica. Anche se limitati rispetto a quelli delle altre discipline, i contributi dell'etica intendono mettere in discussione il consenso generalizzato, che dà ampia libertà allo Stato nel determinare la possibilità e le condizioni per la migrazione e il trattamento dei migranti. Naturalmente, in un contesto di pluralismo etico, sono diversi i fondamenti etici delle varie prospettive, come pure le conclusioni.

La riflessione etica sulle migrazioni ha visto una fioritura piuttosto recente. Non mancano contributi precedenti, ma è soprattutto a partire dagli anni 1970 che il tema diventa sempre più considerato, in particolare dai cultori di filosofia morale. Non è irrilevante che questo coincida con l'inizio della globalizzazione della migrazione. È negli anni 1970 che matura il cambiamento dei paesi di origine della migrazione verso gli Stati Uniti, cambiamento generato dalla riforma della normativa del 1965 e che vedrà sempre più interessate l'America Latina e l'Asia come luoghi di partenza. È negli anni 1970 che l'Europa, che non è più l'area di origine più rilevante per l'emigrazione verso il Nord America, termina i programmi di immigrazione programmata, stabilizzando la comunità immigrata sul territorio e continuando l'ammissione di immigrati attraverso i ricongiungimenti familiari. È sempre negli anni 1970 che comincia la grande migrazione per lavoro verso il Medio Oriente, proveniente anzitutto dai

N.B.: in questo numero le citazioni bibliografiche complete sono inserite nella bibliografia alla fine del saggio. Nelle note a piè di pagina sono quindi indicati soltanto i rimandi alla bibliografia completa.

paesi arabi e poi sempre più dal sud e sudest asiatico, un fenomeno che si propagherà poi con ulteriori flussi migratori verso altre regioni dell'Asia. È ancora negli anni 1970 che la migrazione irregolare, che è sempre stata presente nelle varie correnti migratorie, diventa sempre più diffusa e solleva l'attenzione dei governanti e degli studiosi. Con la globalizzazione della migrazione, e quindi con il suo aumento numerico, tipologico, di diversità delle origini culturali e religiose e con l'aumento della presenza di immigrati irregolari, si configurano più pressanti domande etiche sull'ammissione e il trattamento dei migranti.

La maggioranza degli interventi sull'etica delle migrazioni ha visto come protagonisti i filosofi piuttosto che i teologi. Per questo, è necessario presentare in breve il loro contributo alla gestione delle migrazioni. Del resto, nella riflessione etica, *«filosofia e teologia si accompagnano indistintamente per un lungo tratto»*¹. Per quanto riguarda il contributo della teologia morale, si è trattato soprattutto di morale applicata, utilizzando i fondamenti offerti dalla dottrina sociale della Chiesa. Sotto questo aspetto, occorrerebbe anzitutto ripercorrere il cammino della teologia morale attorno ai temi di morale sociale che fanno da sfondo alla riflessione morale sulle migrazioni, tra i quali la dignità umana, i diritti umani, il bene comune, la destinazione universale dei beni e la solidarietà. Si tratterebbe però di un lavoro improbo. Questo articolo si limiterà a raccogliere gli accenti e le preoccupazioni che i teologi morali hanno espresso nel considerare le migrazioni e che riguardano il rispetto per i diritti dei migranti, a partire dal diritto a migrare, e le coordinate per una convivenza pacifica in società caratterizzate da pluralismo culturale e religioso. Da qui, emerge la necessità di approfondire i fondamenti della riflessione morale sulle migrazioni.

La riflessione etica

Le domande etiche sulle migrazioni

La domanda etica che emerge dalla migrazione può essere disaggregata in una grande varietà di aspetti. Fondamentalmente, però, sono tre le aree di investigazione che si impongono. La prima ha a che fare con il fatto che la migrazione per lavoro o per inserimento in uno Stato di cui uno non sia cittadino non è in genere libera, ma soggetta ad autorizzazioni più o meno complesse, imposte soprattutto dal paese di destinazione, ma anche dal paese di origine. Questo fatto fondamentale fa scaturire subito una serie di questioni. Perché la migrazione non è li-

¹ MIETH, Dietmar (2008), p. 120.

bera? Perché lo Stato ha il diritto di limitare la libertà di movimento? Come si concilia il diritto alla libertà di movimento con le restrizioni alla migrazione? Su quale base si giustifica la differenza tra libertà di movimento all'interno dello Stato e tra gli Stati? Quali limiti ha l'autorità dello Stato nel determinare l'ingresso dei non cittadini? Su quale base può lo Stato scegliere gli immigrati da ammettere? I criteri di selezione usati dallo Stato rispondono alle esigenze dell'etica? Esiste un diritto a migrare? Può questo diritto essere limitato? Vi sono categorie particolari di persone che hanno un diritto ad essere ammesse più di altre?

La seconda area di investigazione riguarda il trattamento dei migranti. Una volta ammessi sul territorio dello Stato di destinazione, infatti, i migranti si inseriscono nella società locale, nel mondo del lavoro, nella formazione. Quali condizioni di vita e di lavoro vengono loro assicurate? Si tratta di condizioni in cui vi è parità di trattamento con i cittadini? Se non vi è parità, in base a quali principi etici può uno Stato fare differenze di trattamento? È giusto che uno Stato conceda a non cittadini gli stessi benefici sociali dei cittadini? Quale idea di appartenenza e cittadinanza sta a monte delle scelte di politica di integrazione che vengono fatte? È giusto precludere ai migranti la possibilità di appartenenza permanente? Quali richieste moralmente accettabili possono avanzare i migranti in situazione irregolare? Che valore ha la permanenza prolungata sul territorio in situazione irregolare senza subire decreti di espulsione? Quale trattamento deve essere concesso ai figli di immigrati irregolari?

La terza area di riflessione concerne la società in cui vivono gli immigrati. In genere, questa società è diventata più pluralista sotto l'aspetto culturale e religioso. Come deve essere gestito questo pluralismo? Fino a che punto si può chiedere al migrante di inserirsi nella società? Quali doveri di adattamento ha la comunità locale? Quale grado di appartenenza e partecipazione può richiedere l'immigrato? Si può chiedere a un immigrato di rispettare le leggi del posto se sono in contrasto con i suoi principi religiosi? Può il migrante esigere che la società di destinazione si adatti alla sua cultura e fino a che punto? Si possono considerare alcuni immigrati come non integrabili? E quali misure possono essere prese di conseguenza?

Le domande relative alle varie aree di investigazione possono farsi anche più dettagliate. Ma, come ricorda Carens², al fondo richiamano tutte delle domande più generali, come per es., nel formulare una politica migratoria, in che conto bisogna tenere gli interessi dei migranti? E quelli del paese di origine? La domanda si può fare ancora più radicale: il principio dell'uguaglianza morale di tutti richiede frontiere aperte? Da cui deriva l'esigenza di interrogarsi sull'esistenza dello Stato, sulle sue funzioni, sull'appartenenza, sui reciproci doveri.

² Cfr. CARENS, Joseph H. (1995).

Nella letteratura, gli autori hanno privilegiato una questione o l'altra. In genere, la maggior parte dei contributi riguarda la riflessione sull'ammissione dei migranti e il contrasto tra diritti delle persone e diritti dello Stato. La riflessione etica sul trattamento dei migranti è stata meno oggetto di analisi approfondita e più appannaggio di studi sociologici o articoli di giornali, riviste e racconti di letteratura. Mentre suscita sempre più interesse la riflessione sulla gestione di una società culturalmente plurale e sulle possibilità di partecipazione da parte di non cittadini alla gestione democratica della società.

Il diritto a migrare

È la questione più discussa nell'etica delle migrazioni³, e questo in contrasto con la pratica, dove invece non vi è alcuna discussione, almeno formale. Il diritto internazionale riconosce che ogni persona ha il diritto a lasciare il proprio paese e a farvi ritorno, ma non va oltre⁴. Al diritto all'emigrazione non corrisponde un diritto all'immigrazione. Questa asimmetria ha dato origine alla discussione e alla fine il campo è diviso tra coloro che sostengono lo status quo (in particolare gli esponenti del realismo e, con motivazioni diverse, i comunitaristi), coloro che sostengono il diritto alla libertà di movimento anche attraverso le frontiere (in particolare i liberali egualitaristi) e coloro che sostengono il diritto all'immigrazione ma non come diritto assoluto o universale, bensì come diritto qualificato.

La presentazione del dibattito deve prendere inizio dalla chiarificazione del significato dei vari articoli nel diritto internazionale. La discussione più completa sull'argomento è stata fatta da Hannum⁵, che distingue quattro aspetti.

Il diritto a lasciare qualsiasi paese: si tratta di un diritto fondamentale, senza il quale un paese è ridotto a una prigione. Lo scopo del partire può essere qualsiasi. Implicito nel diritto di partire è il diritto ad ottenere i documenti necessari per il viaggio, in genere il passaporto. Il diritto a lasciare il paese deve essere dato senza discriminazione. Quando vi è discriminazione su questo aspetto, significa che esiste di-

³ Per un esame più puntuale della letteratura su questo argomento cfr. BATTISTELLA, Graziano (2008a).

⁴ Cfr. *Dichiarazione universale sui diritti umani* (1948), art. 13; *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* (1950) - IV Protocollo (1963), art. 2; *Patto internazionale sui diritti civili e politici* (1966), art. 12; *Convenzione Americana sui diritti umani* (1969), art. 22; *Convenzione Europea sullo statuto giuridico dei lavoratori emigranti* (1977), art. 4; *Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli* (1981), art. 12; *Convenzione sui diritti del fanciullo* (1989), art. 10; *Carta Araba dei diritti dell'uomo* (1994) art. 21; *Convenzione internazionale sui diritti di tutti i lavoratori migranti e membri delle loro famiglie* (1990), art. 8.

⁵ HANNUM, Hurst (1987).

scriminazione su altri diritti e quindi uno ha ancora di più il bisogno di partire. È la problematica dei rifugiati, che proprio per sfuggire alla persecuzione devono spesso partire violando la regolamentazione del diritto a partire (per es. senza la necessaria documentazione).

Restrizioni: pochi diritti sono considerati assoluti. Quelli elencati nel *Patto internazionale sui diritti civili e politici* (art. 4,2) non includono il diritto a lasciare il paese. Dunque, lo Stato può derogare al diritto di lasciare il paese in caso di emergenza. Inoltre, l'art. 12,3 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, come gli altri strumenti dopo di esso, includono le limitazioni ordinarie a questo diritto, che si devono intendere esaustive. Esse sono: la sicurezza nazionale; l'ordine pubblico; la salute (nel caso per es. di malattie infettive, epidemie) e la morale pubblica (concetto vago e mutevole, ma che può includere la tratta delle persone); i diritti e le libertà altrui (per es. evitare che uno emigri per evitare il pagamento dei debiti o per sfuggire agli obblighi familiari).

Il diritto a rientrare nel paese di origine: la terminologia è mutata nel succedersi dei vari strumenti. Si tratta di un aspetto controverso, soprattutto quando comporta il rimpatrio di migranti irregolari privi di documenti, il cui rientro viene rifiutato dal paese di origine. Mentre il diritto a lasciare il paese prevede una serie di limitazioni, quello al rientro è senza limitazioni.

L'ammissione in un altro stato: è già stato osservato che questo aspetto non è contenuto nelle formulazioni di diritto internazionale e pertanto il diritto a emigrare non comporta il diritto a immigrare. Tuttavia, la mancanza di uno Stato dove andare non può portare alla conclusione che quindi bisogna limitare il diritto a uscire. Significa che il diritto a lasciare il paese non può essere considerato un dovere per uno Stato particolare ad ammettere quella persona, eccetto in alcune circostanze (particolari trattati di portata regionale, basati sulla reciprocità, come quello di Schengen sulla libera circolazione) o per particolari categorie di persone (come i diplomatici e i rappresentanti di organizzazioni internazionali) o persone costrette ad entrare da forza maggiore (es. i naufraghi). Anche gli immigrati permanenti hanno in genere il diritto a entrare nei paesi di immigrazione, anche se, dal momento che sono già residenti, il loro diritto di ingresso quando se ne allontanano potrebbe essere considerato un diritto di ritorno piuttosto che di ammissione.

Nel dibattito degli studiosi il campo si divide tra coloro che sostengono il diritto a migrare in senso pieno, e quindi la libertà di movimento attraverso le frontiere, e quelli invece che sostengono il diritto dello Stato di determinare se, quanti e quali immigrati possono essere ammessi sul territorio. Anche se in partenza le posizioni esasperano la differenza di vedute, si constata però che alla fine entrambi i campi si muovono verso una posizione intermedia. Il dibattito viene presentato in sintesi guardando ai maggiori argomenti utilizzati dai due gruppi.

Il primo e più importante argomento a sostegno del diritto a migrare deriva dalla premessa che tutte le persone hanno uguale dignità morale e che i diritti della persona precedono i diritti della comunità. Lo studioso che più di tutti ha elaborato le diverse argomentazioni a favore del diritto a migrare è Joseph Carens⁶, esponente del liberalismo ugualitario. Si tratta di una corrente di pensiero che fonde i principi del liberalismo (difende la libertà di scelta da parte degli individui, che non può essere limitata se non dall'incontro con la libertà degli altri) e quelli dell'egualitarismo, emerso dalla rivoluzione francese e continuato poi nel filone socialista, ma che ha avuto anche una versione liberale, la quale rifiuta l'egualitarismo in senso stretto (che non ammette differenze tra individui) e sostiene invece che va assicurata l'uguaglianza di opportunità, lasciando le differenze al risultato del diverso impegno che le persone approfondono nel loro progetto di vita. Dall'uguale dignità morale delle persone, si deducono tre principi: la già citata libertà di sviluppo senza interferenze, a parte quelle che derivano dalla libertà degli altri, e la possibilità di essere messi in uguali condizioni di opportunità. Inoltre il dovere di limitare per quanto possibile le differenze economiche e sociali che si vengono a creare.

A partire da quei principi etici, la tradizione egualitaria liberale deduce che le persone devono avere il diritto alla libertà di movimento non solo all'interno della propria nazione, ma anche verso altre nazioni⁷. Infatti, la libertà di movimento è essenziale alla libertà stessa; è attraverso la libertà di movimento che ci si mette in condizione di eguaglianza di opportunità; è attraverso la libertà di movimento che si cerca di ridurre le differenze sociali.

La sottolineatura che la libertà di movimento è un prerequisito per tutti gli altri diritti era già stata avanzata da Nett⁸, per il quale il riconoscimento dei diritti umani non ha ancora raggiunto il suo scopo di assicurare maggiore uguaglianza di opportunità perché non è ancora stata riconosciuta la libertà di movimento. A suo parere, si tratta di un diritto fondamentale, perché è il diritto a fuggire dall'oppressione e dalla povertà. Si tratta di un diritto che va accompagnato da responsabilità (rispetto delle leggi e dei costumi del posto in cui si immigra), ma che non sono da intendere in senso unilaterale. Anche la società dove si immigra ha il dovere di rispettare la cultura degli immigrati.

Diversi hanno osservato che se manca la libertà di movimento si torna al periodo feudale⁹. Infatti, anche nel moderno sistema di cittadinanza è la nascita che determina la condizione in cui uno si trova a vivere. Come

⁶ CARENS, Joseph H. (1987); ID. (1992); ID. (1996); ID. (2003).

⁷ Una recente ripresa degli argomenti dei liberali egualitari è proposta da ABI-ZADEH, Arash (2006).

⁸ NETT, Roger (1971).

⁹ CARENS, Joseph H. (1992); DOWTY, Allan (1987).

obiettava alle costrizioni del mondo feudale, il liberalismo obietta ora a quelle attuali.

Un secondo argomento insiste sull'incoerenza della famosa asimmetria tra il diritto a uscire e il diritto a entrare e di converso sull'incoerenza degli Stati che si dichiarano liberali. L'asimmetria era già stata individuata da Dowty¹⁰, che aveva osservato come l'uscita dal paese metta fine alle richieste di una persona nei riguardi della propria società di origine, mentre l'ingresso in un altro paese dia inizio a queste richieste. Pertanto, secondo Dowty, il controllo degli ingressi è essenziale per la sovranità del paese; senza quel controllo un paese non ha modo di determinare la sua identità¹¹. I liberali però osservano che questa asimmetria è incoerente nel momento in cui le restrizioni all'ingresso in un altro paese sono tali da rendere vano il diritto a uscire. Inoltre, è evidente l'incoerenza se si prende in esame il fatto che gli Stati liberali assicurano la libertà di movimento all'interno dello Stato, ma non quella tra Stati. Cole usa l'asimmetria per indicare l'incoerenza dello Stato liberale, in quanto a coloro che sono all'interno dello Stato si applicano principi e pratiche liberali, mentre per coloro che sono al di fuori si applicano principi e pratiche illiberali¹². Questo è contrario al fondamento stesso del liberalismo egualitario, che riconosce l'uguale valore morale di tutte le persone. Se gli Stati vogliono riconoscersi come liberali, la conseguenza dovrebbe essere che alle persone è riconosciuta la libertà di movimento attraverso le frontiere. Se questa libertà non è riconosciuta, gli Stati dovrebbero smettere di considerarsi liberali.

L'ostacolo della sovranità è affrontato da Juss, che costruisce la sua argomentazione dapprima in modo positivo, attraverso una analisi storica in cui dimostra che la libertà di movimento è stata per lungo tempo un diritto di fatto, e poi in modo negativo, attaccando l'argomento realista che vuole il controllo dell'ammissione di non cittadini come corollario della sovranità dello Stato¹³. La sovranità, secondo Juss, non è un fatto, ma una dottrina, un termine usato per indicare l'indipendenza degli Stati che sono soggetti alla legge internazionale. La dottrina ha sempre riconosciuto il potere insito nello Stato di salvaguardare la propria esistenza. Ma spesso questo concetto è usato per eludere la legge internazionale e allora il principio di sovranità diventa una funzione della forza bruta. In realtà, la sovranità consiste in una serie di competenze che vengono attribuite allo Stato dalla legge internazionale, e quindi non possono essere usate contro la legge internazionale. Anche l'interpretazione della sovranità come autonomia nella giuri-

¹⁰ DOWTY, Allan (1987).

¹¹ *Ibidem*, p. 14.

¹² COLE, Phillip (2000).

¹³ JUSS, Satvinder S. (2004).

sdizione interna, incluso il potere di determinare chi ne venga a far parte, è stato minato nella pratica da interventi negli altri Stati, in genere da parte di superpotenze, con o senza l'autorizzazione delle Nazioni Unite. Secondo Juss, il modo migliore per affermare il diritto alla libertà di movimento è di svilupparlo sulla base del diritto al lavoro.

Infine vi è l'argomento degli utilitaristi, per i quali la miglior politica migratoria è quella che massimizza in assoluto il guadagno economico, senza guardare se a guadagnarne o perderne siano i cittadini o gli immigrati. Gli economisti di matrice liberale vedono nella libera migrazione il risultato positivo di un aumento della ricchezza a livello generale, dal momento che la migrazione trasferisce persone da economie a bassa produttività ad economie con produttività maggiore. Questa posizione è contrastata in particolare dalle analisi che considerano gli effetti negativi dell'immigrazione dequalificata, che compete con la manodopera dequalificata già presente e finisce col creare disoccupazione invece che aumento della ricchezza. L'idea però continua a rimanere viva e a prestarsi a ulteriori analisi, dove il fulcro del dibattito non è sulla libertà di movimento in generale ma all'interno delle varie regioni¹⁴.

Dall'altra parte dello spettro stanno gli argomenti a favore del diritto dello Stato a limitare l'immigrazione. Sono argomenti che emergono soprattutto dalla corrente realista e da quella comunitarista. Il realismo è espressione di una corrente di pensiero in varie discipline. Nel senso più generale indica l'intenzione di guardare, rappresentare o gestire le cose per come sono. Secondo Morgenthau¹⁵, i realisti guardano al mondo com'è, con le sue imperfezioni, come il risultato di forze inerenti alla natura umana, che non possono essere contrastate ma devono essere utilizzate. Dal momento che il mondo è fatto di opposti interessi, i principi morali non possono mai essere realizzati, ma solo avvicinati. Fondamentale dunque è un sistema di controllo e bilanciamento delle varie forze in una società pluralista. Secondo Hendrickson¹⁶, il realismo politico, che non è propriamente una dottrina etica, si basa sull'idea che le persone sono mosse dal proprio interesse. Le relazioni internazionali non possono essere guidate dai principi che reggono la morale personale. Sono guidate invece dalla legge internazionale, che è espressione di tradizioni o di trattati, attraverso cui le nazioni ricercano il maggior bene possibile in tempo di pace, e il minor danno possibile in tempo di guerra. Sulla base del principio di sovranità, che comporta l'autodeterminazione di ogni popolo e la non ingerenza degli altri negli affari interni di una nazione, lo Stato ha ampia libertà in tema di politica migratoria. Non si tratta, però, di libertà assoluta. La discrezionalità è li-

¹⁴ PÉCOUD, Antoine; DE GUCHTENEIRE, Paul (eds.) (2007).

¹⁵ MORGENTHAU, Hans J. (1985), pp. 3-17.

¹⁶ HENDRICKSON, David C. (1992).

mitata dal rispetto per la libertà altrui e da considerazioni umanitarie. Di conseguenza, una volta che i migranti sono ammessi lo Stato è responsabile di assicurare un trattamento secondo lo standard internazionale ed alcune categorie di migranti godono di trattamento particolare (es. i diplomatici). Il potere di esclusione dello Stato si va quindi progressivamente limitando a seconda della categoria di persone che vengono ammesse. Nel costruire la politica migratoria lo Stato segue il proprio interesse e può concedere un trattamento più favorevole a determinati gruppi etnici. Ma ha delle limitazioni dal diritto internazionale, come per es. il non violare il diritto di *non-refoulement*.

Anche il comunitarismo non è un movimento di pensiero ben delineato, perché raggruppa pensatori di varie tendenze (Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, per citarne alcuni). Nasce soprattutto in opposizione al liberalismo, e in particolare all'individualismo astratto del liberalismo, alla sua presupposta neutralità, che invece cela la dittatura della maggioranza, e al suo riferimento a diritti considerati universali, ma che sono espressione soltanto della tradizione liberale. Il comunitarismo oppone invece una forte contestualizzazione, l'individuo nella comunità che lo precede e da cui riceve l'identità.

Un principio fondamentale del comunitarismo è l'autodeterminazione. Dal momento che uno Stato è come una comunità, e il primo bene della comunità è l'appartenenza, solo lo Stato può decidere a chi concedere l'appartenenza. Lo Stato si fonda sul diritto di esclusione. Ma anche questo diritto non è inteso in modo assoluto. È limitato dal principio dell'assistenza reciproca, che si deve in particolare a coloro che sono nel bisogno, particolarmente se vi è ampio spazio per ammetterli. Di conseguenza, anche l'esponente più noto dell'approccio comunitarista all'immigrazione, Michael Walzer¹⁷, si pronuncia contro la natura escludente della «White Australia Policy» e proprio in base al principio dell'autodeterminazione è critico verso il sistema migratorio temporaneo, che non prevede l'integrazione e l'acquisizione della cittadinanza da parte dei migranti ammessi.

Un secondo argomento della tendenza comunitarista riguarda l'estensione della giustizia distributiva, che termina con i confini dello Stato. Come per avere una propria identità una comunità deve essere determinata, così l'esercizio della responsabilità dello Stato verso i cittadini deve essere determinato. Già Rawls aveva costruito l'impalcatura della sua teoria della giustizia avendo in mente uno Stato, non la comunità internazionale. E anche quando ha esteso il suo pensiero, non ha concluso per un diritto all'immigrazione, anzi ha sostenuto che un popolo non poteva ricorrere al diritto a immigrare come soluzione alla propria irresponsabilità nella cura della propria terra e delle pro-

¹⁷ WALZER, Michael (1983).

prie risorse. Aveva bisogno del consenso dell'altro popolo¹⁸. Ma anche Walzer è scettico su una giustizia globale, perché occorrerebbe uno Stato globale, che però sarebbe abitato da persone sradicate, senza condivisione culturale, oppure significherebbe avere Stati senza frontiere, che finirebbero col dar luogo a tante piccole fortezze.

Un terzo argomento sostiene che il diritto dello Stato a limitare l'immigrazione è motivato dalla necessità di proteggere la propria identità culturale. È un argomento particolarmente caro ai comunitaristi per i quali l'individuo esiste proprio in quanto inserito in una comunità culturale. E di natura simile è anche l'argomento che sostiene il diritto dello Stato a limitare l'immigrazione per evitare l'invasione di un altro popolo. Sull'estrema situazione dell'invasione finiscono col trovarsi tutti d'accordo, anche se i fautori del diritto a migrare sostengono che si tratti di uno scenario improbabile. L'argomento culturale, comunque, è stato sottoposto a serrata critica da Bader¹⁹. Oltre a far presente che non tutte le difese culturali sono plausibili (è difendibile il razzismo?), occorre avere una prospettiva storica. Lo Stato la cui cultura va difesa si è rivelato nella storia come il distruttore di una grande varietà culturale al suo interno ed ha agito da colonizzatore contro altre culture. Le quali poi non sono qualcosa di ipostatizzato ma sono il risultato di contributi ibridi e non si capisce perché questa contaminazione reciproca dovrebbe cessare. È strano poi che le culture dominanti dei paesi di immigrazione si sentano intimorite dalla presenza culturale diversa degli immigrati, data la grande disparità di potere tra cultura locale e culture immigrate.

Oltre agli argomenti di matrice realista e comunitaria, vi sono poi argomenti di natura pragmatica per sostenere il potere limitante dello Stato. L'emigrazione genera molti problemi sia allo Stato di destinazione che a quello di origine, dove il *brain drain* priva la società locale di risorse preziose e necessarie. Dal momento poi che l'emigrazione è spia della sperequazione esistente tra i popoli è discutibile se la soluzione migliore passi proprio attraverso lo spostamento delle persone e non piuttosto attraverso lo sviluppo delle economie e società di origine.

Il dibattito ha portato alla critica reciproca degli argomenti, che in parte abbiamo già riportato e che sarebbe lungo sviluppare in dettaglio²⁰. In genere, però, in seguito al dibattito le posizioni si sono andate riavvicinando. I sostenitori della discrezionalità dello Stato nell'ammettere i migranti riconoscono anche i limiti che questa discrezionalità ha, essendo inaccettabile una chiusura totale; inoltre è dovere di ogni Stato accogliere

¹⁸ RAWLS, John (2001), p. 50.

¹⁹ BADER, Veit (1995).

²⁰ Tra gli autori non esaminati indichiamo GIBNEY, Mark (ed.) (1988); WHELAN, Frederick (1988); WEINER, Myron (1996); ISBISTER, John (1996); HEATH, Joseph (1997); MILLER, David (2004); SEGLOW, Jonathan (2005).

i richiedenti asilo e offrire un trattamento equanime ai migranti che sono sul territorio. D'altro canto, i sostenitori della libertà di movimento attraverso le frontiere concedono che non sempre questo diritto va affermato, per es. nel caso che l'immigrazione si tramuti in invasione, o nel caso che gli immigrati non accettino i principi di democrazia liberale su cui è fondato lo Stato. Anche con queste precisazioni, però, il principio della libertà di movimento non dovrebbe essere intaccato, ma solo applicato con prudenza.

Contributi recenti hanno precisato ulteriormente la validità della posizione di mezzo. Blake²¹ sostiene un diritto non universale, ma qualificato, all'immigrazione. Dal momento che l'immigrazione stabilisce una nuova relazione politica, e pertanto dei doveri da parte dello Stato che riceve il migrante, il migrante deve dare una ragione allo Stato in cui vuole entrare sul perché quello Stato sia obbligato a riceverlo. Il semplice desiderio di trasferirsi in un altro paese non è ragione sufficiente. Deve trattarsi di qualcosa che lo Stato di origine non fornisce e che è ritenuto necessario per una vita degna. Se si accetta questo, si accetta anche come conseguenza che lo Stato possa rifiutare le ragioni di qualche immigrato e che pertanto il diritto a immigrare non sia universale, ma qualificato. Anche Bauböck²² affida al migrante la responsabilità di dover motivare il perché dovrebbe essere accolto dal paese di destinazione e deriva una varietà di risposte ordinate in modo gerarchico, in base al diverso grado di forza per poter esigere che la porta sia aperta (maggiore per i rifugiati, minore nel caso di semplice desiderio di cambiare paese). In conclusione, Bauböck è favorevole non a confini totalmente aperti, ma a confini abbastanza aperti.

Il trattamento dei migranti

Le domande etiche che nascono dall'immigrazione non si esauriscono soltanto sulla prima importante questione del diritto a migrare. Vi sono domande etiche che nascono dalla presenza degli immigrati nel paese di destinazione. La prima di queste domande ha a che fare con il trattamento che viene riservato agli immigrati. Dal momento che il trattamento riguarda molti aspetti (accesso al lavoro, all'abitazione, al welfare, collegamento tra lavoro e residenza, condizioni per l'espulsione) le domande potrebbero essere molte e molto particolareggiate. Il tema è stato affrontato ancora una volta da Joseph Carens²³, che si è chiesto cosa sia tenuto a fare da un punto di vista etico il Paese che accoglie nei riguardi degli immigrati che ha ammesso.

²¹ BLAKE, Michael (2006).

²² BAUBÖCK, Rainer (2006).

²³ CARENS, Joseph H. (2005).

L'idea di fondo è che vi sia un nesso molto stretto tra le condizioni che un paese pone agli immigrati per essere ammessi (politiche di ammissione) e le condizioni che pone per restare (politiche di integrazione). In altre parole, anche le politiche di integrazione sono funzionali alla selezione degli immigrati. Un paese è disponibile a trattare favorevolmente gli immigrati che ha ammesso, e viceversa, le condizioni sfavorevoli per restare sono funzionali allo scoraggiare l'ingresso di immigrati che non sono desiderati. Nello stesso tempo, però, le due realtà sono molto diverse da un punto di vista etico. Secondo il sentire comune, viene concessa una certa discrezionalità allo Stato nel determinare le condizioni per l'ammissione. Ma una volta ammessi, non si è così disponibili a concedere discrezionalità allo Stato sul trattamento da riservare agli immigrati. E questo è vero nelle varie tradizioni, anche se le stesse tradizioni si differenziano su aspetti specifici riguardanti il trattamento degli immigrati. Vi sono aree (per es. il lavoro) in cui vi è convergenza nel ritenere che agli immigrati va data parità di trattamento con gli autoctoni (parità di condizioni e di salario a parità di lavoro). Ma molte altre in cui le differenze sono ammesse. E dunque, quali differenze possono essere fatte tra immigrati e autoctoni?

Un principio fondamentale sembra essere che vi è correlazione tra il tipo di ammissione, la durata della permanenza e il trattamento concesso. Gli immigrati permanenti godono in genere di un trattamento più favorevole degli immigrati temporanei. Anche questo però non è solo in questi termini, perché gli immigrati altamente qualificati godono di un trattamento favorevole anche se ammessi per breve periodo. Appare chiaro, insomma, che si è di fronte a una situazione molto frastagliata e che non vi sono indicazioni valide per tutte le situazioni, a parte i principi fondamentali. Tra questi principi fondamentali vi è quello di non scendere al di sotto della soglia del trattamento minimo. Questa soglia è costituita dal rispetto della dignità e dei diritti umani delle persone, dalla parità di trattamento a parità di prestazioni e dal principio di non discriminazione.

Senza andare nel dettaglio delle varie categorie di immigrati (permanent, temporanei, irregolari) è utile raccogliere i punti fondamentali che sottostanno all'argomentazione di Carens. Il primo è che chi è soggetto alle leggi di uno Stato deve in qualche misura poter partecipare alla determinazione di quelle leggi, e quindi l'acquisizione della cittadinanza deve essere resa possibile, con requisiti minimi per il processo di naturalizzazione. Il secondo principio è: «*the longer the stay the longer the claim*», e cioè, quanto più uno rimane, tanto più ha diritti e questo deve essere applicato anche agli immigrati irregolari, per cui è molto discutibile la deportazione di irregolari che sono da tempo sul territorio. Infine vi è il principio di non discriminazione. Sulla base di queste riflessioni, il modello di politica migratoria che più risponde ai principi etici è quello

dell'immigrazione permanente e invece il modello che rivela un deficit etico più acuto è quello dell'immigrazione dei lavoratori a contratto.

La convivenza in una società di pluralismo culturale

La presenza dei migranti nella società solleva interrogativi non solo sul loro trattamento, ma anche sulla loro partecipazione alla gestione della società. La questione della partecipazione fa emergere una problematica che non è soltanto relativa al gruppo immigrato, ma investe la società stessa. L'interrogativo, alla fine, non è solo quale livello di partecipazione, e quindi di riconoscimento, i migranti abbiano in una particolare società, ma quale tipo di convivenza si voglia instaurare e quindi quale tipo di società questa voglia essere. La domanda etica che nasce dalla presenza degli immigrati diventa domanda etica sulla società e sul suo tipo di autogestione.

Il dato da cui è necessario partire è la pluralità culturale che l'immigrazione non crea, perché quasi tutte le società sono già pluriculturali, ma accentua. La convivenza in una società pluriculturale pone problematiche di libertà di espressione, di rispetto delle diversità, di coesione nazionale, e ultimamente di gestione democratica della diversità. Il dibattito su questo tema si è fatto molto fitto, e varie proposte competono per una soluzione che eviti l'annientamento delle diversità in un assimilazionismo rigido e la creazione di ghetti culturali in un multiculturalismo che può essere altrettanto rigido. Si va dal rifiuto del multiculturalismo per riaffermare il pluralismo culturale²⁴, alle tante varietà di multiculturalismo²⁵ che lasciano insoddisfatti anche nei paesi dove hanno trovato migliore applicazione (Canada e Australia), alla proposta del dialogo interculturale, per il quale è necessaria una pedagogia²⁶.

È impossibile dar conto in breve del dibattito su questo tema. Lo facciamo facendo riferimento ai rimandi obbligati. Come in altre questioni, la via più semplice, anche se forse approssimativa, è di iniziare dal confronto tra liberali e comunitaristi, per vedere poi questa contrapposizione superata in altri pensatori. Nel progetto liberale, è l'individuo il solo depositario di diritti e dal riconoscimento dei diritti individuali si arriva alla fondazione dei diritti universali. Nel progetto comunitarista, l'individuo è considerato come essere in relazione e pertanto è l'appartenenza alla comunità il fondamento dei diritti, che porta come conseguenza la necessità che vengano riconosciuti i diritti delle collettività²⁷.

²⁴ SARTORI, Giovanni (2000).

²⁵ CESAREO, Vincenzo (2001).

²⁶ PEROTTI, Antonio (1994).

²⁷ MURA, Gaspare (2008).

La proposta liberale di riferimento è al neocontrattualismo di Rawls²⁸, che ha inteso superare le differenze nella società rimandando ai due principi su cui la società si deve basare e che sarebbero i principi che ogni persona sceglierebbe se si trovasse dietro «*il velo dell'ignoranza*» di non sapere quale sia la propria situazione. Si tratta del principio di libertà (uguale libertà per tutti) e del principio di differenza (le differenze economiche e sociali tollerabili sono solo quelle a vantaggio dei più poveri). Costretto dalla critica comunitarista ad esaminare il pluralismo culturale, Rawls ha concluso che in una situazione di pluralismo si deve convergere su quei valori che sono nell'intersezione delle varie tradizioni culturali²⁹. Da quei valori emerge la ragione pubblica, su cui tutti convergono e che è il punto di riferimento per una gestione giusta della società.

La proposta comunitarista è stata formulata da Taylor³⁰, a partire da considerazioni sulla questione del Québec in Canada. Taylor vuole superare l'individualismo liberista, che ha in mente un individuo astratto, e lo fa ricomponendo la sfida della diversità a partire dall'appartenenza alla comunità e quindi dalla solidarietà per il bene comune. Questo si realizza solo in maniera dialogica e intersoggettiva. È determinante quindi il riconoscimento che si riceve. Ma questo riconoscimento è necessario non solo a livello individuale ma anche per la collettività. Bisogna superare il riconoscimento dovuto solo al ruolo per dare il riconoscimento di autenticità. L'identità non è un prodotto autonomo, in isolamento, ma frutto del dialogo. Il riconoscimento dell'identità esige il riconoscimento della differenza. L'identità però non consiste nella differenza. Al di sotto deve esserci un'intesa sui valori. Questi valori sono mediati dalla tradizione della comunità di appartenenza, che deve quindi essere riconosciuta anche politicamente. Dal momento che è illusorio pensare a una neutralità dell'approccio (anche l'universalismo dei diritti è una espressione culturale), il multiculturalismo deve difendere le varie tradizioni e le loro proposte di valore.

Habermas arriva a precisare la sua posizione sul multiculturalismo e le conseguenze per il vivere nella società attraverso la sua filosofia dell'agire comunicativo, dove mette a fondamento del vivere sociale, caratterizzato dai rapporti tra persone, il linguaggio della comunicazione, che presuppone un'etica della comunicazione, in cui gli interlocutori vengono rispettati e da cui consegue una teoria dell'intesa sociale, che impegna gli interlocutori alla verità, alla veridicità e alla giustizia³¹. A Taylor Habermas obietta che il liberalismo, in particolare la teoria dei diritti

²⁸ RAWLS, John (1971).

²⁹ RAWLS, John (1993).

³⁰ TAYLOR, Charles (1992).

³¹ HABERMAS, Jürgen (1998).

fondata sulle libertà individuali, è cieco di fronte alle differenze culturali. Il liberalismo rettamente inteso comporta che autonomia privata e autonomia pubblica siano assicurate parallelamente. Questo significa che i soggetti coinvolti (immigrati) devono essere parte attiva della discussione pubblica (autonomia civica) in cui si determinano le condizioni dell'autonomia privata. In caso contrario, le differenze sono livellate astrattamente, ma permangono senza essere riconosciute. Dunque, lo stato di diritto esige la democrazia. La presenza di immigrati, e quindi la realtà multiculturale che ne consegue, mette in discussione la cosiddetta neutralità del diritto. Questa non va intesa nel senso che le questioni etiche siano sottratte alla discussione, perché in realtà «ogni ordinamento giuridico è anche l'espressione di una forma di vita particolare, e non soltanto il rispecchiamento del contenuto universale dei diritti fondamentali»³². Ma i fondamenti valoriali sono il risultato di un processo (democrazia deliberativa) a cui tutti concorrono. Agli immigrati che vengono ammessi si deve chiedere l'integrazione politica (cioè l'adesione ai principi costituzionali che esprimono la base valoriale di un popolo – il patriottismo costituzionale), non l'integrazione culturale, che avverrà con dinamismi propri. Anche agli immigrati deve essere permesso di partecipare alla democrazia deliberativa e quindi a lungo andare influire con i propri apporti culturali sui valori costituzionali. Contemporaneamente, ad essi è assicurato il riconoscimento e rispetto delle diversità, ma senza che si creino diritti collettivi, perché i diritti rimangono di natura individuale.

Naturalmente, anche la sintesi di Habermas non è senza critica. Gli si rimprovera in particolare la caduta nel proceduralismo, cioè nel ritenere che un accordo soltanto sulle regole sia sufficiente per determinare la convivenza tra diversi in una società plurale. Se l'accordo sulle regole è necessario ed è necessario prevedere la partecipazione degli immigrati, resta la questione se la partecipazione deve limitarsi ad una accettazione dei valori della società di accoglienza (costituzione) o può rimettere in gioco quei valori. Soprattutto, resta la domanda sulla base etica degli accordi di maggioranza che producono le norme. È sufficiente che le norme siano il risultato di una maggioranza correttamente stabilita e correttamente funzionante oppure si devono riconoscere dei principi etici indisponibili? È l'obiezione formulata da Ratzinger ad Habermas nel loro colloquio: «Il principio di maggioranza lascia pertanto sempre aperta la questione dei fondamenti etici della legge: la questione se non esista qualcosa che non può mai diventare legittimo, qualcosa dunque che di per sé rimane sempre un'ingiustizia, oppure al contrario anche

³² *Ibidem*, pp. 82-83.

qualcosa che per sua natura è legge immutabile, a prescindere da ogni decisione della maggioranza, e che da essa deve essere rispettato»³³.

Il dibattito continua con la proposta di sintesi di Kymlicka³⁴, che vuole affermati i diritti collettivi delle minoranze, come Taylor, ma in una versione più liberale, distinguendo tra restrizioni interne (es. proibizione di cambiare religione) e restrizioni esterne (es. scuole specifiche) che le minoranze impongono. Le restrizioni interne sono incompatibili con la società liberale, perché violano i principi di uguaglianza delle persone nei diritti fondamentali, mentre sono ammesse le restrizioni esterne.

Tra le varie altre direzioni che la discussione potrebbe prendere, ci piace indicare la sintesi fondata sull'etica del riconoscimento, proposta da Paul Ricoeur³⁵, che nel riconoscimento vede presente anche la dimensione di riconoscenza (in francese la parola "reconnaissance" è la stessa per i due significati). Ricoeur intende andare oltre l'approccio contrattualista del liberismo, che vede la convivenza, che la legge della giungla (*homo homini lupus*) renderebbe impossibile, resa possibile soltanto attraverso il contratto sociale. Secondo Ricoeur il contratto sociale arriva solo a determinare rapporti pacifici sulla base dello scambio e della reciprocità, ma mantiene al fondo l'idea di una fondamentale ostilità tra le persone e gli Stati. Ricoeur invece parte dalle esperienze di mutuo riconoscimento frutto della logica del dono, del volto dell'altro che mi si offre come sorgente di identità, da cui deriva responsabilità etica, l'etica del riconoscimento, che diventa esigenza di amore. Come già aveva detto Lévinas, l'altro – soprattutto l'altro nudo, cioè privo di protezione, come lo straniero, l'orfano e la vedova – è per me esigenza etica, prima ancora che esigenza cognitiva. Esige che io lo riconosca e nel riconoscerlo sono riconosciuto. Questo riconoscimento ha il suo fondamento nella logica del dono, ma da esso derivano diritti e giustizia. Sul riconoscimento come essenziale per un'etica della multiculturalità insiste anche Vigna, che precisa che «la pluralità culturale non egemonica è possibile solo se i molti si onorano reciprocamente, cioè appunto reciprocamente si riconoscono»³⁶.

Il percorso che abbiamo fatto sull'attenzione etica per le migrazioni da parte di filosofi di varie tendenze ha illustrato la varietà di posizioni all'interno delle tre grandi aree in cui le domande etiche sulle migrazioni possono essere ricomposte: il diritto a migrare, il trattamento dei migranti e la convivenza in una società plurale. Nella seconda parte di questo articolo vogliamo esplorare il percorso che la teologia morale ha fatto.

³³ RATZINGER, Joseph (2005), p. 68.

³⁴ KYMLICKA, Will (1995).

³⁵ RICOEUR, Paul (2005).

³⁶ VIGNA, Carmelo (2008), p. 218.

La teologia morale

La teologia morale contemporanea si è occupata relativamente poco di emigrazione. Nel pensiero cattolico, è stato lasciato al magistero il compito di tracciare le linee guida, e si è trattato in genere di indirizzi per la cura pastorale dei migranti. Naturalmente, dietro le indicazioni pastorali vi sono delle prese di posizione di ordine morale³⁷.

Se però si vuole considerare la preoccupazione della Chiesa per gli stranieri e il dovere di accoglierli, con tutto quello che rientra nel significato dell'accoglienza, allora la tradizione affonda le sue radici nell'Antico Testamento, viene ribadita nel Nuovo, dove Gesù si identifica con lo straniero, trova espressione nel pensiero dei Padri e continua nei secoli successivi fino ai nostri giorni. Nel corso degli anni cambia la tipologia degli stranieri, ma non cambia l'ingiunzione morale verso di loro.

Lasciando il compito di ripercorrere questo cammino ad altri contributi in questo volume, soprattutto quelli di natura biblica e pastorale, la seconda parte di questo articolo intende occuparsi degli scritti nella teologia morale contemporanea, in particolare annotando le aree di preoccupazione etica più sottolineate (e cioè il rispetto per i diritti dei migranti e la convivenza in società pluriculturali) e provando a vedere quali fondamenti sono stati cercati per un'etica delle migrazioni.

Prima di passare alle varie sezioni, è, però, doveroso sottolineare come già nell'immediato dopoguerra, quando l'emigrazione italiana riprendeva in massa, ma era limitata verso gli Stati Uniti a causa delle leggi restrittive approvate nel 1921 e 1924, Giorgio Baggio, scalabriniano, aveva tracciato l'impostazione per l'approccio morale alle migrazioni³⁸. Metodologicamente egli distingue tre aree di rilevanza etica nelle migrazioni.

Il diritto a migrare, cui corrisponde un dovere da parte dello Stato nel concedere questo diritto. Non si tratta però di un dovere di giustizia comutativa, ma di giustizia sociale o naturale, che consiste nel fatto che uno è tenuto a dare perché ha, e si fonda sul principio della destinazione universale dei beni. È un diritto a cui né lo Stato di origine né quello di destinazione possono opporsi quando la necessità del migrante di una vita veramente umana è assoluta. Negli altri casi, il diritto a migrare può essere limitato sia dallo Stato di origine – ma solo nel caso che l'emigrazione costituisca un pericolo grave e prossimo per gli altri o per gli interessi generali dello Stato – e sia dallo Stato di destinazione, che può limitare l'immigrazione quando questa comporti un danno ingente. Non basta,

³⁷ Tuttavia, l'etica sociale è stata abbastanza assente nell'occuparsi dell'analisi sull'efficacia delle istituzioni e delle normative approntate dalla Chiesa per l'assistenza dei migranti. Cfr. KRIENKE, Markus (2007).

³⁸ BAGGIO, Giorgio (1961).

però, per giustificare la limitazione dell'immigrazione il fatto che questa comporti una riduzione del benessere di quella società. Quali Stati hanno il dovere di accogliere i migranti? Soprattutto gli Stati che lo possono fare per le loro condizioni sociali ed economiche. Come si fa ad arrivare a questa decisione? Baggio suggerisce che si costituisca un organismo internazionale per le migrazioni deputato a dirimere queste questioni.

Una seconda area di rilevanza etica è il trattamento che subiscono i migranti. Rientrano qui tutti gli abusi perpetrati contro i migranti sul lavoro, nell'abitazione, nella scuola, nell'organizzazione sociale. Inoltre, rientra il diritto a vivere in famiglia e quindi «*mi pare senz'altro immorale assumere all'estero solamente lavoratori liberi dai vincoli di una famiglia o imporre la pratica rinuncia alla vita familiare*»³⁹.

La terza area di rilevanza riguarda il processo di inserimento nella società di destinazione, processo dallo stesso Baggio distinto in amalgamazione, assimilazione e naturalizzazione. I tre aspetti sono esaminati per verificare quali limiti l'etica imponga allo Stato nell'escludere i migranti. Per quanto riguarda l'amalgamazione, Baggio contrasta la posizione del nativismo americano, contrario ai matrimoni misti. Egli ammette che uno Stato possa escludere singole persone portatrici di handicap, ma non una massa di persone solo perché di razza o etnia diversa, come era avvenuto con le leggi restrittive degli USA. Per quanto riguarda l'assimilazione, Baggio è contrario al *melting-pot* e all'assimilazionismo e favorevole ad un'assimilazione naturale, che non va lasciata a se stessa ma regolata. I migranti hanno diritto a istituzioni proprie (ad es. le scuole) purché non creino un problema di fedeltà con la nazione ospite. Per quanto riguarda l'assistenza ai migranti, Baggio vede un problema quando quest'assistenza è data dallo Stato di origine a migranti di tipo permanente. È una assistenza accettabile solo nel primo momento del processo assimilatorio. Per quanto riguarda la naturalizzazione, Baggio prende le distanze dalla posizione fascista (fondata sull'idealismo hegeliano) che vede nella naturalizzazione un tradimento. Resta dubbio sulla doppia cittadinanza e anche sull'idea di poter concedere al migrante che si sia naturalizzato la possibilità di riprendere la cittadinanza di origine. Preferisce che, come espressione dell'attaccamento alla terra di origine, si coltivi l'eredità culturale.

È abbastanza ovvio che per certi aspetti il contributo di Baggio è datato e risente delle problematiche e del pensiero del tempo. Ma nella sostanza offre la struttura metodologica e le indicazioni che sono parte della tradizione cattolica e che verranno ribadite negli anni seguenti.

³⁹ *Ibidem*, p. 131.

Il rispetto dei diritti dei migranti

La riscoperta dei diritti umani nella *Pacem in Terris* come qualcosa che è parte della tradizione cristiana, qualcosa che appartiene all'ordine della creazione e il cui riconoscimento e rispetto è esigito per superare il disordine che regna nel mondo, ha aperto la stagione dell'impegno esplicito della Chiesa per la salvaguardia dei diritti umani. Tra i diritti esplicitati dall'enciclica vi è anche il diritto a migrare, che era già stato espresso da Pio XII e sarà poi sempre ribadito. La prospettiva universale della Chiesa conferisce al modo in cui il diritto a migrare è inteso una dimensione più ampia di quello riconosciuto dal diritto internazionale. Include sia il diritto a lasciare il proprio paese che quello ad entrare in un altro paese. Contestualmente, la Chiesa sempre riconosce che lo Stato ha l'autorità di regolamentare questo diritto, ma un'autorità che è essa stessa non esente da vincoli. In altre parole, anche lo Stato ha dei limiti nel suo potere di regolamentare la migrazione. Si tratta di un tema in cui concorrono i principi fondamentali della dottrina sociale della Chiesa: il primato della dignità della persona, e quindi il riconoscimento dei suoi diritti, l'attenzione al bene comune della società, ma nello stesso tempo i limiti di questo bene comune, che deve essere rettamente inteso, e cioè a partire dalla dimensione più ampia della destinazione universale dei beni⁴⁰ e dal dovere della solidarietà anche a livello internazionale.

Con sfumature varie gli autori sottolineano la necessità del superamento dei criteri economicisti come base prevalente per le politiche migratorie e chiedono che siano invece basate sul rispetto dei diritti dei migranti. Tra i primi e più autorevoli interventi in questa direzione è quello di Drew Christiansen⁴¹, che esplicita il pensiero della Chiesa sul diritto a migrare e va oltre argomentando che la precedenza nell'ammissione sia data agli immigrati più poveri e che a coloro che si trovano in condizioni economiche di estrema privazione sia data la stessa priorità di ammissione che viene data ai rifugiati. Inoltre sostiene che le politiche vanno misurate sulla loro capacità di attuare i diritti umani universali. I diritti dei migranti appartengono a loro in quanto persone, non secondo la convenienza degli Stati che li ammettono, e la promozione dei diritti dei migranti richiede di limitare l'autonomia degli Stati e dei mercati.

Anche Johnstone riesprime il diritto a migrare nella prospettiva della Chiesa e sottolinea che «*come regola generale, i diritti dell'individuo e della famiglia a muoversi hanno priorità sui diritti delle nazioni a ostacolare questo libero movimento*»⁴². Tocca pertanto allo Stato mo-

⁴⁰ Un interessante utilizzo al di fuori della teologia morale del ricorso alla destinazione universale dei beni si trova in RISSE, Mathias (2008).

⁴¹ CHRISTIANSEN, Drew (1988).

⁴² JOHNSTONE, Brian (1994).

tivare le ragioni per la restrizione. In questo è netta la differenza con l'approccio liberale che, come già detto sopra (cfr. Blake e Bauböck), sostiene che sia il migrante a motivare le ragioni per cui dovrebbe essere accolto. Ma Johnstone va oltre e presenta i diritti nella tradizione cristiana come risultato dell'incontro con la persona che soffre, e che hanno il fondamento ultimo nell'identificazione di Gesù con il sofferente. La conseguenza importante di questa visione è che i diritti non sono strumenti per proteggersi dagli altri, ma per entrare in relazione con essi. Pertanto, nelle restrizioni legittime all'immigrazione non è sufficiente il ricorso al principio di ammettere solo gli immigrati che rientrano nell'interesse dello Stato di destinazione.

Galindo García inserisce i diritti nella tradizione dell'accoglienza⁴³, ma anche come conseguenza del fatto che non è sufficiente il richiamo all'accoglienza, che potrebbe esaurirsi a livello volontaristico, ed è invece necessaria una giusta ripartizione dei beni. Accanto ai diritti presenta anche i doveri del migrante (ad es. cooperare al bene comune e rispettare la cultura e le istituzioni del paese di accoglienza) e gli impegni che derivano per la Chiesa e i cristiani.

Il ricorso al riconoscimento e protezione dei diritti dei migranti è fondamentale nell'analisi etica delle migrazioni, che risaltano spesso per essere una condizione di deficit di diritti, ma non è esente da ambiguità⁴⁴. Al di là delle ambiguità e debolezze dei diritti umani in genere, per certe categorie di migranti vi è una protezione insufficiente e vi è difficoltà ad avere accesso ai tribunali per ottenere giustizia, in particolare per i migranti in situazione irregolare. Soprattutto, però, il problema deriva dal fatto che l'organismo che deve e può assicurare protezione, lo Stato, è lo stesso a cui è riconosciuta autonomia nel determinare l'ammissione e il trattamento dei migranti, autonomia cioè di politica migratoria, che dal momento che è basata sull'interesse di chi ammette, piuttosto che sulla preoccupazione per i diritti umani dei migranti, è spesso l'origine della mancanza di rispetto per quei diritti⁴⁵. La tematica sull'importanza e le ambiguità dei diritti umani è oggetto di ampia analisi nella teologia morale⁴⁶, ma non di sufficiente riflessione quando riguarda l'applicazione specifica ai migranti.

⁴³ GALINDO GARCÍA, Ángel (2002).

⁴⁴ Per una disamina del rapporto tra migrazioni e diritti cfr. RUHS, Martin; MARTIN, Philip (2008), e la risposta di BÖHNING, Roger (2009).

⁴⁵ Cfr. BATTISTELLA, Graziano (2008a); ID. (2008b); ID. (2008c).

⁴⁶ Tra i teologi che più hanno scritto sui diritti umani segnaliamo David Hollenbach, che recentemente ha prestato attenzione al tema dei rifugiati: HOLLENBACH, David (ed.) (2008).

La convivenza in società pluriculturali

Forte della sua tradizione universalistica il messaggio cristiano non ha difficoltà ad articolare la possibilità di una convivenza pacifica tra persone di cultura diversa e di condannare le forme che ostacolano tale convivenza: la chiusura in enclave etniche da un lato e la xenofobia e il razzismo dall'altro. Naturalmente, a causa della solita crisi tra messaggio e vissuto, la storia delle migrazioni è piena di conflitti all'interno delle comunità cristiane causati dalla diversità culturale.

Sull'importante tema dell'incorporazione dei migranti, il magistero ha sposato da tempo la linea dell'integrazione, a partire dall'integrazione nella comunità ecclesiale. La preoccupazione per l'integrazione ecclesiale è stato il tema del primo messaggio di Giovanni Paolo II in occasione della giornata mondiale delle migrazioni nel 1985. «*L'appartenenza alla comunità cattolica non è determinata né da nazionalità né da origine sociale o etnica bensì, fundamentalmente, dalla fede in Gesù Cristo e dal Battesimo nel nome della Santissima Trinità*», dirà poi nel messaggio del 2003⁴⁷. L'integrazione come via maestra per l'incorporazione nella società è contenuta spesso in altri documenti ufficiali. *L'Erga migrantes caritas Christi* ne parla come un obiettivo di lungo periodo e come compito dell'operatore pastorale, per evitare gli opposti della ghettizzazione e dell'assimilazione⁴⁸. Si sa però che il termine integrazione, anche se definito in modo più specifico dall'Unione Europea⁴⁹, ha conservato un livello di indefinizione nell'ambito della ricerca sociale. Tutti ne parlano, ma non necessariamente intendono la stessa cosa.

L'attenzione dell'etica contemporanea si è concentrata di più su pluralismo, multiculturalità e intercultura. Il pluralismo ha suscitato interesse tra i moralisti non tanto per la questione della convivenza tra autoctoni e immigrati, quanto per le importanti tematiche di fondo, quali il relativismo conoscitivo ed etico⁵⁰. Se i migranti sono entrati nell'analisi, a volte è stato solo come realtà occasionante, ma non per una trattazione della specificità della migrazione nell'esame del crescente pluralismo culturale⁵¹.

La questione specifica del multiculturalismo è stata analizzata da García⁵², che dopo aver illustrato i vari tipi di multiculturalismo e aver indicato forza e debolezza del discorso multiculturalista propone dei cri-

⁴⁷ Cfr. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_20021202_world-migration-day-2003_it.html

⁴⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (2004), rispettivamente pp. 42 e 78.

⁴⁹ UE Comunicazione 2003/336 cfr <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2003:0336:FIN:IT:PDF>.

⁵⁰ ADENEY, Bernard T. (1995).

⁵¹ Vedi per esempio KORFF, Wilhelm (1988).

⁵² GARCÍA, Vicente (2000).

teri etici per la gestione del multiculturalismo: salvaguardare il principio di universalità, assicurare un sicuro ancoraggio culturale alla persona, superare la xenofobia, garantire la libertà culturale, essere aperti al pluralismo e a un effettivo dialogo culturale. L'obiettivo suggerito da García è di passare dal multiculturalismo al dialogo interculturale.

L'interculturalità è un concetto che ha avuto il suo sviluppo soprattutto in Europa, in particolare nell'ambito del Consiglio d'Europa, e che ha trovato consonanza nelle posizioni del mondo cattolico. Perotti⁵³, che è stato a lungo presente nel comitato per le migrazioni del Consiglio d'Europa, ha sviluppato non solo l'idea di dialogo interculturale come superamento del pericolo di frammentazione insito nel multiculturalismo, ma indicato le condizioni preliminari per il passaggio da una società pluriculturale a una interculturale, e suggerito la necessità di una pedagogia alla formazione del dialogo, perché non si tratta di qualcosa che avviene da sé; ha anche sostenuto come la vera battaglia dei nostri tempi sia per i diritti culturali⁵⁴. L'importanza della cultura e del dialogo culturale sono uno degli elementi caratterizzanti l'impostazione di pastorale migratoria offerta dalla Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*. Coniugato nei vari altri termini la parola cultura compare 85 volte nel documento. Si distingue tra rispetto dovuto di tutte le culture e accettazione, non necessariamente dovuta, delle stesse; si raccomanda che i responsabili della pastorale siano esperti in comunicazione interculturale e si prevede la pastorale in parrocchie interculturali⁵⁵. Se è facile parlare di intercultura, non è facile però capire come il dialogo interculturale possa effettivamente essere realizzato.

I molteplici pericoli insiti in società che passano rapidamente a un pluralismo culturale diffuso sono stati oggetto di molti interventi del magistero⁵⁶. Toccano temi come il nazionalismo, la tolleranza, il razzismo. Il messaggio di Giovanni Paolo II per la giornata mondiale del migrante del 2003 insisteva specificamente per un impegno a vincere ogni razzismo, xenofobia e nazionalismo esasperato. Particolarmente profondo è stato il messaggio per la giornata mondiale della pace del 2001, dedicato al dialogo tra le culture.

La riflessione teologica ha abbracciato vari aspetti, tenendo conto che la problematica è più ampia che non l'intolleranza tra comunità locali e immigrati, perché tocca i rapporti tra società, esasperati da chi manipola la fede religiosa per la lotta di potere. La fallacia della rap-

⁵³ PEROTTI, Antonio (1988).

⁵⁴ ID. (2004).

⁵⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (2004), rispettivamente pp. 30, 78 e 93.

⁵⁶ Una raccolta è stata pubblicata dal CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA ALL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL S. CUORE (2001).

presentazione di questi conflitti in termini di scontri di civiltà⁵⁷ è stata smascherata più volte⁵⁸. Le migrazioni sono, però, usate come il fattore che esaspera i rapporti, e singoli episodi condizionano tutto il dibattito. Tra i vari interventi, Van Gerwen chiarifica che i presupposti della tolleranza sono il prendere le distanze dalla propria cultura, e la capacità di amarsi gli uni gli altri⁵⁹. Piana parla della tolleranza come dimensione costitutiva dell'etica e del suo superamento, se però non significa accantonare la necessità di essere tolleranti⁶⁰. Leone mette in guardia dal pericolo che il ricorso all'etnocentrismo per difendersi dal relativismo culturale e dall'assimilazionismo può portare al razzismo⁶¹.

Sempre più frequenti sono i contributi che esplorano la possibilità di un'etica mondiale⁶². Si tratta di una corrente che accompagna il cosmopolitismo in filosofia ed etica e che suona come riverbero del più generale clima di globalizzazione che impera nel mondo. Tende a focalizzarsi sui diritti umani come la base etica condivisibile da tutti. Infatti l'universalità dei diritti è difendibile soltanto se si può parlare di una moralità comune⁶³. Sowle Cahill prende una strada diversa e propende per una riscoperta del bene comune come base di un'etica mondiale⁶⁴. Conseguentemente conclude che la disputa in cui è più difficile trovare accordo è se la condivisione dei beni richieda un'inclusività ampia o se possa rimanere ristretta a quelli dello stesso status o appartenenza sociale. Conclude che l'ostacolo principale a un'etica mondiale non consiste nelle differenze sulla natura umana, ma nella non volontà di distribuire le risorse della comunità in modo equo e di estendere la partecipazione ai beni fondamentali a tutti⁶⁵. Da qui si aprono varie piste di riflessione per il nostro tema. Fabio Baggio ha sviluppato il ricorso a un'etica mondiale come via per una fondazione di politiche migratorie accettabili da tutti ricercando gli elementi comuni nelle varie tradizioni etiche⁶⁶. Il discorso sul bene comune rimane un punto cardine della morale cattolica ed è stato sviluppato nei risvolti attinenti alle migrazioni da Carloti⁶⁷. Una terza via che può essere perseguita, e anzi è sempre più richiesta proprio nell'ottica di un'etica mondiale, è quella

⁵⁷ HUNTINGTON, Samuel (1998).

⁵⁸ Tra i più recenti contributi che si distanziano da Huntington, cfr. TODOROV, Tzvetan (2009).

⁵⁹ VAN GERWEN, Jef (1991).

⁶⁰ PIANA, Giannino (1997).

⁶¹ LEONE, Salvino (2004).

⁶² OUTKA, Gene; REEDER, John P. (1993); KÜNG, Hans (1997).

⁶³ PORTER, Jean (2001).

⁶⁴ SOWLE CAHILL, Lisa (2002).

⁶⁵ *Ibidem*, p. 341.

⁶⁶ BAGGIO, Fabio (2007).

⁶⁷ CARLOTTI, Paolo (2008).

della giustizia globale, sostenuta dalla corrente del cosmopolitismo. L'applicazione della giustizia globale alla realtà delle migrazioni non ha però ancora trovato molti adepti tra i teologi morali⁶⁸.

I fondamenti di un'etica delle migrazioni

La già lamentata poca attenzione della teologia morale al tema specifico delle migrazioni è accompagnata dalla insufficiente fondazione del discorso etico su questo tema. Le tendenze che si riscontrano nella letteratura sono due: da un lato, la tendenza ad applicare alle migrazioni la dottrina sociale della Chiesa, privilegiando l'uno o l'altro dei suoi principi fondamentali. Christiansen fonda la preoccupazione della Chiesa per i diritti dei migranti sulla sua cattolicità, segno e strumento dell'unità della famiglia umana⁶⁹. Da Giovanni XXIII ricava il principio del bene comune globale (si deve pensare ed agire come cittadini del mondo) e da Giovanni Paolo II il principio della revisione continua delle politiche in vista della promozione dei diritti umani. Galindo García fa ricorso direttamente ai principi classici della dottrina sociale come la dignità inalienabile della persona umana, l'unità del genere umano, la solidarietà, le virtù dell'equità e della giustizia⁷⁰.

Dall'altro lato, vi è la tendenza a prendere in considerazione un aspetto specifico della realtà migratoria e a rispondervi facendo ricorso a un valore di fondo. E così, di fronte a politiche restrizioniste, di fronte al rifiuto dei migranti, di fronte al crescente numero di migranti che entrano nel territorio nazionale, magari in forma irregolare, si risponde con il richiamo all'accoglienza, all'ospitalità, alla solidarietà. Conseguentemente, si parla di un'etica corrispondente.

Tra i protestanti, Abel individua deficit di etica tanto negli atteggiamenti della popolazione del paese di destinazione, quanto nei migranti, che diventano capaci di tutto pur di riuscire a raggiungere il loro progetto migratorio⁷¹. È dunque necessaria un'etica dell'accoglienza, che esige che l'ammissione dei migranti avvenga nel rispetto della legge, e che il migrante, in quanto residente, abbia diritto a un certo numero di prestazioni di assistenza. Questo diritto si accompagna all'obbligo da parte del migrante di partecipare alla vita civile. C'è quindi reciprocità non di prestazioni ma di disposizioni, da cui nascono nume-

⁶⁸ Per una introduzione sul tema cfr. BATTISTELLA, Graziano (a cura di), (2008a). Per una discussione previa sul rapporto tra giustizia e migrazioni cfr. McKEEVER, Martin (2008).

⁶⁹ CHRISTIANSEN, Drew (1988).

⁷⁰ GALINDO GARCÍA, Angel (2002).

⁷¹ ABEL, Olivier (1993).

rose implicazioni. A fondamento dell'etica dell'accoglienza Abel pone l'identificazione fatta da Gesù con lo straniero. Sempre tra i protestanti, Dana Wilbanks prende l'avvio *dall'etica narrativa*, dall'etica cioè che è comunicata nelle storie della tradizione cristiana, in particolare della Bibbia, e che non si traduce in indicazioni specifiche sulla politica migratoria ma invita ad accogliere come concetti indispensabili l'ospitalità per lo straniero e la diversità culturale delle comunità⁷².

L'ospitalità, come l'accoglienza, è un tema frequente, ma qualche autore, come Coccolini⁷³, ne fa la chiave specifica per l'agire nella società del mondo globalizzato. Prendendo lo spunto da Lévinas e soprattutto da Derrida, Coccolini parla dell'*etica dell'ospitalità*, dell'esigenza di un'ospitalità di diritto⁷⁴, che rimane in una relazione dialettica con un'ospitalità giusta, la quale va oltre il diritto.

Mieth, oltre al richiamo alla tolleranza e alla solidarietà, sostiene l'esigenza di un'*etica della difesa*, e attribuisce alla Chiesa il compito di essere portavoce di uomini in fuga⁷⁵. Il conflitto che emerge a volte tra la posizione della Chiesa e quello della politica deve evidenziare che la politica ha il dovere di basarsi su principi etici, che sono i principi della ragione morale, accessibili a chiunque e non appannaggio della Chiesa.

Lamoureux propone un'*etica della solidarietà*, di cui traccia lo sviluppo storico per concludere che proprio lo spirito di solidarietà rivela l'inadeguatezza del puro linguaggio dei diritti per affrontare i problemi sociali⁷⁶. Un'etica della solidarietà, invece, fa concludere che le politiche migratorie dovrebbero privilegiare la richiesta degli immigrati poveri, dovrebbero portare a includere ragioni economiche per chiedere asilo, evitare la militarizzazione delle frontiere e la negazione di servizi basilari agli immigrati anche irregolari che entrano.

Riflettendo sulla letteratura etica, anche Giannino Piana conclude che manca «una solida piattaforma valoriale»⁷⁷ su cui fondare l'etica delle migrazioni. Utilizzando l'apporto di Lévinas, propone di partire dall'*etica dell'alterità*, che è etica della responsabilità, con la giustizia come cardine. Questo è confermato dalla categoria evangelica della *prossimità*, il comandamento di farsi prossimo⁷⁸. Di conseguenza diventa centrale il valo-

⁷² WILBANKS, Dana W. (1996).

⁷³ COCCOLINI, Giacomo (2008b).

⁷⁴ ID. (2008a).

⁷⁵ MIETH, Dietmar (1993).

⁷⁶ LAMOUREUX, Patricia A. (1999).

⁷⁷ PIANA, Giannino (2008), p. 497.

⁷⁸ Tra i riferimenti biblici più frequenti cui ricorrono i teologi morali quando parlano di migrazioni vi sono l'identificazione di Gesù con lo straniero (Mt 25, 35) e il comando di amare lo straniero (Lv 19, 33-34). Il rabbino PLAUT, Gunther W. (1996), p. 20, ha osservato che nessun comandamento, a parte quello di amare Dio sopra ogni cosa, è citato più di frequente nell'Antico Testamento (oltre 30 volte).

re dell'*ospitalità*. Da questa piattaforma, Piana fa derivare diritti e doveri reciproci per la società ospite e gli immigrati ospitati. Da un lato la società deve garantire «*opportunità effettive di vita buona*»⁷⁹. Gli immigrati devono raggiungere un livello «*minimo di integrazione, che consiste nell'adeguamento alle regole delle società ospitanti*»⁸⁰, assieme a un processo di interazione, che deve essere reso possibile dalla società di destinazione che lascia spazio alle diversità. Importanti, allora, diventano i diritti culturali, che l'etica assicura superando sia la tentazione egemonica della cultura locale, sia il relativismo culturale.

Sul dovere di farsi prossimo, desunto dalla parabola del Samaritano, insistono anche O'Neill e Spohn⁸¹. Si tratta di un surplus di dovere morale per i credenti, per i quali la compassione è un modo di vedere le cose, è una sapienza, che permette di andare oltre alla pur necessaria gerarchia di priorità morali (la precedenza va data ai rifugiati, e tra i migranti ai membri della famiglia) che emergono dal concetto di bene comune e dal principio di sussidiarietà.

La scorsa alle varie proposte etiche, o meglio, ai diversi accenti per un'etica delle migrazioni, fa capire come si sia ancora agli inizi di un'articolazione comprensiva del tema. Non si è agli inizi per quanto riguarda i grandi temi che stanno sullo sfondo, ma per la loro ricompressione quando la questione che viene esaminata è la migrazione. Le migrazioni, quindi, diventano anche occasione per un approfondimento delle categorie della teologia morale, mentre resta flebile la voce dell'etica agli orecchi dei responsabili delle politiche migratorie, fondamentalmente basate sull'interesse di tanti, molto meno su quello dei migranti.

Graziano BATTISTELLA

gr.battistella@tiscali.it

Scalabrini Migration Center (SMC),
Quezon City, Filippine

⁷⁹ PIANA, Giannino (2008), p. 502.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 503.

⁸¹ O' NEILL, William R.; SPOHN, William C. (1998).

Bibliografia

- ABEL, Olivier (1993), *L'étranger et l'éthique de l'accueil: contribution de la Commission d'Éthique de la Fédération Protestante de France à la Campagne «Accueillir l'étranger»*, «Réforme», 1 et 8 Mai, nn° 2507/2508.
- ABIZADEH, Arash (2006), *Liberal Egalitarian Arguments for Closed Borders: Some Preliminary Critical Reflection*, «Éthique et économique/Ethics and Economics», (4), 1, pp. 1-8.
- ADENEY, Bernard T. (1995), *Strange Virtues. Ethics in a Multicultural World*. Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 286 p.
- BADER, Veit (1995), *Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community, and Justice. Or, What Is Wrong with Communitarianism?*, «Political Theory», (23), 2, pp. 211-246.
- BAGGIO, Fabio (2007), *Migrants on sale in East and Southeast Asia: an urgent call for the ethicization of migration policies*, pp. 715-765. In: CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire; DASEN, Pierre (éds.), *Mondialisation, migration et droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté. Globalization, migration and human rights: a new paradigm for research and citizenship*. Bruxelles, Bruylant, 782 p.
- BAGGIO, Giorgio (1961), *Gli aspetti morali dell'emigrazione*, pp. 119-145. In: AA.VV., *La comunità internazionale*, XXII Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia, Milano, 26 settembre - 3 ottobre 1948. Roma, Edizioni Settimane Sociali, 303 p.
- BATTISTELLA, Graziano (2008a), *Immigrazione tra libertà e controllo: una tensione perenne*, pp. 9-49. In: Id. (a cura di), *Migrazioni: questioni etiche*. Quaderni SIMI 6. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 261 p.
- ID. (2008b), *Migration and Human Dignity: From Policies of Exclusion to Policies Based on Human Rights*, pp. 177-191. In: GROODY, Daniel G.; CAMPESE, Gioacchino (eds.), *A Promised Land, A Perilous Journey*. Notre Dame, IN, Notre Dame University Press, 332 p.
- ID. (2008c), *Migrazioni e giustizia*, «Rivista di teologia morale», 160, pp. 479-485.
- BAUBÖCK, Rainer (2006), *Free Movement and the Asymmetry Between Entry and Exit*, «Éthique et économique/Ethics and Economics», (4), 1, pp. 1-7, https://papyrus.bib.umontreal.ca/jspui/bitstream/1866/3369/1/2006v4n1_BAUBOCK.pdf.
- BLAKE, Michael (2006), *Universal and Qualified Rights to Immigration*, «Éthique et économique/Ethics and Economics», (4), 1, pp. 1-8.
- BÖHNING, Roger (2009), *Getting a Handle on the Migration Rights - Development Nexus*, «International Migration Review», (43), 3, pp. 652-670.
- CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire; DASEN, Pierre (éds.) (2007), *Mondialisation, migration et droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté. Globalization, migration and human rights: a new paradigm for research and citizenship*. Bruxelles, Bruylant, 782 p.
- CARENS, Joseph H. (1987), *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, «The Review of Politics», (49), 2, pp. 251-273.
- ID. (1992), *Migration and morality: a liberal egalitarian perspective*, pp. 25-47. In: BARRY, Brian; GOODIN, Robert E., *Free Movement. Ethical issue in the transnational migration of people and money*. University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 312 p.

- ID. (1995), *Immigration, welfare, and justice*, pp. 1-17. In: SCHWARTZ, Warren F. (ed.), *Justice in Immigration*. Cambridge, Cambridge University Press, 260 p.
- ID. (1996), *Realistic and Idealistic Approaches to the Ethics of Migration*, «International Migration Review», (30), 1, pp. 156-170.
- ID. (2003), *Who should get in? The ethics of immigration admissions*, «Ethics and International Affairs», (17), 1, pp. 95-110.
- ID. (2005), *On Belonging. What we owe people who stay*, «Boston Review», (30), 3-4, pp. 16-19.
- CARLOTTI, Paolo (2008), *Bene comune e migranti: inclusione od esclusione?*, pp. 63-119. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni: questioni etiche*. Quaderni SIMI 6. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 261 p.
- CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA ALL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL S. CUORE (2001), *Il Magistero della Chiesa sulla Multiculturalità*. Milano, Vita e Pensiero, 272 p.
- CESAREO, Vincenzo (2001), *Multiethnicità e multiculturalismi: problemi e sfide per la convivenza sociale*, pp. 27-64. In: ID. (a cura di), *Per un dialogo interculturale*. Milano, Vita e Pensiero, 151 p.
- CHRISTIANSEN, Drew (1988), *Sacrament of Unity: Ethical Issues in Pastoral Care of Migrants and Refugees*, pp. 81-114. In: TOMASI, Silvano M., et al., *Today's Immigrants and Refugees: A Christian Understanding*. Washington, DC, United States Catholic Conference, 131 p.
- COCCOLINI, Giacomo (2008a), *Ospitalità di diritto*. Bologna, Libreria Bonomo Ed., 96 p.
- ID. (2008b), *Un'etica dell'ospitalità*, «Rivista di teologia morale», 160, pp. 505-509.
- COLE, Phillip (2000), *Philosophies of Exclusion. Liberal Political Theory and Immigration*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 226 p.
- DOWTY, Allan (1987), *Closed Borders. The Contemporary Assault on Freedom of Movement*. New Haven and London, Yale University Press, 270 p.
- GALINDO GARCÍA, Ángel (2002), *Implicaciones morales y éticas que presenta el fenómeno migratorio en el actual sistema político europeo*, pp. 117-142. In: RAMOS DOMINGO, José (ed.), *Hacia una Europa multicultural. El reto de las migraciones*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 346 p.
- GARCÍA, Vicente (2000), *El multiculturalismo: una interpretación ética*, «Moralia», 23, pp. 193-216.
- GIBNEY, Mark (ed.) (1988), *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues*. Westport, CT, Greenwood Press, 211 p.
- HABERMAS, Jürgen (1998), *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, pp. 63-110. In: ID.; TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano, Feltrinelli, 117 p.
- HANNUM, Hurst (1987), *The Right to Leave and Return in International Law and Practice*. Dordrecht, Nijhoff, 189 p.
- HEATH, Joseph (1997), *Immigration, Multiculturalism, and the Social Contract*, «Canadian Journal of Law and Jurisprudence», (10), 2, pp. 343-361.
- HENDRICKSON, David C. (1992), *Migration in law and ethics: A realist perspective*, pp. 213-231. In: BARRY, Brian; GOODIN, Robert E., *Free Movement. Ethical issue in the transnational migration of people and money*. University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 312 p.
- HOLLENBACH, David (ed.) (2008), *Refugee Rights: Ethics, Advocacy and Africa*. Georgetown, Georgetown University Press, 276 p.

- HUNTINGTON, Samuel (1998), *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*. New York, Simon and Schuster, 368 p.
- ISBISTER, John (1996), *The Immigration Debate. Remaking America*. West Hartford, CT, Kumarian Press, 263 p.
- JOHNSTONE, Brian (1994), *Questioni etiche nella pastorale dei nuovi movimenti di popolazioni*, pp. 87-105. In: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (a cura di), *La missione del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti nel crescente fenomeno odierno della mobilità umana. Atti della XII Riunione Plenaria, Vaticano 19-21 ottobre 1993*. Città del Vaticano, Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, 194 p.
- JUSS, Satvinder S. (2004), *Free Movement and the World Order*, «International Journal of Refugee Law», (16), 3, pp. 289-335.
- KORFF, Wilhelm (1988), *Migrazione e trasformazione culturale*, «Rivista di teologia morale», (20), 3, pp. 28-44.
- KRIENKE, Markus (2007), *Staticità delle strutture e dinamica delle migrazioni. La migrazione come sfida per l'etica sociale cristiana*, «Rassegna di Teologia», 48, pp. 645-670.
- KÜNG, Hans (1997), *Global Ethic for Global Politics and Economics*. Canterbury, SCM-Canterbury Press Ltd, 352 p.
- KYMLICKA, Will (1995), *Multicultural Citizenship*. Oxford, Clarendon Press, 296 p.
- LAMOUREUX, Patricia A. (1999), *Immigration Reconsidered in the Context of an Ethic of Solidarity*, pp. 105-135. In: DUFFY, Regis; GAMBATESE, Angelus (eds.), *Made in God's Image*. New York, Paulist Press, 157 p.
- LEONE, Salvino (2004), *L'etnocentrismo, nuovo volto del razzismo*, «Rivista di teologia morale», 141, pp. 85-103.
- McKEEVER, Martin (2008), *Migrazione e giustizia*, pp. 51-62. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni: questioni etiche*. Quaderni SIMI 6. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 261 p.
- MIETH, Dietmar (1993), *Esseri umani in fuga. Riflessioni di etica sociale sulla ripartizione di diritti e doveri*, «Concilium», (29), 4, pp. 99-118.
- ID. (2008), *Etica*, pp. 119-133. In: EICHER, Peter (ed.), *I concetti fondamentali della teologia*, vol. 2 E-L, ed. ital. a cura di Gianni Francesconi. Brescia, Queriniana, 720 p.
- MILLER, David (2004), *Holding Nations Responsible*, «Ethics», 114, pp. 240-268.
- MORGENTHAU, Hans J. (1985), *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, revised by K.W. Thompson. New York, Alfred A. Knopf, 688 p.
- MURA, Gaspare (2008), *L'etica e la politica dell'alterità: Multiculturalismo e «riconoscimento»*, pp. 159-199. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di.), *Migrazioni: questioni etiche*. Quaderni SIMI 6. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 261 p.
- NETT, Roger (1971), *The Civil Right We Are Not Ready For: The Right of Free Movement of People on the Face of the Earth*, «Ethics», 81, pp. 212-227.
- O'NEILL, William R.; SPOHN, William C. (1998), *Rights of Passage: The Ethics of Immigration and Refugee Policy*, «Theological Studies», 59, pp. 84-106.
- OUTKA, Gene; REEDER, John P. (1993), *Prospects for a Common Morality*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 302 p.
- PÉCOUD, Antoine; DE GUCHTENEIRE, Paul (eds.) (2007), *Migration Without Borders. Essays on the Free Movement of People*. Paris-New York, Unesco Publishing - Berghahn Books, 294 p.

- PEROTTI, Antonio (1988), *Verso una «società pluriculturale»*. *Elementi di analisi*, «Rivista di teologia morale», (20), 3, pp. 10-27.
- ID. (1994), *La via obbligata all'interculturalità*. Bologna, EMI, 110 p.
- ID. (2004), *Diritto alla diversità culturale e diritto alla somiglianza universale: componenti indivisibili dei diritti umani*, pp. 49-78. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni e diritti umani*. Quaderni SIMI 1. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 161 p.
- PIANA, Giannino (1997), *Per un'etica della tolleranza*, «Credere oggi», (18), 5, pp. 64-74.
- ID. (2008), *Un'etica delle migrazioni: valori e norme morali*, «Rivista di teologia morale», 160, pp. 497-504.
- PLAUT, Gunther W. (1996), *Jewish Ethics and International Migration*, «International Migration Review», (30), 1, pp. 18-26.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (2004), *Istruzione Erga migrantes caritas Christi* (La carità di Cristo verso i migranti). Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 81 p.
- PORTER, Jean (2001), *The Search for a Global Ethic*, «Theological Studies», 62, pp. 105-121.
- RATZINGER, Joseph (2005), *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, pp. 65-81. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di Giancarlo Bosetti. Venezia, Marsilio, 93 p.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 607 p. (trad. it.: *Una teoria della giustizia*. Milano, Feltrinelli, 2004, 502 p.).
- ID. (1993), *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 416 p. (trad. it. *Liberalismo politico*. Torino, Edizioni di Comunità, 1999, 380 p.).
- ID. (2001), *Il diritto dei popoli*. Torino, Edizioni di Comunità, 262 p.
- RICOEUR, Paul (2005), *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*. Milano, Raffaello Cortina Editore, 295 p.
- RISSE, Mathias (2008), *The Right to Relocation: Disappearing Island Nations and the Common Ownership of the Earth*, «Ethics and International Affairs», (23), 3, pp. 281-299.
- RUHS, Martin; CHANG, Ha-Joon (2004), *The Ethics of Labor Immigration Policy*, «International Organizations», 58, pp. 69-102.
- RUHS, Martin; MARTIN, Philip (2008), *Numbers vs. Rights. Trade-offs and Guest Worker Programs*, «International Migration Review», (42), 1, pp. 249-265.
- SARTORI, Giovanni (2000), *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*. Milano, Rizzoli, 122 p.
- SEGLow, Jonathan (2005), *The Ethics of Immigration*, «Political Studies Review», 3, pp. 317-334.
- SOWLE CAHILL, Lisa (2002), *Toward Global Ethics*, «Theological Studies», 63, pp. 324-344.
- TAYLOR, Charles (1992), *The Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 112 p. (trad. it.: *La politica del riconoscimento*, pp. 9-62. In: HABERMAS, Jürgen; TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano, Feltrinelli, 1998, 120 p.).
- TODOROV, Tzvetan (2009), *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*. Milano, Garzanti, 284 p.
- VAN GERWEN, Jef (1991), *Christian Faith and (In)Tolerance*, «Louvain Studies», 16, pp. 220-241.

- VIGNA, Carmelo (2008), *Etica della multiculturalità*, pp. 201-218. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni: questioni etiche*. Quaderni SIMI 6. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 261 p.
- WALZER, Michael (1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books, 345 p. (trad. it. *Sfere di giustizia*. Bari, Editori Laterza, 2008, 337 p).
- WEINER, Myron (1996), *Ethics, National Sovereignty and the Control of Immigration*, «International Migration Review», (30), 1, pp. 171-197.
- WHELAN, Frederick (1988), *Citizenship and Freedom of Movement: An Open Admission Policy*, pp. 3-39. In: GIBNEY, Mark (ed.), *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues*. Westport, CT, Greenwood Press, 211 p.
- WILBANKS, Dana W. (1996), *Re-Creating America. The Ethics of U.S. Immigration & Refugee Policy in a Christian Perspective*. Nashville, TN, Abingdon Press, 236 p.

Abstract

The contributions of ethics to the management of migration

In the vast literature on migration, the contributions from an ethical perspective are comparatively few. A surge in the writings on migration and ethics occurred in the 1970s, parallel to the globalization of migration and the increase in irregular migration around the world which were beginning in those years. The investigation of ethics applied to migration concerns three areas: the right to migrate, the treatment of migrants and the norms for a peaceful coexistence in societies increasingly pluralistic. Most of the attention of ethicists concentrated on the first issue, the right to migrate, with the typical divergence between liberal egalitarians and communitarians.

Among moral theologians, contributions on this issue are even fewer. They approach migration from the perspective of the social teaching of the Church. Therefore, most writings insist on the need to respect the rights of migrant and their human dignity. Because of the catholic nature of the Church, its defense of the right to migrate has wider implications, although the Church concedes that the State has the right to regulate migration movements. Recently, the reflection has taken new directions: on the one hand, the attempt to find a foundation to the ethics of migration; on the other hand, the linking of migration to the increasing interest in global justice.

Quale missione con i migranti?

Introduzione

Il discorso della “missione con i migranti” è relativamente recente. I documenti classici della Chiesa sulle migrazioni parlano sempre di cura pastorale specifica, non di missione¹. Come notano i missiologi, la riflessione della Chiesa sulle migrazioni si caratterizza per la “pochezza teologica”² e per il ritardo della prospettiva missionaria³. Solo nell’Enciclica missionaria *Redemptoris missio*, del 1990, Giovanni Paolo II fa riferimento alle migrazioni con un approccio nuovo. Nel n. 37 il pontefice cita tre ambiti della *missio ad gentes*: l’ambito territoriale, i mondi e fenomeni nuovi, le aree culturali o areopaghi moderni. Tra i mondi e fenomeni nuovi colloca esplicitamente le migrazioni⁴.

Anche l’ultimo documento sulla pastorale dei migranti, l’Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, invita a «trasformare sempre più l’esperienza migratoria in veicolo di dialogo e di annuncio del messaggio cristiano»⁵ e si spinge fino a ripensare la nozione stessa di missione, ricordando che «non è soltanto la lontananza geografica che determina la missionarietà, quanto l’estraneità culturale e religiosa»⁶.

Obiettivo di questo studio è quello di approfondire il significato della missione della Chiesa nel campo migratorio, quale missione appunto, e quale sia il suo rapporto con la tradizionale cura pastorale dei migranti. Prima però di affrontare questa tematica, vorremmo analizza-

N.B.: in questo numero le citazioni bibliografiche complete sono inserite nella bibliografia alla fine del saggio. Nelle note a piè di pagina sono quindi indicati soltanto i rimandi alla bibliografia completa.

¹ Ci riferiamo alla Costituzione apostolica di Pio XII *Exsul familia* (1952), al Motu proprio *Pastoralis Migratorum Cura* di Paolo VI (1969), alla Istruzione della Congregazione dei Vescovi *De Pastoralis Migratorum Cura* (1969) e alla *Lettera Chiesa e Mobilità Umana* (1978), ai documenti del Concilio, in particolare il Decreto *Christus Dominus*. Il testo è reperibile in TASSELLO, Graziano (a cura di) (2001).

² COLZANI, Gianni (2005), p. 77.

³ LUSSI, Carmem (2005), p. 27.

⁴ Si vedano soprattutto i numeri 37 e 82.

⁵ *Enchiridion Vaticanum*, Documenti della Chiesa e della Santa Sede, Bologna, 1962-, 22/2426.

⁶ *Enchiridion Vaticanum*, op. cit., 22/2551.

re, brevemente, lo sviluppo del concetto di missione ed il rapporto, che ci sembra profondo, tra missione e migrazioni.

La nostra ipotesi è che la missione con i migranti è il paradigma stesso della missione tout-court della Chiesa. Il missiologo S. Bevans propone l'immagine del "Gesù della frontiera" o "Gesù migrante" come simbolo della Chiesa stessa. Il "Cristo della frontiera" è un «*Cristo sempre in cammino, mai arrivato, disposto ad andare dove c'è bisogno di lui, indossando gli abiti più semplici, portando con sé il solo necessario, ma, a causa del suo status di emarginato, capace di entrare in tutte le culture unendo in un solo tutti i popoli*»⁷.

Le grandi tematiche della teologia della missione oggi

Il Concilio Vaticano II ha affermato che «*la Chiesa è per sua natura missionaria*» (AG 2). Sappiamo anche che una "teologia della missione"⁸, è arrivata molto tardi. Come osserva D. Bosch, «*la teologia era fondamentalmente non-missionaria o a-missionaria*»⁹.

Non è nostra intenzione analizzare lo sviluppo della teologia della missione, in tutte le sue accezioni storiche. In sintesi, seguendo l'analisi di J.-A. Barreda¹⁰, potremmo dire che la missione, fino al Concilio Vaticano II ha sviluppato i seguenti significati: missione come "evangelizzazione e diffusione della fede"; missione come "diffusione del regno di Dio"; missione come "conversione dei pagani"; missione come "fondazione della Chiesa"; missione come "servizio dell'araldo"; missione come "testimonianza"; missione come "salvezza delle anime"; missione come "salvezza integrale". Una sintesi analoga la troviamo in Bosch:

Tenendo una sinossi più specificamente teologica del concetto di "missione" così come è stato tradizionalmente adoperato, notiamo che esso è stato parafrasato come (i) diffusione della fede, (ii) espansione del regno di Dio, (iii) conversione degli infedeli e (iv) fondazione di nuove chiese¹¹.

Lo stesso Bosch però elenca i fattori che hanno messo profondamente in crisi il concetto stesso di missione, una crisi che riguarda in realtà tutta la Chiesa, e anzi il mondo intero. Si parla quindi di trasformazione, di passaggio da un paradigma storico ad un altro, fino a quello attuale, che Bosch definisce come "postmoderno" o "ecumenico"¹².

⁷ BEVANS, Stephen B. (2007), p. 84.

⁸ Per un approfondimento della teologia della missione rimandiamo a: BOSCH, David (2000); BARREDA, Jesús-Angel (2003); ANEKWE OBORJI, Francis (2006).

⁹ Cfr. BOSCH, David (1983), dove l'autore sviluppa il tema della teologia «essentially unmissionary» o «missionless theology».

¹⁰ Cfr. BARREDA, Jesús-Angel (2003), pp. 65-93.

¹¹ BOSCH, David (2000), p. 13.

¹² *Ibidem*, pp. 16-17; BARREDA, Jesús-Angel (2003), pp. 84-86.

L'elenco dei diversi elementi costitutivi della "nuova" missione, varia da autore ad autore. Del resto, la *Redemptoris missio* dice che «la missione è una realtà unitaria, ma complessa, e si esplica in vari modi, tra cui alcuni sono di particolare importanza nella presente condizione della Chiesa e del mondo»¹³. S. Bevans presenta la "missione in cifre": una è la missione, la missione di Dio; due sono le dimensioni del coinvolgimento della Chiesa: condividere e continuare la missione di Dio; tre sono le vie per promuovere la missione: la predicazione (*kerigma*), il servizio (*diakonia*) e la testimonianza (*martyria*); quattro sono i campi in cui la Chiesa esplica la sua missione: la *missio ad gentes*, la nuova evangelizzazione, la trasformazione sociale e culturale, la pastorale "regolare"; sei sono gli elementi della missione: testimonianza e annuncio; liturgia, preghiera e contemplazione; giustizia, pace e integrità della creazione; dialogo con uomini e donne di altre fedi e ideologie; inculturazione; riconciliazione¹⁴.

La missione è concepita innanzitutto come la *missio Dei*¹⁵. La missione non è la nostra missione, ma quella di Dio e, attraverso la grazia di Dio, noi cristiani siamo chiamati a parteciparvi. «È la missione che ha una Chiesa, non la Chiesa che ha una missione»¹⁶. La missione ha origine nella Trinità. Il termine stesso "missione" si riferisce originalmente alle divine processione, le relazioni cioè immanenti alla Trinità, che successivamente si estendono alla storia. La missione è quindi innanzitutto ciò che Dio è, prima di ciò che Dio fa. E Dio è amore, è relazione e comunione d'amore, è movimento d'amore. Dio è missionario per natura, come per natura è relazione e comunicazione e comunione d'amore. Come scrive W. LaRousse: «La Trinità non è una comunione statica, ma una comunione dinamica di amore che non può essere vera comunione di amore se non è allo stesso tempo una comunione che si dà e si auto-comunica per la salvezza del mondo»¹⁷.

La missione allora è il mistero di Dio riversato nel mondo, è il Dio "rovesciato" (*God Inside-out*), è lo Spirito di Dio che opera nel mondo e nella storia¹⁸. Di fronte a questo mistero, come dice M. Amaladoss, il compito primario della missione è la contemplazione. «Ritrovare il mistero è guardare, contemplare, discernere, ascoltare, imparare, rispondere, collaborare»¹⁹.

Scrivendo a riguardo M.I. Rupnik: «Il fondamento della missione è la comunione perfetta ed eterna di Dio, la comunità di Dio Uno e Trino e la

¹³ *Enchiridion Vaticanum*, op.cit., 12/631.

¹⁴ Cfr. BEVANS, Stephen B. (2003); ID.; SCHROEDER, Roger P. (2004).

¹⁵ Cfr. VICEDOM, Georg (1965).

¹⁶ LAROUSSE, William (2008).

¹⁷ *Ibidem*, p. 161.

¹⁸ BEVANS, Stephen B., *God Inside out. Notes Toward a Missionary Theology of the Holy Spirit*, in: <http://crc.lcmglobal.org/CRC/Bevans.html>.

¹⁹ AMALADOSS, Michael (1995), p. 291.

sua perfetta unità, che ha la volontà di abbracciare tutti nella propria comunione, creando così la divino-umanità d'amore e di libera Tuttunità»²⁰. Wolonin, dal canto suo, evidenzia che «La missione della Chiesa è quindi intimamente legata con la vita stessa di Dio intesa come comunione e comunicazione dell'amore della Santissima Trinità; la quale comunione e comunicazione si esprime anche visibilmente, "ad extra", per l'umanità, nella missione di Cristo e dello Spirito Santo»²¹.

Come scrivono S. Bevans e R. Schroeder, «il fondamento della missione, basato nel fatto che i cristiani partecipano alla vita trinitaria e alla missione di Dio è il più promettente di tutti i fondamenti di cui possiamo discutere. È riccamente teologico, profondamente ecumenico ed eminentemente pratico»²². La missione e la presenza di Dio nel mondo suppone un doppio riconoscimento e una doppia riconoscenza²³. Il primo riconoscimento riguarda l'estraneità²⁴ della missione. La missione non è nostra, è di Dio. La missione viene da lontano, è dono e grazia, analogamente alla distanza che esiste tra noi e Dio. In secondo luogo, ciò che costituisce la Chiesa è la missione, intesa come chiamata di Dio a partecipare alla missione divina. La missione precede la Chiesa ed è la sua stessa ragion d'essere. Vi è Chiesa perché vi è missione, non viceversa. Partecipare alla missione è partecipare al movimento dell'amore di Dio per le persone, poiché Dio è una sorgente di amore che manda. La Chiesa è «missionaria per natura» (AG 2)²⁵. C'è allora una correlazione molto forte fra il Dio, grande missionario, che è anche il grande straniero ed il grande immigrato sulla terra, nella persona di Cristo, lo straniero ospite e ospitante e la Chiesa, popolo pellegrino di Dio, *paroikia*, residenza temporanea, costantemente in viaggio, verso i confini del mondo e la fine del tempo. La Chiesa non si presenta al mondo con imperioso orgoglio, ma con umiltà, come umile serva. Proclamando la sua transitorietà, la Chiesa è pellegrina verso il futuro di Dio, inviata a perfezionare l'opera di Cristo.

In terzo luogo, se la missione è di Dio e precede la Chiesa, essa non riguarda principalmente la Chiesa, ma il Regno di Dio. La Chiesa è sacramento del Regno, anticipazione, segno e strumento. La missione è per la creazio-

²⁰ RUPNIK, Marco Ivan (1994), p. 154.

²¹ WOLANIN, Adam (1994), pp. 44-45.

²² BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger P. (2004), p. 303.

²³ Introduciamo una categoria che mutuamo da P. Ricoeur. Si tratta di una categoria etico-filosofica che usiamo in campo teologico per definire il riconoscimento reciproco e riconoscente tra Dio e l'uomo. Per l'approfondimento rimandiamo a: RICOEUR, Paul (2005); CASTIGLIONI, Chiara (2008). Sulla dimensione teologica del riconoscimento rimandiamo a: RUPNIK, Marko Ivan (1996); ID. (1998).

²⁴ Anche l'estraneità è una categoria teologica che riteniamo importante nella definizione della missione. È mutuata dagli studi su Gesù straniero, come, ad esempio, in CILIA, Lucio (1996); FUMAGALLI, Anna (2010).

²⁵ *Enchiridion Vaticanum*, op. cit., 1/10902.

ne, non per la Chiesa. È il sì di Dio al mondo. Solidale con il mondo, è Chiesa *per*, ma soprattutto Chiesa *con* gli altri. La missione deve quindi essere compresa non come "missione della Chiesa", ma «*Chiesa dalla e nella missione*»²⁶.

In quarto luogo, ogni cristiano, in virtù del suo battesimo, è in qualche modo chiamato ad un servizio missionario.

In quinto luogo la missione si realizza attraverso la predicazione, il servizio e la testimonianza del Regno di Dio nella Chiesa (*ad intra*), affinché la Chiesa possa essere un segno più chiaro della presenza salvifica di Dio, e nel mondo (*ad extra*) come strumento della salvezza di Dio (LG 1)²⁷. La Chiesa esiste per il mondo, mai per se stessa. La missione della Chiesa significa cioè anche, e soprattutto, attraversare confini, quelli nazionali, culturali, generazionali, religiosi e quelli dell'ingiustizia e della miscredenza²⁸. I cristiani devono sempre porre attenzione quando attraversano questi confini; devono camminare come ospiti e pellegrini e sempre con umiltà e apertura²⁹.

Il pensiero missiologico più recente ci suggerisce che, invece di parlare di missione *ad gentes* (alle nazioni), si dovrebbe parlare di missione *inter gentes*, cioè tra gli uomini e le donne di questo mondo, soprattutto condividendo le loro vite e imparando da esse³⁰. Attraversare le frontiere è sempre parte della missione. La Chiesa è rivolta verso tutti, nessuno è escluso, e questa è la dinamica essenziale della sua cattolicità.

I confini non riguardano necessariamente frontiere nazionali o oceani. È, detto con le parole di Kirk, «*molto semplicemente, ma profondamente, ciò che la comunità cristiana è chiamata a fare, a cominciare dal luogo in cui si situa*»³¹. Questo aspetto della missione della Chiesa è di enorme importanza in relazione alla questione della migrazione giacché, da tempo ormai, non c'è più bisogno di parlare di «*andare oltremare*» per incontrare popoli di culture e religioni diverse. Nella persona dei migranti, il mondo intero è venuto da noi. Si potrebbe dire che le migrazioni sono la missione che viene a noi³².

Infine, la missione è concepita oggi come composta da tanti aspetti ed elementi. La missione riguarda la testimonianza e la proclamazione; riconosce che la liturgia e la preghiera sono atti dinamici e missionari; implica un impegno per la giustizia, la pace e l'integrità della creazione; si impegna in un dialogo interreligioso; si adopera per l'inculturazione del Vangelo e annuncia e opera per la possibilità della riconciliazione³³. La missione deve es-

²⁶ CANOBBIO, Giacomo (1997), p. 141.

²⁷ *Enchiridion Vaticanum*, op. cit., 1/284.

²⁸ Cfr. PHAN, Peter C. (2003a).

²⁹ Cfr. GITTINS, Anthony J. (2005).

³⁰ Cfr. TAN, Jonathan Y. (2004).

³¹ KIRK, J. Andrew (1999), p. 24.

³² Cfr. BATTISTELLA, Graziano (a cura di) (2005).

³³ Cfr. BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger P. (2004), pp. 348-395.

sere realizzata con «coraggiosa umiltà e umile coraggio», come dice D. Bosch o ancora mediante un «dialogo profetico», come dicono Bevans e Schroeder.

Considerata nella prospettiva del mistero globale di Cristo, «la missione è, molto semplicemente, la partecipazione dei cristiani alla missione liberatrice di Gesù, partecipazione che scommette su un futuro che l'esperienza verificabile sembra smentire. È la buona novella dell'amore di Dio, incarnato nella testimonianza di una comunità, per amore del mondo»³⁴.

Il rapporto migrazioni? Missione

La seconda premessa riguarda il rapporto migrazioni - missione. In questa sezione vogliamo analizzare il ruolo e l'impatto delle migrazioni sulla missione della Chiesa. Possiamo distinguere due dimensioni: l'influsso storico che le migrazioni hanno esercitato sulla missione della Chiesa e la diffusione del messaggio evangelico e come le migrazioni ci aiutano a definire meglio la missione stessa della Chiesa nel mondo.

L'influsso storico delle migrazioni sulla missione della Chiesa

Anche se poco considerate, le migrazioni hanno avuto un posto notevole nella missione³⁵. Esse hanno contribuito in modo determinante a trasformare delle religioni connotate da precisi caratteri etnico-geografici, come il cristianesimo e l'Islam, in religioni mondiali. A. Walls sostiene che mentre altre religioni sono rimaste legate ad un centro geografico culturale preciso, il cristianesimo ha sempre fatto di ogni punto raggiunto della missione una base di un nuovo potenziale irraggiamento³⁶.

Fin dall'inizio, la diffusione del vangelo è stata legata alle reti migratorie. «Il cristianesimo è una religione di migranti, e i movimenti migratori hanno costituito un elemento funzionale alla sua diffusione»³⁷. A questo riguardo è di grande interesse l'analisi di P. Phan sulle migrazioni nell'era patristica³⁸.

Una prima migrazione di ebrei cristiani si è ben presto estesa ai pagani in Giudea e Samaria e persino alle lontane Fenicia, Cipro e Antiochia. Una seconda migrazione ebbe luogo dopo la distruzione di Gerusalemme e si diresse verso diverse parti del mondo: la Mesopotamia e la provincia romana della Siria, la Grecia e l'Asia Minore, l'area occi-

³⁴ BOSCH, David (2000), p. 716.

³⁵ COLZANI, Gianni (2005).

³⁶ Cfr. WALLS, Andrew E. (1996), pp. 16-25. Si vedano anche: TIRIMANNA, Vimal (1999); BARBI, Augusto (1987); BERNER, Ulrich (2005); LATOURETTE, Kenneth Scott (1983); NEILL, Stephen (1966); NISSEN, Johannes (2002), pp. 174-176; STEARNS, Peter N. (2001).

³⁷ HANCILES, Jehu J. (2003), p. 149. È la tesi centrale di Hanciles, sviluppata più compiutamente nell'ultima pubblicazione: ID. (2008). Si veda anche: ID. (2006); ID. (2004).

³⁸ PHAN, Peter C. (2007).

dentale del Mediterraneo, l'Egitto, l'Asia orientale, e l'India³⁹. Gli Atti ci dicono anche che la comunità cristiana, caratterizzata dallo sradicamento e dalla mobilità, sarebbe stata conosciuta prima di tutto come il popolo della «*via*» o del «*cammino*» (At 18,25-26; 19,23; 22,4; 24,14.22). L'autore della prima lettera di Pietro si rivolge ai membri delle comunità cristiane disperse nell'Asia Minore settentrionale e centrale definendoli stranieri residenti (*paroikoi*) ed esiliati. Mentre erano convinti di non essere più stranieri e pellegrini ma concittadini rispetto a Israele e parte della famiglia di Dio, i primi cristiani si consideravano pellegrini, sfollati senza casa né nazione, stranieri che ospitano altri stranieri⁴⁰.

Il terzo importante movimento migratorio durante l'era patristica fu la migrazione delle tribù germaniche (*gentes*), che non solo misero in pericolo la sicurezza dell'Impero Romano ma rappresentarono anche una sfida seria alla Chiesa, che era in rapida espansione.

Con le grandi scoperte geografiche del quindicesimo secolo e l'inizio delle migrazioni moderne transoceaniche, si sviluppa anche l'espansione missionaria degli europei dal cuore del cristianesimo verso le altre parti del mondo. Se le migrazioni nel Nuovo Mondo furono opera dei *conquistadores*, che imposero il cristianesimo con la croce e la spada e dettero l'avvio a uno scontro di civiltà le cui violenze e sacrifici in termini di perdite umane dei nativi sono famigeratamente presenti in un'ampia letteratura, non si può negare la penetrazione missionaria realizzata da grandi missionari.

Ma è soprattutto nei secoli successivi che l'emigrazione sarà protagonista, in senso più positivo, della diffusione del cristianesimo. Ci riferiamo soprattutto alla Grande Emigrazione che ebbe luogo tra il 1845 e il 1915 in Europa. Dal 1815 al 1914, il grande secolo dell'impresa missionaria occidentale, circa 60 milioni di europei sono emigrati nelle Americhe, in Oceania e Sudafrica. Non è casuale che la più grande espansione missionaria di tutti i tempi coincida con la più massiccia delle migrazioni di tutti i tempi, che è culminata nella trasformazione epocale della cristianità globale.

Il documento *Chiesa e mobilità umana* riconosce che «*in molti casi la mobilità umana è stata determinante o almeno ha esercitato un notevole influsso sulla nascita e lo sviluppo di nuove Chiese*» (CMU 9)⁴¹.

Dalla seconda metà del secolo XX ai nostri giorni registriamo, nella cosiddetta era delle migrazioni, una specie di rovesciamento degli scenari migratori. I flussi migratori non prendono più la direttrice Nord-Sud, ma la direttrice Sud-Nord e Est-Ovest. Prima del 1925, l'85% dei migranti internazionali venivano dall'Europa. Dal 1960 i maggiori flussi migratori provengono dall'Africa, dall'Asia, dall'America Latina.

³⁹ *Ibidem*, pp. 45-49.

⁴⁰ Su questo aspetto, che continua la tradizione del popolo eletto, si vedano, in particolare, ELLIOTT, John H. (1990), pp. 21-58; SENIOR, Donald (2007).

⁴¹ *Enchiridion della Chiesa per le Migrazioni*, op. cit., 1421.

Il rapporto tra nuovi flussi e missione è un tema che sta diventando oggetto di molti studi e ricerche⁴². Jehu J. Hanciles sostiene la tesi che *«i recenti movimenti migratori, in quanto dimensione critica delle attuali trasformazioni globali, hanno tutte le potenzialità per influenzare i contorni geografici e demografici delle maggiori religioni del mondo e di rappresentare uno sbocco vitale per il proselitismo e l'espansione missionaria»*⁴³.

Mentre nel cuore dell'Europa e dell'America le iniziative missionarie diminuiscono, si stanno sviluppando i movimenti missionari dal Sud al Nord del mondo. Forse poche aree del mondo manifestano questa svolta più chiaramente dell'Africa, un'area che sta sperimentando il maggior sviluppo del cristianesimo. Anche se la crescita è legata all'aumento della popolazione, è significativo che la percentuale dei cristiani sia passata dal 9,2% nel 1900 al 45% nel 2000. Ed è significativo che l'Africa sia la fonte maggiore ed il centro dei flussi migratori. Ha infatti più emigranti di ogni altro continente e ospita circa un terzo dei rifugiati del mondo. Dal 1980 il volume dei migranti africani verso l'Europa è drammaticamente cresciuto in seguito ai conflitti e le crisi che hanno alimentato il flusso di rifugiati e richiedenti asilo. In Gran Bretagna, il paese europeo che ha avuto i legami più antichi con il cristianesimo africano, la fondazione di chiese africane immigrate è iniziata negli anni 1960 ed oggi conta più di 3.000 comunità. Le stesse chiese stanno crescendo come funghi in tutta l'Europa con circa tre milioni di fedeli.

L'emigrazione africana negli Stati Uniti d'America è un fenomeno molto più recente. Ma anche lì il numero delle chiese africane sta crescendo. Come in Europa, lo sviluppo dei gruppi soprattutto pentecostali e carismatici poggia su personaggi carismatici e ben preparati, che coltivano rapporti con le chiese di origine ed altri gruppi internazionali. Nella loro vivacità missionaria entra anche la nuova evangelizzazione dell'Occidente. Scrive Gerrie Ter Haar:

Come i missionari europei un tempo credevano nel loro compito divino di evangelizzare quello che essi definivano il continente nero, i leader delle chiese africane in Europa oggi sono convinti che l'Africa ha la missione di riportare il vangelo a quelli che originalmente l'hanno predicato. Così, molti cristiani africani che sono arrivati di recente in Europa, gene-

⁴² È in questo ambito che si sono sviluppate molte riflessioni e molti spunti per una teologia delle migrazioni. Le migrazioni sono una sfida alla missione. Citiamo, tra gli altri, BARRENA SANCHEZ, Félix (2001); CAMPESE, Gioacchino (1997); KAHL, Werner (2002); LEFEBVRE, Solange; SUSIN, Luiz Carlos (a cura di) (2008); MCCARRICK, Theodore Edgar (2003); RODRÍGUEZ, Daniel A. (2003); STROMBERG, Jean S. (2003); SUNDERMEIER, Theo (1999); TOMASI, Silvano M. (1996); WAN, Enoch (2003); JACOBSEN, Knut A.; RAJ, Selva J. (a cura di) (2008); ADOGAME, Afe; GERLOFF, Roswith; HOCH, Klaus (2008).

⁴³ HANCILES, Jehu J. (2003), p. 146.

*ralmente per trovare lavoro, pensano che Dio abbia dato loro una occasione unica per diffondere la buona novella tra coloro che si sono perduti*⁴⁴.

Un modello simile sta emergendo negli Stati Uniti. I nuovi immigrati cristiani esprimono la loro fede in lingue, costumi e chiese indipendenti che sono altrettanto straniere per gli americani come le altre religioni. Il processo avrà molto facilmente il risultato di una de-europeizzazione del cristianesimo americano. La maggior parte delle chiese africane immigrate sono unità autonome, spesso fondate da singoli individui o gruppi che trovano poco compatibili con il loro carattere le alternative americane. In ogni caso, a fronte di una frequenza religiosa decisamente in declino, queste nuove chiese, di origine africana o latino-americana, sviluppano una coscienza missionaria molto forte.

Il declino del cristianesimo in Europa ed America ed il parallelo sviluppo nei paesi non-occidentali, qualifica oggi la fede cristiana come religione non-occidentale⁴⁵. Jan A. Jongeneel sottolinea il carattere giovane, dinamico, delle comunità cristiane immigrate ed il loro spirito missionario, molto più vivace delle chiese già esistenti in Europa⁴⁶. Miguel A. Palomino calcola in circa tre milioni la presenza della popolazione latino-americana in Europa, migranti legali ed illegali compresi. La maggior parte vive in Spagna, ma comunità significative sono presenti anche in Svizzera, Italia, Francia, Germania e Gran Bretagna⁴⁷. Si tratta, per l'autore, di una risorsa caratterizzata non solo sociale, ma anche ecclesiale e missionaria.

Samuel Escobar analizza la situazione dei migranti latino-americani in Spagna e negli Stati Uniti. In queste migrazioni egli vede una triplice sfida: alla compassione cristiana, all'impegno formativo all'interno delle chiese, e al ministero profetico nella società⁴⁸.

La lettura missiologica delle nuove migrazioni

Ci sembra di particolare interesse la lettura missiologica che J.J. Hanciles fa dei nuovi movimenti migratori dal Sud al Nord del mondo. È sua convinzione che tali movimenti finiranno per ridisegnare sia il volto della cristianità di domani sia il senso e le dinamiche della futura missione⁴⁹. È lo stesso pensiero che troviamo in P. Jenkins⁵⁰. Se il movimento missionario occidentale portava con sé l'idea della cristianità,

⁴⁴ TER HAAR, Gerrie (1998), p. 92.

⁴⁵ Cfr. HANCILES, Jehu J. (2008), pp. 93-113.

⁴⁶ Cfr. JONGENEEL, Jan A.B. (2003).

⁴⁷ Cfr. PALOMINO, Miguel A. (2004).

⁴⁸ Cfr. ESCOBAR, Samuel (2003).

⁴⁹ Cfr. HANCILES, Jehu J. (2008), pp. 377-378.

⁵⁰ Cfr. JENKINS, Philip (2004).

dell'imperialismo, del dominio politico ed economico, della supremazia tecnologica, i nuovi flussi migratori dal Sud al Nord del mondo sono caratterizzati invece da una visione del mondo largamente spirituale, dalla povertà economica e dalla mancanza di potere politico. Un altro aspetto caratterizzante dei nuovi flussi è la somiglianza con i modelli neotestamentari di missione, con l'enfasi posta sul potere spirituale più che sulla retorica eloquente, l'uso di case-chiesa, apostolato dei laici, leadership carismatica, coscienza della debolezza e della marginalità. Sono sempre comunità molto vitali e dinamiche, con base generalmente urbana, ma collegate ad una rete molto estesa di aderenti, sia nel paese ospite sia nei paesi di provenienza. Un classico esempio di trasmigrazione e transnazionalismo. Non c'è dubbio che queste chiese e le loro iniziative missionarie avranno un ruolo importante nella definizione del cristianesimo globale e promuoveranno un cambiamento di prospettiva nella missione.

Come scrive G. Colzani, la missione conoscerà «una condizione più simile a quella del primo millennio che a quelle degli ultimi secoli»⁵¹. Lo stesso mandato missionario dovrà forse cominciare a privilegiare le forme giovanee⁵² rispetto a quelle di Matteo⁵³ e di Marco⁵⁴. «Le prime comportano una più forte accentuazione della dimensione cristologica della incarnazione e delle forme di servizio e di testimonianza che l'hanno contraddistinta che di quelle ecclesiologiche»⁵⁵. Già nella metà degli anni 1970 John Scott cominciò a sostenere che la versione giovannea è in realtà «la forma cruciale nella quale il grande mandato ci è stato tramandato»⁵⁶. Secondo Scott, la versione giovannea contiene due implicazioni profonde: innanzitutto la missione cristiana deve essere un servizio (senza strutture e atteggiamento di superiorità), e poi deve essere incarnazionale (con la coscienza di essere una con le altre e, per conseguenza, vulnerabile).

La nozione della missione di Dio che arriva dai margini è magistralmente descritta dallo studioso cubano Miguel De La Torre:

L'autorivelazione di Dio all'umanità non avviene dai centri del potere del mondo, ma dai margini della società. Non è dalla corte del faraone che le leggi di Dio sono rivelate all'umanità ma dai suoi schiavi. Nemmeno l'incarnazione avviene nel palazzo di Cesare o nella casa del gran sacerdote di Gerusalemme. Piuttosto Dio si è fatto carne tra gli impuri galilei [...] in una regione dove gli impuri galilei erano molti di più dei giudei»⁵⁷.

⁵¹ COLZANI, Gianni (2005), p. 86.

⁵² Gv 20,21 anticipato da Gv 17,18.

⁵³ Mt 28,18-20.

⁵⁴ Mc 16,16-16.

⁵⁵ COLZANI, Gianni (2005), p. 86.

⁵⁶ STOTT, John (1975), p. 23.

⁵⁷ DE LA TORRE, M.A. (2002), p. 31.

Walls commenta che «l'idea territoriale "da-al" che descrive l'antico movimento missionario dovrà lasciare il posto ad un concetto molto simile a quello dei cristiani all'interno dell'Impero romano nel secondo e terzo secolo: presenze parallele che tentano di penetrare dentro ed oltre il cerchio»⁵⁸. Questa visione coglie bene la realtà attuale. Se le migrazioni sono un fenomeno processuale e relazionale⁵⁹, quelle contemporanee sono ancora di più legate ai *network*, per mezzo dei quali i nuovi migranti sono attratti verso quei luoghi dove hanno contatti e la costruzione di contatti facilita gli ulteriori spostamenti verso i centri chiavi dell'immigrazione. In contrasto con l'emigrazione europea, i nuovi flussi non-occidentali viaggiano lungo relazioni sociali preesistenti, poggiano su leadership carismatiche, comunicano attraverso canti e gesti e concepiscono la persona umana nella sua relazione con la comunità.

La missione dei migranti, paradigma della nuova missione

Le riflessioni che precedono ci autorizzano ad affermare il posto della missione nelle migrazioni, ma anche il posto delle migrazioni nella missione. Tale ruolo non si esaurisce nel contributo che le migrazioni hanno dato alla missione. Esso aiuta anche a definire meglio il concetto stesso di missione *tout-court* e, allo stesso tempo, quale missione è oggi più adeguata per i migranti.

La missione come riconoscimento e gratitudine

Abbiamo già sottolineato che la missione è innanzitutto una attività di Dio che precede la Chiesa ed i cristiani. Nella fede noi ne siamo resi partecipi, ambasciatori e servi, come siamo resi partecipi della vita comunitaria di Dio e del suo amore. La missione di Dio è presenza misteriosa di Dio nel mondo. Riconoscere questo mistero vuol dire relazionarsi in adorazione e contemplazione. Vuol dire cercare e scoprire, più che portare e gestire.

In secondo luogo dobbiamo riconoscere che nella missione Dio si avvicina al mondo come straniero, che porta in dono ma non impone, non obbliga, non costringe la nostra volontà. Analogamente, il missionario è sempre uno straniero che bussa, che chiede di essere umilmente accolto. La missione è sempre servizio, rispetto, accoglienza e ospitalità dell'Altro. «Partecipare alla missione trinitaria non giustifica nessun trionfalismo, ma richiede un'umile ricerca ed un docile ascolto dello Spirito»⁶⁰. In fondo, la missione altro non è che la gratitudine per l'amore ricevuto e la sua condivisione con i fratelli e le sorelle.

⁵⁸ WALLS, Andrew E. (1996), pp. 258-259.

⁵⁹ Si veda, CESAREO, Vincenzo (1998); ZANFRINI, Laura (2007).

⁶⁰ LAROUSSE, William (2008), p. 162.

Del resto, come abbiamo visto, il nuovi flussi migratori sono portatori di una missione nuova, una «missione debole», caratterizzata dalle forti relazioni personali e comunitarie, dall'umile servizio, ben lontana dai vincoli di potere che hanno segnato la prima evangelizzazione. Una missione che è soprattutto presenza amorosa e compassionevole.

La missione come incontro con Gesù straniero nella marginalità

L'analisi della categoria di Gesù straniero ha profonde conseguenze per la definizione stessa della missione. La missione è servizio ai margini, dove Dio è presente, dove Dio opera per la salvezza, la giustizia, la liberazione. Nella frontiera, nella periferia, ai margini, Dio ci chiede di partecipare alla sua missione. Il mondo dell'emigrazione è un mondo marginale ed emarginato, al confine, liminale.

L'autore che, nel campo della migrazione-missione, ha probabilmente offerto gli spunti più significativi, resta A. Gittins, per il quale la missione non è un migrare o un andare geografico, ma un movimento esistenziale, un movimento dal centro ai margini. Egli scrive:

L'autentica missione è un movimento dal centro ai margini: da dove il nostro centro è a dove il nostro centro non è; da dove noi siamo a dove gli altri sono. La missione è un movimento centrifugo, ma è anche incontro. Quando ci muoviamo verso i margini del nostro mondo familiare, noi incontriamo altre persone. A volte i margini sono a distanza di un braccio o di vicinato. Nella misura che noi ci muoviamo dal centro ai margini e incontriamo i fratelli e sorelle che non conosciamo nel nome di Cristo e in nome del suo Vangelo, noi siamo seguaci della Via e discepoli di Cristo⁶¹.

La missione si realizza ai margini, della società, delle nazioni, di un territorio, ma anche della cultura, della legalità, della gioia di vivere... e via dicendo. «*La missione è specificamente marginale, ignorata dal centro. La missione è sempre ministero, umile fedeltà all'esempio di Cristo, servizio nello stile del Servo*»⁶².

Le frontiere, i confini sono spesso chiusi dai muri e dalle barriere che si innalzano, ma sono anche luoghi creativi, luoghi di incontro, dove si incontrano persone e culture diverse⁶³. In questa realtà Dio ci chiede di partecipare alla sua missione, ma come lui agisce, cioè da stranieri, come Lui è straniero. Essere straniero vuol dire essere il totalmente altro, ma, allo stesso tempo, il Cristo crocifisso che si identifica con i cristi oppressi, sofferenti, migranti. Si tratta di una metodolo-

⁶¹ Cfr. GITTINS, Anthony J. (2002), p. xi. Sul tema della marginalità si vedano anche HERTIG, Paul (1998); LEE, Jung Young (1995).

⁶² *Ibidem*, p. xi.

⁶³ Cfr. RUPNIK, Marko Ivan (1995a), p. 144.

gia di lavoro che comprenda l'attenzione, la misericordia, la gratuità, la cura affettuosa. Si tratta di mettere in evidenza «l'Amore personale come modalità radicalmente diversa di pensare la comunione»⁶⁴.

La missione come comunione pentecostale

La missione con i migranti promuove quella comunione che mette in relazione, che fa incontrare le culture, le etnie, le nazionalità, le culture, le nazioni, le religioni. Questo aspetto, che riguarda in primo luogo la convivenza interculturale frutto delle migrazioni, si applica ad ogni tipo di missione ecclesiale. La comunione pentecostale è la comunione che non sacrifica l'individualità, ma la mette in relazione, perché diventi una identità vera. Il Dio della Bibbia, come ci ricorda il racconto del libro della Genesi, "scende" per promuovere, benedire e consacrare le "diversità". Una cosa è certa nel messaggio biblico: le "diversità" sono volute dal nostro Dio. Il mistero del Dio Trino è mistero di unità e di distinzione, di comunione e di alterità, di relazione e di amore. Di questa comunione, rivelata ed attuata in Cristo, Dio vuole renderci partecipi, mediante il suo Spirito.

La comunione pentecostale è frutto dell'esodo pasquale. Nella nostra realtà umana, la "cultura" è l'unico modo concreto di "incarnazione" della fede: noi possiamo cogliere qualcosa del "mistero" solo attraverso una concreta mediazione culturale. Ogni cultura, mentre "svela e rivela" il volto di Dio e la sua avventura d'Amore, nello stesso tempo "vela e nasconde" l'altezza, la profondità e la grandezza del volto di Dio e della sua avventura d'Amore. La verità e lo sviluppo della cultura dipende dalla sua capacità di essere spazio di comunicazione e di trascendenza, perché in funzione del valore fondante che è l'amore.

La cultura, per essere autenticamente vitale, deve, quindi, imparare a "morire" a se stessa, ed entrare pienamente nel dinamismo cristiano del "servizio": «chi vuole essere il primo, diventi il servo di tutti». Solo attraverso questo processo di «morte» una cultura risorge, e diventa costitutiva e positiva per sintesi culturali sempre nuove e rinnovate. Senza questo dinamismo, la cultura è destinata a morire senza lasciare niente di autentico e di vero. L'obiettivo della missione, e della missione con i migranti, mira soprattutto a far incontrare, a mettere in relazione, a fare comunione.

La missione «rovesciata» come estraneità

La caratteristica fondamentale di ogni missione, non solo quella *ad migrantes*, è l'obbedienza e la sinergia con lo Spirito, il mistero di Dio

⁶⁴ *Ibidem*, p. 145.

presente nella storia delle migrazioni. È quella che Claude-Marie Barbour definisce la «Missione rovesciata»⁶⁵. Come scrive l'autore,

L'approccio della missione rovesciata insegna che il ministro può e dovrebbe imparare dalle persone che serve – incluse, e forse specialmente, le persone povere e marginalizzate. Prendendo seriamente queste persone e ascoltandole, si sviluppano le relazioni personali e si valorizza la dignità delle gente. Questa presenza tra le persone deve essere percepita come una presenza che permette loro di essere leader nella relazione»⁶⁶.

La missione cioè è sempre una relazione reciproca, in cui sia il ministro che le persone danno e ricevono, imparano e insegnano. Questa mutualità, questo lasciarsi evangelizzare reciproco è fondamentale per la missione. Il lasciarci evangelizzare, *la missione rovesciata*, precede la evangelizzazione e la missione.

Mi sembrano significative, a questo riguardo, alcune immagini con cui oggi si presenta la figura del missionario⁶⁷. Il missionario è il «ricercatore» di un tesoro nascosto, e significa, come scrive A. Wolanin, «che un missionario non viene in una nuova situazione sociale, culturale e religiosa soltanto per offrire o vendere una merce, ma anche per trovarvi qualcosa di prezioso»⁶⁸. Particolarmente significanti per il nostro tema sono le immagini dell'ospite, dello straniero e dello Spirito. Il missionario «non è un visitatore arrogante, ma sa adattarsi alle esigenze dei padroni di casa e accettare con semplicità ciò che gli viene offerto. È rispettoso nei riguardi di coloro che lo ospitano, e al tempo stesso permette ai padroni l'onore e il privilegio di servirlo»⁶⁹. Il missionario è sempre uno straniero. Ma questo è il modo con cui Dio si relazione all'uomo, come abbiamo visto. Il missionario deve «saper accettare la propria diversità dagli altri. È importante rispettare gli altri e la loro cultura, ma non è necessario, e gli altri non lo esigono, che il missionario diventi uno come loro»⁷⁰. L'immagine dello spirito suggerisce che «deve saper rinunciare spesso al proprio protagonismo, almeno quello visibile, cedere il posto ad una comunità locale, ed essere invece presente invisibilmente, come lo spirito, con discrezione; agire sì da essere un punto di riferimento ed ispirazione»⁷¹.

Queste immagine riflettono perfettamente le riflessioni su Dio, lo straniero della storia, e su Cristo, lo straniero ospitante.

⁶⁵ Cfr. BARBOUR, Claude Marie (1984).

⁶⁶ *Ibidem*, p. 304.

⁶⁷ BEVANS, Stephen B. (1991).

⁶⁸ WOLANIN, Adam (1994), p. 320.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 321.

La missione come migrazione spirituale e cammino d'amore

L'immagine dello Spirito ci introduce ad una successiva riflessione sulla missione, come migrazione e cammino d'amore. La missione, come abbiamo visto, ha come scopo l'unità di tutti in Cristo, scopo stesso dell'Amore e della missione di Dio. L'odissea del migrante, collocata tra la memoria del passato e la speranza del futuro, diventa segno ed icona della vita stessa dell'uomo, del pellegrinaggio del credente e della Chiesa. Essa diventa simbolo della stessa spiritualità missionaria. La missione è un processo relazionale, un percorso continuo, una via da percorrere nella fedeltà allo Spirito.

La vita missionaria è vita *secondo lo Spirito*, «un'arte di sinergia con lo Spirito, l'arte di far fruttificare la sua presenza nella nostra vita e nella vita del mondo»⁷². La missione altro non è che lo spirito dell'Amore ricevuto che si vuole condividere. Il missionario che cammina nello Spirito, pellegrino in questa terra ed in viaggio verso la vita vera, «diventa un'immagine, una somiglianza di Dio. Diventa una Parola di Dio che la gente può vedere e toccare»⁷³.

La missione è incontro con l'altro e con la propria verità

Il migrante e lo straniero sono simbolo dell'uomo alla ricerca di senso nella vita, sono immagine del cristiano, straniero sulla terra, sono icona della Chiesa, popolo di Dio in cammino verso la vera patria. Le migrazioni e la missione con i migranti ci danno allora un'altra chiave di lettura della missione *tour-court*. La missione cioè è, più che movimento geografico, un viaggio esistenziale nella costruzione della propria identità. In questo contesto ci soffermiamo soprattutto alla identità cristiana ed ecclesiale, con l'aiuto della comprensione giovannea della missione.

Una tale impostazione privilegia non tanto il fare del cristiano, quanto il suo essere. Aiuta cioè il cristiano ad essere quello che è per vocazione battesimale. Questo comporta una visione diversa della missione, intesa come presenza per, attenzione a, apertura verso e riconoscimento degli altri e, attraverso di loro, dell'Altro con la A maiuscola. La strategia e la spiritualità missionaria, che nascono da questo, non hanno altro scopo che quello di aiutare a vivere fino in fondo il proprio battesimo. «Questa visione risulta particolarmente adatta a reinterpretare la missione in un tempo di globalizzazione, privo di reali confini, un tempo di cancellazione dello spazio e del tempo e di omologazione di stili di vita»⁷⁴. Corrisponde inoltre

⁷² RUPNIK, Marko Ivan (1995b), p. 303.

⁷³ *Ibidem*, p. 302.

⁷⁴ COLZANI, Gianni (2005), p. 83.

alla visione giovannea del mandato missionario perché diventa una interpretazione simbolica del vivere e dell'incontrare, più che un movimento geografico e territoriale, tipico della versione matteana. Infine descrive bene lo spirito missionario dei nuovi migranti che si muovono dal Sud al Nord del mondo. Le nuove direttrici migratorie che vengono dal Sud, pongono di nuovo al centro della missione la evangelizzazione o la rievangelizzazione, l'annuncio di Cristo e la fedeltà alla sua sequela⁷⁵. In questo ambito, «il valore prospettico delle migrazioni attuali e dell'incontro tra culture e religioni risulta molto più alto di una questione etica di accoglienza e di solidarietà: ponendo in gioco il futuro del mondo e della Chiesa, discute i loro attuali equilibri»⁷⁶.

L'esperienza della migrazione invita i cristiani ad uscire per incontrare l'Altro, Dio in quanto tale. Un Dio che si rivela ai margini, nella periferia, alla frontiera⁷⁷, invitandoci ad andare oltre, al di fuori dei nostri spazi di comodità, verso la vita nuova. È il Dio della tenda⁷⁸ che si incontra più pienamente in cammino, attraversando le frontiere e non confinato in un particolare edificio sacro.

Le migrazioni sono la metafora della missione come estasi, di questo "uscire" continuo. In questo cammino, la teologia coglierà una partecipazione al movimento trinitario di amore, una partecipazione cioè a quel movimento nel quale l'incontrare e il donarsi sono il ritmo stesso dell'essere⁷⁹. Superare i propri confini per aprirsi all'altro appare allora indispensabile per chi voglia acquisire una vera identità cristiana. Lo spingersi oltre la propria identità in un perenne dinamismo di apertura si configura come il cuore della identità cristiana.

La missione è profezia: cattolicità e intercomunitarietà

Le migrazioni allora ricordano al credente la sua identità. I primi cristiani, che credevano di non essere più "pellegrini e stranieri" ma "concittadini" insieme agli ebrei nella famiglia di Dio, paradossalmente si salutavano come *paroikoi*, cioè stranieri e migranti. Ovviamente per loro la migrazione era un elemento essenziale della costante autoconsapevolezza cristiana della loro identità non solo sociologica ma teologica. Senza dubbio questa auto-descrizione aveva un'enfasi escatologica e spirituale, in quanto i cristiani si consideravano il popolo dei pellegrini di Dio in cammino verso il Regno di Dio. Allo stesso tempo, il loro *status* sociale come

⁷⁵ VILANOVA, Evangelista (1995).

⁷⁶ COLZANI, Gianni (2005), p. 83.

⁷⁷ SOBRINO, Jon (1981), p. 335.

⁷⁸ CAMPESE, Gioacchino (2008).

⁷⁹ Si veda soprattutto CAMBON, Enrique (1999); FORTE, Bruno (1995); MARALDI, Valentino (1998); WROGEMANN, Henning (2003).

migranti e stranieri senza una residenza permanente e senza cittadinanza, insieme alle persecuzioni subite, aggiunsero profondità e acutezza alle loro riflessioni teologiche sulla propria condizione sociale.

Le migrazioni diventano allora una profezia. Spingono cioè la Chiesa ed i cristiani a riconoscere la loro natura provvisoria e pellegrina. La dimensione della mobilità dei popoli migranti può mostrare alla Chiesa che essa è una comunità di esiliati in diaspora e che questa città terrena in cui viviamo per quanto bella sia, non è la città celeste (Eb 13, 14)⁸⁰. I teologi Peter Phan e Jung Young Lee sottolineano che la natura "oltre" dell'esperienza migratoria è una ricca risorsa per una teologia in un contesto migratorio⁸¹. Tale "andare oltre" è sicuramente un'immagine della Chiesa che si colloca nel mondo ma che fundamentalmente non è del mondo. «*La missione della Chiesa deve essere attuata da questo punto di vista. È una posizione che non implica né un allontanamento totale dal mondo del potere politico, né un tentativo di situarsi ai vertici del potere di tale mondo. I momenti di gloria della Chiesa sono sempre nella zona di confine delle nazioni e degli imperi, non al loro centro*»⁸².

In secondo luogo, grazie alle migrazioni la Chiesa universale ed ogni chiesa locale sono chiamate a vivere in modo nuovo e particolare la cattolicità. Grazie alle migrazioni, ogni comunità ecclesiale deve concepire la sua missione in termini di interculturalità, come incontro non solo di due culture, ma di più culture presenti nello stesso territorio. Le migrazioni offrono alla Chiesa la via dell'interculturalità. Per usare l'espressione felice di Raul Fonet-Betancourt, i migranti sono una "scuola di interculturalità"⁸³.

Per rispondere a questa problematica, si è sviluppata in questi ultimi anni, in campo scalabriniano, la pastorale intercomunitaria. Si tratta di un approccio nuovo, di un modello di pastorale migratoria importante. Come lo definisce il documento programmatico del Convegno su Migrazioni e modelli di pastorale, la pastorale intercomunitaria indica «*una dinamica di Chiesa che tende a realizzare l'unità della comunità cristiana nel rispetto delle diversità delle origini e delle culture*»⁸⁴. Si tratta, in pratica, di una parrocchia territoriale o di un centro per immigrati in cui si assicura, con religiosi di varie nazionalità, una cura pastorale adeguata ai locali e ai singoli gruppi etnici, favorendo allo stesso tempo, con iniziative e formule differenziate, la comunicazione, l'incontro, il dialogo, la condivisione e la comunione. La «*prassi intercomunitaria ricerca e propone percorsi di comunione, in cui la dialettica tra diversità e unità è continuamente ricomposta nella riconciliazione,*

⁸⁰ Cfr. GRIFFIN, Mark; WALZER, Theron (2004), p. 22.

⁸¹ PHAN, Peter C. (2003b), pp. 149-151; LEE, Jung Young (1995), pp. 29-79.

⁸² GRIFFIN, Mark; WALZER, Theron (2004), p. 22.

⁸³ FONET-BETANCOURT, Raul (2003), p. 39.

⁸⁴ DIREZIONE GENERALE DEI MISSIONARI SCALABRINIANI (2006), p. 257.

grazie a colui "che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia" (Ef 2,14)⁸⁵.

La missione della Chiesa tra, per e con i migranti

Con la comprensione della missione nei termini che abbiamo esposto sopra e con il contributo che le migrazioni danno alla missione stessa, vogliamo ora analizzare i tratti specifici della missione della Chiesa tra, per e con i migranti.

La missione tra i migranti è riconoscimento, accoglienza e ospitalità

Molte iniziative concrete della missione tra i migranti dipendono dal contesto in cui essi vivono. La missione tra i migranti è però innanzitutto riconoscimento, passione e compassione, presenza amorosa, accoglienza e ospitalità.

L'atteggiamento più vero e più cristiano verso i migranti è quello del riconoscimento. Ri-conoscere il migrante vuol dire conoscerlo come altro, come diverso, sotto il segno della estraneità e della alterità. Vuol dire conoscerlo in modo diverso, nella sua esistenza reale, incondizionata, assoluta, che resiste e non è riducibile alle mie categorie di pensiero, di cultura, di religione. Vuol dire accettarlo e accoglierlo nella sua dignità, nei suoi diritti, ma anche nella sua storia, nella sua identità, nella sua lontananza. Vuol dire riconoscere la sua cultura, le sue tradizioni, la sua lingua.

In pratica, si tratta di applicare nei confronti dei migranti lo stesso atteggiamento, lo stesso cliché della fede, definita da V. Solov'ev, come «il riconoscimento della esistenza assoluta e incondizionata dell'Altro»⁸⁶.

Questa premessa è indispensabile perché, dalla percezione della lontananza, si sviluppi una *pericoresi*, un movimento, una migrazione, una relazione che porta alla prossimità, al riconoscimento reciproco, alla riconoscenza del dono, all'amore.

Solo quando il migrante, come del resto ogni persona, si sente riconosciuto, accolto, amato, diventa veramente persona, capace cioè di mettersi in rapporto, in relazione con gli altri, capace di partecipare, di condividere, di collaborare, di costruire insieme una società nuova. Come scrive M.I. Rupnik, «il riconoscimento dell'altro è una qualità relazionale che senza esitazione può essere chiamata anche carità e amore. Questa rimane la punta di diamante di ciò che in duemila anni l'intelligenza cristiana ci tramanda in tutta la sua Rivelazione»⁸⁷.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 323-324.

⁸⁶ SOLOV'EV, Vladimir (1971), p. 203.

⁸⁷ RUPNIK, Marco Ivan (1995a), p. 120.

Il riconoscimento si esprime poi nella accoglienza e nella ospitalità. Secondo Christine Pohl,

l'ospitalità è un'espressione importante del riconoscimento e rispetto per coloro che sono disprezzati o trascurati dalla società in generale. Quando offriamo ospitalità, quando mangiamo e beviamo insieme, quando partecipiamo in conversazioni con persone significativamente diverse da noi, lanciamo messaggi forti al mondo riguardo a chi è interessante, prezioso e importante per noi⁸⁸.

Scrivono Edwina Gateley: «È arrivato il momento per tutti noi che seguiamo Cristo di riconoscerlo e di annunciarlo. È arrivato il momento di essere profetici riguardo al Cristo che sappiamo presente tra coloro che sono spinti ai margini, abbandonati, esclusi, sottomessi, malnutriti, senza dimora, o semplicemente resi invisibili e ignorati»⁸⁹. E tra questi, i migranti – in particolare i rifugiati e gli irregolari – sono i più rappresentativi.

La missione tra i migranti è riconciliazione e guarigione

La missione tra i migranti è servizio di riconciliazione e di guarigione⁹⁰. L'esperienza migratoria è spesso traumatica, sia per quanto riguarda lo sradicamento dalla propria terra, sia per quanto riguarda il transito verso una nuova situazione e il processo di arrivo e insediamento nel nuovo contesto.

In questo esodo, spesso sofferto e doloroso, assume grande valore il ministero della guarigione e della riconciliazione. Un aspetto centrale di tale ministero tra i migranti è la guarigione dei ricordi dolorosi e traumatici che possono segnare ognuno dei tre stadi della migrazione. Non si tratta di dimenticare e sopprimere i ricordi. Si tratta piuttosto di «ricordare il passato in un modo diverso», di curare la memoria, trovando il modo di «accedere ai ricordi e rinominare e ristrutturare i ricordi»⁹¹. La guarigione dei ricordi consiste nella capacità di ricordare la storia in un altro modo. «Perché un ricordo sia disintossicato, esso deve essere chiamato – e richiamato – fino a quando è stato creato un nuovo insieme di relazioni o connessioni»⁹².

La riconciliazione non è alternativa alla ricerca della giustizia. Ambedue sono possibili e richieste. Si tratta innanzitutto, da parte del migrante, di riconoscere il trauma avvenuto, il dolore e la sofferenza ricevuta, di rompere il silenzio e di dire la verità. «Parlare della storia di sofferenza e dire la verità su ciò che è accaduto significa ristabilire giu-

⁸⁸ POHL, Christine (2003), p. 10.

⁸⁹ LENTZ, Robert; GATELEY, Edwina (2003), p. 18.

⁹⁰ Cfr. SCHREITER, Robert (2007). L'autore sviluppa più dettagliatamente questi elementi in: ID. (1992); ID. (1997a); ID. (1997b).

⁹¹ SCHREITER, Robert (2007), pp. 182-183.

⁹² *Ibidem*, p. 184.

ste relazioni con il passato e gli eventi accaduti. Queste giuste relazioni costituiscono la vera definizione di giustizia»⁹³.

Una seconda dimensione della ricerca della giustizia in un ministero di riconciliazione «è il recupero da parte del migrante della capacità di azione, la capacità cioè di operare come una persona completa e libera in accordo con la visione cristiana della dignità umana ed eguale rispetto»⁹⁴.

È interessante notare come la vittima, il sopravvissuto, può diventare, a sua volta, un guaritore, ministro della riconciliazione. Si tratta veramente di una nuova creazione (2Cor 5,17), che rende nuovamente il migrante attivo, in una specie di chiamata o vocazione, dono del vero agente della riconciliazione, Dio.

La missione tra i migranti è solidarietà, promozione e giustizia

Il riconoscimento accogliente deve essere collegato a un forte impegno per la giustizia⁹⁵ e, nello specifico, a un impegno volto a costruire una società solidale, né razzista⁹⁶, né xenofoba. In questo ambito sono di fondamentale importanza gli interventi della Chiesa universale, delle chiese locali, delle comunità parrocchiali. Alla denuncia e alla vigilanza verso ogni sentimento o legislazione razzista o xenofoba, alla difesa dei diritti dei migranti, si deve accompagnare la testimonianza di comunità che diventano modelli e simboli di inclusione.

La lotta alla povertà e la lotta per la giustizia sono dimensioni coestensive del messaggio evangelico. La promozione dell'umanità è una parte integrale dell'evangelizzazione. Come possiamo proclamare il regno ai migranti senza difenderne in solidarietà con essi la dignità umana? Come possiamo difendere la loro persona senza lottare contro la loro marginalizzazione e il loro sfruttamento? Come ci dedichiamo ai fratelli e sorelle migranti, così che, nelle parole di Daniel Groody, «la frontiera della morte sia trasformata nella valle della vita?»⁹⁷.

Lotta alla povertà e impegno per la giustizia rimandano alla sfida fondamentale, che rimane la difesa della dignità della persona e dei diritti dei migranti. «È solo a partire dai diritti umani che si evita la riduzione dei migranti a forza lavoro e si pongono le basi per una coesione sociale con radici più profonde»⁹⁸. La questione dei diritti umani dei migranti è particolarmente attuale e delicata. Come scrive Battistella, «al di fuori del loro ruolo nel mercato del lavoro, i migranti sono consi-

⁹³ *Ibidem*, p. 180.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 181.

⁹⁵ Cfr. GUTIÉRREZ, Gustavo (2007b). Si vedano anche, ID. (2007a).

⁹⁶ Cfr. GUIDER, Margaret Eletta (2004); MACLEAN, Iain S. (2004).

⁹⁷ Questo è il titolo di un interessante libro di GROODY, Daniel (2002).

⁹⁸ BATTISTELLA, Graziano, *Introduzione*, in: ID. (a cura di) (2005), p. 9.

derati un peso per il sistema previdenziale, sono visti come stranieri e potenziali criminali nella comunità locale, e recentemente anche come possibili terroristi»⁹⁹. È questo allora il campo in cui, i laici cristiani possono dare il loro contributo specifico, per affermare la comune appartenenza alla famiglia umana – da cui deriva la responsabilità per il bene comune – e la sacralità della vita umana, da cui derivano i diritti umani. Tra questi, il diritto stesso ad emigrare, come propugnato dalla dottrina sociale della Chiesa, dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948* e dalla *Convenzione internazionale sulla protezione dei diritti di tutti i migranti e le loro famiglie*, entrata in vigore il 1 luglio 2003¹⁰⁰. Tale diritto non nega però quello dello Stato a regolamentare l'immigrazione¹⁰¹, ma comporta tutta un'altra serie di diritti, previsti dalla normativa internazionale a favore dei migranti. Sono il diritto alla vita, alla salute, alla famiglia, al lavoro, alla scuola, alla casa, alla cultura, alla previdenza e assistenza sociale. È proprio a livello di queste esigenze basilari e fondamentali che i fedeli della comunità ecclesiale possono intervenire, non solo per garantire una vita dignitosa a chi viene da un altro paese, ma anche per dare voce a chi voce non ha.

La missione tra i migranti è educazione e formazione

Il ministero dell'educazione è senza dubbio la chiave per il futuro dei migranti, in particolare per i giovani. L'educazione si svolge su diversi livelli: lingua, negoziazione della nuova cultura, abilità lavorative, educazione religiosa e, naturalmente, l'educazione elementare, secondaria e universitaria. Barrena Sánchez¹⁰² osserva che così come l'educazione è stata un aspetto centrale nelle cosiddette «terre di missione» e un fattore chiave nello sviluppo dei suoi abitanti, nello stesso modo essa può svolgere un ruolo cruciale in molte delle nazioni nelle quali sono venuti a stabilirsi tanti immigrati.

Da un punto più strettamente culturale e pastorale, l'educazione deve tenere in debita considerazione la lingua e la cultura dei migranti, proprio perché la cultura è il modo normale di esprimere e conservare la fede. Sappiamo quanto il migrante sia attaccato al suo paese, alle sue tradizioni, alla sua cultura, alla sua identità religiosa, che ovviamente tenta di trasmettere anche ai figli. I figli però, vivendo in un ambiente socio-culturale profondamente diverso da quello dei genitori, un ambiente spesso multiculturale e multireligioso, non sempre riescono a fare sintesi armo-

⁹⁹ BATTISTELLA, Graziano (2007), p. 187.

¹⁰⁰ Per un commento sulla Convenzione, rimandiamo a BATTISTELLA, Graziano (2004a).

¹⁰¹ Cfr. BATTISTELLA, Graziano (2007).

¹⁰² Cfr. BARRENA SANCHEZ, Félix (2001).

niosa tra i due mondi culturali. Si tratta di promuovere una identità che sappia integrare la doppia appartenenza, in modo che questa identità, da luogo di conflitto, diventi luogo di comunione. Bisogna quindi promuovere l'inculturazione, la contestualizzazione, la comunicazione interculturale.

Un aspetto importante della formazione è legato all'esperienza migratoria transnazionale. Oggi migliaia di giovani lasciano la loro terra per conseguire all'estero una migliore formazione. È il fenomeno conosciuto del *brain drain*. Anche in questo caso la comunità ecclesiale può farsi promotrice di iniziative che trasformino il *brain drain* in *brain gain*, a beneficio dei paesi in via di sviluppo. La chiesa locale, che accoglie i migranti, deve farsi promotrice per la liberazione e lo sviluppo dei loro paesi di provenienza. Non è sufficiente essere accoglienti e adoperarsi per una corretta integrazione dei migranti nella nuova società. La Chiesa deve essere coinvolta anche nell'azione di giungere alla radice dei problemi che costringono uomini, donne e bambini a lasciare le loro case.

La missione tra i migranti è dialogo ecumenico e interreligioso

Una attività missionaria e importante della Chiesa, nel contesto delle migrazioni, è una pratica consapevole del dialogo interreligioso, «non un'opzione, ma un obbligo inerente alla missione della Chiesa nel mondo della migrazione»¹⁰³. Molti migranti oggi non sono cristiani e, pertanto, la relazione dei cristiani dovrebbe essere caratterizzata dal rispetto per le loro convinzioni religiose e dalla volontà di apprendere e di essere stimolati da loro. La *Redemptoris missio* n. 57 dice che «tutti i fedeli e le comunità cristiane sono chiamati a praticare il dialogo, anche se non nello stesso grado e forma»¹⁰⁴. Il *Dialogo e l'annuncio*, il documento congiunto del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e la S. Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, Roma, 19 Maggio 1991, al n. 42 elenca diverse forme di dialogo interreligioso:

a) *Il dialogo della vita*, che si ha quando le persone si sforzano di vivere con lo spirito aperto e pronta a farsi prossimo, condividendo le loro gioie e le loro pene, i loro problemi e le loro preoccupazioni umane.

b) *Il dialogo dell'azione*, nel quale i cristiani e gli altri credenti collaborano per lo sviluppo integrale e per la liberazione del loro prossimo

c) *Il dialogo dello scambio teologico*, nel quale gli specialisti cercano di approfondire la propria comprensione delle loro rispettive eredità spirituali, e di apprezzare, ciascuno i valori spirituali dell'altro.

d) *Il dialogo dell'esperienza religiosa*, nel quale le persone, radicate nelle loro tradizioni religiose condividono le loro ricchezze spirituali,

¹⁰³ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (2003).

¹⁰⁴ *Enchiridion della Chiesa per le Migrazioni*, op. cit., p. 829.

per esempio nel campo della preghiera e della contemplazione, della fede e dei modi di ricercare Dio o l'Assoluto.

Il dialogo della vita e il dialogo dell'azione comune sembrano particolarmente appropriati nella convivenza interculturale. Il dialogo della vita si colloca infatti vicino all'ospitalità. Nel dialogo dell'azione, immigrati e autoctoni possono collaborare a favore di leggi più umane sull'immigrazione o per una maggiore inclusione degli immigrati nella comunità locale.

La missione tra i migranti è catechesi e liturgia

Questa dimensione concerne i migranti cristiani, cioè l'attività missionaria e interculturale della pastorale dei sacramenti. E, se vogliamo, l'aspetto più tradizionale della cura pastorale specifica che la Chiesa ha particolarmente sviluppato nella storia delle grandi migrazioni dai paesi europei o dai paesi cattolici. Questa missione dava molta importanza alla lingua e alla cultura dei migranti e all'assistenza da parte di missionari della stessa lingua, capaci di comprendere le usanze e le tradizioni. È importante per i migranti, allo scopo di preservare la fede, poter partecipare ai sacramenti nella loro lingua. In questo ambito è la chiesa locale la prima responsabile, con il contributo di operatori pastorali dai rispettivi paesi d'origine dei migranti. Sarà compito anche della Chiesa di partenza provvedere degli operatori che li accompagnano ed anche di preparare adeguatamente coloro che sono in procinto di emigrare verso altre parti del mondo.

La celebrazione liturgica, nel contesto del gruppo emigrati, ha particolare rilevanza. Un posto preminente occupa, ovviamente, l'Eucarestia. Il missiologo D. Groody sviluppa le correlazioni critiche tra la struttura della preghiera eucaristica e il processo migratorio. Egli scrive:

Guardando più da vicino alle dinamiche migratorie e alla struttura dell'Eucarestia, si possono osservare molti parallelismi tra lo spezzare il pane e lo spezzarsi dei corpi dei migranti; tra il Cristo che versa il sangue per il suo popolo e i migranti che offrono la vita per la propria famiglia; tra la morte e resurrezione di Cristo e quella dei migranti. Credo che i migranti offrono una nuova maniera di guardare all'Eucarestia e, in cambio, l'Eucarestia dà agli immigrati una nuova maniera di comprendere le loro lotte¹⁰⁶.

Si tratta di una ermeneutica eucaristica delle migrazioni e un'ermeneutica migratoria dell'Eucarestia attraverso l'analisi della struttura eucaristica espressa dai quattro verbi: prendere il pane, rendere grazie, spezzare, dare. Essi possono offrire una chiave ermeneutica per valutare il processo migratorio: un popolo che prende la decisione di abbandonare la propria patria per guadagnare il pane, che dà grazie a Dio per il dono

¹⁰⁶ GROODY, Daniel (2007), p. 148.

della propria vita e delle proprie famiglie, nonostante le grandi sofferenze che sopportano, che si spezza per nutrire coloro che ama, e che si sacrifica per il sostentamento degli altri, anche a costo della propria vita.

La missione tra i migranti è annuncio di Cristo

Nei riguardi degli immigrati non cristiani è fuori dubbio che la chiesa locale ha il dovere di annunciare il Vangelo e la persona di Gesù Cristo. Questo però deve essere fatto nel contesto di un profondo rispetto per la libertà religiosa di ogni persona. Félix Barrena Sánchez sviluppa inoltre i segni, i fatti, che renderanno possibile l'annuncio esplicito di Cristo¹⁰⁶. La sfida che essi pongono sono l'accoglienza, la necessità di costruire una società solidale, non razzista e non xenofoba, una formazione di qualità per i migranti e i loro figli, un ecumenismo asimmetrico e realista, la cura del seme evangelico che i missionari hanno seminato nei paesi d'oltremare, lo sviluppo socio-economico dei paesi da cui provengono i migranti. L'annuncio esplicito di Cristo ai migranti che non lo conoscono può venire solo quando questi hanno visto i credenti sinceramente compromessi con la loro accoglienza. In altre parole, la sfida che le migrazioni pongono alla missione consiste nel dare alla Chiesa la credibilità sufficiente per poter fare l'annuncio esplicito del vangelo e di Cristo.

E questa credibilità spesso manca. Per questo le migrazioni sono una sfida salutare per la Chiesa. La salute delle nostre chiese migliorerà nella misura in cui i membri metteranno in pratica quei segni evangelici che chiedono i migranti.

L'annuncio della parola di Dio è certamente «la priorità permanente della missione»¹⁰⁷, però potrebbe, allo stesso tempo, essere una delle ultime cose da fare. Sono significative, a questo riguardo, le indicazioni che S. Francesco dà, nella Regola non bollata del 1221, a coloro che vanno tra i Saraceni e gli altri infedeli:

I frati poi che vanno fra gli infedeli, possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti o dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio (1Pt 2,13) e confessino di essere cristiani. L'altro modo è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutte le cose, e nel Figlio Redentore e Salvatore, e siano battezzati, e si facciano cristiani, poiché, se uno non sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio (Gv 3,5)¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cfr. BARRENA SÁNCHEZ, Félix (2001), p. 9.

¹⁰⁷ *Enchiridion Vaticanum*, op. cit., 5/634.

¹⁰⁸ S. FRANCESCO DI ASSISI, *Regola non bollata del 1221*, Cap. XVI.

Tanti migranti condividono oggi la *via crucis* e le sofferenze di Gesù Cristo. Nella missione serviamo quelli che sono stati definiti *cristos migrantes* del mondo, li accompagniamo lungo la loro *via crucis* per terre straniere e spesso ostili. Ma questi *cristos migrantes* non sono solo oggetto della missione ma anche *soggetto* dell'azione missionaria della Chiesa. La Chiesa non funge solo da luogo di ristoro o rifugio, ma è anche l'avamposto della speranza¹⁰⁹.

Conclusioni

Per un approccio pastorale integrale, organico e interculturale

Come abbiamo visto, la missione con i migranti assume un valore paradigmatico della missione stessa della Chiesa. Essa inoltre costituisce una prospettiva più ampia della cosiddetta "cura pastorale dei migranti". Rappresenta inoltre un approccio più integrale, organico e interculturale¹¹⁰. La presenza degli immigrati stimola la Chiesa a vivere in profondità le proprie dimensioni costitutive, ad essere più Chiesa, ad essere più missione. In fondo, *«la pastorale con i migranti è essenzialmente la prassi su come essere Chiesa con i migranti e insieme su come lavorare perché si stabilisca il Regno ed una nuova umanità»*¹¹¹.

Come abbiamo accennato, c'è stato uno sviluppo nel pensiero ecclesiale sulla cura pastorale dei migranti. Si tratta del passaggio dalla pastorale specifica alla missione. La missionarietà in campo migratorio non si esaurisce infatti nel servizio pastorale ai migranti cattolici, neanche nell'evangelizzazione dei migranti di altre religioni. *«Pensare alla missione tra i migranti di altra fede come semplice missio ad gentes, in cui sono cambiate soltanto le coordinate geografiche, è misconoscere l'approfondimento teologico che ha coinvolto il concetto di missione»*¹¹².

Allo stesso tempo, *«La missionarietà è vissuta come dimensione della costante trasformazione a cui il Cristo straniero ci chiama mentre accogliamo i migranti, perché è nell'accogliere che diventiamo tutti partecipi. In questo senso i migranti non sono più soltanto dei poveri da assistere o degli stranieri da integrare, ma fratelli e sorelle con cui condividere la parola e il pane»*¹¹³.

¹⁰⁹ GRIFFIN, Mark; WALZER, Theron (2004), p. 182.

¹¹⁰ Si veda, a questo riguardo, ANTHONY, Francis Vincent (2006), che sviluppa l'approccio integrale, organico ed interculturale in quattro tematiche: identità culturale, postmodernismo e globalizzazione, modelli di evangelizzazione e carisma religioso.

¹¹¹ DIREZIONE GENERALE DEI MISSIONARI SCALABRINIANI (2006), p. 282.

¹¹² BATTISTELLA, Graziano (2004b), p. 18.

¹¹³ DIREZIONE GENERALE DEI MISSIONARI SCALABRINIANI (2006), pp. 322-323.

La *missio Dei*, allora, cui per grazia siamo invitati a partecipare, ci chiede non di assistere i migranti come un gruppo di emarginati, ma di come essere Chiesa con loro.

I fondamenti teologici della missione con i migranti

La missione con i migranti attinge al fondamento teologico del dialogo e della comunione e si ispira alla lettura teologico-spirituale delle migrazioni. In questa prospettiva aiuta a cogliere le migrazioni come cifra della condizione umana e come luogo teologico in cui si rivive il mistero pasquale e si manifesta il piano universale della salvezza. In questa lettura sapienziale è possibile cogliere e riconoscere la presenza dello Spirito che attua nella storia il progetto del Padre. Riconoscere lo Spirito significa lasciarsi evangelizzare prima di annunciare e testimoniare. Significa lasciarsi guidare dallo Spirito e collaborare con lo Spirito.

La missione con i migranti si sviluppa all'interno, in comunione e a servizio della chiesa locale. Essere Chiesa con i migranti significa vivere in pienezza le caratteristiche fondamentali della Chiesa, sacramento del Regno. In questo contesto essa privilegia la prassi intercomunitaria e «*ricerca e propone percorsi di comunione, in cui la dialettica tra diversità e unità è continuamente ricomposta nella riconciliazione, grazie a Colui "che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia" (Ef 2,14)*»¹¹⁴.

La missione con i migranti «*esige una lettura interdisciplinare attualizzata delle migrazioni, nelle sue varie dimensioni e componenti, nelle sue problematicità e nelle sue potenzialità, dove i migranti sono spesso vittima ma anche capaci di validi contributi, in cui le migrazioni sono analizzate come risultato delle asimmetrie sociali ed economiche, ma anche denuncia di un ordine mondiale ingiusto*»¹¹⁵.

Nella missione con i migranti l'annuncio del Regno «*esige la proclamazione, il dialogo interculturale e il dialogo interreligioso, in una riscoperta sempre più profonda e più ampia della dimensione della cattolicità*»¹¹⁶.

La missione con i migranti presta maggiore attenzione ai migranti più emarginati e più deboli, i profughi, le donne, i migranti irregolari, e li accosta con l'amore compassionevole del buon samaritano (Lc 10,33).

La missione con i migranti, infine, promuove il passaggio dalla *missio ad migrantes* alla *missio migrantium*, riconoscendo nei migranti dei soggetti di evangelizzazione e valorizzando le iniziative che li rendono capaci di rendere ragione della speranza di cui anche il migrare è espressione.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 324.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 323.

¹¹⁶ *Ibidem*.

Infine, le due categorie teologiche che a nostro avviso dovrebbero essere privilegiate nella missione con i migranti e nella missione tout-court sono quelle della estraneità e del riconoscimento¹¹⁷.

Gaetano PAROLIN

gparolin@scalabrini.org

Missionario scalabriniano

Bibliografia

- ADOGAME, Afe; GERLOFF, Roswith; HOCH, Klaus (2008), *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*. London, Continuum International Publishing Group, 345 p.
- AMALADOSS, Michael (1995), *Les nouveaux visages de la mission*, «La Documentation Catholique», 2112, pp. 289-295.
- ANEKWE OBORJI, Francis (2006), *Concepts of mission. The Evolution of Contemporary Missiology*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 240 p.
- ANTHONY, Francis Vincent (2006), *Spunti di riflessione teologico-pastorale*, pp. 263-286. In: DIREZIONE GENERALE DEI MISSIONARI SCALABRINIANI, *Migrazioni e modelli di pastorale. Atti del Convegno scalabriniano. Triuggio, 25 maggio - 1 giugno 2005*. Roma, Città Nuova, 358 p.
- BARBI, Augusto (1987), *La missione universale negli Atti*, «Parola Spirito e Vita», 16, pp. 171-186.
- BARBOUR, Claude Marie (1984), *Seeking Justice and Shalom in the City*, «International Review of Mission», 73, pp. 303-309.
- BARREDA, Jesús-Angel (2003), *Missionologia. Studio introduttivo*. Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo, 395 p.
- BARRENA SANCHEZ, Félix (2001), *La inmigración como desafío a la misión*, «Misiones Extranjeras», 181, pp. 1-10, www.sedos.org/spanish/barrena_sanchez.htm
- BATTISTELLA, Graziano (2004a), *Origini, sviluppo e prospettive della convenzione internazionale sui diritti dei migranti*, pp. 79-95. In: ID. (a cura di), *Migrazioni e diritti umani*. Quaderni SIMI 1. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 161 p.
- ID. (2004b), *La pastorale specifica. Una pastorale tutta per loro?* In: UFFICIO DI PASTORALE PER I MIGRANTI-DIOCESI DI BRESCIA (a cura di), *Elementi di studio per la pastorale dell'immigrazione*. Brescia, Ufficio di pastorale per i migranti, 39 p.
- ID. (a cura di) (2005), *La missione viene a noi. In margine all'istruzione Erga migrantes caritas Christi*. Quaderni SIMI 3. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 173 p.
- ID. (2007), *Migrazioni e dignità umana: da politiche di esclusione a politiche basate sui diritti umani*, pp. 187-206. In: CAMPESE, Gioacchino; GROODY, Daniel (a cura di), *Missione con i migranti. Missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.

¹¹⁷ Sono le categorie teologiche che abbiamo sviluppato in: PAROLIN, Gaetano (2010).

- BERNER, Ulrich (2005), *Mission and Migration in the Roman Empire*, pp. 43-56. In: ADOGAME, Afe; WEISSKÖPPEL, Cordula (a cura di), *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth, Bayreuth University, 250 p.
- BEVANS, Stephen B. (2003), *Unraveling a «Complex Reality»: Six Elements of Mission*, «International Bulletin of Missionary Research», 2, pp. 50-53.
- ID. (2004), *Models of contextual theology*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 192 p.
- ID., *Missione tra i migranti, missione dei migranti: missione della chiesa*, pp. 83-104. In: CAMPESE, Gioacchino; GROODY, Daniel (a cura di), *Missione con i migranti. Missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Roma, Urbaniana University Press, 2007, 211 p.
- ID.; SCHROEDER, Roger P. (2004), *Constants in Context*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 504 p.
- BOSCH, David (1983), *An Emerging Paradigm for Mission*, «Missiology», 4, pp. 485-509.
- ID. (2000), *La Trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in Missiologia*. Brescia, Queriniana, 803 p.
- CAMBON, Enrique (1999), *Trinità modello sociale*. Roma, Città Nuova, 232 p.
- CAMPESE, Gioacchino (1997), *Walk humbly with your God! Notes on a spirituality for missionaries with migrants*, «Missiology», (25), 2, pp. 131-140.
- ID. (2008), *«I will make you live in tents again» (Hosea 12,9). The Church in an age of mobility*, «Traditio Scalabriniana. Approfondimenti Testimonianze Meditazioni», 7, giugno, pp. 3-13.
- ID.; GROODY, Daniel (a cura di) (2007), *Missione con i migranti missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- CANOBBIO, Giacomo (1997), *La teologia della missione dal Vaticano II ad oggi*, «ad Gentes», 1, pp. 133-173.
- CASTIGLIONI, Chiara (2008), *Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricoeur*, «Esercizi Filosofici», 3, pp. 9-21.
- CESAREO, Vincenzo (1998), *Le migrazioni, risorsa per lo sviluppo e la cooperazione*, «Studi Emigrazione», (35), 129, pp. 49-64.
- CILLA, Lucio (1996), *Gesù straniero tra i suoi nel Vangelo di Giovanni*, pp. 233-250. In: CARDELLINI, Innocenzo (a cura di), *Lo «straniero» nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici*, «Ricerche storico bibliche», (8), 1-2, 334 p.
- COLZANI, Gianni (2005), *Missione e missione con i migranti*, pp. 77-88. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *La missione viene a noi. In margine all'istruzione Erga migrantes caritas Christi*. Quaderni SIMI 3. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 173 p.
- DE LA TORRE, Miguel A. (2002), *Reading the Bible from the Margins*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 160 p.
- DIREZIONE GENERALE DEI MISSIONARI SCALABRINIANI (2006), *Migrazioni e modelli di pastorale. Atti del Convegno scalabriniano, Triuggio, 25 maggio - 1 giugno 2005*. Roma, Città Nuova, 358 p.
- ELLIOTT, John H. (1990), *A Home for the Homeless. A social-scientific criticism of I Peter, its situation and Strategy*. Minneapolis, Fortress. Press, 306 p.
- Enchiridion Vaticanum* (1962-), Documenti della Chiesa e della Santa Sede, Bologna, EDB.
- ESCOBAR, Samuel (2003), *Migration: Avenue and Challenge to Mission*, «Missiology», (31), 1, pp. 17-28.
- FORNET-BETANCOURT, Raul (2003), *La Inmigración en Contexto de Globalización como Diálogo Intecultural*, pp. 29-48. In: CAMPESE, Gioacchino; CIALLELLA, Pietro (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization*. New York, CMS, 203 p.

- FORTE, Bruno (1995), *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*. Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo, 386 p.
- FUMAGALLI, Anna (2010), *Gesù straniero*. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*. Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo, (di prossima pubblicazione).
- GITTINS, Anthony J. (2002), *Ministry at the Margins. Strategy and Spirituality for Mission*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 193 p.
- ID. (2005), *Gift and strangers: meeting the Challenge of Inculturation*. New Jersey, Paulist Press, 2005, 144 p.
- GRIFFIN, Mark; WALZER, Theron (2004), *Living on the borders. What the Church can learn from ethnic immigrant cultures*. Grand Rapids, MI, Brazos, 208 p.
- GROODY, Daniel G. (2002), *Border of Death, Valley of Life*. Lanham - Boulder - New York - Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 188 p.
- ID. (2007), *Frutto della vite e del lavoro dell'uomo: immigrazione ed Eucaristia*, pp. 145-164. In: CAMPESE, Giocchino; GROODY, Daniel G. (a cura di), *Missione con i migranti, missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- GUIDER, Margaret Eletta (2004), «*Oh, deep in my heart, I do believe...*». *Elements of a Missionary Spirituality for Redressing Racism*, «*Missiology*», (32), 1, pp. 5-13.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (2007a), *Memory and Prophecy*, pp. 17-38. In: GROODY, Daniel G. (a cura di), *The Option for the Poor in Christian Theology*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 328 p.
- ID. (2007b), *Povert , migrazioni e opzione per i poveri*, pp. 69-81. In: CAMPESE, Giocchino; GROODY, Daniel G. (a cura di), *Missione con i migranti, missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- HANCILES, Jehu J. (2003), *Migration and Mission: Some Implications for the Twenty-first-Century Church*, «*International Bulletin of Missionary Research*», (27), 4, pp. 146-153.
- ID. (2004), *Beyond Christendom: African Migration and Transformations in Global Christianity*, «*Studies in World Christianity*», 1, pp. 93-113.
- ID. (2006), *God's Mission through Migration. African Initiatives in Globalizing Mission*, pp. 58-66. In: KRABILL, James R.; SAWATSKY, Walter; VAN ENGEN, Charles E. (eds.), *Evangelical, Ecumenical, and Anabaptist Missiologies in Conversation. Essays in Honor of Wilbert R. Shenk*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 352 p.
- ID. (2008), *Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 430 p.
- HERTIG, Paul (1998), *The multiethnic journeys of Jesus in Matthew: Margin-center dynamics*, «*Missiology*», (26), 1, pp. 23-35.
- JACOBSEN, Knut A.; RAJ, Selva J. (eds.) (2008), *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europa and North America*. Farnham, Ashgate, 267 p.
- JENKINS, Phillip (2004), *La terza Chiesa alle porte. Il cristianesimo del XXI secolo*. Roma, Fazi editore, 380 p.
- JONGENEEL, Jan A.B. (2003), *The Mission of Migrant Churches in Europe*, «*Missiology*», (31), 1, pp. 29-33.
- KAHL, Werner (2002), *A theological perspective: the common missionary vocation of mainline and migrant churches*, «*International Review of Mission*», (91), 362, pp. 328-341.
- KIRK, J. Andrew (1999), *What is mission? Some Theological Explorations*. London, Darton, Longman & Todd, 302 p.

- LAROUSSE, William (2008), «Go ... and make disciples of all nations»: *Migration and Mission*, pp. 155-176. In: BAGGIO, Fabio; BRAZAL, Agnes M. (a cura di), *Faith on the Move. Toward a Theology of Migration in Asia*. Quezon City, Manila, Ateneo de Manila University Press, 261 p.
- LATOURETTE, Kenneth Scott (1983), *A History of the Expansion of Christianity. II: The Thousand years of Uncertainty*. Grand Rapids, MI, Zondervan Publishing Company, 1.552 p.
- LEE, Jung Young (1995), *Marginality: the key to multicultural theology*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 208 p.
- LEFEBVRE, Solange; SUSIN, Luiz Carlos (a cura di) (2008), *Far fronte al movimento della migrazione in un mondo globalizzato. I contributi della teologia cattolica*, «Concilium», 5, pp. 13-16.
- LENTZ, Robert; GATELEY, Edwina (2003), *Christ in the Margins*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 144 p.
- LUSSI, Carmem (2005), *La missione della Chiesa nel contesto della mobilità umana*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 160 p.
- MACLEAN, Iain S. (2004), *Dangerous Memories, Daring Documents, and the Demands of Discipleship: The Christian Church, Racism, and Racial Justice*, «Missiology», (32), 1, pp. 15-35.
- MARALDI, Valentino (1998), *La comunione dell'amore*, pp. 57-69. In: CENTRO STUDI EMIGRAZIONE ROMA (a cura di), *Spiritualità Scalabriniana, Atti del Convegno europeo*. Roma, CSER, 194 p.
- MCCARRICK, Theodore Edgar (2003), *Pastoral Challenges in the World of Migrants and Refugees*, «People on the Move», 93, pp. 39-46.
- NEILL, Stephen (1966), *A History of Christian Missions*. Harmondsworth, Penguin, 528 p.
- NISSEN, Johannes (2002), *New Testament and Mission. Historical and Hermeneutical Perspectives*. Frankfurt am Main, Peter Lang Publishing, 196 p.
- PALOMINO, Miguel A. (2004), *Latino Immigration in Europe: Challenge and Opportunity for Mission*, «International Bulletin of Missionary Research», (28), 2, pp. 55-58.
- PAROLIN, Gaetano (2010), *Chiesa postconciliare e migrazioni. Quale teologia per una pastorale migratoria, a partire dai principali documenti pontifici*, Tesi dottorale. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 523 p.
- PHAN, Peter C. (1999), *Introduction. An Asian-American Theology: Believing and Thinking at the Boundaries*, pp. xi-xxvii. In: LEE, Jung Young; PHAN, Peter C. (eds.), *Journeys at the Margin. Toward an Autobiographical Theology in American-Asian Perspective*. Collegeville, MN, Liturgical Press, 208 p.
- ID. (ed.) (2003a), *In our Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 192 p.
- ID. (2003b), *The Experience of Migration in the United States as a Source of Intercultural Theology*, pp. 143-169. In: CAMPESE, Gioacchino; CIALLELLA, Pietro (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization*. New York, Center for Migration Studies, 203 p.
- ID. (2007), *Migrazioni nell'era patristica: storia e teologia*, pp. 35-68. In: CAMPESE, Gioacchino; GROODY, Daniel G. (a cura di), *Missione con i migranti, missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- POHL, Christine D. (2003), *Biblical Issues Mission and Migration*, «Missiology», (31), 1, pp. 3-15.

- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (2003), *Ripartire da Cristo per una rinnovata pastorale dei migranti e dei rifugiati*, Atti del V Congresso Mondiale della Pastorale per i Migranti e i Rifugiati, Roma 17-22 Novembre 2003, «People on the Move», 93, pp. 272-386.
- RICOEUR, Paul (2005), *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*. Milano, Raffaello Cortina Editore, 295 p.
- RODRÍGUEZ, Daniel A. (2003), *No longer foreigners and aliens: toward a missiological christology for Hispanics in the United States*, «Missiology», (31), 1, pp. 51-67.
- RUPNIK, Marco Ivan (1994), *L'Arte memoria della comunione*. Roma, Lipa Edizioni, 192 p.
- ID. (1995a), *Il coraggio del dialogo critico con le culture di oggi*, pp. 103-145. In: CENTRO ALETTI (a cura di), *Novità della soglia. Aperture della nuova evangelizzazione*. Roma, Lipa Edizioni, 240 p.
- ID. (1995b), *La vita spirituale*, pp. 279-333. In: ŠPIDLÍK Tomáš, et al., *Lezioni sulla Divinumanità*. Roma, Lipa Edizioni, 1995, 448 p.
- ID. (1996), *Nel fuoco del rovetto ardente. Iniziazione alla vita spirituale*. Roma, Lipa Edizioni, 111 p.
- ID. (1998), *La cultura del riconoscimento*, pp. 127-136. In: CENTRO STUDI EMIGRAZIONE ROMA (a cura di), *Spiritualità Scalabriniana. Atti del Convegno Europeo*. Roma, CSER, 194 p.
- SCHREITER, Robert J. (1992), *Reconciliation: mission and ministry in a changing social order*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 96 p.
- ID. (1997a), *Reconciliation as a model of mission*, «New Theology Review», (10), 2, pp. 6-15.
- ID. (1997b), *The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 136 p.
- ID. (2007), *I migranti ed il ministero della riconciliazione*, pp. 165-186. In: CAMPESE, Gioacchino; GROODY, Daniel G. (a cura di), *Missione con i migranti, missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- SENIOR, Donald (2007), «Carissimi esuli e stranieri». *Prospettive del Nuovo Testamento sulle migrazioni*, pp. 15-34. In: CAMPESE, Gioacchino; GROODY, Daniel G. (a cura di), *Missione con i migranti, missione della chiesa*. Quaderni SIMI 5. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 211 p.
- SOBRINO, Jon (1981), *Resurrección de la verdadera Iglesia: Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander, Sal Terrae, 343 p.
- SOLOV'EV, Vladimir (1971), *La critica dei principi astratti (1877-1880)*, pp. 201-206. In: ID., *Sulla Divinumanità e altri scritti*. Milano, Jaka Book, 307 p.
- STEARNS, Peter N. (2001), *Cultures in Motion. Mapping Key Contacts and Their Imprints in World History*. New Haven, CT, Yale University Press, 120 p.
- STOTT, John (1975), *Christian Mission in the Modern World*. London, InterVarsity Press, 128 p.
- STROMBERG, Jean S. (2003), *Responding to the Challenge of Migration: Churches within the Fellowship of the World Council of Churches (WCC)*, «Missiology», (31), 1, pp. 45-50.
- SUNDERMEIER, Theo (1999), *Comprendere lo straniero: una ermeneutica interculturale*. Brescia, Editrice Queriniana, 297 p.
- TAN, Jonathan Y. (2004), *Missio Inter Gentes: Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops' Conference (FABC)*, «Mission Studies», 21, 1, pp. 65-93.

- TASSELLO, Graziano (2001) (a cura di), *Enchiridion della Chiesa per le Migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000)*. Bologna, EDB, 1842 p.
- TER HAAR, Gerrie (1998), *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*. Cardiff, Cardiff Academic Press, 220 p.
- TRIMANNA, Vimal (1999), *La Chiesa ed il superamento delle frontiere*, «Concilium», 2, pp. 119-132.
- TOMASI, Silvano M. (1996), *The Prophetic Mission of the Churches: Theological Perspectives*, pp. 36-43. In: *The Prophetic Mission of the Churches in Response to Forced Displacement of Peoples. Report of a global ecumenical consultation, Addis Ababa, November 1995*. Geneva, World Council of Churches.
- VICEDOM, Georg (1965), *The Mission of God. An Introduction to the Science of Mission*. St. Louis, Concordia Publishing House, 156 p.
- VILANOVA, Evangelista (1995), *Bilancio e prospettive. La teologia cattolica nei primi vent'anni di postconcilio. III: La perdita del monopolio europeo in teologia*, pp. 708-725. In: ID., *Storia della teologia cristiana*. Roma, Borla, 772 p.
- WALLS, Andrew E. (1996), *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 250 p.
- WAN, Enoch (2003), *Mission among the Chinese Diaspora: A Case Study of Migration and Mission*, «Missiology», (31), 1, pp. 35-43.
- WOLANIN, Adam (1994), *Teologia della missione*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 415 p.
- WROGEMANN, Henning (2003), «Gott ist Liebe» – zu einer trinitarischen Begründung «Missionarischer Identität» im Kontext des Pluralismus, «Zeitschrift für Mission», (29), 4, pp. 295-313.
- ZANFRINI, Laura (2007), *Sociologia delle migrazioni*. Roma-Bari, Editori Laterza, 268 p.

Abstract

What Mission with Migrants?

The essay argues that mission with migrants can be defined as the new paradigm for the mission of the Church in the world. The analysis is based on the hermeneutical categories of recognition and otherness. According to the new theological understanding, mission is first and foremost the mission of God (*missio Dei*) and describes His ecstatic attitude of being for and in relation with. To recognize the otherness of mission means to share in the mission of God, which is the mystery of His loving presence through the Holy Spirit, that we welcome as a gift and approach in humble gratitude. Therefore, mission is the same Christian identity conceived as grateful recognition of, relation with, migration to, encounter of, and gracious hospitality offered to the Other and the others. The close link between migration and mission is not only an historical feature, but above all a theological insight.

L'organizzazione della Chiesa nella cura pastorale per i migranti

Compito del canonista è «l'inserimento del cristianesimo nelle categorie della mobilità [...]. La Chiesa organizzata incontra ad ogni istante i problemi dello spazio»¹.

Introduzione

L'ambito della ricerca prende avvio dalla rassegna bibliografica *Migrazioni e scienze teologiche*, dove i curatori hanno raccolto circa 100 contributi che hanno affrontato l'organizzazione della pastorale dei migranti dal punto di vista del diritto canonico, in un arco temporale che va dal 1980 fino al 2007. In riferimento al settore canonistico, nell'introduzione si legge:

La disciplina teologica che più di ogni altra ha affrontato in modo sistematico il fenomeno migratorio è il Diritto Canonico. I saggi di questa disciplina teologica forniscono le interpretazioni e le indicazioni più puntuali. Essi analizzano i documenti del Magistero, mettendo in evidenza la pluralità di metodi pastorali proposti. Di fatto i nuovi Codici di Diritto Canonico, sotto la spinta del Concilio Vaticano II, danno uno spazio ragguardevole al fenomeno della mobilità².

Il brano citato offre già di per sé alcuni criteri in base ai quali procedere nella trattazione della tematica enunciata nel titolo del presente lavoro.

Si potrebbe percorrere la via magisteriale e individuare il progresso, il metodo e le strutture che i vari documenti ecclesiastici, o almeno i principali, hanno indicato nell'organizzazione della pastorale per i migranti, senza perdere di vista il quadro ecclesologico e quindi normativo di riferimento.

Si potrebbe pure tracciare l'assetto organizzativo e quindi normativo formalizzato (e non formalizzato, come ad esempio il diritto dei migranti ad una pastorale specifica sempre affermato dal Magi-

N.B.: in questo numero le citazioni bibliografiche complete sono inserite nella bibliografia alla fine del saggio. Nelle note a piè di pagina sono quindi indicati soltanto i rimandi alla bibliografia completa.

¹ LE BRAS, Gabriel (1976), pp. 131 e 133.

² TASSELLO, Giovanni Graziano; DEPONTI, Luisa; PROSERPIO, Felicina (a cura di) (2009), pp. 19-20.

stero ma non entrato in nessun canone specifico) nel Codice di Diritto Canonico (1983) [CIC/83] per la Chiesa latina e nel Codice dei Canoni delle Chiese orientali [CCEO] (1990) e attualizzato nell'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi* [EMCC, 2004].

Si potrebbe, infine, percorrere la via dottrinale riconducibile, però, a pochissimi Autori che hanno dedicato numerosi scritti al tema dei migranti in ambito canonistico e a molti altri che si sono cimentati con un singolo saggio; tra chi si è dedicato con sistematicità all'argomento vi è senz'altro Velasio De Paolis, il quale, per quantità non meno che per qualità, ha riservato gran parte dei suoi studi canonistici ai migranti e all'organizzazione di una pastorale specifica nell'ambito del diritto ecclesiale, ma vorrei ricordare anche Jean Beyer che fu, insieme a De Paolis e ad altri professori di alcune Università Pontificie, ideatore e coordinatore dei *Quaderni Universitari* dell'allora Pontificia Commissione per la Pastorale delle Migrazioni e del Turismo³.

Pur ritenendo la validità di queste piste, intendo qui privilegiare una lettura tematica, formalizzando così temi scelti all'interno dei quali evidenziare l'origine, i cambiamenti e l'attuale assetto organizzativo che la Chiesa ha raggiunto nella pastorale specifica per i migranti passando attraverso i diversi criteri precedentemente ricordati e introducendone nuovi, specie quelli che animano il diritto ecclesiale dopo il Vaticano II, e più vicini alla scienza canonistica e al suo rinnovamento.

Prima tra le tematiche va considerata la prospettiva ecclesiologica. Il Codice di Diritto Canonico, come pure il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, non si possono adeguatamente comprendere, specie per quanto attiene l'organizzazione della cura pastorale dei migranti, se non all'interno di una corretta visione di Chiesa. Pertanto è necessario procedere, come dal suo aspetto fontale, dalla considerazione dei migranti e della cura pastorale specifica ad essi dovuta, in quanto fedeli inseriti in una Chiesa particolare, dove essi costituiscono un valido richiamo alla cattolicità della Chiesa.

Prospettiva teo-ecclesiologica dell'organizzazione della pastorale dei migranti

A conclusione di uno studio sugli aspetti canonistici del magistero della Santa Sede circa la mobilità umana, Velasio De Paolis ha scritto:

Dalla lettura di tutta la documentazione si ricava l'idea che esista quasi una legislazione parallela rispetto a quella del Codice che [...] vie-

³ Inizialmente pubblicati sulla rivista «On the Move» sono in seguito confluiti nella collana *Senza frontiere. Serie teologico-pastorale*, edita dal Messaggero di Padova; ultimamente sono ricomparsi per i tipi della Libreria Editrice Vaticana, come commento all'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*.

*ne interpretato in ordine alle esigenze proprie della mobilità umana. Se è vero che, in genere, le direttive della Chiesa nel campo della mobilità umana non derogano al Codice, è pure vero che esse portano il Codice verso i bisogni pastorali: non di rado [...] le norme canoniche sono state adattate con mirabile flessibilità, alla cura pastorale per la gente migrante. In tale prospettiva è possibile esaminare la documentazione, traendone alcune piste di lettura [...]*⁴.

Ciò è detto con particolare riferimento al CIC/17. Infatti nel CIC/83 è confluita gran parte delle direttive contenute nei documenti del magistero precodiale; ma il Codice ha anche assorbito la visione di Chiesa conciliare, sulla quale e a partire dalla quale è possibile interpretare correttamente i diversi istituti canonici e quindi anche le strutture proprie per la cura pastorale dei migranti. Il CIC/83 è il Codice del Concilio Vat. II e dell'ecclesiologia conciliare.

Nessuna pastorale, nessuna struttura organizzativa può avere senso pieno se non a partire dalla visione di Chiesa cui ci si vuole riferire. Stante questa convinzione, il primo aspetto tematico da cui partire riguarda proprio i fondamenti e presupposti ecclesiologici che giustificano l'organizzazione della Chiesa nella cura pastorale dei migranti⁵.

La letteratura che affronta il tema della mobilità in prospettiva canonistica si è sforzata di leggere la cura pastorale dei migranti sempre facendo riferimento ai fondamenti teologici ed ecclesiologici⁶.

Si tratta qui di considerare la dimensione cattolica della Chiesa e la reciproca immanenza tra Chiesa universale e Chiesa particolare, alla luce delle quali poter cogliere il contributo specifico e proprio delle migrazioni.

Quando si pensa alla comunione che la Chiesa particolare vive con e per i migranti, l'effetto visibile si ha nelle strutture pastorali proprie,

⁴ DE PAOLIS, Velasio (1985), p. XLVIII; ora anche in: ID. (2005a), pp. 15-38.

⁵ Di questa prospettiva mi sono già occupato in alcuni studi precedenti: SABBA-RESE, Luigi (2005a); ID. (2005d); ID. (2006), pp. 9-24; ID. (2008), pp. 58-72.

⁶ Penso ad esempio ad autori, in un certo senso classici, come BEYER, Jean (1980), e in: BEYER Jean; SEMERARO, Marcello (a cura di) (1985), pp. 9-34; oppure agli studi di De Paolis, che, quasi sempre, come tema dominante, ha qualificato gli aspetti canonici della mobilità umana in un contesto e in una visione di Chiesa. Tra i molti, vorrei qui indicare uno tra i suoi più recenti contributi in tal senso, nel quale, tra l'altro si legge: «Nella forma della pastorale dei migranti praticata dalla Chiesa si riflette la nuova comprensione che la Chiesa ha di se stessa, soprattutto per quanto riguarda l'aspetto ecclesiologico. La Chiesa particolare è chiamata ad aprirsi ulteriormente alla cattolicità. Infatti la nuova posizione ecclesiologica evidenziata dai documenti del concilio Vaticano II non poteva non influenzare profondamente anche la riflessione e la prassi della Chiesa sulla cura pastorale dei migranti»; DE PAOLIS, Velasio (2008). Anche canonisti che più di recente si sono interessati all'organizzazione della pastorale dei migranti non hanno omesso di enfatizzare, giustamente, premesse o presupposti ecclesiologici dei diritti dei fedeli migranti; si veda, ad esempio BAURA, Eduardo (2003) oppure CORONELLI, Renato (2008).

ma prima e oltre le strutture bisogna insistere sul fondamento che deve guidare l'azione della Chiesa particolare verso i migranti: la *communio* che deve trasparire anche nei criteri della territorialità e della personalità, che regolano il costituirsi delle strutture pastorali per i migranti e per le varie forme di mobilità.

Ogni azione pastorale, come quella per i migranti, si colloca nell'ambito dell'ecclesialità e della missionarietà. Anche la pastorale per i migranti ha la sua scaturigine nel mistero della Chiesa; tale pastorale, proprio per la peculiare condizione di sradicamento e di rischio di disgregazione cui i migranti, che ne sono i destinatari, sono sottoposti, ha bisogno di riferirsi al suo naturale collante che è la comunione. Nell'organizzazione specifica che la contraddistingue, tale pastorale si adatta, è provvisoria, e perciò si rinnova⁷, ma non può farlo se non all'interno della comunione, partendo da essa e mirando ad essa.

Migrazioni e culture: tentativo di lettura teologico-escatologica

Si deve soprattutto all'opera di Eugenio Corecco, il tentativo di tematizzare circa le migrazioni, e la cultura di cui esse sono portatrici, nell'ambito delle categorie teologiche e del rapporto Chiesa-Regno.

Concepite come sradicamento culturale e perdita della identità individuale e sociale, le migrazioni possono costituire anche un fattore di crescita e avere dei risvolti positivi tanto da un punto di vista antropologico e culturale, quanto da un punto di vista teologico e religioso.

Come parte della storia dell'uomo, migrazioni e cultura assumono una valenza teologica, se viste nell'ottica della storia della salvezza, la quale si realizza, secondo la logica dell'incarnazione, nell'evolversi della storia umana. Con la loro portata culturale le migrazioni diventano un discorso teologico in quanto, assieme al realizzarsi di un destino terreno dell'uomo o di un popolo, si coglie in esse un segno profetico del realizzarsi del destino portato da Cristo. Questo destino è la salvezza di tutta l'umanità e la sua unità, ma la Chiesa di questo è segno e strumento. Per questo motivo le migrazioni si configurano anche come "problema" ecclesiale, quindi teologico⁸.

Si considera la prospettiva teologica delle migrazioni in rapporto alla Chiesa, in particolare nell'ambito dell'evangelizzazione e della promozione umana: l'evangelizzazione, che non è promozione umana, ma la suppone, tende a generare una nuova cultura perché coglie l'uomo in un ambiente culturale nuovo, provocando in lui un cambiamento, un nuovo modo di vi-

⁷ Cfr. DE PAOLIS, Velasio (2003b), pp. 32-36; ora anche in ID. (2005a), pp. 209-236.

⁸ «Il discorso teologico è indiretto rispetto all'emigrazione e al suo valore culturale, perché diventa un discorso sulla Chiesa»: CORECCO, Eugenio (1995b), p. XLV.

vere e interpretare il mondo, che lo rende capace di costruire una Chiesa e di partecipare alla vita della Chiesa, quale soggetto culturale nuovo.

Sotto il profilo escatologico, propriamente si dovrebbe dire che l'evangelizzazione coincide con la costruzione del Regno di Dio, al servizio del quale si pone la Chiesa e al quale la Chiesa deve dare una configurazione nelle realtà sociali, e, quindi, anche plasmando le culture.

La funzione della Chiesa non è soltanto di promozione umana, perché questo non permette di valorizzare l'apporto ecclesiale che i migranti possono dare; ma se nell'evangelizzazione *«viene fatta emergere la coscienza che i cristiani sono nella Chiesa un popolo, il "nuovo popolo di Dio", la sua [della Chiesa] presenza in mezzo all'emigrazione non può non contrapporsi alla logica di disgregazione propria del sistema economico e sociale»*⁹.

Le Chiese particolari possono diventare, per loro stessa natura, i luoghi dove i migranti sperimentano la profonda unità dell'essere ecclesiale, dove la loro identità culturale viene salvaguardata e accompagnata da un modo di esprimere la propria fede, anche se con elementi etnico-linguistici, religiosi e devozionali, che necessariamente si diversificheranno dalle Chiese particolari di arrivo. Gli elementi culturali fanno parte dell'economia della creazione e come tali vanno salvaguardati nella loro esistenza e identità e vanno evangelizzati. Ciò vale anche per i migranti, di fronte ai quali la missione della Chiesa si esplica nel compito, ad essa esclusivo, di *«evangelizzare gli uomini, attraverso l'evangelizzazione della loro cultura, così da integrare tutte le culture nella cattolicità, grazie al rapporto di immanenza che esiste tra la Chiesa particolare e la Chiesa universale»*¹⁰.

Il momento della diaspora e quello ecclesiale sembrano costituire la dinamica essenziale del popolo di Dio. La dispersione rientra nella costruzione del Regno come momento essenziale.

Da una parte, il piano della creazione prevede la diversità etnico-linguistica: l'elemento nazionale e le minoranze etniche costituiscono *«la comunità degli uomini uniti da legami diversi, da storie, lingue e culture, che sono l'orizzonte globale entro cui gli uomini concepiscono e sviluppano il loro destino»*¹¹. Dall'altra parte, l'economia della redenzione postula l'elemento nuovo dell'unità dei popoli e delle nazioni attorno alla fede nell'unico Cristo: è la comunione operata dallo Spirito che si riflette sull'umanità.

*Con la Pentecoste, nel discorso antropologico creazionale si innesta così una nuova dimensione, quella ecclesiologica. La Chiesa, guidata dallo Spirito Santo è in Cristo sacramento «elevatum in nationibus», strumento non solo dell'intima unione degli uomini con Dio, ma anche dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1)*¹².

⁹ *Ibidem*, p. XLVII.

¹⁰ CORECCO, Eugenio (1995c), p. LVIII.

¹¹ *Ibidem*, pp. LII-LIII.

¹² *Ibidem*, p. LIII.

La presenza dei migranti nella Chiesa particolare è un appello e un richiamo continuo a riconoscersi sempre più come questo strumento che ha bisogno di arricchirsi di diversità per vivere autenticamente l'universalità.

Migrazioni e Chiese particolari

La Chiesa è per sua natura una e cattolica. Ogni Chiesa particolare è cattolica, in quanto realizza l'unica Chiesa di Cristo, per cui i migranti nella pratica della loro fede non solo non si sentono stranieri in nessun paese dove vive e opera la Chiesa di Cristo che celebra l'Eucarestia, fonte di unità, ma sensibilizzano la Chiesa particolare ad aprirsi verso l'universale e a sperimentare in maniera più visibile la cattolicità nella particolarità.

– Frammentarietà delle migrazioni e permanenza della Chiesa particolare

La mobilità umana, in quanto oggetto della cura pastorale della Chiesa, investe la questione del rinnovamento stesso della vita ecclesiale; non è solo una questione di relazione tra Chiese particolari, di partenza e di arrivo, ma è fondamentalmente un problema ecclesiologico¹³.

Sotto questo profilo, la migrazione si presenta come un «*problema che nasce per effetto di una delle discontinuità sicuramente più rimarchevoli che con la sua stessa presenza il migrante immette nella continuità della Chiesa particolare*»¹⁴; infatti ogni fedele ha un *background* culturale che è strettamente legato al proprio sentire e vivere la fede e i sacramenti, a livello comunitario e personale. Si pone, quindi, per la Chiesa particolare, la necessità dell'*integrazione* pastorale e liturgica del migrante, salvaguardandone tutta l'originalità ed evitando la tentazione che questa discontinuità venga assimilata nel *continuum* dell'ecclesialità particolare¹⁵.

– Identità dei migranti e apertura delle Chiese particolari

La nota della cattolicità della Chiesa non impedisce le diversificazioni e le caratterizzazioni culturali particolari: «*L'identità culturale di una minoranza come quella dei protagonisti delle migrazioni (come del resto anche della eventuale maggioranza indigena) deve essere salvata ad ogni costo*»¹⁶.

Conservare la propria identità è una responsabilità prima di tutto dei migranti, ma anche la Chiesa particolare, da parte sua, dovrà impegnarsi a salvaguardare l'identità culturale dei migranti, ma non deve limitarsi a questo: «*Il progetto pastorale non può essere solo quello di salvare l'identità culturale di una minoranza particolarmente povera come quella delle*

¹³ Cfr. BEYER, Jean (1980), p. 9.

¹⁴ BONNET, Piero A. (1992), p. 35.

¹⁵ *Ibidem*, p. 36.

¹⁶ CORECCO, Eugenio (1995a), p. X.

migrazioni, ma di farle fare un'autentica esperienza di Chiesa, che va oltre all'aspetto caritativo o culturale della questione»¹⁷, così che essa stessa fa esperienza della sua unità e cattolicità nella ricchezza delle diversità, prende coscienza, attraverso la diversità del vivere la stessa tradizione cristiana, di se stessa e del suo essere Chiesa-comunione. Una Chiesa che attraverso le migrazioni non riesce a maturare una coscienza più grande dell'unità tra i popoli, viene meno alla sua vocazione storica nel mondo moderno.

Nella pastorale per i migranti: strutture per l'integrazione o per la comunione?

La Chiesa è comunione ed ha la sua scaturigine, il suo modello e la sua meta nella comunione trinitaria. La partecipazione e la valorizzazione delle migrazioni all'interno della Chiesa particolare devono essere intese alla luce della *communio*: questa meglio aiuta a comprendere la vera natura della Chiesa, mentre è rischioso il concetto di assimilazione, inteso solo come omologazione delle diverse espressioni di fede rispetto a quella locale; e anche quando queste si valorizzano, si deve evitare anzitutto il rischio «di operare una salvaguardia del diverso ecclesiale del quale sono portatori i migranti a prezzo di una sostanziale ghettizzazione»¹⁸. Tutto ciò non è conforme al principio della comunione, soprattutto quando avviene una discriminazione contro alcune forme di religiosità dei migranti, giudicate tradizionali, facendo così «una lettura puramente sociologica della fede, che tende ad eludere i tratti culturali che ogni popolo porta con sé»¹⁹, e che «impedisce di porre il problema in modo ecclesiologicamente corretto e finisce per spingere gli immigrati alla disaffezione della pratica religiosa»²⁰.

L'integrazione, invece, è una categoria sociologica, con cui si rischia di affrontare il problema o «in termini e mentalità politici di conservazione – da parte della Chiesa locale "ospite" – o in termini di rivendicazione sindacale politica da parte dei migranti»²¹.

È la *communio* che va salvaguardata. Il problema centrale non è difendere un'espressione culturale, ma costruire la cattolicità della Chiesa nelle Chiese particolari. La costruzione della cattolicità in quanto tale deve caratterizzare ogni Chiesa, anche a prescindere dal fenomeno migratorio.

Il fenomeno migratorio è, anzitutto, un "problema" ecclesiale, che pone la domanda e la difficoltà di come far vivere a fedeli fuori del loro contesto

¹⁷ ID. (1987), p. 51.

¹⁸ BONNET, Piero A. (1992), p. 37.

¹⁹ CORECCO, Eugenio (1987), p. 58.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 44.

culturale la propria fede senza appiattimenti o rinnegamenti delle loro peculiarità. Per cui, da un punto di vista pastorale, la mobilità si configura come «un problema di vita cristiano»²², che va salvaguardata e difesa.

Ora la pastorale dei migranti è una pastorale della Chiesa e di ogni Chiesa particolare; e la corresponsabilità verso lo sviluppo universale della Chiesa particolare è di tutti, migranti e autoctoni: si tratta di «educare i cristiani ad essere Chiesa dappertutto – non solo nella propria comunità d'origine – e a creare dei luoghi di unità ecclesiale all'interno della Chiesa locale stessa. Anche la pastorale delle "migrazioni" deve avere come obiettivo finale quello dell'unità dei cristiani»²³.

Il Codice di Diritto Canonico e la *missio ad migrantes*

Alla vigilia e in seguito alla promulgazione del CIC/83, la canonistica ha dedicato diversi contributi, opere singole e miscellanee, all'esame della legislazione canonica e alle modalità in cui è stato declinato normativamente sia lo statuto canonico dei fedeli migranti sia la ricezione di strutture specifiche per la loro cura pastorale. Nonostante l'assenza, o almeno la non formalizzazione, di un diritto dei migranti ad una pastorale specifica, certamente il CIC/83 ha recepito in buona parte le istanze ecclesiologiche del Vaticano II e le strutture specifiche, ormai collaudate, per rispondere alla cura pastorale dei migranti.

Il Codice di Diritto Canonico: l'ecclesiologia conciliare nel linguaggio canonistico

Nel CIC/83²⁴ non pochi canoni si riferiscono, sia direttamente sia indirettamente, alla cura pastorale dei migranti. Ma, più che le singole norme, va ponderato lo spirito nuovo che anima il diritto ecclesiale, del quale il Codice costituisce il tentativo di tradurre in linguaggio canonistico la ecclesiologia conciliare.

Il Concilio, dunque, rimane la fonte precipua della pastorale specifica per i migranti. Sotto questo profilo il Magistero conciliare e specialmente l'analisi del n. 18 del Decreto *Christus Dominus*, dal punto di vista pastorale, è sicuramente il più importante. È quanto emerge da un magistrale studio di De Paolis²⁵, il quale ha inteso colmare una lacuna e collegare i documenti prima del Concilio, che trovano la loro sintesi, armonica e sistematica, nella *Exsul Familia*, con i documenti post-

²² L'espressione è di BEYER, Jean (1980), p. 138.

²³ CORECCO, Eugenio (1995b), p. L.

²⁴ Cfr. DE PAOLIS, Velasio (1984).

²⁵ Cfr. ID. (1989), ora anche in ID. (2005a), pp. 39-59.

conciliari. I documenti del Vaticano II vengono interpretati all'interno degli Atti conciliari, che permettono di percorrere il cammino di redazione. I testi espliciti sulle migrazioni si trovano nella Costituzione *Gaudium et Spes*, nel Decreto *Christus Dominus*, nel Decreto *Apostolicam Actuositatem* e nel Decreto *Ad Gentes*.

De Paolis annota, tra l'altro, che l'infondata impressione di frammentarietà che si è tentati di addebitare ai testi conciliari ha la sua origine nel fatto che del Concilio si considerano solo i documenti finali e si trascurano gli Atti. Non va, pertanto, perso di vista il principio ermeneutico del Concilio, secondo il quale la comprensione del Magistero conciliare è possibile soltanto, se oltre alla lettura dei testi, si conoscono anche gli Atti conciliari e i documenti postconciliari. Per questo lo studio esamina in profondità l'iter di redazione di *Christus Dominus* 18 sia nella fase preparatoria sia nella discussione dello schema presentato nell'aula conciliare.

La pastorale specifica per i migranti: un diritto non formalizzato

L'analisi dei testi conciliari circa la pastorale dei migranti²⁶ ha mostrato che la Chiesa ha una pastorale specifica per i migranti, che tale pastorale ha una propria ragion d'essere, che è affidata a tutto il popolo di Dio, con ruoli specifici spettanti ai sacerdoti, ai religiosi e ai laici e che necessita di strutture adeguate²⁷.

Nonostante questa lunga e collaudata tradizione, che nella Chiesa ha sempre riservato un peculiare trattamento pastorale ai migranti, tra i diritti fondamentali dei fedeli non viene enunciato quello del migrante ad avere una cura pastorale nel rispetto della propria cultura e lingua. Su tale assenza ha insistito più volte il prof. Bonnet²⁸. La mancanza assume una deplorable negligenza, sempre al dire dello stesso autore, per il fatto che tale diritto era stato affermato esplicitamente più volte nella disciplina speciale della Chiesa, come anche nei documenti ecclesiali, in particolare nella Costituzione *Exsul Familia* e nell'Istruzione *Nemo est*, oltre che nel m.p. *Pastoralis migratorum cura* e, con maggiore insistenza, nella Lettera *Chiesa e mobilità umana* e nei documenti recenti del magistero pontificio. Bonnet auspica, dunque, il superamento di questa mancanza codiciale²⁹. Quanto poi al contenuto di tale diritto-dovere, lo stesso autore così si esprime:

²⁶ Oltre allo studio di De Paolis, segnalato nella nota precedente, vedi anche il più recente contributo di ORTIZ, Miguel A. (2002).

²⁷ Cfr. DE PAOLIS, Velasio (1991); ora anche in ID. (2005a), pp. 61-99.

²⁸ Cfr. BONNET, Piero A. (1983), pp. 99-100. L'autore è tornato sull'argomento anche in ID. (2004), pp. 143-155.

²⁹ Cfr. BONNET, Piero A. (1983), p. 101.

Questa auspicabile integrazione codiciale non dovrebbe d'altro canto limitarsi ad enunciare unicamente il diritto-dovere del christifidelis migrante ad esprimere da par suo la «ordinatio in Deum», consentendogli la «diversità nella unità» – ciò che avrebbe nell'esperienza giuridica del Popolo di Dio un impatto pratico troppo modesto e comunque insufficiente – ma altresì enucleare, seppure soltanto in via di principio, le linee programmatiche di sviluppo di un tale diritto-dovere in chiave così negativa come, e vorremmo dire soprattutto, positiva, precisando ancora a carico di quali autorità gerarchiche si pongano responsabilità e obblighi funzionali, in rapporto a quel potere ministeriale del quale non per se stessa, ma appunto diaconalmente, è investita l'autorità gerarchica³⁰.

Il risultato di tale enucleazione sarebbe senza dubbio significativo:

Con un conveniente riconoscimento giuridico ed una adeguata tutela canonica del diritto-dovere fondamentale del christifidelis migrante si pone una pietra d'indubitabile valore fondamentale nella costruzione di una Chiesa incentrata nel fedele, vero protagonista, anche per il diritto canonico, di un Popolo di Dio che «ha per condizioni la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio»³¹.

Una enunciazione esplicita del diritto-dovere del fedele migrante avrebbe avuto un impatto di una enorme efficacia, che avrebbe sicuramente risvegliato la sensibilità dei fedeli e dei pastori, per un problema che diventa di giorno in giorno più acuto. È, tuttavia, possibile rintracciare nel CIC/83 gli elementi che, sia pure in modo implicito, contengono di fatto l'enunciazione di tale diritto e dovere³².

Verso una "formalizzazione" del diritto dei fedeli migranti ad una pastorale specifica

Partendo dalla lettura di alcuni tra i doveri e i diritti che integrano lo statuto codiciale dei fedeli in genere, è possibile rintracciare e recepire aspetti specifici atti a configurare uno statuto dei doveri e diritti dei fedeli migranti.

Sulla base della pari dignità e comune condizione dei fedeli nella Chiesa, si riconoscono i diritti fondamentali dei fedeli circa gli aiuti spirituali della Chiesa: i migranti, alla pari degli altri fedeli e più di essi, hanno diritto a ricevere i beni spirituali, a esercitare il culto divino secondo il proprio rito, a ricevere l'educazione cristiana secondo la propria lingua e cultura e quindi ad avere una pastorale specifica³³.

³⁰ *Ibidem*, pp. 100-101.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. BEYER, Jean (1983).

³³ Cfr. SANCHIS, Josemaria F. (1993), pp. 460-467; mi permetto di rinviare anche a SABBARESE, Luigi (2006), pp. 71-82.

La situazione del migrante coinvolge una necessità fondamentale e legittima del fedele poiché chiama in causa direttamente il suo rapporto con Dio. Il fedele migrante ha «il diritto-dovere di attingere Dio, e quindi di salvarsi, senza rinnegare né rinunciare alla propria identità di christifidelis sia individuale che comunitario»³⁴, e per far questo

ha bisogno che il diritto ecclesiale gli assicuri tutte le condizioni che possano consentirgli di sviluppare coerentemente, nel peculiare contesto comunitario nel quale è inserito, il proprio diverso modo di esprimere e di incarnare l'unità che è insuperabilmente comune a tutti nel Popolo di Dio, pur se, in rapporto alla continuità della «portio populi Dei» nella quale vive, si incarna quale discontinuità»³⁵.

L'affermazione della fondamentale uguaglianza di tutti i fedeli e del diritto di ognuno di vivere nella Chiesa secondo la propria condizione postula per il migrante il riconoscimento della propria e specifica condizione di diversità, che si manifesta nel diritto-dovere all'accoglienza da parte della Chiesa particolare; tale attuazione è un'esigenza ineludibile e radicale per una Chiesa che nasce, si modella e cresce in rapporto a una comunione. Sul modello di tale relazione comunionale, si profila il diritto-dovere a un inserimento e a una partecipazione ecclesiale non discriminanti, per cui far parte di una Chiesa particolare, che ha in sé la dimensione universale e cattolica non esige altro titolo se non il battesimo. Per il migrante diventa necessario, per rendere sempre più completo e visibile l'inserimento della sua particolare diversità nella continuità della Chiesa particolare, godere del diritto-dovere a una cura pastorale specifica³⁶.

Questa «è per la sua stessa natura straordinaria e provvisoria, appunto perché specifica e dovuta al fatto che quella ordinaria è insufficiente o manca del tutto»³⁷. La pastorale ordinaria con cui la Chiesa provvede a tutti i suoi fedeli è la comunità parrocchiale attraverso il parroco. La pastorale verso i migranti non può e non deve essere alternativa o autonoma rispetto a quella che si ha nei confronti dei parrocchiani, da parte del parroco, responsabile di tutti i fedeli che vivono nel territorio della parrocchia. Inoltre essa non deve neppure limitarsi al

minimum indispensabile, "sufficiente" ed uguale per tutti [...], bensì provvedere abbondantemente e adeguatamente ai bisogni spirituali, tenendo sempre presente sia il fine a cui tali mezzi sono indirizzati e per

³⁴ Cfr. BONNET, Piero A. (1983), p. 99.

³⁵ ID. (1992), p. 48.

³⁶ *Ibidem*, pp. 49-51. Per le strutture di pastorale specifica per i migranti, si possono vedere gli studi di VIANA, Antonio (2003); SAN JOSÉ PRISCO, José (2003); mi permetto di rinviare anche a SABBARESE, Luigi (2004).

³⁷ DE PAOLIS, Velasio (1991), p. 202.

cui sono stati istituiti da Cristo, sia le peculiari e specifiche circostanze di vita delle persone³⁸.

L'appartenenza simultanea del migrante alla Chiesa particolare e alla comunità etnica al suo interno comporta da parte della Chiesa «la necessità di piegare le strutture al servizio delle anime, in particolare significa rispetto per il migrante e per il suo inserimento, sia pure graduale, nella comunità parrocchiale territoriale [...]»³⁹. Di conseguenza le strutture che si adeguano ad una pastorale specifica migratoria non sono altro che l'espressione di quella materna sollecitudine che la Chiesa mostra nei confronti dei fedeli, in modo che «non facciano sentire il migrante straniero alla Chiesa particolare nella quale si trova a vivere»⁴⁰.

L'organizzazione della pastorale per i migranti

La pastorale per i migranti, non diversamente dalla pastorale ordinaria, ha proprie istituzioni e strutture. Come già indicato dalla Costituzione *Exsul familia* (1 agosto 1952) e dalla Lettera alle Conferenze episcopali sul tema "Chiesa e mobilità umana" (26 maggio 1978), i migranti devono beneficiare di una cura pastorale sufficiente e comunque non minore di quella di cui godono gli altri fedeli nella vita della Chiesa. Per corrispondere appieno a tale cura la Chiesa ha elaborato strutture di pastorale per i migranti a diversi livelli: universale, sovradiocesano, diocesano e parrocchiale.

A livello di Chiesa universale

Anche se non è in senso proprio una struttura pastorale, una particolare attenzione ha attirato il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, istituzione che viene rinnovata dopo il Vat. II con una tappa decisiva, segnata dal m.p. di Paolo VI *Apostolicae Caritatis* (19 marzo 1970) che istituisce la Pontificia Commissione per la cura spirituale dei migranti e degli itineranti; ad essa vengono ricondotte tutte le attività della Chiesa circa la mobilità umana, che fino allora erano frazionate in diversi dicasteri della Curia romana. Nel m.p. sono previste speciali facoltà da dare alla stessa Commissione, come pure è annunciato uno speciale *ordo servandus* che regoli i rapporti tra la Congregazione per i Vescovi e la stessa Commissione. Di fatto non si sono avute né speciali facoltà né è stato mai dato lo speciale *ordo servandus*. La riforma della curia romana, annunciata da tempo, è arrivata felicemente in porto con la Costituzione *Pastor Bonus* (28 giugno 1988).

³⁸ SANCHIS, Josemaria F. (1993), p. 465.

³⁹ DE PAOLIS, Velasio (1991), p. 202.

⁴⁰ BONNET, Piero A. (1992), p. 39.

Questa ha trasformato la Commissione in Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, le cui finalità e la cui struttura vengono descritte negli artt. 149-151. Mentre la Commissione connota un servizio alle dipendenze di altro ente Superiore ed ha compiti di studio, il Consiglio implica piena autonomia ed ha funzioni anche di direzione e di governo. Sono queste le caratteristiche che il Consiglio ha acquistato rispetto alla Commissione. Per quanto riguarda la competenza si ha un chiarimento desiderato: anche se nel titolo rimane "la pastorale per i migranti e gli itineranti", nel testo viene indicata la priorità della pastorale per i migranti⁴¹.

A livello di Conferenza episcopale

La pastorale dei migranti ha necessariamente una dimensione sopradiocesana che impone il coordinamento sia tra le diocesi all'interno di una medesima Conferenza episcopale sia tra Conferenze episcopali stesse; pertanto, senza interferenze nella responsabilità pastorale unica del Vescovo nella propria diocesi, la pastorale dei migranti ha bisogno di un'organizzazione ad un livello ultradiocesano⁴².

È stato, tuttavia, osservato che proprio

il capitolo sulle Conferenze episcopali se è chiaro nel suo intento generale di sottolineare cioè la responsabilità dell'intero episcopato per una cura pastorale specifica, lo è molto meno nelle concretizzazioni suggerite, laddove, in particolare, non è bene specificato quale sia il compito della Conferenza episcopale, delle Commissioni, del Direttore nazionale o di altri uffici, specialmente in rapporto alla responsabilità unica dell'Ordinario del luogo⁴³.

La Conferenza episcopale, conformemente alla sua natura, è coinvolta necessariamente nella pastorale dei migranti perché in tale cura sono chiamate in causa sia le Chiese di partenza sia quelle di arrivo e quindi si tratta di un fenomeno che riguarda strutture sopradiocesane e sovranazionali.

A tal proposito è stato giustamente scritto che

il Codice, in riferimento alla pastorale della mobilità, non fa esplicita menzione delle Conferenze episcopali. Tuttavia tale compito specifico delle Conferenze episcopali è sottinteso poiché ad esse spetta «pro-

⁴¹ Un'analisi dettagliata della natura e della missione del Pontificio Consiglio, con l'esegesi degli articoli 149-151 di *Pastor Bonus* si trova in DE PAOLIS, Velasio (1994), ora pubblicato anche in ID. (2005a), pp. 131-148. Segnalo, inoltre, i commenti di BEYER, Jean (1990); CHELLI, Giovanni; SABBARESE, Luigi (2003); BERTAGNA, Bruno (2005).

⁴² Un contributo – anche se l'autore non è un canonista – che presenta le competenze della Conferenza episcopale, tenendo conto dell'esperienza e dell'esempio della Chiesa in Spagna si può trovare in MAGAÑA ROMERA, José (2003).

⁴³ DE PAOLIS, Velasio (1979), p. 362; ID. (1980), pp. 170, 218.

muovere maggiormente il bene che la Chiesa offre agli uomini, soprattutto mediante forme e modalità di apostolato opportunamente adeguate alle circostanze di tempo e luogo» (can. 447). Infatti, poiché le questioni pastorali riguardanti l'emigrazione e la mobilità interessano più diocesi, il Vaticano II esorta perché le Conferenze episcopali dedichino una premurosa attenzione ai più urgenti problemi riguardanti le predette categorie di persone, principalmente per provvedere adeguatamente alla loro assistenza religiosa (cf. Christus Dominus, 18)⁴⁴.

Tra i compiti della Conferenza episcopale l'Istruzione *Nemo est* nell'art. 27 indicava l'individuazione di sacerdoti idonei da mettere a disposizione della Conferenza episcopale.

Su questo specifico aspetto, in dottrina⁴⁵ si è detto che il testo, non del tutto lineare, ha comportato alcuni problemi interpretativi: non è chiaro di quale Conferenza si tratti né è spiegabile come la Conferenza possa disporre non solo di sacerdoti diocesani ma anche di clero religioso. Si tratta forse di mantenere opportuni contatti tra Ordinario del luogo e Conferenza, come suggerisce l'art. 28 della medesima Istruzione. L'Istruzione EMCC raccomanda tale raccordo nell'art. 18§2.

L'art. 31§1 di *Nemo est*, poi, disponeva che, alla ricerca di sacerdoti adatti per omogeneità linguistica o nazionale con i migranti, doveva precedere una consultazione con le Conferenze episcopali. La Conferenza di origine presenta il sacerdote alla Conferenza di destinazione, che lo affida all'Ordinario del luogo. Più problematico è il discorso sul mandato, rilasciato con rescritto di nomina dalla Conferenza di provenienza che presenta il sacerdote alla Conferenza di destinazione. Tale rescritto è un documento che attesta l'idoneità del sacerdote per la cura pastorale specifica per i migranti. Trattandosi di rescritto di nomina, dal testo risulta inequivocabile che competente per la nomina è la stessa Conferenza episcopale di origine. Stante la natura di una Conferenza, questa non è autorizzata a rilasciare alcun mandato, inteso come facoltà per il governo pastorale, dato che questo è di competenza dell'Ordinario del luogo di destinazione. La nomina allora è solo un documento di idoneità, mentre le facoltà connesse alla nomina sono concesse dall'Ordinario di destinazione, a seconda del tipo di struttura pastorale che s'intende costituire: parrocchia personale, *missio cum cura animarum*, o altro. L'Istruzione EMCC, al n. 73, precisa che i cappellani ricevono la "dichiarazione di idoneità". E, all'art. 5§2 dispone:

I presbiteri, che abbiano ottenuto il dovuto permesso di cui al paragrafo precedente, si mettano a disposizione di servizio, muniti dell'apposito documento loro concesso, tramite il proprio Vescovo diocesano o

⁴⁴ SANCHIS, Josemaria F. (1993), p. 484.

⁴⁵ Cfr. DE PAOLIS, Velasio (2005a), pp. 158-159, 165-166.

eparchiale e la propria Conferenza, o le Strutture gerarchiche delle Chiese orientali cattoliche. La Conferenza episcopale di destinazione provvederà poi ad affidare tali presbiteri al Vescovo diocesano o eparchiale o ai Vescovi delle diocesi o eparchie interessate, i quali li nomineranno Cappellani/Missionari dei migranti.

Un altro aspetto che ha richiesto qualche precisazione in dottrina riguarda la figura del Coordinatore nazionale per i missionari dei migranti.

A nessuno sfugge l'importanza che assume l'assistenza pastorale e spirituale degli stessi sacerdoti che seguono i migranti e che esercitano il ministero in una diocesi che, sotto molti aspetti, è ad essi estranea, e non hanno un presbiterio e una comunità nella quale essi si trovino in una situazione di normalità. La legislazione della Chiesa sottopone tali sacerdoti, che continuano a rimanere incardinati alla diocesi di origine, alla giurisdizione del Vescovo presso il quale svolgono il loro ministero pastorale, sia per l'esercizio pastorale sia per la vita personale.

Il Coordinatore⁴⁶ dei missionari sostituisce – nominalmente – il Delegato nazionale, di cui parlava l'Istruzione *Nemo est*. Il §4 dell'art. 11 di EMCC risolve definitivamente la questione dell'esercizio di potestà di giurisdizione, già non concessa dalla precedente Istruzione *Nemo est*, ma che veniva irrirtualmente ammessa nella pratica. È stato, altresì, ribadito dalla EMCC (art. 11§1) che egli viene scelto tra i missionari della stessa lingua.

Autorevole dottrina, in riferimento alla precedente ma corrispondente figura del Delegato nazionale, ha messo subito in evidenza che il Delegato, oggi Coordinatore, è per i missionari e non per i migranti⁴⁷; verso i missionari svolge funzioni di vigilanza, di moderazione e di coordinamento, alla stessa maniera del Vicario foraneo verso i sacerdoti della forania. Non ha competenza sui migranti, che, in ragione del domicilio o del quasi-domicilio, sono soggetti alla giurisdizione degli Ordinari delle Chiese particolari; non ha potestà di giurisdizione sui missionari, i quali sottostanno, per quanto riguarda le facoltà e l'esercizio del ministero, all'Ordinario dal quale ricevono le facoltà, cioè l'Ordinario del luogo.

La costituzione di una simile figura non è obbligatoria. È una scelta che si può operare quando nel territorio di una medesima nazione vi siano molti missionari della stessa lingua. L'art. 44§1 di *Nemo est* indicava chiaramente che la costituzione del Delegato non è precettiva, ma quando è costituito, questi deve essere uno solo per i missionari dei migranti della stessa lingua. Non altrettanto chiara è la determinazione

⁴⁶ Ho già fatto notare altrove che la CEI, attraverso la Fondazione *Migrantes*, ha istituito, ancor prima della pubblicazione di EMCC, la figura dei coordinatori nazionali dei cappellani etnici, ma pare si tratti di figure assolutamente diverse: SAB- BARESE, Luigi (2005b), p. 165, nota 29.

⁴⁷ Cfr. DE PAOLIS, Velasio (2005a), pp. 168-170.

che verte sull'origine nazionale del Delegato, se cioè debba essere della stessa nazionalità dei missionari di cui è incaricato. Questo tuttavia non esclude che il Delegato possa essere un sacerdote diocesano, specie in considerazione del fatto che il suo ruolo primario è quello di essere delegato da parte della Conferenza; il fatto che sia per i missionari non include necessariamente che debba essere scelto tra i missionari stessi; naturalmente nel caso di una simile ipotesi va salvaguardato almeno il requisito della conoscenza della lingua nazionale.

L'Istruzione EMCC lascia ancora aperta la questione se si possa scegliere come Coordinatore nazionale un cappellano appartenente ad un Istituto di vita consacrata o ad una Società di vita apostolica, dato che egli, in quanto ha un proprio Superiore maggiore interno all'Istituto o alla Società, certo non avrà bisogno di alcuna dichiarazione di idoneità da parte della Conferenza episcopale di origine né è del tutto pacifico che egli appartenga al gruppo dei missionari che agiscono a nome della Conferenza episcopale di destinazione.

È chiaro, invece, che – come stabilisce EMCC art. 11§2 – la nomina del Coordinatore è di competenza della Conferenza episcopale di destinazione, previa consultazione della Conferenza episcopale di origine. In forza di tale ufficio il Coordinatore non gode di alcuna potestà di giurisdizione. Tanto meno gode di facoltà date dalla Conferenza episcopale, come recitava l'art. 50 di *Nemo est*. La Conferenza episcopale non è competente a dare alcuna facoltà o potestà, ma ciò è di spettanza unicamente del Vescovo diocesano od Ordinario del luogo.

A livello di Chiesa particolare

Nell'ambito della Chiesa particolare, e all'interno di questa a livello parrocchiale e di strutture vicine alla parrocchia, si possono individuare tre aspetti: il primo investe la responsabilità del Vescovo e dei pastori in genere di essere solleciti verso chi, come il migrante, non può usufruire della cura pastorale ordinaria, proprio perché si trova a vivere fuori dal proprio domicilio canonico⁴⁸ e pertanto, in ragione del territorio in cui si trova acquista un particolare legame con quel territorio, in base al quale si stabilisce chi è il suo Ordinario del luogo e chi è il suo parroco; il secondo aspetto di indagine tematica si interessa del principio tradizionale in base al quale la Chiesa ha sempre organizzato la propria pastorale: il territorio appunto; il criterio territoriale, tuttavia, quando si tratta di pastorale per i migranti perde la sua naturale assolutezza, viene sottoposto a riesame e apre la strada al principio di personalità che viene così canonizzato; quest'ultimo costituisce il terzo

⁴⁸ Cfr. COCCOPALMERIO, Francesco (1992).

profilo sotto il quale analizzo il livello organizzativo della pastorale per i migranti nella Chiesa particolare⁴⁹.

– Sollecitudine dei Pastori per chi è privo di cura pastorale ordinaria

Quando il CIC/83 espone la responsabilità pastorale sia dei Vescovi sia dei pastori di anime in genere il discorso si fa più puntuale e preciso⁵⁰. Così ad esempio nel can. 383, specie nel §1, descrivendo l'ufficio pastorale del Vescovo diocesano, si menzionano coloro che «*per la loro situazione di vita non possono usufruire sufficientemente della cura pastorale ordinaria*»; nel linguaggio tradizionale del magistero della Chiesa si tratta in modo particolare di tutti coloro che sono coinvolti nella mobilità umana. Già l'Istruzione *Nemo est*, art. 15, nel riportare il concetto pastorale di migrante, ricordava:

Orbene tutti costoro, pur costituendo categorie umane non poco diverse tra loro, hanno in comune condizioni di vita del tutto particolari, che differiscono molto da quelle a cui erano assuefatti in patria, al punto da non poter far capo, per aiuto spirituale, al parroco del luogo. Per questo la Chiesa si preoccupa con materna sollecitudine di prestare ad essi un'opportuna assistenza pastorale. È precisamente da questo punto di vista pastorale, di cui ora si tratta, che 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.

– Riesame del principio di territorialità

Tra la normativa di ordine generale, con riflessi diretti ed immediati, anche nel campo della pastorale per i migranti, va sicuramente ricordata quella che riguarda il principio di territorialità nell'organizzazione della Chiesa. Il CIC/17 applicava con rigore il principio di territorialità, sia alle leggi sia alle strutture ecclesiali. Ne risultava che il territorio veniva considerato elemento costitutivo sia delle leggi sia delle diocesi e delle parrocchie, come di altre circoscrizioni ecclesiastiche. Una conseguenza di tale impostazione era precisamente il can. 216§4, che imponeva la concessione di uno speciale indulto apostolico per l'erezione di parrocchie personali. Ma già il Vaticano II, tenendo presente la nuova realtà ecclesiale, aveva parlato della parrocchia e della diocesi come porzione o di gruppi del popolo di Dio, liberando il discorso dall'elemento territoriale, oggi non più, da solo, adeguato ad esprimere una realtà

⁴⁹ Mi sono già occupato di questi aspetti e quindi mi permetto di rimandare a SABARESE, Luigi (2006), nel capitolo circa i criteri per costituire una Chiesa particolare, pp. 91-99. Esempio di attuazione di strutture pastorali con particolare attenzione alle diocesi in Spagna si trova nel già citato contributo di SAN JOSÉ PRISCO, José (2003).

⁵⁰ Per uno sviluppo postcodiciale, con cenni alla diaspora orientale, si veda GALINDO, Miquel D. (2008).

pastorale diversa, data l'estrema mobilità della popolazione da una parte e particolari esigenze pastorali dall'altra⁵¹. La questione del principio di territorialità fu considerata tanto importante che di essa si occupò fin dall'inizio la stessa Commissione per la revisione del Codice e tra i dieci principi direttivi per la revisione dello stesso Codice, proprio in riferimento alla riforma della diocesi e della parrocchia, fu inserito il principio n. 8, dal titolo *Ordinamento territoriale nella Chiesa*.

Anche se il territorio rimane ancora il criterio più diffuso nell'ordinamento giuridico della vita della Chiesa, esso viene ridimensionato di molto e soprattutto subordinato alle esigenze pastorali. Rimane come principio ordinario, ma non più costitutivo; in ogni caso non è un principio esclusivo, in quanto si possono ammettere altri criteri, dove l'utilità lo consiglia. Va notata la preoccupazione per cui anche in tale nuova prospettiva viene sottolineata la necessità di assicurare l'unità organica di ciascuna diocesi quanto alle persone, agli uffici, agli istituti come in un corpo vivo.

– Canonizzazione del principio di personalità⁵²

Secondo il principio di territorialità, «*di regola la porzione del popolo di Dio, che costituisce una diocesi o un'altra Chiesa particolare, sia circoscritta entro un determinato territorio, in modo da comprendere tutti i fedeli che abitano in quel territorio*» (CIC, can. 372§1). Si prevede però anche un'altra possibilità, come è detto nel §2 dello stesso canone: «*Tuttavia, dove a giudizio della suprema autorità della Chiesa, sentite le Conferenze episcopali interessate, l'utilità lo suggerisca, nello stesso territorio possono essere erette Chiese particolari distinte sulla base del rito dei fedeli o per altri simili motivi*». Si tratta di una norma innovativa, se si considera che già il Concilio Lateranense IV (1215), che pure aveva indicato la necessità di costituire pastori per i diversi riti o lingue dei fedeli, diceva anche che unico tuttavia doveva essere il Vescovo nel territorio, per non correre il pericolo di creare un *monstrum* con due teste, sullo stesso territorio⁵³. Il problema è senza dubbio delicato e va pensato con grande ponderazione. Ma già il Concilio vi aveva fatto cenno, per quanto riguarda la soluzione pastorale del problema della mobilità umana⁵⁴.

⁵¹ «*Quello che si è voluto rivedere è [...] l'esclusività del criterio territoriale, non la sua persistenza*»: PUNZI NICOLÒ, Angela M. (2000), pp. 554-555.

⁵² Sul tema mi sembrano importanti i contributi di DALLA TORRE, Giuseppe (2000) e di MIRAS, Jorge (2000); GOMEZ-IGLESIAS CASAL, Valentin (2002), pp. 170-193.

⁵³ *Corpus Iuris Canonici*, Editio lipsiensis secunda post Aemilius Ludouici RICHTERI curas ad librorum manu scriptorum et editioni romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius FRIEDBERG, Pars secunda, *Decretalium Collectiones*, Lipsiae 1881 (ristampa: Graz 1959), col. 192: «*Prohibemus autem omnino, ne una eademque civica dioecesis diversos pontifices habeat, tanquam unum corpus diversa capita, quasi monstrum*». Sull'importanza di questo principio sia sotto il profilo storico sia sotto quello giuridico rimando a CONDORELLI, Orazio (2002).

⁵⁴ Cfr. LEGRAND, Hervé-Marie (1992).

Il CIC/83 si muove nella stessa linea, quando, ad esempio, dispone circa l'erezione delle prelature personali, di cui ai cann. 294-297, anche se in una struttura ridimensionata, in quanto in un primo momento le prelature personali erano state concepite come vere Chiese particolari. Sono, però, strutture con ampia autonomia, proprio per il perseguimento del fine che esse sono destinate a raggiungere, nel caso che vengano erette. L'Istruzione EMCC, tuttavia, non ha sfruttato l'apertura innovativa che tale istituto contiene, anche come possibilità per la cura pastorale dei migranti⁵⁵.

Un bilancio, abbastanza recente, sull'applicazione e sull'incidenza nella vita della Chiesa cattolica e nel cammino ecumenico del principio territoriale e personale si trova nei già citati atti che comprendono i lavori dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali svoltosi a Budapest dal 2 al 7 settembre 2001⁵⁶.

– Parrocchia personale e cura pastorale dei migranti

L'organizzazione della cura pastorale su base personale trova ampia attuazione nell'ambito delle circoscrizioni parrocchiali e di altre simili o all'interno di esse⁵⁷. Esempio tipico di parrocchia personale è quella costituita in favore dei migranti di una determinata lingua o nazione⁵⁸, ma non mancano parrocchie per i fedeli orientali costituite in diocesi latine e per i fedeli latini in eparchie orientali. Le parrocchie personali per i migranti sono caratteristiche, tra l'altro, per la possibilità che i migranti che vi appartengono possono liberamente scegliere di appartenere alla parrocchia territoriale nella quale vivono oppure alla parrocchia personale. Oltre che dal Codice, esse sono regolate anche dall'Istruzione EMCC.

Il criterio personale diventa principio di appartenenza ad una parrocchia, insieme al domicilio o al quasi-domicilio, in modo che chi ap-

⁵⁵ Se ne accenna all'art. 22§2, 5) dell'Ordinamento giuridico-pastorale di EMCC, con esplicito rimando interno al n. 24, nota 23. Già prima di *Erga migrantes* in dottrina erano presenti orientamenti in favore di una prelatura personale per la cura pastorale dei migranti: HERRANZ, Julian (1995), pp. 49-50; IBÁÑEZ CARRIÓN, Emilio J. (2005-2006); CATTANEO, Arturo (2003), pp. 144-146. Per la dottrina successiva a EMCC si veda TAMMARO, Ciro (2005), p. 297; GALINDO, Miquel D. (2006), pp. 170-171.

⁵⁶ Cfr. ERDŐ, Peter; SZABÓ, Peter (a cura di) (2002). Tra gli altri contributi, sulla specifica questione del dilemma tra territorialità e personalità nell'assetto organizzativo ecclesiale e quindi sulla coesistenza di diverse Chiese *sui iuris* nel medesimo territorio, indico l'approfondito contributo di SZABÓ, Peter (2002), pp. 225-253.

⁵⁷ Cfr. PERISSET, Jean C. (1992). Sulle strutture specifiche e affini alla parrocchia è utile il contributo di BAURA, Eduardo (2005). Sui modelli tradizionali e nuovi della pastorale per i migranti rinvio a SABBARESE, Luigi (2008). Circa i modelli nuovi indicati dall'Istruzione EMCC non sempre vi è chiarezza e distinzione tra le diverse strutture proposte; in tal senso già GALINDO, Miquel D. (2008), p. 617, nota 6.

⁵⁸ Non mancano nella letteratura studi monografici in argomento. Tra gli altri, rimando a SOBCZAK, Aleksander (1994); SCICLUNA, Charles (1989); SARZI SARTORI, Giangiacomo (1989).

partiene ad una parrocchia personale appartiene contemporaneamente anche alla parrocchia territoriale; pertanto il parroco territoriale ha potestà cumulativa con il parroco personale sui fedeli della parrocchia personale, a meno che non risulti diversamente dal decreto di erezione emanato dalla competente autorità. La potestà cumulativa non si estende, però, anche al parroco personale, in modo che questi la detiene esclusivamente sui fedeli della parrocchia personale. Rimane chiaro anche che la parrocchia personale è eretta in base ad un criterio territoriale complementare, vale a dire che tale parrocchia viene comunque costituita per fedeli che vivono all'interno di un territorio. Non sono mancati studi storici che hanno approfondito il rapporto tra parrocchia territoriale e personale, con risvolti ecclesiasticistici⁵⁹.

Un aspetto, pastoralmente e canonicamente rilevante nella vita parrocchiale, riguarda il matrimonio dei migranti. Il matrimonio dei girovaghi viene considerato tra i casi per i quali è necessaria la licenza dell'Ordinario (CIC, can. 1071§1, 1; CCEO, can. 789, 1)⁶⁰; infatti, a motivo della loro condizione di mobilità ed essendo senza fissa dimora, la Chiesa vuole accertarsi con maggior rigore del loro stato libero.

La ragione propria della proibizione ad assistere al matrimonio dei girovaghi è nella loro particolare condizione di instabilità di vita, che in pratica si sostanzia nel fatto che sono senza fissa dimora: essi, infatti, non hanno in alcun luogo né il domicilio né il quasi-domicilio. Di qui la necessità, avvalorata dall'esperienza, che il parroco della parrocchia in cui dimorano attualmente, che è competente a norma del can. 1115, ricorra al proprio Ordinario del luogo per una più approfondita verifica che nulla si opponga alla valida e lecita celebrazione del loro matrimonio. Da rilevare che detta licenza è richiesta anche se girovaga è una sola delle parti.

Tra le motivazioni concrete per cui il Legislatore ha riconosciuto valore ad una simile proibizione si trova il fatto che i girovaghi possono aver contratto un precedente matrimonio; il che è più difficile da provare rispetto agli altri fedeli che hanno un proprio domicilio o quasi-domicilio. Si noti, poi, che ai girovaghi sono assimilati gli emigrati, stando a quanto stabiliva l'Istruzione *Iterum conquesti* (4 luglio 1921), inserita tra le fonti del can. 1071§1, 1 del CIC, e una successiva Istruzione, *Sacro sanctum matrimonii* (29 giugno 1941).

⁵⁹ Si veda ad esempio lo studio di AIMONE, Pier V. (2002), pp. 573-591.

⁶⁰ Mi permetto di rimandare a quanto ho già argomentato nella mia monografia SABBARESE, Luigi (2006), pp. 115-122. Segnalo qui anche il contributo di MEDINA BALAM, Mario (2009), ma solo per rilevare che, anche se il sottotitolo annuncia una applicazione ai migranti dello *ius connubii*, in realtà l'A. si limita ad una mera enunciazione tematica senza alcun tipo di sviluppo: accenna nell'introduzione al diritto al matrimonio degli illegali (p. 7) e nella conclusione ricorda la necessità di accordi bilaterali tra gli Stati per la tutela del diritto al matrimonio.

Come è noto, prima del famoso Decreto *Tametsi*, non si richiedeva alcuna particolare attenzione per la celebrazione del matrimonio dei girovaghi; il Decreto tridentino provvede alla condanna dei matrimoni clandestini e alla precisazione del parroco proprio, in base al domicilio di uno dei contraenti. Le determinazioni tridentine furono in seguito confermate da Urbano VIII, con il breve *Exponi nobis* (14 agosto 1627), ripreso da un intervento del Sant'Ufficio del 7 giugno 1867.

L'assistenza al matrimonio da parte dell'Ordinario e del parroco personali, oltre alle condizioni di validità previste per gli Ordinari e i parroci territoriali, è legata anche alla condizione che almeno uno dei nubendi sia soggetto alla loro giurisdizione. Rimane fermo, tuttavia, il principio secondo il quale i sudditi possano rivolgersi anche all'Ordinario o al parroco territoriale, dal momento che la potestà dell'Ordinario e del parroco personali è cumulativa e non esclusiva⁶¹.

Il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali e la cura pastorale dei fedeli in diaspora

A partire dalla promulgazione del CCEO, è riemersa l'attenzione per una specifica cura pastorale di fedeli migranti orientali, che, trovandosi fuori del proprio domicilio, hanno il diritto di ottenere, per quanto è possibile, strutture pastorali della propria Chiesa *sui iuris*. L'art. 16§3 dell'«Ordinamento giuridico-pastorale» di EMCC in tal senso recita: «*Il Vescovo diocesano o eparchiale provveda, a norma del CIC can. 383 e del CCEO can. 193, anche all'assistenza spirituale dei migranti di un'altra Chiesa sui iuris, favorendo l'azione pastorale dei presbiteri del medesimo rito o di altri presbiteri, osservando le pertinenti norme canoniche*». Quali strutture pastorali adeguate si possono approntare per quei cattolici orientali che migrano e si stabiliscono in territori dove manca il proprio parroco oppure dove non è costituita una gerarchia orientale propria?

⁶¹ In dottrina si è introdotta la questione se la facoltà di assistere al matrimonio da parte del parroco personale possa essere delegata. La posizione di chi nega tale possibilità contrasta con il nuovo concetto di parroco nel Codice, atteso che il parroco personale è del tutto equiparato al parroco territoriale. Per le diverse posizioni si veda BONNEMAIN, Joseph M. (2000). Per l'assistenza al matrimonio da parte del cappellano per i marittimi, i naviganti e la gente del mare durante i viaggi, l'art. VII§3 di *Stella maris* ammette che l'Ordinario del luogo e il parroco possano delegare anche fuori dei propri confini territoriali, il che costituisce una deroga al can. 1111§1 sulla territorialità delle delega; vedi in merito le annotazioni critiche di DE PAOLIS, Velasio (2003a), nota 15. Per Baura, il m. p. *Stella maris* non sarebbe una legge speciale che contiene eccezioni alla disciplina comune, ma riferendosi allo specifico art. VII§3 afferma che esso colma una lacuna di legge: BAURA, Eduardo (1997), pp. 31 e 35. Non segnala dunque il problema della delega di assistere al matrimonio fuori dai confini strettamente territoriali né Baura né altri, ad esempio, SÁNCHEZ-GIL, Antonio S. (1997), p. 797.

Queste domande sorgono soprattutto a motivo della mobilità umana che sempre più vede fedeli orientali emigrare verso le *regiones occidentales* dell'Europa, del Canada, degli Stati Uniti, dell'America latina e dell'Australia.

Le domande hanno interessato soprattutto i canonisti chiamati a risolvere questioni antiche e nuove concernenti molteplici aspetti: anzitutto l'esistenza, all'interno dell'unica Chiesa cattolica, di una *legitima varietas*, comprendente le Chiese orientali e non solo la Chiesa latina, e quindi le problematiche concernenti l'iscrizione ad una Chiesa *sui iuris* con l'eventuale passaggio ad un'altra Chiesa *sui iuris*; la cura pastorale di fedeli orientali affidati ad un Vescovo o ad un parroco latino⁶², in mancanza del Gerarca o del parroco proprio⁶³; la costituzione di eparchie orientali in territori latini; l'amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana⁶⁴ e degli altri sacramenti a fedeli orientali da parte di ministri latini⁶⁵; problematiche concernenti il matrimonio interecclesiale e/o interconfessionale⁶⁶; aspetti che riguardano la vita consacrata nell'ammissione e/o nel passaggio da un istituto latino a uno orientale e viceversa⁶⁷.

Fedeli orientali in diaspora e pastori latini

Sulla cura pastorale dei fedeli orientali emigrati nei territori latini d'Occidente e soprattutto sulla preoccupazione che, nonostante la loro condizione di diaspora⁶⁸, non bisogna disattendere il fatto che i migranti orientali cattolici sono tenuti all'obbligo di osservare dovunque il proprio rito, inteso come patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, secondo la definizione data dal can. 28§1 del CCEO; e bisogna avere la possibilità effettiva di adempiere quest'obbligo, hanno insistito diversi contributi⁶⁹.

Ambedue i Codici, latino e orientale, garantiscono a tutti i fedeli cattolici il diritto di esercitare debitamente il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa e di seguire una propria forma di vita spirituale, che sia però in accordo con la dottrina della Chiesa (cfr. CCEO, can. 17; CIC, can. 214), come anche il diritto «*di ricevere dai Pastori della Chiesa gli aiuti provenienti dai beni spirituali della Chiesa, specialmente dalla parola di Dio e dai sacramenti*» (CCEO, can. 16; CIC, can. 213).

⁶² Cfr. MINGARDI, Massimo (2008).

⁶³ Cfr. OKULIK, Luis (2005).

⁶⁴ Cfr. ID. (2009).

⁶⁵ Tra gli altri, indico qui i contributi di ERDŐ, Peter (1995); l'A. ha proposto una versione aggiornata in ID. (1998); ID. (2001); ID. (2000).

⁶⁶ Sulle svariate combinazioni che si determinano a motivo della mobilità umana in ambito matrimoniale assai illuminante il volume monografico di PRADER, Joseph (1992).

⁶⁷ Cfr. LORUSSO, Lorenzo (2005).

⁶⁸ Sulla condizione canonica degli orientali che vivono fuori del territorio della propria Chiesa di iscrizione, è utile il volume che raccoglie gli atti di un convegno di studi di canonisti orientalisti: OKULIK, Luis (a cura di) (2008).

⁶⁹ Rinvio qui a LORUSSO, Lorenzo (2003).

I migranti cattolici orientali, fermo restando il diritto e il dovere di osservare in ogni luogo il proprio rito, hanno il diritto di partecipare attivamente nelle celebrazioni liturgiche di qualunque Chiesa *sui iuris*, anche della Chiesa latina, secondo le prescrizioni dei libri liturgici (CCEO, can. 403§1).

Di conseguenza, i cattolici orientali domiciliati in territori latini e affidati *ratione domicilii* alla cura dell'Ordinario e del parroco latino non passano alla Chiesa latina⁷⁰, ma restano iscritti alla propria Chiesa e sono tenuti ad osservare il proprio rito, dal momento che vige il divieto di "cambiare rito" senza il consenso della Sede Apostolica (cfr. CCEO, can. 32; CIC, can. 112§1).

La gerarchia latina locale ha l'obbligo di garantire l'osservanza del proprio rito dei migranti cattolici orientali e il contatto con la gerarchia orientale propria di questi fedeli, specie con il Patriarca e il Vescovo eparchiale.

Salvo restando il principio, secondo il quale la potestà dei Patriarchi e dei loro Sinodi viene esercitata validamente entro i confini del territorio della Chiesa patriarcale (cfr. CCEO, cann. 78§1, 147), i Patriarchi, a norma del can. 148 del CCEO, esercitano lo *ius vigilantiae* sui propri fedeli in tutto il mondo. Questo diritto e dovere consiste nel cercare le opportune informazioni sullo stato di questi fedeli, e, dopo aver discusso della cosa nel Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale, proporre alla Sede Apostolica i mezzi opportuni da adottare per provvedere adeguatamente alla loro cura pastorale. Il Patriarca, dunque, può proporre alla Sede Apostolica, per la tutela e l'incremento del bene spirituale di questi fedeli migranti, la costituzione di parrocchie o anche diocesi proprie in diaspora.

Il Vaticano II e ambedue i Codici di diritto canonico prevedono la erezione di diocesi personali orientali in tutto il mondo per i migranti orientali di diversi riti.

Il decreto conciliare OE 4 stabilisce: «*Si provveda in tutto il mondo, a tutelare e incrementare tutte le Chiese particolari e a questo scopo si erigano parrocchie e una propria gerarchia, dove lo richieda il bene spirituale dei fedeli*». Il decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi CD, al n. 23 auspica che nei luoghi dove si trovano fedeli orientali si costituisca, secondo il giudizio della Santa Sede, una gerarchia propria per ciascuna Chiesa orientale.

Conformemente a questi dettati del Concilio, il can. 372 del CIC, pur affermando la regola generale della territorialità della diocesi, aggiunge che «*dove, a giudizio della suprema autorità della Chiesa, sentite le Conferenze episcopali interessate, l'utilità lo suggerisca, nello stesso territorio possono essere erette Chiese particolari distinte sulla base del rito dei fedeli o per altri simili motivi*». In pratica, la Sede Apostolica

⁷⁰ Tale linea ho seguito in SABBARESE, Luigi (2003), p. 113; di parere contrario, ad esempio, GEFAELL, Pablo (2005), pp. 24-25, nota 69.

ca ha applicato ed applica ampiamente questa norma, costituendo dovunque in territori latini una gerarchia orientale.

Per garantire adeguatamente lo stato giuridico dei migranti cattolici orientali che hanno il domicilio o il quasi-domicilio in territori dove manca il proprio parroco oppure nei luoghi dove non è costituita una gerarchia orientale propria, e per assicurare la cura pastorale dei fedeli migranti di un'altra Chiesa *sui iuris*, è assai raccomandabile che si favorisca una specifica azione pastorale da parte di sacerdoti del medesimo rito, quando ciò è possibile, o da parte di altri ministri sacri, osservando sempre l'unità cattolica nella diversità delle tradizioni e dei riti propri.

A diversi anni dalla promulgazione del Codice per la Chiesa latina e di quello per le Chiese cattoliche orientali, emergono la connaturale relazione tra i due Codici, che formano l'unico *Corpus Iuris Ecclesiae*, e le legittime differenze che caratterizzano ciascun Codice, con scelte legislative che possono creare difficoltà di orientamento o interpretazione, quando si tratta di applicare la legge canonica a fedeli appartenenti a diverse Chiese *sui iuris* o alla Chiesa cattolica e a Chiese o comunità acattoliche.

La sfida della interecclesialità, sia tra cattolici latini e orientali, sia tra cattolici e acattolici, ortodossi e protestanti si sperimenta maggiormente nel ministero sacro; esso costituisce un osservatorio privilegiato per mettere in luce sia le problematiche legate alla relazione tra CIC e CCEO sia le prospettive da assumere per la risoluzione di questioni che investono non solo l'ambito giuridico, ma anche quello dottrinale e pastorale.

Ambiti privilegiati di interecclesialità sono soprattutto quelli inerenti alla celebrazione e all'amministrazione dei sacramenti, ma anche altri che riguardano l'iscrizione ad una Chiesa *sui iuris*, l'incardinazione, l'escardinazione e l'esercizio del ministero sacro in una Chiesa diversa da quella di origine, la licenza di "biritualismo", di "cambiamento del rito", l'ammissione di fedeli e la formazione di seminaristi orientali in Istituti religiosi latini e viceversa, la collaborazione tra gerarchia latina e orientale in vari ambiti della vita ecclesiale⁷¹.

Chierici orientali uxorati ed esercizio del ministero in territori latini

Una questione solo accennata in dottrina riguarda i chierici orientali uxorati e il loro ministero per i fedeli orientali in diaspora⁷². La Con-

⁷¹ Di questi aspetti mi sono occupato ampiamente in SALACHAS, Dimitrios; SABBA-RESE, Luigi (2004), pp. 193-375. Non mancano, però, contributi su argomenti specifici, quali BUSO, Ariel D. (2002); OKULIK, Luis (2008a); GEFAELL, Pablo (2007).

⁷² Per gli interventi in proposito, si veda LORUSSO, Lorenzo (2006), pp. 863-864, poi pubblicato anche in OKULIK, L. (a cura di) (2008b), pp. 118-120. Un cenno sulla non concessione delle dispense a sacerdoti orientali uxorati per l'esercizio del ministero in America si trova anche in GEFAELL, Pablo (2008), p. 145; e in CRISTESCU, Maria I. (2008), p. 213.

gregazione per le Chiese Orientali, fondata nel 1917, negli anni 1929-1930, ha proibito il ministero di sacerdoti coniugati delle Chiese orientali in alcune regioni. Si tratta dei seguenti decreti: *Cum data fuerit* (1 marzo 1929) per il clero ruteno in emigrazione in America del Nord; *Qua sollerti* (23 dicembre 1929) aveva esteso la proibizione del clero sposato a tutto il clero orientale emigrato in America del Nord e del Sud, in Canada e in Australia; *Graeci-Rutheni Ritus* per il clero greco-ruteno in Canada (24 maggio 1930).

La Lettera *Aliquibus abhinc annis* (1 ottobre 1890) sembra possa considerarsi il primo intervento ufficiale che impone di inviare in America settentrionale solo sacerdoti ruteni celibi. La medesima disposizione proibitiva fu adottata in Canada, dove con decreto *Fidelibus ruthenis* (18 agosto 1913) era vietato l'esercizio del ministero presbiterale ai fedeli orientali uxorati. Accanto a questo e al già citato decreto *Romana Ecclesiae* (1 maggio 1897), vi è anche un successivo intervento nella Lettera *Relatum est* (12 aprile 1894), nella quale si rimprovera ai presbiteri orientali dimoranti nelle Americhe che raccolgono elemosine e si occupano di affari «*non sine gravi christiani populi scandalum*». Nell'intento di voler porre rimedio a tale scandalo la Lettera *Relatum est* reitera che «*ne, absque praevia licentia Ordinarii loci ad quem, sacerdotes dictum in finem designentur (qui caelibes aut vidui esse debent)*».

Per ulteriori disposizioni, anche recenti, la citata normativa è stata estesa su altri territori non considerati "regioni orientali". È stato inoltre fatto presente che essa non può essere cambiata senza aver sentito la Conferenza Episcopale *in loco* ed aver ricevuto l'autorizzazione della Santa Sede. Al contempo, però, si registrano anche interventi non più proibitivi e quindi modificatori di normative precedenti.

Già prima della promulgazione del CCEO, in pratica dalla fine del XIX secolo, era invalsa la prassi di inviare in diaspora anche sacerdoti orientali uxorati; tale prassi fu però bloccata dagli interventi sopra citati; per cui si ritenne di rinviare la trattazione della questione a dopo la promulgazione del CCEO. Oggi, a Codice orientale promulgato, la dottrina si interroga ancora se i tre decreti proibitivi siano ancora in vigore oppure sono stati aboliti.

Il divieto per la diaspora fu introdotto, dietro richiesta dell'episcopato latino, preoccupato che l'ammissione di fedeli coniugati al presbiterato potesse suscitare la *admiratio fidelium* ed avrebbe influenzato negativamente il clero latino, per antica tradizione celibatario.

La prospettiva di una revisione della questione, che avrebbe potuto prevedere un'abrogazione delle norme speciali della Sede Apostolica, ancora in vigore, è stata bloccata in partenza, atteso che un recente intervento reitera il divieto di inviare in diaspora sacerdoti orientali uxorati, sia nei territori in cui esiste già una gerarchia orientale, sia nei

territori in cui non esiste una gerarchia orientale e i fedeli orientali sono sotto la potestà dell'Ordinario latino⁷³.

Sull'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*

Gli studi canonistici specifici sull'Istruzione EMCC non sono numerosi; ma quelli esistenti sono sufficienti a tracciare un quadro della ricezione che tale documento ha avuto tra i canonisti.

In dottrina si è anzitutto considerato la natura di Istruzione del documento. È quanto emerge nella considerazione degli aspetti giuridici dell'Istruzione, aspetti che De Paolis raccoglie intorno a tre tematiche fondamentali: «1) individuazione della normativa alla quale l'Istruzione si rapporta; 2) relazione tra l'Istruzione e la normativa precedente; 3) la natura giuridica del documento stesso»⁷⁴. La natura del documento presuppone una norma autonoma e primaria di riferimento, alla quale essa è subordinata. Dunque, l'Istruzione non sostituisce o abolisce i documenti precedenti; li aggiorna introducendo elementi nuovi, rispondenti alle esigenze del contesto, senza, però, modificarne l'assetto d'insieme. In conclusione, l'Istruzione «sottolinea certamente aspetti nuovi di grande importanza, ma non ne deriva una nuova normativa»⁷⁵. Così, la normativa precedente «non si può ritenere abrogata dalla stessa Istruzione Erga migrantes; non si vede infatti come una legge, quale è ritenuta De Pastoralis Migratorum Cura, potrebbe essere abrogata da una Istruzione»⁷⁶.

Connessa alla natura del documento vi è la questione circa i soggetti con potere di governo.

Si introduce una competenza nuova nell'ambito di quelle tradizionali del Pontificio consiglio: l'esercizio di potestà esecutiva con la facoltà di emanare Istruzioni a norma del can. 34 (art. 22). Anche qui si pone la questione circa i soggetti che nella Curia Romana hanno potestà di governo. La dottrina ha sempre sostenuto che, all'interno della Curia Romana, godono di potestà esecutiva le Congregazioni, mentre i Pontifici Consigli sono organismi di studio e promozione, a meno che non risultino diversamente, come, ad esempio, nel caso del Pontificio consiglio per i laici e di quello per l'unità dei cristiani. Con la norma dell'art.

⁷³ In occasione del XXXVII incontro di studio del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, programmato per il 2010, mi occuperò della questione con una relazione che, nell'ambito del tema generale sul sacramento dell'ordine sacro, verterà sui presbiteri orientali uxoriati e l'esercizio del ministero in diaspora.

⁷⁴ DE PAOLIS, Velasio (2005c), p. 112.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 137.

⁷⁶ DE PAOLIS, Velasio (2005b), p. 72; ID. (2008), pp. 23-24. Sulla stessa linea anche MINAMBRES, Jesus (2004), p. 556 e in modo più articolato VIANA, Antonio (2005), pp. 276-282.

22§2, 2) il Pontificio consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti si è (sorprendentemente) attribuita una nuova competenza⁷⁷.

All'Istruzione è accluso un "Ordinamento giuridico-pastorale" che, come l'intera Istruzione si rivolge anche ai cattolici orientali⁷⁸. Proprio il riferimento ai fedeli orientali ha suscitato più di una perplessità in dottrina; infatti, secondo *Pastor Bonus* compete alla Congregazione per le Chiese Orientali provvedere alla cura pastorale dei migranti orientali, in quanto nelle eccezioni previste nell'art. 58§2 – tra le materie di competenza di altri dicasteri – non si menziona il Pontificio Consiglio.

Come ho già scritto altrove,

*la Congregazione per le Chiese orientali rimarrebbe privata di fatto di una competenza che invece Pastor Bonus le riserva, quando nell'art. 58§1 descrive le competenze sue proprie e nel §2 prevede le eccezioni, senza però che tra queste sia menzionata una specifica competenza del Pontificio consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti*⁷⁹.

Sotto questo profilo, sarebbe stata necessaria una speciale delega pontificia o ancora meglio un'approvazione del documento in forma specifica⁸⁰.

Prospettive di approfondimento

Potrebbe essere oggetto di approfondimenti considerare l'attuale assetto organizzativo per la pastorale per i migranti, alla luce della comunione, per verificare se e come le strutture riescano a non far sentire il migrante straniero alla Chiesa particolare nella quale si trova a vivere; se queste strutture siano capaci di educare il migrante ad essere non solo destinatario dell'azione pastorale, ma anche collaboratore egli stesso nell'azione pastorale, e quindi missionario, come ogni fedele deve essere nella sua Chiesa: si passa così dalla *missio ad migrantes* alla *missio migrantium*.

Un altro aspetto concerne il rischio delle cosiddette strutture parallele, che, anziché aprire alla comunione, chiudono. In questo senso, vanno approfonditi i criteri, territoriale e personale, dell'organizzazione pastorale⁸¹, per poter costruire modelli pastorali che valorizzino sia

⁷⁷ SABBARESE, Luigi (2005b), p. 141. Cfr. anche DE PAOLIS, Velasio (2005c), pp. 124-130.

⁷⁸ Una presentazione dell'Istruzione nella prospettiva del CCEO si trova in VASIL', Cyril (2007).

⁷⁹ SABBARESE, Luigi (2005c), p. 114.

⁸⁰ Cfr. VIANA, Antonio (2005), pp. 282-285. L'A. era già entrato nel merito di questa questione in ID. (2008), pp. 243-245. Quest'ultimo contributo è stato pubblicato anche in ID. (2004), *hic* pp. 45-47.

⁸¹ Cfr. BAURA, Eduardo (2003).

il territorio, visto come prossimità e apertura della Chiesa che accoglie in un luogo, sia la dimensione personale, che, più che essere un ostacolo al principio di unità di una Chiesa, rappresentato dal Vescovo, è il modo per far risaltare la diversità propria della Chiesa di Pentecoste.

Nel più ampio contesto dei criteri di pastorale specifica, si dovrebbe valutare quale potrà essere l'equilibrio tra il principio della specializzazione pastorale e l'inserimento in una pastorale di insieme (diocesana, parrocchiale); circa, poi, il principio di flessibilità organizzativa, si potrebbe meglio approfondire quale la relazione tra criterio di organizzazione territoriale e criterio personale; meriterebbero pure di essere meglio investigati il principio di disponibilità ministeriale e l'istituto dell'incardinazione, come pure il principio di specificità ministeriale e l'universalità del ministero sacerdotale.

In riferimento alle funzioni di insegnare e di santificare, che invece sono primariamente l'esercizio del ministero da parte dei ministri sacri e di quanti li coadiuvano, si possono approfondire, tra le altre, le tematiche concernenti la catechesi nel contesto specifico della mobilità⁸², oppure la vita liturgico-sacramentale, e quindi verificare quali criteri seguire nell'inculturazione della liturgia⁸³ e nella celebrazione dei sacramenti, come garantire l'unità della liturgia che celebra il mistero di Cristo nella pluralità delle forme celebrative⁸⁴, quale creatività adottare per assicurare la liceità, la validità delle celebrazioni⁸⁵ e l'efficacia spirituale per i fedeli, senza scadere in sterili arbitrarieità e improvvisazioni.

Luigi SABBARESE

l.sabbarese@urbaniana.edu

Pontificia Università Urbaniana

Bibliografia

- AA.VV. (1987), *Orizzonti pastorali oggi. Studi interdisciplinari sulla Mobilità Umana*. Padova, Edizioni Messaggero, 294 p.
- AIMONE, Pier V. (2002), *Paroisse territoriale et paroisse personnelle: une contribution historique sur la paroisse et une analyse sur la situation juridique des partisanes canoniques en Suisse*, pp. 573-591. In: ERDŐ, Peter; SZABÓ, Peter (a cura di), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*. Budapest, Pázmány Péter Catholic University, 927 p.

⁸² Cfr. RECCHI, Silvia (1992).

⁸³ Cfr. MOSCA, Vincenzo (2003).

⁸⁴ Cfr. NOCENT, Adrien (1987).

⁸⁵ Cfr. TRIACCA, Achille (1992).

- BAURA, Eduardo (1997), *Apostolato marittimo. Cenni storici e profili giuridici alla luce del motu proprio «Stella maris», «People on the Move», (26), 74, pp. 25-42.*
- ID. (2003), *Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia, «Ius Canonicum», (43), 85, pp. 51-86.*
- ID. (2005), *La cura pastorale extraparrocchiale, pp. 245-281.* In: GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La parrocchia.* Milano, Glossa, 323 p.
- BERTAGNA, Bruno (2005), *Gli organismi della Curia Romana con sollecitudine per i migranti, pp. 106-125.* In: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *La sollecitudine della Chiesa verso i migranti. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi (I Parte).* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 125 p.
- BEYER, Jean (1980), *Fondamento ecclesiale della pastorale dell'emigrazione, pp. 128-148.* In: DIREZIONE GENERALE DEI MISSIONARI SCALABRINIANI (a cura di), *Per una pastorale dei migranti. Contributi in occasione del 75° della morte di mons. G.B. Scalabrini.* Roma, DG, 251 p.
- ID. (1983), *Le nouveau Code de Droit Canonique et la pastorale de la mobilité, «On The Move», (13), 39, pp. 3-28.*
- ID. (1985), *Fondamento ecclesiale della pastorale dell'emigrazione, pp. 9-34.* In: ID.; SEMERARO, Marcello (a cura di), *Migrazioni. Studi interdisciplinari, II.* Roma, CSER, 215 p.
- ID. (1990), *Il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, pp. 455-466.* In: BONNET, Piero A.; GULLO, Carlo (a cura di), *La Curia Romana nella Cost. ap. «Pastor Bonus».* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 571 p.
- ID.; SEMERARO, Marcello (a cura di) (1985), *Migrazioni. Studi interdisciplinari, II.* Roma, CSER, 215 p.
- BONNEMAIN, Joseph M. (2000), *Competencia de los párrocos personales para asistir al matrimonio: posibilidad de delegarla, pp. 545-552.* In: VILADRICH, Pedro-Juan; ESCRIVA-IVARS, Javier; BAÑARES, Juan I; MIRAS, Juan (a cura di), *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio.* Pamplona, Eunsa, 1572 p.
- BONNET, Piero A. (1983), *Il diritto-dovere del fedele migrante, «On the Move», (13), 39, pp. 66-115.*
- ID. (1992), *Comunione ecclesiale, migranti e diritti fondamentali, pp. 23-53.* In: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (a cura di), *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di Diritto Canonico.* Padova, Edizioni Messaggero, 204 p.
- ID. (2004), *I diritti-doveri fondamentali del fedele non formalizzati nella positività canonica umana, pp. 115-173.* In: AA.VV., *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice.* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 217 p.
- BUSO, Ariel D. (2002), *La organización eclesial de los inmigrantes latinos y orientales en América Latina, pp. 357-391.* In: ERDÓ, Peter; SZABÓ, Peter (a cura di), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio.* Budapest, Pázmány Péter Catholic University, 927 p.
- CATTANEO, Arturo (2003), *Migrazioni e multiculturalità: una sfida per la Chiesa, pp. 135-146.* In: MILANO, Gian P.; VOLONTÉ, Ernesto W. (a cura di), *Per una convivenza tra i popoli. Migrazioni e multiculturalità.* Siena, Cantagalli, 271 p.

- CHELI, Giovanni; SABBARESE, Luigi (2003), *Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti*, pp. 215-219. In: PINTO, Pio V. (a cura di), *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 891 p.
- COCCOPALMERIO, Francesco (1992), *La pastorale dei fedeli che si trovano fuori del loro domicilio*, pp. 193-200. In: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (a cura di), *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di Diritto Canonico*. Padova, Edizioni Messaggero, 204 p.
- CONDORELLI, Orazio (2002), *Unum corpus diversa capita. Modelli di organizzazione e cura pastorale per una «varietas Ecclesiarum»*. Roma, Il Cigno, 243 p.
- CORECCO, Eugenio (1987), *La presenza dei migranti nella Chiesa particolare: segno dell'immanenza reciproca fra Chiesa universale e particolare*, pp. 39-58. In: AA.VV., *Orizzonti pastorali oggi. Studi interdisciplinari sulla Mobilità Umana*. Padova, Edizioni Messaggero, 294 p.
- ID. (1995a), *Chiesa locale e partecipazione nelle migrazioni*, pp. VI-XIV. In: *La Chiesa di fronte al problema delle migrazioni. Raccolta di scritti ecclesiologicali di Eugenio Corecco*, Supplemento redazionale di «Servizio Migranti», (5), 2, LXIII p.
- ID. (1995b), *Considerazioni teologiche sul tema "emigrazione è cultura"*, pp. XLII-LI. In: *La Chiesa di fronte al problema delle migrazioni. Raccolta di scritti ecclesiologicali di Eugenio Corecco*, Supplemento redazionale di «Servizio Migranti», (5), 2, LXIII p.
- ID. (1995c), *Le migrazioni nell'orizzonte del Regno*, pp. LII-LXIII. In: *La Chiesa di fronte al problema delle migrazioni. Raccolta di scritti ecclesiologicali di Eugenio Corecco*, Supplemento redazionale di «Servizio Migranti», (5), 2, LXIII p.
- CORONELLI, Renato (2008), *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa particolare*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», (21), 1, pp. 29-59.
- CRISTESCU, Maria I. (2008), *L'incidenza dello ius particolare nelle Chiese della diaspora*, pp. 197-217. In: OKULIK, Luis (a cura di), *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*. Venezia, Marcianum Press, 268 p.
- DALLA TORRE, Giuseppe (2000), *Le strutture personali e le finalità pastorali*, pp. 561-589. In: CANOSA, Javier (a cura di), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*. Milano, Giuffrè Editore, 764 p.
- DE PAOLIS, Velasio (1979), *La cura dei migranti secondo il Motu Proprio «Pastoralis migratorum curæ» e l'Istruzione «De pastorali migratorum curæ»*, «Studi Emigrazione», (16), 55, pp. 341-411.
- ID. (1980), *La cura pastorale dei migranti secondo il motu proprio «Pastoralis migratorum curæ» e l'Istruzione «De pastorali migratorum curæ»*, pp. 149-219. In: DIREZIONE GENERALE DEI MISSIONARI SCALABRINIANI (a cura di), *Per una pastorale dei migranti. Contributi in occasione del 75° della morte di mons. G.B. Scalabrini*. Roma, DG, 251 p.
- ID. (1984), *La mobilità umana e il nuovo Codice di Diritto Canonico*, «On the Move», (15), 45, pp. 37-58.
- ID. (1985), *Aspetti canonici del Magistero della S. Sede sulla mobilità umana*, pp. xxxi-xlix. In: TASSELLO, Giovanni Graziano; FAVERO, Luigi (a cura di), *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*. Introduzioni di Gianfausto Rosoli e Velasio De Paolis. Roma, CSER, xlix, 1043 p.

- ID. (1989), *La pastorale dei migranti nei documenti conciliari*, «Informationes SCRIS», (15), 2, pp. 238-257.
- ID. (1991), *La pastorale dei migranti nelle direttive della Chiesa: percorsi di comunione interculturale*, pp. 195-225. In: AA.VV., *Comunione e disciplina ecclesiale*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 259 p.
- ID. (1994), *Il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti secondo la costituzione «Pastor bonus»*, pp. 55-85. In: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *La missione del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti nel contesto del crescente fenomeno odierno della mobilità umana*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 194 p.
- ID. (2003a), *Delega e supponenza di potestà per assistere al matrimonio*, «Periodica», (92), 2, pp. 455-496.
- ID. (2003b), *La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX*, «Ius Canonicum», (43), 85, pp. 13-49.
- ID. (2005a), *Chiesa e migrazioni*. Scritti raccolti da Luigi Sabbarese. Quaderni SIMI 2. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 236 p.
- ID. (2005b), *Il Codice di Diritto Canonico e l'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, pp. 68-86. In: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *La sollecitudine della Chiesa verso i migranti. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi (I Parte)*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 125 p.
- ID. (2005c), *L'Istruzione Erga migrantes caritas Christi. Aspetti canonici*, pp. 111-138. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *La missione viene a noi. In margine all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*. Quaderni SIMI 3. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 173 p.
- ID. (2008), *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa. Una rassegna dei principali documenti*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», (21), 1, pp. 11-28.
- DIREZIONE GENERALE DEI MISSIONARI SCALABRINIANI (a cura di) (1980), *Per una pastorale dei migranti. Contributi in occasione del 75° della morte di mons. G.B. Scalabrini*. Roma, DG, 251 p.
- ERDŐ, Peter (1995), *Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, «Periodica», (84), 2, pp. 315-353.
- ID. (1998), *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, «Folia Canonica», (1), pp. 9-35.
- ID. (2000), *Disciplina penitenziale interrituale (interecclesiale) nella Chiesa cattolica*, «Folia Canonica», (3), pp. 43-52.
- ID. (2001), *Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitenza*, «Periodica», (90), 3, pp. 437-453.
- ID.; SZABÓ, Peter (a cura di) (2002), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*. Budapest, Pázmány Péter Catholic University, 927 p.
- GALINDO, Miquel D. (2006), *El domicilio canónico*. Pamplona, Eunsa, 212 p.
- ID. (2008), *«La cura pastorale del Vescovo verso i migranti» nella esortazione apostolica post-sinodale Pastores Gregis*, pp. 613-627. In: RAAD, Elie (a cura di), *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques*. Beyrouth, Publications Université La Sagesse, 895 p.
- GEFAELL, Pablo (2005), *Le Chiese sui iuris: «Ecclesiofanìa» o no?*, pp. 7-26. In: OKULIK, Luis (a cura di), *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione*. Venezia, Marcianum Press, 240 p.

- Id. (2007), *I documenti della Conferenza Episcopale Spagnola su cristiani orientali, cattolici e non cattolici*, pp. 355-371. In: MARINČAK, Šimon (editor-a cura di), *Diritto Particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teoretici e produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche/Tvorba noriem partikulárneho práva cirkvi sui iuris*. Košice, 544 p.
- Id. (2008), *Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, pp. 125-146. In: OKULIK, Luis (a cura di), *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*. Venezia, Marcianum Press, 268 p.
- GOMEZ-IGLESIAS CASAL, Valentin (2002), *El octavo principio directivo para la reforma del Codex Iuris Canonici: el iter de su formulación*, pp. 169-193. In: ERDŐ, Peter; SZABÓ, Peter (a cura di), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*. Budapest, Pázmány Péter Catholic University, 927 p.
- HERRANZ, Julian (1995), *Diritto del migrante ad una pastorale specifica*, «People on the Move», (24), 67, pp. 43-55.
- IBÁÑEZ CARRIÓN, Emilio J. (2005-2006), *Elementos de una posible prelatura personal para la atención pastoral de los emigrantes*, «Cuadernos Doctorales», (21), pp. 247-311.
- LE BRAS, Gabriel (1976), *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*. Bologna, Il Mulino, 325 p.
- LEGRAND, Hervé-Marie (1992), «One Bishop per City». *Tension around the Expression of the Catholicity of the Local Church since Vatican II*, «The Jurist», (52), 1, pp. 369-400.
- LORUSSO, Lorenzo (2003), *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematiche e norme canoniche*. Roma, Pontificio Istituto Orientale, 329 p.
- Id. (2005), *Case religiose di rito diverso: problematiche e norme canoniche*, pp. 131-161. In: OKULIK, Luis (a cura di), *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione*. Venezia, Marcianum Press, 240 p.
- Id. (2006), *Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei Vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxorato*, «Angelicum», (83), 4, pp. 845-870.
- MAGAÑA ROMERA, José (2003), *Competencias y actuaciones de las Conferencias episcopales a favor de los emigrantes*, «Ius Canonicum», (43), 85, pp. 123-134.
- MEDINA BALAM, Mario (2009), *El Ius connubii o Derecho natural a casarse. Una aplicación a los Emigrantes*, «Revista Mexicana de Derecho Canonico», (15), 1, pp. 7-20.
- MINAMBRES, Jesus (2004), *L'ordinamento giuridico-pastorale della missione della Chiesa nei confronti degli emigranti*, «Ius Ecclesiae», (16), 2, pp. 546-560.
- MINGARDI, Massimo (2008), *La cura pastorale dei fedeli orientali nelle circoscrizioni latine*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», (21), 1, pp. 60-78.
- MIRAS, Jorge (2000), *Organización territorial y personal: fundamentos de la coordinación de los Pastores*, pp. 625-666. In: CANOSA, Javier (a cura di), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*. Milano, Giuffrè Editore, 764 p.
- MOSCA, Vincenzo (2003), *Diritto liturgico e inculturazione. Orizzonti teologici, normativi e pastorali*, pp. 117-155. In: AA.Vv., *Inculturazione, Diritto Canonico e Missione*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 240 p.

- NOCENT, Adrien (1987), *Mobilità contemporanea e liturgia*, pp. 59-75. In: AA.VV., *Orizzonti pastorali oggi. Studi interdisciplinari sulla Mobilità Umana*. Padova, Edizioni Messaggero, 294 p.
- OKULIK, Luis (2005), *Configurazione canonica delle Chiese orientali senza gerarchia*, pp. 209-228. In: Id. (a cura di), *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione*. Venezia, Marcianum Press, 240 p.
- ID. (2008a), *La cura pastorale dei fedeli ascritti ad un'altra Chiesa sui iuris*, pp. 629-642. In: RAAD, Elie (a cura di), *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques*. Beyrouth, Publications Université La Sagesse, 895 p.
- ID. (a cura di) (2008b), *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*. Venezia, Marcianum Press, 268 p.
- ID. (2009), *L'iniziazione cristiana dei fedeli di rito orientale nei territori della Chiesa latina*, pp. 235-254. In: GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Iniziazione cristiana: confermazione ed Eucaristia*. Milano, Glossa, 275 p.
- ORTIZ, Miguel A. (2002), *La «especial solitud por algunos grupos de fieles». El n. 18 del decreto Christus Dominus y la pastoral de la movilidad humana*, pp. 137-155. In: ERDŐ, Peter; SZABÓ, Peter (a cura di), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*. Budapest, Pázmány Péter Catholic University, 927 p.
- PERISSET, Jean C. (1992), *Migrazioni e vita parrocchiale*, pp. 55-65. In: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (a cura di), *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di Diritto Canonico*. Padova, Edizioni Messaggero, 204 p.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (a cura di) (1992), *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di Diritto Canonico*. Padova, Edizioni Messaggero, 204 p.
- PRADER, Joseph (1992), *La legislazione matrimoniale latina e orientale. Problemi interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi*. Roma, Edizioni Dehoniane, 106 p.
- PUNZI NICOLÒ, Angela M. (2000), *Funzione e limiti del principio di territorialità*, pp. 549-560. In: CANOSA, Javier (a cura di), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*. Milano, Giuffrè Editore, 764 p.
- RECCHI, Silvia (1992), *Migrazione e catechesi specifica*, pp. 67-78. In: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (a cura di), *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di Diritto Canonico*. Padova, Edizioni Messaggero, 204 p.
- SABBARESE, Luigi (2003), *Cultura, lingua e rito: aspetti canonici*, pp. 91-116. In: AA.VV., *Inculturazione, Diritto Canonico e Missione*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 240 p.
- ID. (2004), *Missio ad migrantes: missione della Chiesa. Lineamenti di organizzazione della pastorale della mobilità umana*, «Euntes Docete», (57), 2, pp. 39-65.
- ID. (2005a), *La cura pastorale per i migranti: alla ricerca di presupposti e fondamenti*, «Euntes Docete», (58), 2-3, pp. 269-284.
- ID. (2005b), *L'«Ordinamento giuridico-pastorale» dell'Istruzione Erga migrantes*, pp. 139-169. In: BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *La missione viene a noi. In margine all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*. Quaderni SIMI 3. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 173 p.

- Id. (2005c), *L'Ordinamento giuridico-pastorale dell'Istruzione [Erga migrantes]. Primi rilievi canonici*, «Servizio Migranti», (15), 2, pp. 105-114.
- Id. (2005d), *Per una pastorale dei migranti. Presupposti e fondamenti*, pp. 333-354. In: ID.; CONN, James J. (a cura di), *Iustitia in caritate. Miscellanea in onore di Velasio De Paolis*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 548 p.
- Id. (2006), *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 166 p.
- Id. (2008), *Fondamenti e modelli di pastorale multietnica: una nuova frontiera dell'evangelizzazione nella Chiesa in Italia*, pp. 57-94. In: AA.VV., *Il pluralismo religioso e culturale della società italiana. Interrogativi ai consacrati*. Roma, Il Calamo, 224 p.
- SALACHAS, Dimitrios; SABBARESE, Luigi (2004), *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*. Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 392 p.
- SÁNCHEZ-GIL, Antonio S. (1997), *Nota alla Lettera apostolica «motu proprio» sull'apostolato marittimo* Stella maris, «Ius Ecclesiae», (9), 2, pp. 789-800.
- SANCHIS, Josemaria F. (1993), *La pastorale dovuta ai migranti ed agli itineranti (aspetti giuridici fondamentali)*, «Fidelium Jura», (3), pp. 451-494.
- SAN JOSÉ PRISCO, José (2003), *Los emigrantes en la Iglesia particular*, «Ius Canonicum», (43), 85, pp. 135-165.
- SARZI SARTORI, Giangiacomo (1989), *La parrocchia personale nell'attuale disciplina della Chiesa*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», (2), 2, pp. 165-173.
- SCICLUNA, Charles (1989), *La parrocchia personale e la missione con cura di anime affidate ai religiosi*, «Informationes SCRIS», (15), 2, pp. 258-277.
- SOBCZAK, Aleksander (1994), *Las parroquias para los emigrantes en el derecho canónico latino*, «Ius Canonicum», (34), 67, pp. 227-278.
- SZABÓ, Peter (2002), *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*, pp. 225-253. In: ERDŐ, Peter; SZABÓ, Peter (a cura di), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*. Budapest, Pázmány Péter Catholic University, 927 p.
- TAMMARO, Ciro (2005), *Il problema della mobilità umana nell'ordinamento canonico. Profili storico-giuridici delle principali circoscrizioni ecclesiastiche personali*, «Euntes Docete», (58), 2-3, pp. 285-299.
- TASSELLO, Giovanni Graziano; DEPONTI, Luisa; PROSERPIO, Felicina (a cura di) (2009), *Migrazioni e scienze teologiche. Rassegna bibliografica (1980-2007)*. Basilea, CSERPE, 287 p.
- TASSELLO, Giovanni Graziano; FAVERO, Luigi (a cura di) (1985), *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*. Introduzioni di Gianfausto Rosoli e Velasio De Paolis. Roma, CSER, xlix, 1043 p.
- TRIACCA, Achille (1992), *Mobilità umana e normativa liturgico-sacramentaria*, pp. 79-116. In: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI (a cura di), *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di Diritto Canonico*. Padova, Edizioni Messaggero, 204 p.
- VASIL', Cyril (2005), *Alcune considerazioni sull'Istruzione EMCC dal punto di vista del diritto delle Chiese orientali cattoliche*, pp. 87-107. In: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *La sollecitudine della Chiesa verso i migranti. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi (I Parte)*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 125 p.

- VIANA, Antonio (2003), *La sede apostólica y la organización de la asistencia pastoral a los emigrantes*, «Ius Canonicum», (43), 85, pp. 87-121.
- ID. (2004), *Estructuras personales y colegiales de gobierno. Con referencia especial al problema de la movilidad humana y de la diáspora de los católicos orientales*, «Folia Canonica», (7), pp. 7-48.
- ID. (2005), *Problemas canonicos planteados por la Instrucción Erga migrantes caritas Christi*, «Ius Canonicum», (45), 89, pp. 271-292.
- ID. (2008), *Estructuras personales y colegiales de gobierno. Con referencia especial al problema de la movilidad humana y de la diáspora de los católicos orientales*, pp. 199-246. In: RAAD, Elie (a cura di), *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques*. Beyrouth, Publications Université La Sagesse, 895 p.

Abstract

The organization of the Church in the pastoral care of migrants

This essay intends, through a thematic reading, to trace the contribution of canon law studies to the pastoral care of migrants, privileging most of all the organizational dimension. To understand the specific structures that the Church has worked out in the field of the care of migrants it is necessary to begin from the preconditions and foundations: those are found in the unavoidable reference to the theological and ecclesiological data. The organization of the pastoral care regarding the migrants can be understood starting precisely from the vision of the church proposed by the Vatican Council II, and adopted by the Latin and Oriental Codes that has traduced it in a canonistic language. Even though the canonical regulations have not formalized a proper law to a specific pastoral care, the organizational set-up has recorded, besides the new spirit of the Council, a series of universal norms and inspirational and regulatory principles of specific pastoral structures for migrants – especially that of the personal organization next to the territorial one. The article takes into account not only the contribution of Latin canon lawyers, but opens also to Oriental canon law studies, which after the promulgation of the Code for the Oriental Churches in 1990, has enriched the doctrinal panorama with issues that are specifically Oriental – just think of the pastoral care of members of Oriental churches in diaspora – and has called Latin and Oriental canonists to debate on inter-ecclesial issues old and recent.

Teologia pastorale e migrazioni

Introduzione

Le migrazioni politiche, economiche e religiose di singole persone e di intere comunità non sono un fenomeno marginale che esige risposte di emergenza, ma sono divenute un fenomeno strutturale che coinvolge tutte le nazioni ed incide profondamente sulla vita sociale, culturale, religiosa ed economica delle nazioni di partenza e di accoglienza¹.

Molte nazioni, nel giro di pochi decenni, da paesi prevalentemente monoculturali, sono divenute sempre più multiculturali. Anche nel panorama religioso si rilevano cambiamenti considerevoli non solo per la compresenza di molte religioni con organismi e strutture propri², ma anche perché all'interno delle chiese locali il peso, almeno numerico, dei cattolici di altra madre lingua è sempre più rilevante. Si tratta di un aspetto vitale e permanente e non di qualcosa di transeunte. Non va poi dimenticato che i nuovi flussi sono solitamente composti da una popolazione giovanile, e questo ha una grande incidenza sulla pianificazione pastorale e sulla cura dei migranti³.

Questioni preliminari

La scarsità di fonti

Non mancano documenti del Magistero e di singole conferenze episcopali con indicazioni pastorali per le migrazioni. Mentre gli studi sociologici e antropologici sulla religione e religiosità dei migranti sono

N.B.: in questo numero le citazioni bibliografiche complete sono inserite nella bibliografia alla fine del saggio. Nelle note a piè di pagina sono quindi indicati soltanto i rimandi alla bibliografia completa.

¹ *Traditio Scalabriniana*, 1, giugno 2005, www.scalabrini.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1118&Itemid=272&lang=it.

² LEVITT, Peggy (2007); JACOBSEN, Knut A.; RAJ, Selva J. (Eds.) (2008).

³ Nell'accezione cattolica quando si parla di migranti in ambito pastorale solitamente si comprendono tutte le categorie di persone costrette per vari motivi a lasciare la loro terra, come gli emigranti, i richiedenti asilo, i rifugiati, i marittimi, i circensi, i rom e sinti.

assai numerosi, sono invece rari i manuali di teologia pastorale⁴ o i capitoli specifici inseriti nei testi generali di pastorale o di missiologia, che trattino espressamente della cura pastorale dei migranti. «Tra i teologi il tema dell'emigrazione è ampiamente "indocumentato"»⁵.

Approcci teologici diversi

Non è solo la carenza di guide e di saggi specifici a destare perplessità. Anche i principi teologici che i diversi autori propongono come fondamento per l'azione della Chiesa in ambito migratorio variano considerevolmente e, in talune istanze, possono addirittura generare ostacoli alla sua implementazione.

Accenniamo ad alcuni spunti teologici. Solo negli anni più recenti è stata data importanza a quegli elementi teologici che possono poi trovare uno sbocco operativo. La pastorale migratoria «è collocata, come ogni altro settore della pastorale [...] in una prospettiva molto ampia e vasta della teologia biblica, dogmatica, ecclesiologica, perché solo da questo orizzonte è illuminata e fondata. Sicuramente non può prescindere dalla storia della chiesa [...] Il confronto con la parola di Dio, da integrare con la tradizione ed esperienza-riflessione della chiesa, non offre delle soluzioni immediate né delle formule per fare delle scelte pastorali come risposta ai problemi della migrazione. La parola di Dio costituisce un orizzonte di orientamento, dà la direzione e indica i criteri per un'opera di discernimento e di valutazione. Tali criteri ed orientamenti di fondo devono essere verificati in rapporto alla missione tra e per i migranti»⁶.

L'esigenza di chiari fondamenti biblici e teologici, pur non offrendo soluzioni pratiche immediate, aiuta ad evitare che la prassi sia lasciata all'inclinazione dei vari operatori, trasformandosi in una serie di improvvisazioni pastorali.

Alcuni fanno appello alle grandi figure bibliche, che divengono paradigmatiche nella cura dei migranti. Altri adducono l'esempio di Cristo, il Buon Samaritano per eccellenza che esorta: «Va' e fa' anche tu lo stesso» (Lc 10, 37)⁷. Rinaldo Fabris asserisce che i criteri sono da reperire nello «stile dell'agire di Dio, rivelato ed attuato pienamente in Gesù Cristo, il Signore. Dio salva gli uomini, in quanto li libera dalla schiavitù, li fa entrare in comunione di vita con sé e tra loro. Questa azione salvifica di Dio non avviene dall'esterno, ma si inserisce in un processo

⁴ Cfr. AUZA, Néstor Tomás, et al. (1994); AVALOS, Hector (ed.) (2004); BAGGIO, Fabio (ed.) (2004); ID.; BRAZAL, Agnes M. (eds.) (2008); SCHÖPFER, Hans (Hrsg.) (1985).

⁵ GROODY, Daniel G. (2009b), p. 641.

⁶ SILINI, Giambattista (2004), p. 17.

⁷ GOURGUES, Michel (1986).

di immersione e condivisione con la storia degli uomini, che è fatta di etnia, cultura, di attese umane e valori etici»⁸.

Daniel G. Groody fonda la pastorale migratoria su quattro categorie: l'*Imago Dei* (la creazione) che richiama la dignità di ogni singola persona, senza discriminazioni di sorta; la categoria del *Verbum Dei*, che rievoca l'incarnazione di un Dio che si fa volontariamente straniero e per il quale non esistono confini di sorta per potersi identificare con tutti in un supremo atto di amore e solidarietà; le categorie della *Missio Dei* e della *Visio Dei* per spiegare una vita vissuta tra un orizzonte terreno misto di giustizie e ingiustizie e un orizzonte escatologico (il già e non ancora)⁹.

Non pochi seguaci della teologia della liberazione hanno trattato della teologia pratica in campo migratorio incentrando la loro attenzione sui latini negli USA, spesso in combinazione con la teologia di genere¹⁰ e utilizzando il metodo del "vedere, giudicare e agire". Con il passare degli anni, tuttavia, sono emersi i limiti di un approccio che non offriva precise basi teologiche per le scelte pastorali¹¹. «Nonostante le buone intenzioni dei proponenti, l'accentuazione del tema biblico della liberazione era utilizzata per convalidare ogni tipo di attività pastorale [...] Questo impegno teologico pratico era spesso portato avanti ovunque in modo generico per cui risultava difficile distinguere una visione cristiana della chiesa e della società da una visione secolare [...]. La mancanza di postulati sufficientemente probatori attinti alle fonti cristiane, sia bibliche che provenienti dalla Tradizione o dal Magistero, portava alla stesura di piani e attività pastorali che rimanevano troppo sul generico, o erano ripetitivi e non sufficientemente mirati»¹².

Alcuni teologi della liberazione tendono ad eliminare o a ridimensionare drasticamente la religiosità popolare o per lo meno a liberare la gente da quella che essi ritengono una funzione narcotizzante della pietà popolare. La pastorale migratoria è concepita come un impegno a coscientizzare gli immigrati circa le ingiustizie perpetrate nei loro confronti per arrivare a un cambiamento sociale radicale, correndo il pericolo di ridurre le scelte pastorali ad una mera strategia per la lotta politica e sociale.

Ma non sono soltanto alcuni teologi della liberazione a rifiutare o ad accantonare come irrilevante la religiosità popolare. Negli USA, dopo il Concilio Vaticano II, il cattolicesimo americano si impegna a fondo in un processo di rinnovamento, che comporta la rimozione di tutte quelle incrostazioni e forme anomale di devozione che irritano i protestanti e sono

⁸ FABRIS, Rinaldo (1985), p. 243.

⁹ GROODY, Daniel G. (2009b).

¹⁰ Cfr., ad es., HOLLAND, Joe; HENRIOT, Peter (1983), pp. 7-30.

¹¹ Cfr. CONNORS, Michael (2001), pp. 50-74.

¹² FIGUEROA DECK, Allan (2004), p. 279.

giudicate offensive o retrive per i cattolici della classe media, mentre invece il cattolicesimo popolare è tenuto in gran conto dagli immigrati.

Come conseguenza, «un numero considerevole di poveri votarono con i loro piedi e scelsero di identificarsi con forme carismatiche, pentecostali ed evangeliche della cristianità. Una possibile spiegazione del fenomeno è la chiara identità religiosa e originalità di queste espressioni religiose; ciò che essi spesso non vedevano nel cattolicesimo e protestantesimo progressista»¹³.

Per tutelare le forme del cattolicesimo popolare praticate dagli immigrati, alcuni pastoralisti suggeriscono di recuperare il modello delle parrocchie personali. Viene però fatto notare come esso possa generare una staticità che porta a chiudersi in se stessi. Oggi alcuni ritengono che la parrocchia nazionale sia incapace di formare i fedeli all'incontro con gli altri. Non va tuttavia dimenticato il peso straordinario che questa struttura ha avuto, ad esempio, nella crescita della chiesa cattolica nordamericana.

Dopo la seconda guerra mondiale molti vescovi anglosassoni si rifiutarono di erigere parrocchie personali onde evitare possibili conseguenze negative quali l'etnocentrismo e lo spirito di indipendenza dal controllo diocesano. Sempre dopo il 1945 diminuisce considerevolmente il numero di preti che possono parlare la lingua degli immigrati e pertanto gestirne le parrocchie. Avviene così una trasformazione delle parrocchie che da territoriali divengono multiculturali, sebbene si tratti spesso di un mutamento sociologico più che pastorale.

Altri autori pongono l'accento sul contesto ecclesiale in cui si opera. Nella sua analisi, partendo dalla teologia dell'incarnazione, Allan Figueroa Deck, con l'ausilio dell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, intende conglobare due esigenze: l'impegno a prendere sul serio il comando di Gesù di evangelizzare e la volontà di incarnare il Lieto Annuncio in una determinata cultura. L'autore precisa subito che questa sollecitudine a favore della fede non significa una mancanza di attenzione nella promozione della giustizia¹⁴. Il mistero dell'Incarnazione pone al centro dell'attenzione la persona migrante con le sue esigenze specifiche. «L'insistenza sulla via della concreta incarnazione-inculturazione apre la strada alla vera universalità»¹⁵. Il ruolo della cultura nella trasmissione e preservazione della fede e la personalizzazione di questo processo portano a concludere, anche in campo migratorio, che ogni soggetto può esprimere un modo nuovo e originale di vivere la fede.

A motivo delle varie crisi che colpiscono le chiese dell'emisfero Nord e soprattutto del calo di vocazioni sacerdotali, che incidono fortemente sulle strutture ecclesiastiche, si corre il rischio di ignorare l'impegno

¹³ *Ibidem*, nota 10, p. 279.

¹⁴ *Ibidem*, p. 278.

¹⁵ SARTORI, Luigi (1985), p. 244.

specifico nell'ambito della evangelizzazione e ri-evangelizzazione dei gruppi di immigrati, la cui consistenza numerica sta crescendo. «Le parrocchie non sembrano affatto prese dalla spinta evangelizzatrice. Esse riflettono una classe media non incline a coltivare rapporti con i nuovi arrivati. Fino a quando la leadership non affronta questo malessere, l'apostolato per gli ispanici continuerà ad essere caratterizzato da una certa mancanza di urgenza»¹⁶.

Grazie anche al lavoro di riflessione portato avanti da alcuni studiosi scalabriniani¹⁷, si sviluppa una visione nuova del migrante che da oggetto di carità e di assistenza diventa soggetto a pieno titolo nella vita della chiesa¹⁸, dono e provvidenza¹⁹. Si introducono le categorie della "missio migrantium" e della "migrazione come risorsa": un'ottica di pensiero controcorrente, in un tempo in cui il migrante è presentato come un pericolo o come disturbo da cui proteggersi.

David Hayes-Baustista ricorda come «ricercatori, accademici, attivisti sociali e personaggi politici hanno ripetutamente rafforzato la rappresentazione dei "Latinos" come vittime, come una sottoclasse sociale»²⁰. L'ottica di una lettura riduttiva delle migrazioni ha degli effetti negativi sulla pastorale in quanto impedisce alle persone di rivelarsi, nella unicità voluta da Dio, come portatrici di doni, di tratti e di potenzialità originali.

La prospettiva della migrazione come missione e come risorsa induce Gaetano Parolin (richiamandosi a Paul Ricoeur) a parlare di «teologia del riconoscimento»²¹, che coinvolge tutte le parti interessate. «Ormai ogni angolo del mondo è toccato dalla realtà multiculturale. Questa può causare, e spesso di fatto provoca, una sensazione di disagio, di inquietudine, se non addirittura di paura e di conflittualità. Ma è una realtà, come tutte quelle del mondo, davanti alla quale il teologo ortodosso Pavel Evdokimov ci invita ad avere un atteggiamento affermativo: l'atteggiamento cristiano davanti al mondo non può mai essere quello della negazione. L'atteggiamento cristiano è sempre un'affermazione, ma escato-

¹⁶ FIGUEROA DECK, Allan (2004), p. 295.

¹⁷ Cfr., ad es., DIREZIONE GENERALE DEI MISSIONARI SCALABRINIANI (2006).

¹⁸ Per un esame dell'ottica di lettura del migrante nei documenti del Magistero cfr., ad es., TASSELLO, Giovanni Graziano (2001).

¹⁹ Significativo a questo proposito un documento della Bishops' Commission for Pastoral Life dell'Australian Catholic Bishops' Conference *Graced by migration* del maggio 2007, in cui si legge «L'Australia è stata favorita e continua ad essere favorita da Dio attraverso l'immigrazione». Il testo è consultabile sul web: www.acmro.catholic.org.au/documents/GracedbyMigrationPDF.pdf.

²⁰ BAUSTISTA, David Hayes (1992), citato in FIGUEROA DECK, Allan (2004), p. 285.

²¹ Anche nel documento del Pontificio Consiglio di Iustitia et Pace, *La Chiesa di fronte al razzismo*, 3 novembre 1988, al n. 23 rileviamo una simile terminologia «È necessario saper riconoscere la diversità e la complementarità delle ricchezze culturali e delle qualità morali degli uni e degli altri. L'uguaglianza nel trattamento passa dunque attraverso un certo riconoscimento delle differenze».

logica: superamento incessante verso il termine che anziché chiudere, apre ogni cosa al di là di sé stessa. Il motivo è chiaro. Nella sua realtà più vera, ogni cultura ha qualcosa di sacro. La cultura è la realtà della comunicazione, della condivisione, della trascendenza. Nasce dal "cultus", dal riconoscimento dell'altro, che è il principio religioso stesso, quello della fede [...] È l'amore che spinge l'uomo ad uscire da sé»²².

Non è solo l'ottica interpretativa del migrante a mutare; è la chiesa locale tutta che viene sollecitata a mettersi in discussione. Questa conversione obbliga a passare dall'analisi dei possibili metodi e strumenti pastorali per gli emigrati all'esame delle caratteristiche che la chiesa locale deve privilegiare per praticare la pastorale dell'accoglienza, se intende essere laboratorio permanente di cattolicità e di comunione e fare spazio alla diversità. La preoccupazione non è quella di individuare quale sia l'alternativa tra parrocchie e missioni etniche, tra missioni e unità pastorali, ma quale forma esperienziale di comunità cristiana sia auspicabile e possibile oggi. Se, in passato, la pastorale era pensata per conservare e non per gestire la trasformazione, oggi il nuovo contesto multietnico esige che non si percorra più la via del rafforzamento delle strutture, ma si scelga la via debole della acquisizione identitaria profetica. Si prospetta una "segnaletica" nuova, che indichi un popolo di Dio che sceglie di vivere la comunione delle differenze e rifiuta il non-cattolico appiattimento delle diversità.

Il migrante e i fedeli locali sono invitati a mettersi al servizio della cattolicità: *«In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la chiesa, in modo che il tutto e le singole parti si accrescono per uno scambio mutuo universale e per uno sforzo comune verso la pienezza nell'unità»*²³. Non si tratta di una cattolicità occasionale, che si limita a dare agli immigrati un contentino folklorico mentre gli "altri" rimangono spettatori più o meno benevoli, ma di una cattolicità missionaria, poiché se la grazia può essere espressa soltanto attraverso la cultura della persona, allora ogni processo di disumanizzazione del popolo e della sua cultura costituisce una opposizione attiva al Dio dell'amore e della salvezza.

«Certo, ogni "popolazione", ogni segmento umano legato a una cultura, non può restare chiuso, offrire pretesti per dei ghetti. La missione della chiesa dovrà impedire ogni tentativo di qualsiasi popolazione (anche se oppresse, o minoranze subalterne, come quella delle emigrazioni) di autoporsi al centro dell'universo; dovrà aiutare a combattere ogni tentazione di etnicità intesa e vissuta come etnocentrismo, esclusivismo, autonomia assoluta, senso di superiorità. Convocare tutte le culture, vuol dire chiamarle alla comunione fra loro. Non però a pura e semplice coesistenza, con sola rivendicazione di diritti. Come pure, non

²² PAROLIN, Gaetano (1996).

²³ *Lumen Gentium*, n. 13.

in direzione di un sincretismo di promiscuità. Bensì nel segno della viva e mutua "integrazione" arricchente, ossia per la comunione viva di beni, per una crescita di tutti, e di tutte le culture stesse. La maturità della cultura di una popolazione si realizza nella capacità di "reciproco scambio", di vitale mutua relazione creativa; come è di ogni persona, del resto. È vero, però, che è proprio il senso profondo del proprio carisma che permette di stimare i carismi altrui. Solo una autentica "parzialità" permette l'apertura alla totalità, la "cattolicità". Bisogna imparare a vivere "come parte", quasi "con parzialità", sentendosi solo "parte" e non il "tutto"; solo così ei si dispone al "tutto". Paolo, nella sua dottrina sui carismi, insiste proprio su questo punto: ognuno scopra il suo dono, lo viva intensamente; il vizio più terribile è la pretesa di monopolizzare tutti i doni, di non fare spazio alla ricchezza immensa dei doni. Per questo Paolo insiste sulla "carità", anima di ogni vero dono; l'umiltà fa sentire il proprio dono come contributo, limitato, al bene di tutti²⁴.

Il riconoscimento reciproco è l'esplicitazione più autentica dell'accoglienza, fondamento della vita cristiana e di ogni pastorale migratoria²⁵ che dà senso compiuto alla missione, vista come uno scambio di doni e carismi di cui ognuno è portatore. Lo scopo ultimo della pastorale migratoria è allora quello di sollecitare la chiesa locale ad aprire il suo cuore per ricevere la grazia del migrante e i doni che egli porta con sé, compresa la sua stranierità²⁶ recepita come sollecitazione a praticare l'universalità. E sull'immigrato essa riversa tutti i suoi doni²⁷.

Orlando Espín parla del migrante come «*locus theologicus*»²⁸: luogo teologico e sacro dell'incontro con Dio, il luogo dal quale viene elaborata la riflessione teologica. Il mondo della mobilità umana, in questa ottica, rappresenta sia l'oggetto su cui riflettere, sia la fonte ispiratrice del fare teologico, nella misura in cui è in esso che Dio si rivela.

Altri teologi si soffermano sulla significatività escatologica del migrante, in quanto egli invita a riflettere sulla natura "pellegrinante", "nomade", "forestiera", "emigrante perenne" della chiesa. Nell'immigra-

²⁴ SARTORI, Luigi (1985), pp. 248-249.

²⁵ POHL, Christine D. (1999). Henri Nouwen describe così l'ospitalità: «Ospitalità non significa cambiare le persone, ma offrire loro uno spazio dove il cambiamento può prendere posto. Non si tratta di condurre uomini o donne dalla nostra parte, ma significa offrire libertà non condizionata dalla divisione [..]. Il paradosso dell'ospitalità è voler creare un vuoto, non un vuoto spaventoso; ma un vuoto amico dove gli sconosciuti possono entrare e scoprire se stessi come persone create libere; libere di cantare le proprie canzoni, di parlare il proprio linguaggio, danzare le proprie danze; libere anche di seguire la propria vocazione. L'ospitalità non è un subdolo invito ad adottare lo stile di vita di colui che accoglie, ma il dono di una possibilità per gli ospiti di trovare se stesse»: cfr. NOUWEN, Henry (1998), pp. 42-43.

²⁶ TASSELLO, Giovanni Graziano (2003), p. 121.

²⁷ Cfr. GITTINS, Anthony J. (2002).

²⁸ ESPIN, Orlando O. (2000).

to la chiesa locale vede Cristo che «mette la sua tenda in mezzo a noi»²⁹ e che «bussa alla nostra porta»³⁰. La presenza del migrante ricorda al credente come tutti siamo in cammino verso la patria. «La vita cristiana è essenzialmente la Pasqua vissuta con Cristo, ossia un passaggio, una sublime migrazione verso la comunione totale del regno di Dio»³¹.

La gestione della prima fase dell'immigrazione

Analizzando soprattutto la pastorale in Europa a favore dei migranti nel secondo dopoguerra in Europa, possiamo comprenderne l'evoluzione, ma soprattutto cogliere alcuni punti fermi in ambito pastorale.

Inizialmente l'interesse verte sulla tematica: "Con che cosa si assistono i migranti?". Questo spiega la nascita di nuove strutture (missioni con cura d'anime, cappellanie) e l'impiego sempre più consistente di sacerdoti dediti ai migranti. Il contesto in cui si opera richiede "preti tuttofare" e la conduzione di opere polivalenti, stazioni di servizi multipli. La costituzione apostolica *Exsul familia* indica quali debbano essere le strutture più idonee per fronteggiare questa prima fase.

Diventa presto necessario rispondere alla domanda: "Come si assistono i migranti?". Le strutture proposte dal Magistero favoriscono l'attuazione di una pastorale specifica e specializzata che tenga in dovuta considerazione la religiosità del migrante e il suo status di marginalità nella società di accoglienza.

Il principio-guida è il seguente: «L'integrazione dei diversi gruppi in una medesima comunità locale non può significare soppressione delle diversità culturali, di tradizioni, di usanze, di forme di espressione religiosa dei distinti gruppi, bensì accoglienza di quelle ricchezze di cui ciascuno è portatore, lasciando al tempo e alla libera decisione di persone e di gruppi l'assunzione, in tutto o in parte, dei costumi locali. La sfida che viene alla chiesa in questo campo è grandemente impegnativa: l'accoglienza reciproca è un banco di prova dell'autenticità dell'amore cristiano»³².

«L'uguaglianza non significa uniformità. È necessario saper riconoscere la diversità e la complementarietà delle ricchezze culturali e delle qualità morali degli uni e degli altri. L'uguaglianza nel trattamento passa dunque attraverso un certo riconoscimento delle differenze, differenze che le minoranze stesse invocano per potersi sviluppare se-

²⁹ Gv 1,14.

³⁰ Ap 3,20.

³¹ PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, *Chiesa e mobilità umana*. Città del Vaticano, 1978, n. 10.

³² EPISCOPATO ITALIANO, *Sviluppo nella solidarietà*. Chiesa italiana e Mezzogiorno, 18.10.1989, citato in *Enchiridion della Chiesa per le migrazioni*. Bologna, EDB, 2001, n. 2977.

guendo le loro peculiari inclinazioni, nel rispetto degli altri e del bene comune della società e della comunità mondiale. Ma nessun gruppo umano può attribuirsi una natura superiore né operare alcun tipo di discriminazione che leda i diritti fondamentali della persona»³³.

Pastorale migratoria significa allora «accogliere i migranti e inserirli effettivamente nella propria vita comunitaria facendo attenzione ad evitare il doppio scoglio dell'emarginazione da un parte e dell'assimilazione forzata dall'altra. Il migrante non deve sentirsi emarginato dagli altri né trovarsi nell'impossibilità di partecipare di fatto ad una comunità che impone vie e forme di religiosità che non rispondono alla sua cultura e alle sue tradizioni»³⁴.

Tuttavia, l'attenzione quasi esclusiva ai migranti può portare alla creazione di "chiese parallele"³⁵. Ma ciò è favorito anche da altri fattori, quali la politica del "lavoratore ospite" – adottata dalle chiese locali – che postula una carità passeggera, mutuata dalla interpretazione pauperistica dei migranti considerati come persone da assistere e sui cui riversare il proprio *know-how* caritativo: oggetti di assistenza, non soggetti attivi e protagonisti della vita della chiesa.

L'approccio assistenziale tende ad emarginare il lavoro pastorale delle missioni con cura d'anime, non considerate parte vitale e vitalizzante dell'attività della chiesa locale.

La pastorale di conservazione, tipica della prima fase della cura dei migranti – seppure essenziale – è vista di frequente in contrapposizione con la pastorale ordinaria portata avanti dalle parrocchie territoriali. Si cerca di ovviare a questa dicotomia incitando le due strutture a domandarsi: "Come devo cambiare il mio atteggiamento per essere più accogliente e cattolico?". La domanda fondamentale, infatti, non riguarda tanto la propria essenza ("Chi sono?"), quanto piuttosto la pratica dell'amore verso gli altri: "Per chi sono?".

Il Concilio Vaticano II e la pastorale migratoria

Dopo il Concilio Vaticano II si prende coscienza, seppure lentamente, dei limiti di una pastorale monoetnica, che espone le comunità a rimanere chiuse in se stesse, cullandole nel mito dell'autosufficienza. Si fa strada una nuova prospettiva improntata alla corresponsabilità e alla

³³ PONTIFICIO CONSIGLIO DE IUSTITIA ET PACE, *La Chiesa di fronte al razzismo*, 3 novembre 1988, n. 23.

³⁴ Dal documento finale del III Congresso mondiale della pastorale per i migranti ed i rifugiati, Città del Vaticano, 30 settembre - 5 ottobre 1991, n. 31.

³⁵ È evidente che la tipologia "chiese parallele", presente in tanti documenti e interventi, è iperbolica. Il confronto tra strutture ecclesiastiche locali tedesche o francesi e l'apparato delle missioni etniche non potrebbe reggere.

volontà di far crescere la comunione fra le diverse realtà pastorali. La ricerca di una nuova impostazione è frutto di una più attenta riflessione teologica in contesto migratorio originata dal Concilio Vaticano II, che esige il passaggio da un modello monoculturale ad uno sempre più interculturale e prende le distanze da una visione uniforme della identità culturale cattolica. In questa trasformazione ecclesiale, le migrazioni giocano un ruolo determinante. La molteplicità e varietà introdotte dai gruppi immigrati diventano invito all'universalità e cattolicità della chiesa, che non può più essere né monoetnica né eurocentrica. Sono implicati tutti gli aspetti della vita cristiana: dalla liturgia alla catechesi, dalla predicazione ai rapporti vicendevoli. Si ritorna alle origini della Chiesa dove il cammino lento e arduo verso l'universalità narra l'originalità e la bellezza del piano di Dio, che vuole riconciliare tutti a sé in Cristo, senza che ciò implichi una eliminazione delle differenze etniche e culturali. Essere cattolici, infatti, significa essere universali³⁶ e essere universali non significa essere uniformi. I doni di individui o di gruppi particolari divengono una eredità comune condivisa da tutti.

A motivo di questa nuova visione ecclesiologica, viene data maggiore attenzione al rapporto tra chiese latine e chiese orientali, si assiste alla nascita di nuove scuole teologiche e all'impegno per l'inculturazione del Vangelo e della liturgia nelle giovani chiese asiatiche e africane.

La portata di questa riscoperta della nota della cattolicità è applicata anche al mondo delle migrazioni, rendendo i cristiani più attenti ai contributi di gruppi di diverse estrazione etniche e culturali. Ma non è un cammino né facile né scontato, come fa notare Luigi Sartori: *«Umanamente parlando diventa spesso necessario sostare a lungo nella rivendicazione e difesa della propria identità; spesso è addirittura inevitabile il conflitto, che dà la sensazione che si affermi quasi di più il ghetto e l'esclusività etnocentrica che non la passione dialogica per la comunione e l'integrazione. Come potrebbe, del resto, la chiesa pretendere*

³⁶ Leggiamo nella *Lumen Gentium* al n. 23: *«Per divina Provvidenza è avvenuto che varie Chiese, in vari luoghi stabilite dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in vari raggruppamenti, organicamente congiunti, i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica costituzione divina della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un proprio patrimonio teologico e spirituale. Alcune fra esse, soprattutto le antiche Chiese patriarcali, quasi matrici della fede, ne hanno generate altre a modo di figlie, colle quali restano fino ai nostri tempi legate da un più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri. Questa varietà di Chiese locali tendenti all'unità dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa».* E nella *Gaudium et spes* al n. 53: *«In questo senso si parla di pluralità delle culture. Infatti dal diverso modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello, hanno origine i diversi stili di vita e le diverse scale di valori. Così dalle usanze tradizionali si forma il patrimonio proprio di ciascun gruppo umano».*

che ogni soggetto popolare esprima presto e consistentemente maturità "cattolica", quando essa stessa, al suo interno, fa ancora così tanta fatica a realizzare la vera cattolicità, ossia la promozione della ricchezza di incarnazioni varie e variabili della fede e della ecclesialità? I singoli soggetti minori e subordinati dovrebbero essere provocati a realizzare questo ideale che il grande soggetto superiore non riesce a realizzare in se stesso?»³⁷.

Questa nuova prospettiva ecclesiologicala fa sì che la pastorale migratoria venga assunta sempre più dalle chiese locali e la chiesa a *qua* perda molto del suo ruolo tradizionale, sebbene si insista perché continui nel suo compito di fornitrice di nuovi sacerdoti. L'accento si posta dallo sradicamento del migrante al significato del suo trapianto nella nuova terra e alla sue responsabilità all'interno della chiesa locale.

Una pastorale migratoria inserita nell'alveo della cattolicità e della comunione

Da pastorale di conservazione a pastorale cattolica e comunione

Una volta riscoperta e rinsaldata l'identità culturale e religiosa di una comunità immigrata³⁸ (se ciò non avvenisse, il migrante non fornirebbe alcun apporto alla chiesa e alla società), l'accento si sposta dalle "missioni" per gli immigrati alla missione comune: vivere in pienezza la cattolicità³⁹.

La sfida pastorale allora non è più soltanto "Che cosa si deve fare?", ma "quale chiesa si vuole essere?" La comunità migrante da assistita diviene comunità significativa. Lo straniero non è più visto come problema, ma è un messaggero di Dio, che sorprende e rompe la regolarità e la logica della vita quotidiana, portando vicino chi è lontano. La chiesa locale si apre ai segni dei tempi e ai diversi doni dello Spirito elargiti ai vari gruppi, che non sono da considerarsi un mero ornamento, ma un contributo vitale per il bene comune della chiesa e del mondo. «*Le migrazioni offrono alle singole chiese locali l'occasione di verificare la loro cattolicità, che consiste non solo nell'accogliere le diverse etnie, ma soprattutto nel realizzare la comunione di tali etnie. Il pluralismo etnico e culturale nella chiesa non costituisce una situazione da tollerarsi in quanto transitoria, ma una sua dimensione strutturale. L'unità della chiesa non è data dall'origine e lingua comuni, ma dallo Spirito di Pentecoste che, raccogliendo in un solo popolo genti di lingue e nazioni diverse, conferisce a tutte la fede nello stesso Signore e la chiamata alla stessa speranza*»⁴⁰.

³⁷ SARTORI, Luigi (1985), p. 250.

³⁸ Cfr. TOMASI, Silvano M. (1975).

³⁹ Cfr. BARRETTE, Gilles (2003); MILLER, Vincent J. (2008); SIMON, Dominique (2000).

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, Messaggio per la Giornata mondiale del migrante sul tema *I laici cattolici e le migrazioni*, 5 agosto 1987, 3c.

Andrea Riccardi fa notare come la chiesa locale non sia un'istituzione grigia, fatta di parti tutte uguali. I momenti più belli della storia della chiesa sono stati quando le chiese locali erano realtà diversificate. «*La chiesa locale non è una provincia con distretti identici, ma ci sono comunità differenti che testimoniano storie differenti, anche carismi differenti, nell'unità della stessa chiesa e della stessa vocazione*»⁴¹. E Jean-Luc Brunin ribadisce: «*Le nostre chiese diocesane per vivere la cattolicità hanno bisogno di luoghi dove si crede, si prega, si celebra in italiano o alla maniera vietnamita o alla maniera africana [...]. Coltivare la particolarità non è necessariamente sinonimo di favorire i particolarismi. Le diverse maniere di credere, di celebrare, di andare a Cristo, come pure l'esperienza credente vissuta da fratelli e sorelle nella fede in questa terra di immigrazione, arricchiscono la fede delle chiese di accoglienza*»⁴².

Tuttavia si incontrano sacche di resistenza nei confronti di un cammino di cattolicità. Non è solo la scarsità di approfondimenti teologici in contesto migratorio a determinare la volontà assimilatrice di alcuni vescovi nei confronti dei migranti cattolici. Perfino il documento *Erga migrantes caritas Christi*, a motivo della sua eterogeneità, è utilizzato da alcune chiese locali per perseguire questo indirizzo. Taluni pastoralisti concepiscono l'immigrazione cattolica come materia biodegradabile, rivelando una concezione biologica del cristianesimo che li porta ad invocare l'infusione di nuovo sangue per riempire i posti lasciati vuoti dai cristiani del posto⁴³.

A livello pratico poi occorre fare i conti con parroci, catechisti, operatori pastorali sia di madre lingua che di altra madre lingua che spesso si dimostrano impreparati ad operare pastoralmente in una chiesa locale che desidera vivere in pienezza la nota della cattolicità. Rimangono ancora ambiti in cui si annida un senso di malcelata tolleranza reciproca, in attesa che le cose ritornino alla normalità, anche se è legittimo chiedersi se in una chiesa che è per natura missionaria si possa parlare di normalità⁴⁴.

⁴¹ RICCARDI, Andrea, *Relazione al Convegno delle MCI di Svizzera ad Assisi, Chiesa, multi-etnica e multiculturale non solo in teoria*, Assisi, 4 ottobre 1999.

⁴² BRUNIN, Jean-Luc, *L'Église et les migrants: un avenir commun?* Relazione conclusiva al convegno organizzato congiuntamente dal Service National de la pastorale des migrants et le CIEMI, Paris, 28 settembre 2002.

⁴³ Giovanni Paolo II, nel discorso al Secondo congresso mondiale della pastorale delle migrazioni afferma: «*Se bisogna evitare che i migranti vivano totalmente al fianco degli altri, formando un mondo a parte, essi non devono nemmeno lasciarsi "assimilare", assorbire, fino al punto di diluirsi nella società che li circonda, di rinunciare alle proprie ricchezze d'origine, alla propria identità*», citato in «*On the Move*», (15), 46, 1985, p. 10.

⁴⁴ Scrive il card. Martini: «*Anche la Chiesa, fatta a immagine della Trinità, non può capire mai a fondo se stessa né può cessare di ricercare con passione e pazienza la sua identità. Molti discorsi pastorali nascondono l'illusione di sapere tutto sulla Chiesa e sui suoi cammini nel mondo, come se si trattasse solo di applicare delle re-*

La necessità di una spiritualità comunionale

Per vivere la sfida della cattolicità occorre praticare la spiritualità della comunione. La strada del riconoscimento reciproco tra i diversi soggetti diventa pertanto obbligatoria per tutti, autoctoni e migranti, adottando una mentalità comunionale, precedente ad ogni scelta operativa, che accomuni tutti nella chiesa locale. *«Fare della chiesa la casa e la scuola della comunione: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo. Che cosa significa questo in concreto? Anche qui il discorso potrebbe farsi immediatamente operativo, ma sarebbe sbagliato assecondare simile impulso. Prima di programmare iniziative concrete occorre promuovere una spiritualità della comunione, facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i consacrati, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità. Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto. Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come "uno che mi appartiene", per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un "dono per me", oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto. Spiritualità della comunione è infine saper "fare spazio" al fratello, portando "i pesi gli uni degli altri" (Gal 6,2) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carriere, diffidenza, gelosie. Non ci facciamo illusioni: senza questo cammino spirituale, a ben poco servirebbero gli strumenti esteriori della comunione. Diventerebbero apparati senz'anima, maschere di comunione più che sue vie di espressione e di crescita»⁴⁵.*

L'esigenza quindi è che la comunione sia plurale. La diversità è attestata dagli e negli scritti fondatori della nostra fede. *«Dell'unico Signore Gesù Cristo – "lo stesso ieri, oggi e sempre" (Ebr 13,8) – ci sono stati dati quattro vangeli, quattro annunci diversi, perché non la fissità di un libro, di uno scritto, bensì la dinamicità dello Spirito Santo è all'origine del cristianesimo. C'è fin dall'inizio pluralità di espressioni scrit-*

gole e di dedurre conclusioni da principi. Ma la Chiesa ha la sua origine nel Padre che è prima di ogni principio e va accolta come dono che si rinnova ogni giorno per la forza sorgiva dello Spirito»: cfr. MARTINI, Carlo Maria (2009), p. 67.

⁴⁵ *Novo millennio ineunte*, n. 43.

turistiche, di ecclesiologie, di concezioni cristologiche, di prassi liturgiche, di testimonianze e forme della missio, di accenti spirituali»⁴⁶.

In ambito comunionale si sta sviluppando un cammino che mira a fornire spunti di spiritualità atti ad aiutare il migrante a leggere con gli occhi della fede la sua esperienza di vita e ad offrire agli operatori impegnati nella pastorale migratoria motivazioni religiose adeguate⁴⁷.

Verso una ecclesiologia trinitaria nella pastorale migratoria

Sorge spontanea la domanda: come garantire l'unità nella diversità in una chiesa caratterizzata in passato da una forte uniformità nelle sue espressioni culturali e devozionali, almeno nel rito latino? Che cosa succede quando si sviluppa il policentrismo? La nuova sensibilità verso culture ed espressioni religiose, presenti in una chiesa locale finora ancorata ad un sistema monoculturale, mette in pericolo la sua unità, oppure le offre una opportunità per giungere ad una pratica più genuina della cattolicità?

Vivere la cattolicità non è un processo né facile né lineare. La storia è piena di aperture, chiusure e resistenze, di successi ed insuccessi. La stessa storia della cura pastorale dei migranti presenta quadri assai diversificati.

La chiesa è chiamata a diventare un segno sacramentale sempre più autentico dell'amore del Dio Unitrino. Soltanto se essa coniuga nel suo agire questa prospettiva ecclesiologica trinitaria, essa potrà rigettare sia l'ideologia della omologazione che quella della balcanizzazione. Il Dio-Trinità, il tutto molteplice nell'unità, ha creato la diversità come parte essenziale del suo piano di amore⁴⁸ e ama la singolarità e peculiarità di ciascuno⁴⁹.

Il mistero della Trinità è modello ultimo di ogni pastorale⁵⁰. Il cristiano trova nella vita trinitaria il paradigma supremo per vivere l'unità nella diversità per cui, se rifiuta di dare ospitalità e se non rispetta l'altro nella sua

⁴⁶ BIANCHI, Enzo, *Per una spiritualità della comunione: unità nella diversità*, <http://it.ismico.org/content/view/4602/169>.

⁴⁷ Cfr., ad es., i saggi apparsi sulla collana *Traditio Scalabriniana*, consultabili sul web: www.scalabrini.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=198&Itemid=55&lang=it; CANDATEN, Analita (2007); GROODY, Daniel G. (2004); THEOBALD, Christof (2007).

⁴⁸ FABRIS, Rinaldo (1985), p. 253, afferma: «*La diversità etnico-linguistica rientra nell'ordine della creazione*». Cfr. FUMAGALLI, Anna, *La diversità nel progetto di Dio secondo i primi capitoli della Genesi*, in *Traditio Scalabriniana*, novembre 2005, pp. 25-30, consultabile sul web: www.scalabrini.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=198&Itemid=55&lang=it.

⁴⁹ «*L'unità della Chiesa non è uniformità, ma integrazione organica delle legittime diversità. È la realtà di molte membra congiunte in un corpo solo, l'unico Corpo di Cristo (1 Cor 12,12)*» (*Novo millennio ineunte*, n. 46).

⁵⁰ BAGGIO, Fabio (2008); GRESHAKE, Gisbert (2002); WROGEMANN, Henning (2003).

alterità, egli distrugge quella relazione che intravediamo nel Dio-Trinità e che dovrebbe costituire la base di ogni scelta in campo migratorio.

Questo è il vero nodo della pastorale rivolta ai cattolici di altra madre lingua. Si continua a discutere e ad operare in strutture e modelli legati a molteplici interpretazioni, spesso basate su criteri finanziari o demografici, mentre per far fronte al fenomeno in modo adeguato occorre oggi una grammatica nuova, reperibile nell'ecclesiologia trinitaria.

La chiesa si inserisce in questo progetto trinitario promuovendo la diversità. «*La natura e la missione della chiesa devono essere articolate in maniera tale che le identità etniche e razziali-culturali non siano né ignorate né idolatrate, ma piuttosto che le tradizioni etniche, razziali e culturali siano viste dalla chiesa come risorse importanti e come carismi offerti per il bene comune e per l'arricchimento reciproco*»⁵¹.

L'identità personale e comunitaria è un dono e un mistero, da accettare, purificare in continuazione ed elevare: un progetto che rende partecipi tutti i cristiani del piano trinitario nella storia. Non si deve tuttavia dimenticare che l'etnia può anche avere un potere distruttivo per cui si richiede sempre una attenta verifica basata sulle relazioni trinitarie. La difesa ad oltranza di una etnia o cultura, infatti, porta ad una "ecclesiologia etnica"⁵² per cui la pastorale migratoria rischierebbe di schierarsi "contro" gli altri.

Se si vuole percorrere le frontiere del nuovo, come esige il modello trinitario, l'immigrato è invitato a riscoprire e valorizzare la sua ricchezza, non tenendola per sé, ma donandola. A sua volta la chiesa locale tutta è invitata a "convertirsi" per mostrare il suo tratto più originale: «*Essere una famiglia aperta a tutti, capace di abbracciare ogni generazione e cultura, ogni vocazione e condizione di vita, di riconoscere con stupore anche in colui che viene da lontano il segno visibile della cattolicità*»⁵³. L'ecclesiologia trinitaria permette il passaggio da una chiesa con i migranti ad una chiesa in cammino⁵⁴, che diviene essa stessa migrante, cattolica e comunione.

Nessuno può chiudersi in se stesso. La chiesa è cattolica in quanto si apre a tutte le comunità e considera come parte essenziale della sua natura l'accettazione dei dinamismi della fede vissuta e celebrata all'interno del tessuto ecclesiale locale. Il teologo Paul Tihon parla di un processo di seduzione reciproca⁵⁵. Il "modello" cattolico, infatti, comporta il

⁵¹ HINZE, Bradford E. (1998), p. 178.

⁵² Il termine è usato dal teologo ortodosso Olivier Clément (cfr. l'intervista al teologo Olivier Clément a cura di Maxime Egger, *La seduzione demoniaca dell'etnia*, «Il regno - attualità», 20, 1998, pp. 699-701).

⁵³ 4° Convegno ecclesiale nazionale *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo*, Verona 16-20 ottobre 2006. Documento finale *Una chiesa e una santità di popolo*, n. 20.

⁵⁴ *Lumen gentium* 9.

⁵⁵ Sintesi dell'intervento riportato in: TASSELLO, Giovanni Graziano (2007).

mutuo arricchimento e non una sottrazione. «In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la chiesa, in modo che il tutto e le singole parti si accrescono per uno scambio mutuo universale e per uno sforzo comune verso la pienezza nell'unità»⁵⁶.

Tematiche pastorali: alcuni aspetti particolari

Sono molte le problematiche e le sfide vecchie e nuove che una progettualità pastorale in ambito migratorio deve affrontare. Oltre alla verifica dell'adeguatezza delle strutture pastorali alle sempre nuove migrazioni, pensiamo al dialogo inter-religioso, ai matrimoni misti, alla catechesi, alla pastorale per le seconde generazioni, all'assistenza religiosa ai migranti stagionali, ai lavoratori con contratto a termine, ai richiedenti asilo e ai rifugiati, alla formazione di operatori pastorali e catechisti in grado di animare laboratori di comunione in contesti di pluralismo culturale, ai migranti cattolici di rito orientale a contatto con le chiese di rito latino. Ci soffermeremo soltanto su alcuni aspetti.

Liturgia e devozioni in ambito migratorio

La pietà popolare costituisce un elemento fondamentale nella pastorale migratoria⁵⁷. L'adattamento delle liturgia alla cultura e religiosità popolare dei fedeli interessa direttamente il mondo migratorio. Sono soprattutto alcuni teologi ispanici ad insistere sulla necessità di adattare la liturgia con i suoi simboli e i suoi gesti alla cultura e tradizioni dei migranti per caldeggiare quello spirito cattolico dove l'unica fede si manifesta in una pluralità di forme⁵⁸. Si è tuttavia coscienti della possibilità di un conflitto «nell'area di gusto estetico, ad esempio, nelle norme liturgiche che invocano semplicità e chiarezza quando di fatto la gente preferisce l'esuberanza e la varietà»⁵⁹.

La presenza di immigrati di altra madre lingua e cultura obbliga la chiesa locale non solo ad accettare espressività differenti, ma anche ad adattare gesti, parole e canti per rendere la liturgia comprensibile ai vari gruppi di fedeli⁶⁰.

⁵⁶ *Lumen gentium* 13.

⁵⁷ GOIZUETA, Roberto S. (2004).

⁵⁸ Cfr., ad es., VERA, Luis A. (2004). *L'Ordinamento generale del Messale romano* al n. 82 ricorda: «Spetta alle Conferenze Episcopali stabilire il modo di compiere questo gesto di pace secondo l'indole e le usanze dei popoli».

⁵⁹ KUBICKI, Judith M. (2002), p. 32.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 30-40. Cfr. anche FRANCIS, Mark R.; PÉREZ-RODRÍGUEZ, Arturo J. (1997); DAVIS, Kenneth G. (ed.) (1997).

Esistono reiterate esortazioni da parte della Santa Sede che invitano le chiese locali ad offrire una preparazione specifica a seminaristi e sacerdoti chiamati ad esercitare il loro apostolato tra i migranti. Nei piani di studio, tuttavia, la pastorale migratoria è quasi sempre assente, anche in paesi con nutrite presenze di cattolici non autoctoni, oppure i programmi scolastici offrono *curricula* che riflettono preferenze eurocentriche che ignorano o sottovalutano il cattolicesimo popolare.

Uno dei problemi che gli incaricati diocesani o regionali della pastorale migratoria sono chiamati ad affrontare è la carenza di sacerdoti. Molte chiese di partenza si mostrano sempre più restie ad inviare nuovi missionari per gli immigrati e la mancanza di un ricambio generazionale crea notevoli difficoltà.

Il trasferimento di sacerdoti da una nazione all'altra non è un fenomeno nuovo. Nel XIX e agli inizi del XX secolo preti stranieri servivano in gran numero nelle chiese americana e australiana. In Irlanda vi erano seminari il cui unico scopo era quello formare preti per l'estero. I cambiamenti, interscambi soprattutto a motivo dei nuovi flussi migratori, hanno rimesso al centro il tema del clero straniero. I sacerdoti immigrati costituiscono oramai una presenza abituale nelle nazioni dove il calo drastico delle vocazioni sacerdotali è più forte. Negli USA, ad esempio, secondo il Center for Applied Research in the Apostolate di Georgetown University, i preti stranieri costituiscono il 16% di tutti i preti attivi nelle diocesi americane. Nel 1999, sempre secondo il C.A.R.A., un terzo di tutti i seminaristi che si preparavano a diventare sacerdoti diocesani negli USA erano nati all'estero. Nel 2008 circa un terzo dei preti ordinati negli USA era nato all'estero. Nel 2005 vi erano 1.500 sacerdoti nati all'estero e incardinati nelle diocesi italiane, pari al 4,5 per cento di tutti i preti diocesani.

Alcuni autori accennano alla necessità che questi preti provenienti da altre nazioni si dedichino alla cura pastorale dei migranti. È il caso, ad esempio, dei sacerdoti che si recano negli USA, dove esiste un bisogno urgente di operatori pastorali che svolgano il loro ministero nelle parrocchie multiculturali, dato il numero crescente di nuovi immigrati cattolici soprattutto dalla Corea del Sud, dal Vietnam, dal Brasile e dal Messico⁶¹.

La presenza di sacerdoti stranieri, nonostante perplessità e difficoltà, comporta una immissione di vita nuova: «*Questi sacerdoti hanno un effetto rivitalizzante in alcune parrocchie, dove immettono la loro spiritualità, la loro musica, le loro devozioni: insomma una boccata d'aria fresca*»⁶². Robert Schreiter ricorda come questa presenza costi-

⁶¹ SCHREITER, Robert J. (2005).

⁶² HOGE, Dean R.; OKURE, Aniedi P. (2006), p. 16.

tuisca una spinta concreta a far sì che «una diocesi sia una amministratrice più autentica della dimensione della identità cattolica»⁶³. Comunque, affinché questo trapianto sia creativo – e questo vale anche nel caso dei missionari per i migranti – occorre garantire dei buoni programmi culturali di orientamento e di inserimento.

Il laicato: la «Missio migrantium»

Le strutture pastorali che si dedicano al migrante hanno lo scopo di aiutarlo ad essere protagonista nella chiesa locale, facendogli scoprire il ruolo che la sua cultura e la sua religiosità hanno nel suo cammino personale, familiare, sociale ed ecclesiale, aiutandolo ad uscire da un cerchio ristretto per tentare prossimità, relazione, riconoscimento. Da un discorso etnocentrico si passa ad un discorso cattolico; da una identità statica si punta ad una identità dinamica.

Occorre allora individuare il percorso da compiere per rendere i fedeli migranti consci di questa loro vocazione specifica nella chiesa e permettere loro di partecipare attivamente ad una comunità laboratorio di comunione e di solidarietà.

Se i migranti sono protagonisti e parte integrante e vitale della chiesa locale, a sua volta, essa deve modificare drasticamente il suo atteggiamento diventando più cattolica e quindi impegnata a tutelare tutte le differenze. Lo scopo del sacerdote impegnato in ambito migratorio non è quello di creare strutture che rendano la sua presenza necessaria quanto quello di investire speranza nel laicato migrante, aiutandolo a scoprire la sua vera vocazione-missione. «*Sebbene la struttura della missione "tradizionale" possa scomparire, la presenza di un gruppo di cattolici di cultura religiosa non autoctona all'interno di una parrocchia o di una unità pastorale deve essere visibile e animata con regolarità per significare e celebrare la vitalità pluriforme della cattolicità*»⁶⁴. Merita allora un approfondimento particolare il ruolo del laico animatore di comunità che non godono di una presenza continuata di un missionario di emigrazione affinché possano contagiare con la loro religiosità e le loro ricchezze le parrocchie e le unità pastorali.

Puntare sulla evangelizzazione o rievangelizzazione del migrante, significa dare risalto al ruolo che egli deve giocare in ambito missionario. L'accentuazione della vocazione specifica del migrante battezzato nella chiesa locale convalida la visione "provvidenzialistica" delle migrazioni

⁶³ SCHREITER, Robert J. (2005), p. 24.

⁶⁴ TASSELLO, Giovanni Graziano, dall'Intervento al Convegno nazionale degli operatori pastorali italiani in Germania, Ludwisghafen, 15 settembre 2009, di prossima pubblicazione.

(migrazioni come risorsa) e mette in luce la responsabilità missionaria di quanti vivono una esperienza di esodo. Paolo VI ricorda: «*Pensiamo alla responsabilità che spetta agli emigranti nei paesi che li ricevono*»⁶⁵.

Durante un convegno ecclesiale sulla pastorale per l'emigrazione italiana, il card. Tettamanzi ha commentato: «*L'azione pastorale ha una sua analogia profonda con l'opera educativa. L'educatore tanto più riesce nel suo compito nei confronti dell'educando quanto più diventa servo inutile perché l'educando, maturato, ormai cammina con le proprie gambe. Così, io penso, nell'ambito pastorale, sì noi dobbiamo annunciare il Vangelo, dobbiamo testimoniare la carità di Gesù Cristo, ma sono proprio i nostri Italiani, sia pure in queste situazioni spesso non facili, che devono non limitarsi a ricevere la nostra missione pastorale ma devono essere coinvolti in modo attivo e responsabile da veri e propri protagonisti in questa azione di chiesa. Allora a questo punto il problema che pure ci affligge, quello di una scarsità del clero e dei religiosi, potrebbe essere in qualche modo ridimensionato perché appunto saranno queste stesse comunità di Italiani profondamente inserite nelle Chiese locali che daranno la testimonianza di Cristo, faranno loro risuonare il suo Vangelo. Loro faranno in modo che giungano a compimento le parole di Gesù: "Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura"*»⁶⁶.

Il fascino e i limiti dell'approccio multiculturale

A partire dagli anni 1990, parecchi decenni dopo che le chiese anglosassoni avevano optato per le parrocchie multiculturali, in Europa la discussione sulla pastorale migratoria, almeno in alcuni circoli, porta a sviluppare il concetto di multiculturalità, mutuando molte delle riflessioni scaturite in ambito socio-politico. Questa imitazione di un progetto, che interessa soprattutto la società politica, non sempre risulta ancorata a precisi fondamenti ecclesiologici, quando invece il pluralismo di metodi e scelte pastorali, legato anche alle varie fasi del processo migratorio (primo insediamento, stanzialità, lavoratori con contratto a termine, operai stagionali) dovrebbe sempre inserirsi in una prospettiva di cattolicità e di comunione, strettamente legata alla capacità della comunità cristiana di fare spazio a tutti i doni dello Spirito.

Nella fase della riscoperta della nota della cattolicità della chiesa, si è pensato di introdurre l'ideologia del multiculturalismo come nuova strategia pastorale per i migranti, lasciando ai margini il principio dell'Incarnazione, atto a implementare la contestualizzazione del messaggio del Signore nelle varie culture presenti in una nazione. Si è pen-

⁶⁵ *Evangelii nuntiandi* 21.

⁶⁶ TETTAMANZI, Dionigi (1993), p. 22.

sato che il modello multiculturale avrebbe potuto risolvere una volta per tutte i vari problemi pastorali posti dalla presenza di cattolici "altri". In realtà «*il multiculturalismo affianca le identità lasciandole isolate. Ma la vera inclusione è condivisione di virtù*»⁶⁷.

John Coleman, studioso delle parrocchie multiculturali, sottolinea l'inadeguatezza del mero approccio multiculturale. Il confluire di gruppi culturali/linguistici all'interno di una "congregazione" più ampia spesso ha un effetto negativo sulla forza del loro impegno religioso. "Parrocchie migranti" di successo non sono infatti soltanto luoghi di culto, ma anche centri che rispondono ai bisogni sociali e materiali di una comunità. Egli sostiene che la preghiera e il culto non dovrebbero normalmente essere multiculturali o bilingui perché la gente preferisce pregare nella propria lingua. Se lo spazio architettonico della chiesa è utilizzato da diversi gruppi culturali, il problema di come decorarlo e adornarlo è critico. Sono soprattutto gli immigrati ad avere bisogno di un loro spazio. Ci sono elementi estetici propri ad ogni cultura. Una ambientazione multiculturale frustra o nega questo bisogno⁶⁸.

Occorre investire nella evangelizzazione tramite il rispetto della cultura migratoria. Il multiculturalismo *soft* è un approccio che guarda al cattolicesimo etnico come qualcosa di culturalmente interessante e da mantenere per la varietà di espressioni che manifesta, ma che non ha alcuna incidenza reale sui valori spirituali del cattolicesimo autotono. L'interesse per le comunità etniche si manifesta meramente a livello romantico, durante qualche celebrazione della diversità etnica a cui si partecipa come spettatori. Ma manca un chiaro convincimento che si tratti di una necessità per la chiesa e la società per la conservazione e l'avanzamento della fede. Non serve «*creare una generica atmosfera di tolleranza tra i diversi gruppi culturali, razziali e linguistici se non si prende in seria considerazione la necessità della formazione di una nuova leadership che includa anche i gruppi migranti*»⁶⁹.

La fuga verso altre denominazioni cristiane e chiese libere

Numerose ricerche sociologiche registrano una fuga dalle fila del cattolicesimo da parte degli immigrati⁷⁰, optando soprattutto per le

⁶⁷ FUKUYAMA, Francis (2007).

⁶⁸ COLEMAN, John A. (2002), p. 497.

⁶⁹ FIGUEROA DECK, Allan (2004), p. 282.

⁷⁰ Esiste una vasta letteratura sulla fuga degli Ispanici cattolici verso altre denominazioni religiose. Cfr. ad es. LITONJUA, M.D. (2000); CLEARY, Edward L.; STEWART-GAMBINO, Hannah W. (1997). Per un'analisi delle diverse cause dell'abbandono della fede cattolica da parte degli immigrati negli USA cfr. FIGUEROA DECK, Allan (1994).

“chiese libere”. Questa tendenza è presente non solo in Nord America ma in tutta l’America Latina e, recentemente, anche in Europa.

J. Juan Diaz-Vilar ricorda: «*Le sette che osservo non costituiscono un pericolo o un’invasione e nemmeno un movimento fanatico che prima o poi scomparirà. Esse sono una sfida al nostro fine e alla nostra pianificazione pastorale. Le sette ci indicano il vuoto che esiste nel nostro impegno e nel nostro sforzo di evangelizzazione. In questo senso esse possono essere di aiuto in quanto mostrano alla chiesa cattolica la necessità di compiere uno sforzo per diventare una chiesa più incentrata sulla persona, più attenta, più comunitaria, una chiesa dove ognuno, qualunque sia la razza, il retroterra culturale e la lingua, si senta voluto, necessario, si senta come a casa*»⁷¹.

Samuel Escobar sostiene: «*A quanto pare le denominazioni che hanno maggiore successo nell’attrarre gli immigrati nei loro ranghi sono quelle che hanno piani e metodologie che affrontano i bisogni di una popolazione in cambiamento. Nelle aree residenziali esse organizzano gruppi di preghiera nelle case, e nelle aree urbane depresse utilizzano storefront churches, offrendo così l’opportunità di relazioni personali nei piccoli gruppi, una relazione personale con Dio e la possibilità di esprimere i propri sentimenti attraverso la gioia del canto*». Sono due, secondo Allan Figueroa Deck le spiegazioni per questo esodo. La chiesa cattolica negli USA non è strutturata in modo adeguato per curare pastoralmente una così grande massa di nuova popolazione. La seconda va ricercata «*nel disagio, se non aperta ostilità, che molti leader ecclesiastici manifestano nei confronti della pietà popolare*»⁷². Numerose indagini dimostrano come l’attenzione delle denominazioni protestanti e delle chiese libere al fenomeno migratorio sia permeata da un profondo rispetto per le culture di provenienza degli immigrati. L’attenzione alla cultura dei migranti si manifesta anche attraverso l’utilizzo di ministri del culto provenienti dalle zone di origine. Ciò si rivela di grande aiuto non solo all’adattamento degli immigrati alla nuova nazione, ma anche a favorire un crescente senso di appartenenza ad un particolare gruppo religioso.

Gli evangelici e i pentecostali hanno saputo dimostrare maggiore attenzione e affinità verso le esigenze religiose dei latinos a differenza dei cattolici autoctoni. Samuel Escobar, un professore battista di Missiologia, annota come «*i documenti dei vescovi della chiesa cattolica romana costituiscono un bell’esempio di impegno formativo, necessario per i cristiani che devono affrontare la migrazione ispanica*»⁷³, in pratica, però, spesso disatteso dalle chiese locali. I missionologi di matrice protestante vedono

⁷¹ DIAZ-VILAR, J. Juan (1990), p. 265.

⁷² FIGUEROA DECK, Allan (2004), p. 292.

⁷³ ESCOBAR, Samuel (2003), p. 20.

nel fenomeno migratorio una opportunità per una nuova evangelizzazione, ricordando come in parecchi casi l'introduzione, la crescita del protestantesimo e il rinnovamento delle chiese siano legati ai flussi migratori⁷⁴.

Una pastorale migratoria a tutto campo: la carità culturale e politica

Sarebbe errato considerare la pastorale in ambito migratorio come rivolta esclusivamente ai migranti. Essendo parte essenziale della pastorale ordinaria, essa impone una attenta opera di sensibilizzazione dei fedeli indigeni perché scoprano e vivano la spiritualità della comunione e della condivisione, adeguandosi ai cambiamenti in atto.

L'impegno a favore del migrante significa anche mirare alla promozione integrale della sua persona per cui occorre praticare quella carità politica e culturale che induca la società di accoglienza a perseguire una politica ed una legislazione rispettose dei diritti di tutti i migranti⁷⁵. La dicotomia tra fede e giustizia, una tentazione ricorrente nel mondo cattolico, va vinta con l'attenzione verso gli emarginati, come Cristo ha insegnato ai suoi discepoli. L'investimento nella carità culturale significa spendere energie e trovare spazi da dedicare allo studio e alla elaborazione di un "pensiero" organico di ispirazione cristiana in campo migratorio. «*La pastorale della migrazione deve dare una valutazione etico-religiosa sui fenomeni ad essa collegati, in un processo di discernimento per cogliere gli aspetti negativi, segni del peccato, e rilevare ancora di più gli aspetti positivi, come "segni" del regno di Dio. Da questa valutazione e discernimento nasce una scelta pastorale etnica conseguente*»⁷⁶.

Non va infine dimenticato come la chiesa, con la sua pastorale migratoria di comunione, adottando una dinamica di riconciliazione fra diversi e dimostrandosi disposta ad operare il passaggio dalla supremazia di un gruppo dominante alla seduzione reciproca per arrivare ad una società meticcica, offra alla società una testimonianza che diviene sollecitazione a superare i corporativismi sociali e l'etnocentrismo esasperato e a perseguire progetti politici atti a garantire vivibilità e armonia tra i diversi gruppi. Con la sua condotta esemplare essa contribuisce «*alla fondazione, nello Spirito della Pentecoste, di una nuova società nella quale le diverse lingue e culture non costituiranno più confini insuperabili, come dopo Babele, ma in cui, proprio in tale diversità, è possibile realizzare un nuovo modo di comunicazione e di comunione (cfr. PaG 65)*»⁷⁷.

⁷⁴ JONGENEEL, Jan A.B. (2003); KAHL, Werner (2002); WAN, Enoch (2003).

⁷⁵ Cfr. GROODY, Daniel G. (2009a).

⁷⁶ FABRIS, Rinaldo (1985), p. 231.

⁷⁷ *Erga migrantes caritas Christi* 89.

Conclusione

La pastorale migratoria, come del resto ogni altra pastorale, è sempre un *work in progress*. Non si tratta, tuttavia, di un impegno marginale. Esso diverrebbe tale solo quando ci si limitasse a discutere di strutture – della graduale riduzione delle missioni con cura d'anime o dell'accettazione spesso acritica del modello delle parrocchie multiculturali, oppure della non sempre chiara posizione delle comunità etniche nelle unità pastorali – senza motivare le varie opzioni con una ecclesiology trinitaria che porta a vivere la comunione nella diversità.

«La chiesa primitiva si è strutturata al suo interno a partire dalla sua esperienza missionaria e non previamente ad essa. Superando l'ecclésiocentrismo e la introversione della problematica ecclesiastica, tocca ad una chiesa pluriforme compiere il suo annuncio evangelico in una società pluri-etnica, culturalmente frantumata, politicamente conflittuale»⁷⁸.

Solo una precisa piattaforma teologica permette una lettura sapienziale dei segni dei tempi, cogliendo nel fenomeno migratorio una sfida e una risorsa per la chiesa e la società. La teologia pastorale in contesto migratorio spingerà allora la chiesa locale a superare gli stretti confini di un apostolato basato esclusivamente su una singola cultura, e la persona, ogni persona, sarà rimessa al centro dell'attenzione.

Lidio Tomasi scrive: *«Non è la chiesa a salvare l'immigrato, ma è l'immigrato a salvare la chiesa»⁷⁹*, obbligandola a diventare pienamente se stessa. *«Le migrazioni sono [...] via di incontro tra gli uomini. Esse possono far abbattere pregiudizi e maturare comprensione e fraternità, in vista dell'unità della famiglia umana. In questa prospettiva le migrazioni sono da considerare come la punta avanzata dei popoli in cammino verso la fraternità universale. La chiesa che, nella sua struttura di comunione, accoglie tutte le culture senza identificarsi con nessuna di esse, si pone come segno efficace della tensione unitaria in atto nel mondo. Essa, quale popolo di Dio in cammino, "costituisce per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza, di salvezza" (LG 9)»⁸⁰.*

Benedetto XVI ricorda: *«La chiesa deve sempre nuovamente divenire ciò che essa già è: deve aprire le frontiere fra i popoli e infrangere le barriere fra le classi e le razze. In essa non vi possono essere né dimenticati né disprezzati. Nella chiesa vi sono soltanto liberi fratelli e sorelle di Gesù Cristo. Vento e fuoco dello Spirito Santo devono senza sosta aprire quelle frontiere che noi uomini continuiamo ad innalzare fra di*

⁷⁸ Cfr. DIANICH, Severino (1985), p. 257.

⁷⁹ TOMASI, Lydio F. (1978), p. 301.

⁸⁰ GIOVANNI PAOLO II, Messaggio per la Giornata mondiale del migrante sul tema *I laici cattolici e le migrazioni*, 5 agosto 1987.

noi; dobbiamo sempre di nuovo passare da Babele, dalla chiusura in noi stessi, a Pentecoste»⁸¹.

Giovanni Graziano TASSELLO

glassello@cserpe.org

Centro Studi e Ricerche per
l'Emigrazione (CSERPE) - Basilea

Bibliografia

- AUZA, Néstor Tomás, et al. (1994), *El éxodo de los pueblos. Manual de Teología y Pastoral de la Movilidad Humana*. Santafé de Bogotá, CELAM, 459 p.
- AVALOS, Hector (ed.) (2004), *Introduction to the U.S. Latina and Latino religious experience*. Boston - Leiden, Brill - Academic Publishers, 322 p.
- BAGGIO, Fabio (ed.) (2004), *Exodus. Teaching units*. Manila, Scalabrini Migration Center, (CD-ROM).
- ID. (2008), *La diversità nella comunione trinitaria. Spunti di riflessione per una «teologia delle migrazioni»*, «Concilium», (44), 5, pp. 92-104.
- ID.; BRAZAL, Agnes M. (eds.) (2008), *Faith on the move. Toward a theology of migration in Asia*. Manila, Ateneo de Manila University Press, 261 p.
- BARRETTE, Gilles (2003), *Une église appelée à vivre le défi de la catholicité*, «Migrations et pastorale», 306, Septembre, pp. 25-28.
- BAUTISTA, David Hayes (1992), *No longer a minority*. Los Angeles, CA, UCLA Chicano Research Center Publications, 47 p.
- CANDATEN, Analita (2007), *Povo a caminho. Uma espiritualidade que gera esperança*. Caxias do Sul, Lorigraf, 297 p.
- CLEARY, Edward L.; STEWART-GAMBINO, Hannah W. (1997), *Power, politics and Pentecostals in Latin America*. Boulder, CO, Westview Press, 264 p.
- COLEMAN, John A. (2002), *Pastoral strategies for multicultural parishes*, «Origins», 31, January 10, pp. 497-505.
- CONNORS, Michael (2001), *Inculturated pastoral planning. The U.S. Hispanic experience*. Rome, Gregorian University, 118 p.
- DAVIS, Kenneth G. (ed.) (1997), *Misa, mesa y musa: Liturgy in the U.S. Hispanic Church*. Schiller Park, IL, World Library Publications, 131 p.
- DIANICH, Severino (1985), *Cattolicità e chiesa locale in una società pluriethnica*, «Servizio Migranti», (21), 7, pp. 253-257.
- DIAZ-VILAR, J. Juan (1990), *Hispanics and the sects in the United States*, «The Catholic World», November-December pp. 263-265.
- DIREZIONE GENERALE DEI MISSIONARI SCALABRINIANI (2006), *Migrazioni e modelli di pastorale. Atti del Convegno scalabriniano, Triuggio, 25 maggio - 1 giugno 2005*. Roma, Città Nuova, 358 p.

⁸¹ BENEDETTO XVI, *Omelia di Pentecoste*, 15 maggio 2005.

- ESCOBAR, Samuel (2003), *Migration: avenue and challenge to mission*, «Missiology», (31), 1, pp. 17-28.
- ESPIN, Orlando O. (2000), *Immigration, territory, and globalization: theological reflections*, «Journal of Hispanic/Latino Theology», (7), 3, pp. 46-59.
- FABRIS, Rinaldo (1985), *Pastorale etnica: motivazioni biblico-teologiche*, «Servizio Migranti», (21), 7, pp. 231-243.
- FIGUEROA DECK, Allan (1994), *The challenge of Evangelical/Pentecostal Christianity to Hispanic Catholicism*. pp. 409-439. In: DOLAN, Jay P.; FIGUEROA DECK, Allan (eds.), *Hispanic Catholic Culture in the U.S. Issues and concerns*. Notre Dame IL, University of Notre Dame, 464 p.
- ID. (2004), *A Latino practical theology. Mapping the road ahead*, «Theological Studies», 65, pp. 275-297.
- FRANCIS, Mark R.; PÉREZ-RODRÍGUEZ, Arturo J. (1997), *Primerio Dios. Hispanic liturgical resource*. Chicago, Liturgy Training, 153 p.
- FUKUYAMA, Francis (2007), *Europa senza valori - L'integrazione fallirà*, «Avvenire», 27 marzo, p. 26.
- GITTINS, Anthony J. (2002), *Ministry at the margins. Strategy and spirituality for mission*. Maryknoll NY, Orbis Books, 193 p.
- GOIZUETA, Roberto S. (2004), *The symbolic realism of U.S. Latino/a popular Catholicism*. «Theological Studies», (65), 2, pp. 255-274.
- GOURGUES, Michel (1986), *L'autre dans le récit exemplaire du Bon Samaritain (Lc 10,29-37)*, pp. 257-268. In: GOURGUES, Michel; MAILHIOT, Gilles-D. (éds.), *L'alterité. Vivre ensemble différents. Approches pluridisciplinaires*. Montréal-Paris, Éditions Bellarmin-Éditions du Cerf, 464 p.
- GRESHAKE, Gisbert (2002), *Einheit der Menschheit. Einheit Gottes. Eine Erläuterung zu «Gaudium et Spes» Nr. 24*, «Beiheft zu Auf den Wegen des Exodus», 14, pp. 1-14.
- GROODY, Daniel G. (2004), *La foi sur la frontière ou la «migration» comme métaphore de la vie spirituelle*, «Lumen Vitae», (59), 4, pp. 441-452.
- ID. (2009a), *Jesus and the undocumented immigrant. A spiritual geography of a crucified people*, «Theological Studies», (70), 2, pp. 315-316.
- ID. (2009b), *Crossing the divide. Foundations of a theology of migration and refugees*, «Theological Studies», (70), 3, pp. 638-667.
- HINZE, Bradford E. (1998), *Ethnic and racial diversity and the Catholicity of the Church*, pp. 162-199. In: AQUINO, Maria P.; GOIZUETA, Roberto S. (eds.), *Theology: expanding the borders*. Mystic, CT, Twenty-Third Publications, 333 p.
- HOGUE, Dean R.; OKURE, Aniedi P. (2006), *International priests in America. Two coming issues*, «New Theology Review», (19), 2, pp. 14-22.
- HOLLAND, Joe; HENRIOT, Peter (1983), *Social analysis. Linking faith and justice*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 144 p.
- JACOBSEN, Knut A.; RAJ, Selva J. (eds.) (2008), *South Asian Christian Diaspora. Invisible diaspora in Europe and North America*. Farnham, Ashgate, 267 p.
- JONGENEEL, Jan A.B. (2003), *The mission of migrant churches in Europe*, «Missiology», (31), 1, pp. 29-33.
- KAHL, Werner (2002), *A theological perspective: the common missionary vocation of mainline and migrant churches*, «International Review of Mission», (91), 362, pp. 328-341.
- KUBICKI, Judith M. (2002), *Singing a song of the Lord in a foreign land. Issues of Catholic identity and Catholic liturgical music*, «New Theology Review», (15), 3, pp. 30-40.

- LEVITT, Peggy (2007), *God needs no passport. Immigrants and the changing American religious landscape*. New York, The New Press, 352 p.
- LITONJUA, M.D. (2000), *Pentecostalism in Latin America*, «Journal of Hispanic/Latino Theology», (7), 4, pp. 26-48
- MARTINI, Carlo Maria (2009), *Incontro al Signore risorto. Il cuore dello spirito cristiano*. Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo, 292 p.
- MILLER, Vincent J. (2008), *Where is the church? Globalization and Catholicity*, «Theological Studies», (69), 2, pp. 412-432.
- NOUWEN, Henry (1998), *Semi di speranza*, a cura di Robert Durbach. Milano, Gribaudi, 288 p.
- PAROLIN, Gaetano (1996), *La cultura del riconoscimento*, «L'Emigrato», 5, pp. 11-12.
- POHL, Christine D. (1999), *Making room. Recovering hospitality as a Christian tradition*. Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans Publishing Company, 205 p.
- SARTORI, Luigi (1985), *La nuova situazione pastorale-missionaria*, «Servizio Migranti», (21), 7, pp. 244-250.
- SCHÖPFER, Hans (Hrsg.) (1985), *Christen und Gastarbeiter. Handbuch zur Gastarbeiter-Pastoral*. Meitingen - Freising, Kyrios - Verlag, 223 p.
- SCHREITER, Robert J. (2005), *Importing foreign clergy. Issues and prospects*, «New Theology Review», (18), 2, pp. 16-24.
- SILINI, Giambattista (2004), *Gli immigrati fra noi per un dialogo tra culture e fedi*, «Consacrazione e Servizio», (53), 4, pp. 17-24.
- SIMON, Dominique (2000), *Les migrations, une chance pour vivre la catholicité*, «On the Move», (29), 82, pp. 55-66.
- TASSELLO, Giovanni Graziano (2001), *I documenti del magistero ecclesiale e le migrazioni*, «Studi Emigrazione», (38), 143, pp. 629-654.
- ID. (2003), *Missioni nel tempo e ruolo delle comunità di lingua italiana in Europa*, p. 121. In: ID., *Missionarietà nelle nostre chiese oggi. Atti del Convegno nazionale delle Missioni Cattoliche Italiane di Svizzera e Germania. Gazzada, 16-20 settembre 2002*. Zurigo, Delegazione Missioni Cattoliche Italiane, 174 p.
- ID. (2007), *Migrantes: identità dinamica e pastorale ordinaria*, «Rassegna di Teologia», (48), 5, pp. 766-775.
- TETTAMANZI, Dionigi (1993), *Non possiamo sottrarci al comando dell'annuncio*, pp. 19-22. In: *La pastorale etnica: forma privilegiata di comunione e di cooperazione. Atti del Simposio ecclesiale sulla pastorale per l'emigrazione italiana, Roma, 28 settembre-3 ottobre 1992*. QSM 12, Roma, Migrantes, 255 p.
- THEOBALD, Christof (2007), *Une spiritualité de l'hospitalité*, «Christus», 214, pp. 147-155.
- TOMASI, Lydio F. (1978), *The other Catholics*. Ph D. dissertation, New York University, 498 p.
- TOMASI, Silvano M. (1975), *Piety and power. The role of the Italian parishes in the New York metropolitan area, 1880-1930*. New York, Center for Migration Studies, 202 p.
- VERA, Luis A. (2004), *The kiss of peace. An Hispanic understanding*, «New Theology Review», (17), 4, pp. 30-40.
- WAN, Enoch (2003), *Mission among the Chinese diaspora. A case study of migration and mission*, «Missiology», (31), 1, pp. 35-43.
- WROGEMANN, Henning (2003), *«Gott ist Liebe» - zu einer trinitarischen Begründung «Missionarischer Identität» im Kontext des Pluralismus*, «Zeitschrift für Mission», (29) 4, pp. 295-313.

Abstract

Pastoral theology and migration

Even though ours has been called the age of migration, research on pastoral theology concerning migration is still uncommon. Some of the key theological elements used by authors when dealing with practical theology for migrants are analyzed. Recent studies imply that migrants are no longer seen only as people in need, but as resource persons for local churches. The ecclesiology of the Second Vatican Council has caused a shift from a mono-cultural pastoral trend to an intercultural approach where the enactment of catholicity and communion, involving local and migrant Catholics, becomes the focal point. To be faithful to this divine plan and respond to the world's deepest yearnings, the church has to become the home and the school of communion. The promotion of a spirituality of communion presupposes a Trinitarian ecclesiology. Only the Trinitarian model, the foundation of every ministry, will make it possible to avoid the ever-present danger of homologation and balkanization in the pastoral care of migrants. The last part of the essay deals with particular issues, such as the liturgy in a multicultural setting and the role of popular piety practiced by migrants, the importing of immigrant clergy, the role of lay migrants in the local church, the limits of multiculturalism in migrant ministry, the flight to other Christian denominations, and the need of a cultural and political charity in the field of migration.

Pratica religiosa in Australia: mutamenti e implicazioni

Introduzione

L'omogeneità e la coesione culturale del ceppo irlandese e celtico, durata più di un secolo, è stata intaccata e poi rimescolata in seguito all'arrivo prima di emigranti europei (1945-1965) e poi di emigranti provenienti da altri continenti (1970-2009). Nella fase del dopo-Concilio è stato soprattutto il calo dei "vecchi fedeli" e gli spazi liberi lasciati nei banchi delle Chiese, non solo cattoliche, che hanno messo in risalto una fioritura di nuove caratteristiche antropologiche non più provenienti dalle isole britanniche, ma da altre nazioni del mondo.

La Conferenza Episcopale Australiana ha messo in atto un monitoraggio del livello di partecipazione alla Santa Messa domenicale attraverso una serie di indagini, la cui serietà è stata più volte contestata; tra le più significative: le varie *Church Life Surveys*, *The International Congregational Life Survey*¹ e l'annuale *Mass Count* che ogni anno offre un aggiornamento numerico sulla presenza dei Cattolici alla Messa domenicale.

I dati raccolti, nel giro di diversi anni, hanno rafforzato la consapevolezza che un declino, tuttora inarrestabile, è in atto da vari decenni. Mentre la popolazione di religione cattolica in Australia aumenta, non altrettanto la pratica religiosa od anche solo una superficiale adesione agli insegnamenti della Chiesa Cattolica. La frequentazione della parrocchia è sempre più scarsa, specialmente se rapportata ai dati di un recente passato, basta pensare che, durante il decennio 1940 e 1950, la media si attestava attorno al 50/60% della popolazione cattolica.

Sulla base di dati recenti sappiamo con certezza che la stragrande maggioranza della popolazione cattolica non frequenta la Chiesa, o la frequenta solo in occasioni particolari quali i funerali, i battesimi o altri sacramenti, con una percentuale che, attualmente, per la Messa domenicale si attesta attorno al 13/14%². Sotto questo aspetto, l'Australia si affian-

¹ CHAVES, Mark; KONIECZNY, Mary Ellen; BAYERLEIN, Kraig; BARMAN, Emily, *The National Congregations Study: background, methods and selected results*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 38, 1999, pp. 458-476.

² DIXON, Robert, et al., *Research Project on Catholics who have stopped attending Mass. Final report February 2007*. Victoria, Pastoral Projects Office, Australian Catholic Bishops Conference, 2007, pp. 3-9.

ca alla maggior parte delle nazioni industrializzate dove, in alcuni casi, si registrano percentuali ancor più basse di praticanti e dove emerge la vivacità solo di alcune comunità di emigranti cattolici, per esempio i cattolici polacchi in Germania o in Inghilterra³.

In Australia la situazione non è dissimile da quella di alcune nazioni europee. Le statistiche parlano di una lenta ma inesorabile conquista, da parte degli immigrati, di un proprio ruolo nella Chiesa, di un parziale riempimento dei posti lasciati vuoti dai fedeli tradizionali. Questi costituivano un ceppo omogeneo, mentre i «*nuovi cattolici australiani*», nati altrove, esibiscono una diversità accentuata non soltanto per la loro origine geografica, ma anche per le loro qualità, il temperamento, le inclinazioni e le manifestazioni culturali, che vengono ritenute piuttosto insolite perché sconosciute. Questo universo di diversità rappresenta una sfida nuova e non facile per la gerarchia australiana e gli operatori pastorali: come può tale accostamento fortuito, risultato di movimenti migratori verso il continente australiano, trasformarsi in una convivenza fruttuosa ed armoniosa soprattutto a livello parrocchiale?⁴

Alcuni fra la Conferenza dei Vescovi Australiani ha lanciato un progetto per ristabilire un contatto, anche superficiale, con coloro che avevano deciso di allontanarsi dalla parrocchia cessando di partecipare alla Messa domenicale⁵. Un compito che si è rivelato molto arduo e che finora ha palesato tutti i suoi limiti. Iniziative simili lanciate in altri pae-

³ Sulla situazione esistente in alcune nazioni europee, cfr. VAN TUBERGEN, Frank, *Religious Affiliation and Attendance among Immigrants in Eight Western Countries: Individual and Contextual Effects*, «Journal for the Scientific Study of Religion», XLV, 1, 2006, pp. 1-22; vedi inoltre DUDLEY, Carl S., *Where have all our people gone?* New York, The Pilgrim Press, 1979, 136 p.; FRANCIS, Leslie J.; RICHTER, Philip, *Gone for good? Church-leaving and returning in the 21st century*. Peterborough, Epworth, 2007, 288 p.; NCLS, *Initial Impressions 2001*. Adelaide, Openbook Publishers, 2002, 40 p. Quest'ultima pubblicazione enumera le ragioni di insoddisfazione prevalenti nei cattolici dell'Inghilterra e del Nuovo Galles. Infine cfr. PRESSER, Stanley; CHAVES, Mark, *Is Religious Service Attendance declining?*, «Journal for the Scientific Study of Religion», XLVI, 3, 2007, pp. 417-423. Sono stati compiuti sforzi per identificare modelli di pastorale diretta che, secondo osservatori attenti, riscuotevano il plauso del laicato cattolico. Vedi, per esempio: KALDOR, Peter, et al., *Build my Church. Trends and Possibilities for Australian Churches*. Adelaide, Openbook publishers, 1999, 119 p.

⁴ DIXON, Robert E., *The Catholic Community in Australia*. Adelaide, Openbook Publishers, 2005, p. 122.

⁵ DIXON, Robert, et al., *Research Project on Catholics who have stopped attending Mass. Final report February 2007*, op. cit. Particolarmente importante si rivela l'affermazione degli studiosi a p. 51: «*Non c'è alcun motivo di pensare che l'impatto di questi fattori sia in declino. In altre parole, se non si passa ad una azione intelligente e mirata, coloro che praticano vedranno rimpicciolire le loro fila ulteriormente, con la conseguente scomparsa di cattolici praticanti entro un breve periodo*» («*There is no reason to think the impact of those factors is declining. In other words, if no action is taken, Catholics who are presently regular Mass attenders will continue on a path that may well lead to their disappearance from Church life within a year or two*» [la sottolineatura è mia]).

si hanno prodotto risultati insoddisfacenti. La giustificazione addotta frequentemente è che la profonda secolarizzazione della società australiana è causa di abbandono della pratica religiosa e deve essere esaminata con maggior rigore e conoscenza di causa⁶. Se si vuole citare la parabola del Buon Pastore, potrebbe essere necessario ricordare che lo sforzo della ricerca è sì rivolto alla pecorella smarrita, ma senza abbandonare le altre pecorelle chiuse al sicuro nell'ovile. La parabola suggerisce una cura particolare per coloro che hanno abbandonato l'ovile, ma anche per coloro che, seppure in numero sempre più ridotto, sono rimasti fedeli alla Chiesa e ai suoi pastori.

Anche da parte degli studiosi di fenomeni migratori si nota un interesse crescente per il ruolo svolto dalla religione nel processo migratorio. Gli studiosi, oltre ad interessarsi al contributo economico in favore sia ai paesi di origine (con le rimesse economiche) che ai paesi ospitanti, hanno rivolto la loro attenzione all'identità e ai comportamenti religiosi delle varie ondate di emigranti prendendo in esame il ruolo che questi hanno avuto nella formazione di appartenenze geografiche multiple⁷.

Questo saggio presenta alcuni criteri interpretativi essenziali, quando discute e interpreta il livello di partecipazione concreta della Chiesa. Passa quindi ad una presentazione sommaria degli ultimi risultati, ottenuti attraverso il conteggio dei fedeli presenti alla Messa domenicale, nell'arco di un mese (maggio 2007). Alcune brevi considerazioni sull'azione da intraprendere a livello di pastorale ordinaria e straordinaria lo concludono.

Criteria interpretativi

Il fattore "motivazione" svolge un ruolo primario nella consapevolezza di un individuo, non soltanto nella decisione concreta, ma anche

⁶ PHILLIPS, Rick, *Can Rising Rates of Church participation be a consequence of secularization?*, «Sociology of Religion», LXV, 2, 2004, pp. 139-153; KELLEY, Jonathan; DE GRAAF, Nan Dirk, *National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: results from 15 Nations*, «American Sociological Review», 62, 1997, pp. 639-659; LYONS, Adrian, *Imagine Believing. Explorations in Contemporary Faith*. Melbourne, David Lovell Publishing, 2003, 218 p.

⁷ LEVITT, Peggy, *You know, Abraham was really the first Immigrant: Religion and Transnational Migration*, «International Migration Review», XXXVII, 3, 2003, pp. 847-873. L'autrice termina il suo articolo ribadendo: «È arrivata l'ora di collocare il fattore religioso al centro del nostro interesse per capire come vari valori, quali l'identità e il senso di appartenenza, vengano ridefiniti in un mondo sempre più globalizzato». Vedi inoltre ID., *God needs no passport: Immigrants and the changing American Religious Landscape*. New York, New Press, 2007, 288 p.; FOLEY, Michael W.; HOGE, Dean R., *Religion and the New Immigrants: How Faith Communities form our Newest Citizens*. New York, Oxford University Press, 2007, 265 p.; HAGAN, Jacqueline; EBAUGH, Helen Rose, *Calling upon the Sacred: Migrants' use of Religion in the Migration Process*, «International Migration Review», XXXVII, 4, 2003, pp. 1145-1162.

nel percorso che la precede e che la fa maturare. Vi sono influenze, provenienti dal mondo esterno e da quello interno, che entrano in gioco per spingere un gruppo o un individuo verso una scelta piuttosto che un'altra⁸. Mentre una decisione concreta è visibile nell'immediatezza, molto meno visibili sono le dinamiche e i processi che conducono ad un determinato comportamento. Questi, con l'andare del tempo, possono modificarsi e mutare come le stagioni durante l'anno.

Tre quesiti possono essere di aiuto per determinare le motivazioni che intervengono a livello di pratica religiosa, che comunque non può mai essere disgiunta dal mondo della fede, nella comunità cattolica in Australia. In primo luogo la fede è una scelta solo individuale o anche comunitaria?

In una società, come quella australiana, profondamente segnata dall'individualismo e dal relativismo, va di moda esaltare l'opinione personale di un individuo come criterio ultimo e quasi assoluto di quanto viene affermato o deciso. «*Se questo è quello che vuoi...*» si afferma sovente. È necessario, comunque, tenere presente che anche nelle decisioni personali ha un ruolo fondamentale l'influsso esercitato dal gruppo, dalla famiglia o dalla società. Per esempio, recenti studi in Australia hanno messo in evidenza come il mondo giovanile, generalmente incline all'indifferenza in materia di religione e alla ricerca di soli valori umanistici, necessita di un ambiente adatto, dove abbia avuto luogo la formazione della propria personalità, per iniziare un discorso sui valori fondanti della fede e della pratica religiosa⁹. La socializzazione cercata e voluta dalle comunità etniche spiega, in parte, la tendenza a non isolare in se stessi la pratica religiosa, ma di arricchirla, dopo le funzioni religiose, con l'organizzazione di incontri, festicciole e raduni che mettano in risalto il ruolo della comunità stessa.

In secondo luogo, è possibile la fede senza un abito o una manifestazione culturale? La fede non cade dal cielo in forma pre-confezionata. Nel 1971, l'allora cardinale Ratzinger aveva ribadito questo principio, riferendosi alle chiese in terre di missione: «*Che la Chiesa non abbia ancora raggiunto un suo livello di maturità, se ancora ancorata a modelli occidentali, non è negato da nessuno oggi*»¹⁰.

⁸ WILHELM, Mark O.; ROONEY, Patrick M.; TEMPEL, Eugene R., *Changes in Religious Giving reflect changes in Involvement: Age and Cohort Effects in religious Giving, secular Giving, and Attendance*, «Journal for the Scientific Study of Religion», XLVI, 2, 2007, pp. 217-232.

⁹ «*Che cos'è che influenza la gioventù odierna e la spinge ad un livello di impegno nella propria comunità religiosa? Sorprendentemente - afferma un gruppo di ricercatori - sono i loro genitori che con entusiasmo collaborano con la loro comunità cristiana*» (MASON, Michael, et al., *Spirit of Generation Y. Final report of a 3 year study*. Australian Catholic University, June 2006, Executive Summary, p. III).

¹⁰ «*That the Church has not fully arrived as long as it remains a mere Western import is denied by no one today*». RATZINGER, Joseph, *Culture, Identity and Church Unity*.

Non c'è fede senza un minimo di acculturazione, osservazione valida dovunque esistano dei cattolici. L'universo umano così vario è coacervo di riti, di simboli religiosi, di espressioni artistiche, di religiosità popolare con le sue novene e le sue processioni che coinvolgono i nuclei familiari: sono tutti avvenimenti che in qualche modo sono collegati al mistero della Morte e Risurrezione di Cristo. Particolarmente significativi sono gli adattamenti alle nuove situazioni che le varie comunità di immigrati si trovano a gestire nella nazione che li accoglie: sono infatti il contributo di una trasformazione interiore sia loro che della comunità che li accoglie¹¹. Questi processi di adattamento sono inventati o rielaborati da successive ondate migratorie.

Se nel quadro generale l'emigrazione europea ha assunto, dopo due o tre generazioni, una propria duplice identità, non è possibile affermare che gli stessi risultati siano prevedibili per le recenti emigrazioni dall'Asia. A differenza di quelle europee, queste sono composte da un maggior numero di professionisti o di persone con un alto livello di scolarizzazione. Le strategie pastorali messe in atto per le migrazioni europee dovranno essere, almeno in parte, reinventate per le comunità provenienti dall'Asia, dall'Africa e da diverse nazioni dell'America Latina, di più recente insediamento¹².

In terzo luogo, la pratica religiosa, sostenuta dalla fede, è una realtà misurabile? Alcuni mettono in dubbio che le statistiche, soprattutto in materia di religiosità, abbiano il valore e il ruolo che altri sostengono con convinzione. Vi sono membri nella comunità cattolica in Australia che faticano ad accettare il contributo offerto dalla scienza della statistica. Le ragioni non sono sempre chiare. Non sono il solo a ritenere che i dati offerti possono essere utilizzati dalla Chiesa per la sua missione nel mondo contemporaneo. I dati forniti offrono un punto di partenza su cui riflettere per costruire, in seguito, strategie pastorali adatte ad incorporare le varie comunità etniche nel tessuto vivo della Chiesa australiana¹³. In Australia, ormai da vari decenni, è stata lanciata la po-

Discorso del card. Ratzinger come membro del Consiglio Mondiale delle Chiese (Commissione della Fede) alla riunione plenaria tenuta a Lovanio durante il mese di agosto del 1971. La Commissione aveva preso in esame il rapporto sull'*Unità della Chiesa e unità del genere umano*.

¹¹ YANG, Fenggang; EBAUGH, Helen Rose, *Transformations in New Immigrant Religions and their Global Implications*, «American Sociological Review», LXVI, 2, 2001, pp. 269-288.

¹² PAGANONI, Anthony, *Ethnic Ministry in Australia: History, Present Realities and Future Options*, «Compass, a Review of Topical Theology», XXXIX, 3, 2005, <http://compassreview.org/spring05/3.html>.

¹³ BATOROWICZ, Krystof, *Cultural and ethnic diversity in Australia, Italy and some European countries*. In: AA.VV., *In search of the Italian Australian into the New Millennium. Conference Proceedings*. Melbourne, Gro-set, 2002, pp. 319-331.

litica del multiculturalismo che finora ha mietuto successi indiscutibili e che nella Chiesa attende la sua stagione pentecostale. Il rischio nascosto è di forzare, anche se con guanto di velluto, un'applicazione di criteri di puro conformismo al cattolicesimo della maggioranza, il cosiddetto *mainstream Catholicism*¹⁴, che si trova in situazioni di precarietà notevole, a causa dell'enorme calo di adesioni alla Chiesa.

Ed è anche per questa ragione che le nuove spiritualità, portate dalle nuove comunità di emigranti, hanno bisogno di essere sostenute, perché: «*Non solo agevoleranno il processo di inclusione delle nuove comunità, illuminando di nuova luce il loro bagaglio culturale-religioso, aiutandole ad uscire da espressioni chiuse, di ghetto, e a sentirsi parte del panorama del mondo cattolico nella nuova nazione di adozione*»¹⁵.

Il sacramento del battesimo ci introduce nel mondo della fede che idealmente tutti e tutto abbraccia, senza limiti di spazio e di tempo. Deve essere considerata una sfida provvidenziale se l'Australia è diventata, nel giro di pochi decenni, una nazione di emigranti provenienti da molte nazioni diverse.

Conteggio (mass count) dei fedeli alla Messa domenicale: implicazioni

Il cattolicesimo in Australia ha subito, negli ultimi decenni, una mutazione rivoluzionaria se non ai vertici della Conferenza Episcopale Australia, quanto meno nelle file del clero e soprattutto nell'affluenza dei parrocchiani. E per il futuro le proiezioni non prevedono salti mortali. Durante una conversazione molto serena con un sacerdote australiano è emersa un'animosità diffusa verso gli strattagemmi adottati dalla Conferenza Episcopale Australiana per verificare il livello di partecipazione dei cattolici alla vita della loro parrocchia. Il sacerdote faceva notare come questo termometro, che si basa su dati statistici, evidenzia un continuo slittamento al senso di appartenenza alla Chiesa e che diventa causa di ansietà, di malumore e, a volte, anche di rimorso per non aver saputo gestire le "cose" della Chiesa in maniera diversa.

Il rischio è di non tenere in debito conto coloro che son rimasti fedeli, almeno finora, alla pratica religiosa. Il rimpianto per i parrocchiani che si sono allontanati potrebbe mettere a repentaglio un'azione mirata verso coloro (molti gli immigrati) che tuttora manifestano una consapevole ed attiva adesione alla Chiesa.

¹⁴ È un termine che viene usato in riferimento sia alle strutture amministrative di cui si sono dotate le maggiori diocesi in Australia come anche alla cultura maggioritaria e cioè al ceppo anglosassone, soprattutto inglese.

¹⁵ Cfr. PAGANONI, Anthony, *Valiant Struggles and Benign Neglect. Italians, Church and Religious Societies in Diaspora. The Australian Experience from 1950 to 2000*. New York, Center for Migration Studies, 2003, p. 249.

Durante una conferenza stampa, organizzata dall'ufficio che gestisce le ricerche di carattere pastorale a nome della Conferenza dei Vescovi Australiani (5 giugno 2008), vennero forniti dati molto sintetici, ma precisi, della situazione attuale. Sulla base di un campione di 70.000 cattolici a Messa alla domenica in 229 parrocchie disseminate su tutto l'ampio territorio australiano si è rilevato che:

L'identikit del cattolico che partecipa alla Messa domenicale è il seguente: in genere si tratta di gente anziana, con un livello di scolarizzazione più alto della norma, in maggioranza donne, sposate e nate oltreoceano...A livello di percentuale, i cattolici nati altrove sono in genere più attenti ai loro doveri religiosi: nella fascia di età attorno ai 20 anni, 36% sono nati altrove, anche se rappresentano solo il 29% della popolazione cattolica in tale fascia di età¹⁶.

Nel corso di un intervento compiuto durante una riunione di cappellani per gli emigranti (Ottobre 2007), il vescovo Giuseppe Grech, incaricato del settore, ha messo in risalto il profondo cambiamento che il cattolicesimo Australiano sta subendo. Le sue affermazioni sono state riassunte da Frank Devoy, sacerdote incaricato dalla Conferenza episcopale australiana per gli affari concernenti la vita ed il ministero del clero, in un bollettino diramato a tutti i sacerdoti in Australia. Si afferma:

– *La maggioranza di coloro che, nati e cresciuti in Australia, frequentano tuttora la Messa domenicale in Australia supera i 60 anni, mentre la maggior parte dei cattolici nati altrove rientra nella fascia di età dai 40 ai 59 anni;*

– *La differenza fra i cattolici nati altrove e i cattolici nati sul luogo si attesta sul 21% in più in favore dei cattolici nati altrove;*

– *26.3% dei cattolici sono nati altrove. Ma questa percentuale, se vengono inclusi anche i loro figli, raggiunge il 40/45% della popolazione cattolica totale. La donna immigrata è colei che all'interno delle varie comunità etniche è più fedele alla Chiesa¹⁷.*

Non sono poche le riflessioni in merito a questo cambiamento. E che dire della perdita, per la Chiesa Cattolica, di tanti suoi membri nati, cresciuti, scolarizzati grazie alle scuole cattoliche e ora con un senso molto vago di appartenenza alla Chiesa e, in alcuni casi, inesistente? Non è trascorso molto tempo da quando circolavano commenti, non so-

¹⁶ Nel testo diramato in inglese: «*The media release by the Pastoral Project Office of ACBC (June 5, 2008), based on a random sample of around 70.000 Mass attenders from 229 Catholic parishes from every Australian diocese reveals that Mass attenders are on average older, better educated and more likely to be female, married and born overseas than Catholics in general...Mass attenders were also more likely than Catholics in general to be born overseas: among those aged 20 or more, 36% of Mass attenders were born overseas compared to 29% of the catholic population*».

¹⁷ Cf. «*Information Bulletin*», 85, novembre 2007, published by the Office for Clergy Life and Ministry, Homebush South, NSW.

lo orali ma anche scritti, indirizzati ad alcuni dei gruppi di emigranti europei. Molti di questi, secondo i cattolici australiani, durante i decenni 1950 e 1960 avevano un comportamento che lasciava molto a desiderare: presenza sporadica alla messa domenicale, scarse offerte per la Chiesa e il sostentamento del clero. Il risentimento che ne scaturiva è stato in parte documentato¹⁸.

Attualmente, all'interno delle varie comunità etniche ci sono gruppi, come gli immigrati/rifugiati dal Vietnam, dall'India, dallo Sri Lanka... che dimostrano compattezza e regolarità nella pratica religiosa, mentre altri gruppi, come i latino-americani, in genere son meno attenti all'osservanza della loro religione¹⁹.

Esiste un senso di diffusa stanchezza di fronte alle numerose indicazioni di carattere statistico. La stessa stanchezza si rivela anche nella scarsa volontà politica di far tesoro dei risultati che sono sotto gli occhi di tutti, studiosi e pastoralisti, al fine di avviare un'azione rivolta all'interpretazione del dato statistico per poi ridisegnare o adattare strategie pastorali. L'ermeneutica è essenziale²⁰.

Riflessioni

Come mai le comunità etniche sono balzate alla ribalta nel campo della pratica religiosa, quando si sa che il processo di inserimento in una realtà ecclesiale nuova può essere laborioso e difficile? Grazie, o a causa, di un'azione personale di pastorale diretta, supportata da un'analisi a livello di gruppi ristretti, posso azzardare alcune constatazioni che non hanno certo la pretesa di colmare eventuali vuoti di riflessione.

In primo luogo, *il senso di comunità*. I legami di carattere comunitario, anche se ristretti a legami di parentela o di provenienza geografica, sottolineano una coesione (tutti per uno ed uno per tutti) che può, almeno in parte, spiegare il grado di partecipazione alle funzioni di chiesa sia festive che feriali. Questi legami comunitari agiscono come cuscino (*shock absorber*) durante i momenti in cui, per felici celebrazioni di tipo familiare o per la scomparsa di un congiunto in qualsiasi parte del mondo, scatta un senso di appartenenza. Gli stessi legami fungo-

¹⁸ PAGANONI, Anthony (ed.), *The Pastoral Care of Italians in Australia: Memory and Prophecy*. Ballan (Vic.), Connor Court Publishing, 2007, 183 p.; Id., *Valiant Struggles and Benign Neglect. Italians, Church and Religious Societies in Diaspora. The Australian Experience from 1950 to 2000*, op. cit.

¹⁹ GREELEY, Andrew M., *Defection among Hispanics*, «America», CLXXVII, 8, 1997, pp. 12-13.

²⁰ CONNOR, Phillip, *Increase or Decrease? The Impact of the International Migratory Event on Immigrant Religious Participation*, «Journal for the Scientific Study of Religion», XLVII, 2, 2008, pp. 243-257.

no anche da catalizzatore in molti aspetti della vita pubblica all'interno di una società che spesso predilige un approccio individualista.

In secondo luogo *la forza della legge di Dio o della Chiesa o il sentimento perdurante di appartenenza?* Nella dichiarazione emanata dalla Conferenza Episcopale Australiana *Cattolici che si sono allontanati dalla pratica religiosa*, diversi degli intervistati hanno dichiarato di aver provato un senso di alienazione (*«si son sentiti esclusi dalla Chiesa»*) senza, forse, indagare o approfondire sufficientemente la ragione della loro iniziale antipatia ad alcuni insegnamenti della Chiesa soprattutto in campo morale. È possibile che tali sentimenti appartengano ad una certa mentalità dei membri delle comunità etniche, specialmente se questi son vissuti in Australia per alcuni decenni, anche se le loro obiezioni, all'insegnamento della Chiesa, vengono parzialmente ignorate quando viene messo in discussione il senso di appartenenza alla Chiesa che regna all'interno della propria famiglia o dell'associazione frequentata.

Queste considerazioni estremamente pratiche, derivanti perlopiù da un'osservazione superficiale delle realtà pastorali in cui uno è coinvolto, hanno un impatto sul cattolicesimo australiano di base e dovrebbero incentivare tutti coloro che sono preposti a reinventare l'architettura dell'azione pastorale della Chiesa. In particolare, si sta passando gradualmente ed inesorabilmente da una visione mono-culturale ad una visione pluriculturale presente nelle assemblee liturgiche che si radunano per la celebrazione dei Santi Misteri della fede cristiana. Di conseguenza, la situazione demografica dei praticanti deve riflettersi in una sensibilità nuova, atta a dar spazio alle varie diversità esistenti²¹ e, di conseguenza, deve essere compiuto uno sforzo maggiore nei seminari, negli istituti universitari cattolici, nelle case di formazione²², perché si passi dal perseguire uno spirito comunitario improntato da vicinanza pacifica e tollerante (multiculturalismo) ad una formula caratterizzata dal dialogo e dallo scambio reciproco (interculturalismo)²³.

Son diversi anni che si discute sul modulo di inserimento del clero, nato, cresciuto e scolarizzato altrove, nell'ambiente ecclesiastico dell'Australia. Le discussioni hanno rivelato la necessità di un'apertura mentale che con lungimiranza possa avvicinare i mondi diversi che vengono rappresentati da questi nuovi arrivi, di solito giovani, al mondo clericale australiano e alla mentalità prevalente nella Chiesa australiana²⁴.

²¹ Vedi il documento *Graced by Migration*. Dopo innumerevoli rifacimenti si è ancora in attesa che si elabori un piano concertato a livello nazionale per la cura pastorale dei migranti in Australia.

²² Nei seminari e nelle case di formazione di istituti religiosi, le vocazioni di origine etnica sono, in non pochi casi, la maggioranza. Da notare, poi, che in alcune diocesi (per es. Perth), il numero di sacerdoti nati altrove e già in attività supera di gran lunga coloro che sono nati in Australia.

²³ Vedi *Erga Migrantes Caritas Christi*, para. 39.

²⁴ Vedi il già menzionato «Information Bulletin», 89, settembre 2008.

Un atteggiamento eccessivamente mirante a salvaguardare lo *status quo* (queste sono le nostre abitudini e tutto quello che chiediamo è che i nuovi arrivati si adeguino...) ha già annoverato momenti di tensione in passato, quando diversi gruppi di emigranti europei, pur aderendo all'invito di adattarsi, hanno poi impresso caratteristiche specifiche al loro processo di insediamento all'interno della collettività cattolica australiana. Il "caso" specifico della comunità italiana in Australia non è affatto unico²⁵. Occorre puntare decisamente lo sguardo verso una visione che si collochi ben oltre le decisioni e le scelte concrete che la presenza di immigrati, portatori di novità, può suggerire.

Alcune conclusioni

In primo luogo la cura pastorale dei migranti non può ridursi ed esaurirsi in una serie di adattamenti reciproci, richiesti da circostanze particolari, in cui vengono a trovarsi la Chiesa locale come le varie comunità di emigranti. Tra l'altro gli adattamenti esterni possono sempre scivolare sul terreno delle concessioni o di rivincite che, sulla base di forti insistenze, possono far nascere atteggiamenti di rivalsa di una parte sull'altra. Partendo, invece, da situazioni concrete di "diversità", condivise dalle diverse comunità etniche, è possibile arricchire il tessuto vivo della Chiesa che li ospita, aiutando le scienze teologiche a mettere in luce il cammino verso Dio che diventa il cammino dell'uomo²⁶.

In secondo luogo i cambiamenti demografici della popolazione, attivamente coinvolta nelle celebrazioni dei sacramenti della Chiesa, è un fatto. Ma tutto questo deve essere accolto come una sfida a non fermarsi al freddo dato statistico, ma ad inoltrarsi con coraggio e fiducia nell'universo delle diverse spiritualità e sensibilità religiose che ormai fanno parte integrante del tessuto vivo della Chiesa australiana. Questo è un capitolo della storia della Chiesa australiana che non ha ancora ricevuto l'attenzione dovuta.

In terzo luogo, il teologo australiano Anthony Kelly, nella sua riflessione sul contributo dato dalla comunità italiana alla chiesa Australiana, presenta il pellegrinaggio come l'esperienza fondante. Egli afferma: «*Non c'è nessun riposo se non in quello che ha da venire; nessun senso di possesso se non in quello che vien offerto dalla vita*»²⁷.

²⁵ YANG, Fenggang; EBAUGH, Helen Rose, *Transformations in New Immigrant Religions and their Global Implications*, op. cit.

²⁶ DANESI, Giacomo, *Cammino di Dio e Dio del Cammino*, «People on the Move», 38, 1983, pp. 14-163; ID., *Per una teologia delle migrazioni*, «People on the Move», 27, 1979, pp. 3-85.

²⁷ «*There is no point of rest save in what is yet to come; there is no possession save in what is still to be given*». Vedi lo stimolante capitolo scritto da KELLY, Anthony,

La pratica della spiritualità del dialogo, un'impresa non certo facile o di moda, nutre una fiducia illimitata nell'azione sorprendente dello Spirito Santo. Il cardinale Walter Kasper ricorda che la mattina del 9 novembre 1989, gli abitanti di Berlino, al risveglio, potevano solo sperare che prima o poi il muro sarebbe caduto. La sera di quello stesso giorno, il muro fu abbattuto! W. Kasper conclude che in un giorno imprecisato, lo Spirito di Dio farà altrettanto con il muro che separa le diverse Chiese e aprirà la strada verso orizzonti nuovi²⁸.

In quarto luogo, lo squilibrio esistente fra la cultura cattolica della maggioranza e quella di gruppi minoritari si rivela a molti livelli: posizioni di responsabilità, spazi esigui dedicati alle comunità etniche sulla stampa diocesana, riflessioni pastorali e teologiche sulle riviste specializzate quasi inesistenti... Gli spazi ristretti in cui si muove l'azione di Dio attraverso la storia è una costante nella storia del cattolicesimo. E il cattolicesimo australiano non è da meno. È nato e cresciuto per vari decenni, senza l'apporto del clero, con il contributo di una massa di deportati, galeotti, "rifugiati", scaricati dalle navi di Sua Maestà la Regina d'Inghilterra, su un continente ancora inesplorato.

Tony PAGANONI

paganonix@adam.com.au

Missionario scalabriniano

Abstract

Religious practice in Australia: mutations and implications

Among migration scholars it is becoming notable the growing interest toward the role played by religion in the migration process. This essay presents some essential interpretative criteria in relation to the level of concrete participation within the Church. In this context it offers a summary of the latest data available regarding the attendance of the faithful at the Sunday mass in the period of one month (may 2007). It ends with a few brief considerations on the measures that ordinary and extraordinary pastoral care must take in this regard.

The Italian Experience: Lesson in Catholicity for the Emerging Multi-Cultural Church in Australia. In: PAGANONI, A., *The Pastoral Care of Italians in Australia: Memory and Prophecy*, op. cit., pp. 145-167.

²⁸ VARSALONA, Agnese, *Il dialogo e i suoi fondamenti*. Città del Vaticano, Pontificia Università Gregoriana, 2007, p. 247.

Stranieri o italiani? Il conflitto per il villaggio sinti di Mestre

Questo lavoro affronta un caso di conflitto urbano legato alla presenza rom e sinta, analizzando lo sviluppo e le dinamiche dello stesso, le retoriche utilizzate dagli attori in campo e gli esiti della contesa¹.

L'obiettivo di tale analisi è in primo luogo riflettere sulla questione della cittadinanza e della partecipazione politica e delle forme che hanno assunto oggi, in seguito sia alla crisi della politica rappresentativa, che si è accompagnata all'emersione di forme partecipative quali i comitati di cittadini pro o (più spesso) contro qualcosa², sia soprattutto all'aumento della diversità nelle città, provocato dalle migrazioni internazionali ma anche da minoranze etniche³ quali appunto i rom e sinti, che pone ulteriori sfide alla questione della partecipazione e più in generale della cittadinanza⁴.

¹ Il presente articolo è la rielaborazione della tesina finale che ho redatto per il Corso di perfezionamento in Azione locale partecipata e sviluppo urbano sostenibile (a.a. 2008/2009), istituito presso lo IUAV di Venezia. Per la redazione dell'elaborato ho effettuato una ricerca avvalendomi delle seguenti fonti: articoli di giornale, verbali dei consigli comunali e di municipalità in cui si è discussa la questione, dichiarazioni ufficiali del sindaco e, in generale, documenti redatti dai protagonisti del conflitto; interviste agli attori della vicenda, sia indirette (trascrizioni di interviste radiofoniche fatte agli interessati) che dirette (svolte da me).

² DELLA PORTA, Donatella, *Comitati di cittadini e democrazia urbana*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.

³ Il concetto di minoranza, in generale, è di difficile definizione, data la molteplicità di significati che il termine può assumere; dal punto di vista giuridico, tuttavia, il concetto assume grande rilevanza perché consente di individuare se e in che modo le persone e i gruppi che rappresentano l'infinita eterogeneità di tipi umani ricevono adeguate garanzie di tutela (CERMEL, Maurizio, *Rom e sinti, cittadini senza patria?*, «Sociologia del diritto», 3, 2008, pp. 139-170). Il fatto che le popolazioni romani, nonostante abbiano una propria lingua (il *romanes*), non siano annoverate in Italia tra le minoranze linguistiche riconosciute dalla legge n. 482 del 1999 è infatti oggetto di critica da parte degli stessi rom e sinti. Useremo in ogni caso il termine "minoranza" con tutte le cautele del caso, evitando decisamente di dare a questo termine una connotazione essenzialistica e rigida.

⁴ Tra i tanti lavori su questo tema, cfr. a titolo esemplificativo CASTLES, Stephen; DAVIDSON, Alastair, *Citizenship and migration. Globalisation and the politics of belonging*. London, Macmillan, 2000; ZANFRINI, Laura, *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*. Bari, Laterza, 2007.

In secondo luogo, il caso studio qui riportato costituisce un esempio di un tentativo di superamento del campi nomadi, modalità tipicamente italiana di gestire la questione abitativa delle popolazioni *romani*⁵. Oggi, infatti, a fronte del processo di sedentarizzazione di rom e sinti, del peggioramento delle condizioni di vita nei campi e della pressione di alcune organizzazioni non governative italiane e internazionali, è divenuta più urgente l'esigenza da parte della classe politica di ripensare le politiche abitative per i rom e sinti⁶, superando quella sorta di coazione a ripetere rappresentata dal binomio campi e sgomberi⁷. Se tale binomio rimane ancora in molti casi l'unica modalità di intervento verso le popolazioni *romani*, infatti, allo stesso tempo alcuni enti locali, come il comune di Venezia, stanno sperimentando politiche nuove⁸, che è dunque interessante andare ad osservare.

Il campo di via Vallenari e il progetto del nuovo villaggio

Intorno alla metà degli anni 1960 giungono a Mestre alcuni nuclei familiari di sinti provenienti dal Friuli Venezia Giulia e originari delle regioni dell'ex-Jugoslavia⁹. L'allora vicario per la terraferma del patriarca di Venezia destina loro un terreno in via Vallenari, nel quartiere di Mestre Carpenedo, cedendolo al comune lagunare, nel quale i sinti si stabiliscono a partire dal 1968.

Il periodo di insediamento dei sinti a Mestre coincide non a caso con la crisi di una delle professioni tradizionalmente svolte da questo gruppo etnico *romani*, ossia lo spettacolo viaggiante (giostre, circhi). La crisi dello spettacolo viaggiante è da ricondursi almeno in parte alla crisi

⁵ Tanto da aver meritato all'Italia l'appellativo de «*il paese dei campi*»: EUROPEAN ROMA RIGHTS CENTER (a cura di), *Il paese dei campi*. Roma, Carta, 2000.

⁶ SIGONA, Nando, *Locating the «Gypsy problem»*. *The Roma in Italy: stereotyping, labelling and nomad camps*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», XXXI, 4, 2005, pp. 741-756.

⁷ VITALE, Tommaso; BREMBILLA, Livia, *Dalla segregazione al diritto all'abitare*. In: VITALE, Tommaso (a cura di), *Politiche possibili. Abitare le città con i rom e i sinti*. Roma, Carocci, 2009, pp. 163-173.

⁸ VITALE, T. (a cura di), *Politiche possibili. Abitare le città con i rom e i sinti*, op. cit.

⁹ In Italia esistono due grandi gruppi *romani*: rom e sinti, che hanno iniziato ad insediarsi nel nostro paese a partire dal XV secolo. In assenza di statistiche ufficiali sulla popolazione rom e sinta in Italia, ci si affida a stime che indicano approssimativamente una presenza di 120-150.000 persone (lo 0,2% o 0,3% di tutta la popolazione), la maggioranza delle quali (circa il 60%) sono cittadini italiani. I sinti (che sono circa 35.000 e sono presenti prevalentemente nell'Italia settentrionale) rientrano quasi tutti in quest'ultimo gruppo: SIGONA, Nando, *Lo scandalo dell'alterità. Rom e sinti in Italia*. In: BRAGATO, Stefania; MENETTO, Luciano (a cura di), *E per patria una lingua segreta. Rom e sinti in provincia di Venezia*. Portogruaro, Nuova Dimensione, 2007.

economica degli anni 1970, che ha portato le persone a tagliare i consumi più superflui, spingendo molti sinti a vendere le giostre¹⁰. Tale attività si è inoltre dovuta scontrare con una serie di resistenze da parte della società maggioritaria sia a livello nazionale che locale, che, a seconda dei casi, hanno acquistato le forme dei vuoti legislativi, della disapplicazione o applicazione lenta e parziale delle norme, delle arbitrarie discrezionalità e delle violazioni vere e proprie. È il caso della costante inapplicazione, da oltre 40 anni, della cosiddetta legge Corona (legge n. 337 del marzo 1968), che obbligherebbe tutti i comuni ad attrezzare piazze per gli spettacoli viaggianti dei giostrai sinti, cosa avvenuta solo in pochi comuni e spesso in maniera insufficiente¹¹.

Con la crisi dello spettacolo viaggiante, i sinti perdono lo strumento che li legittimava ad insediarsi temporaneamente nelle città. Contemporaneamente, sempre a partire dagli anni 1970, compaiono un po' ovunque sul territorio nazionale cartelli di «divieto di sosta ai nomadi» (pratica ancora molto diffusa nel Nord Italia, dove operano le amministrazioni comunali leghiste), senza che alcun potere giudiziario, statale, amministrativo intervenga per rilevare l'illegittimità e l'inosservanza di espliciti divieti¹². Le carovane di rom e sinti itineranti, soprattutto nel Nord Italia, sono dunque costrette a muoversi continuamente; la politica di espulsione, adottata da quasi tutte le città settentrionali, rende la vita delle famiglie precaria e impedisce ai bambini di poter frequentare in modo continuativo la scuola¹³. I sinti in tutto il Nord Italia si spostano dunque verso le città capoluogo (come Venezia), che hanno più mezzi per dare risposte alle loro richieste di insediamento. Risposte che si concretizzano nel mix di assistenzialismo e controllo sociale rappresentato dai campi nomadi. Costruiti proprio a seguito della crisi economica degli anni 1970, per far fronte all'emergenza abitativa delle famiglie sinte che hanno dovuto abbandonare la tradizionale attività di operatori dello spettacolo viaggiante, i campi nomadi sono nati come

¹⁰ Comunicazione personale con Carlo Berini, membro dell'Istituto di cultura sinta di Mantova (28 luglio 2009).

¹¹ ZINCONI, Giovanna (a cura di), *Secondo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*. Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati, Bologna, Il Mulino, 2000.

¹² SALOMONI, M., *Una minoranza etnica: Rom e Sinti. Un possibile percorso per l'integrazione sociale*, comunicazione al Convegno *Rom e Sinti: un'integrazione possibile. Italia ed Europa a confronto*, Napoli, 23-24 giugno 2000; BORGHI, Elena, LIUZZO, Stefano, *Mantova: dal campo ai terreni privati, un percorso di mediazione culturale*. In: VITALE, T. (a cura di), *Politiche possibili. Abitare le città con i rom e i sinti*, op. cit., pp. 206-213.

¹³ BRAVI, Luca; SIGONA, Nando, *Educazione e rieducazione nei campi per «nomadi»: una storia*, «Studi Emigrazione», XLIII, 164, 2006, pp. 857-874.

misure assistenziali temporanee, per poi mostrarsi, con il passare degli anni per quello che sono: dei ghetti permanenti¹⁴.

Nel campo di Mestre, dei sinti si occupa inizialmente l'Opera Nomadi, poi dopo qualche anno interviene il comune di Venezia, che attrezza l'area con bagni, docce ed altri servizi essenziali, e nel 1987 assegna al campo due numeri civici per poter iscrivere nelle liste dell'anagrafe i suoi abitanti (nel frattempo, a metà degli anni 1970, alcuni nuclei familiari sono entrati nelle case popolari del comune). Con gli anni le famiglie sinti si inseriscono progressivamente nel tessuto locale: gran parte dei capifamiglia vengono impiegati nella raccolta del ferro destinato al riciclaggio da parte dell'azienda municipalizzata che si occupa dei rifiuti¹⁵, e i bambini frequentano le scuole pubbliche della zona.

Col tempo, però, le condizioni di vita nel campo peggiorano, a causa dell'aumento degli abitanti e del deterioramento delle infrastrutture: alla fine degli anni 1990, per quarantacinque nuclei familiari, ossia circa centocinquanta persone di cui sessanta bambini, ci sono solo otto bagni e quattro docce, per giunta non riscaldate d'inverno, e le fognature non sono mai state realizzate.

A causa di queste problematiche e, più in generale, di una politica di superamento dei campi nomadi¹⁶, nel 1997 il Comune di Venezia avvia le pratiche per intervenire in maniera organica e partecipata al problema della localizzazione della comunità: negli anni 1998-2000 viene realizzato un "contratto di quartiere" tramite il quale, con il coinvolgimento attivo dei sinti e il concorso degli enti coinvolti (Comune, Regione e Ministero), viene deciso che i sinti si sposteranno in un "villaggio" da realizzarsi poco distante, mentre l'area del campo attuale sarà destinata alla realizzazione di residenze a bassa soglia di accesso (*social housing*) per nuclei familiari a reddito medio e basso e a verde pubblico.

Il processo di partecipazione dei sinti viene curato dall'Etam, servizio di operatori di comunità appartenente al comune di Venezia. I sinti

¹⁴ BORGHI, E.; LIUZZO, S., *Mantova: dal campo ai terreni privati, un percorso di mediazione culturale*, op. cit.

¹⁵ La raccolta del ferro è divenuta per molti sinti un'alternativa all'occupazione nel settore dello spettacolo viaggiante (DE BARE, Gnugo, *Strada, patria sinta*. Modena, Fatatrac, 1998).

¹⁶ I campi di Zelarino e San Giuliano, creati rispettivamente nel 1993 e nel 1994 per accogliere i numerosi profughi rom provenienti prevalentemente dalla Serbia e dal Kosovo che si erano riversati nella terraferma veneziana a causa della guerra nell'ex-Jugoslavia, sono stati chiusi tra il 2001 e il 2003, a conclusione di un progetto che ha coinvolto le istituzioni, le organizzazioni non governative e i rom. I rom sono stati infatti accompagnati verso soluzioni diverse, decise in base alle loro esigenze: alcuni hanno scelto di rimpatriare, altri hanno preferito inserirsi in appartamenti popolari o affittare/acquistare appartamenti nel mercato privato, e altri ancora hanno acquistato piccole zone di terra con un casolare.

vengono coinvolti prevalentemente nella progettazione del villaggio e delle sue strutture, cercando di rispettare le loro tradizioni rispetto all'abitare: «Vengono fatte prima tutta una serie di interviste ai sinti per ricostruire la loro storia nel territorio della terraferma mestrina, e poi con loro si inizia proprio la progettazione partecipata del nuovo villaggio... Si comincia a lavorare su un progetto di massima che hanno steso gli architetti, ma dove loro cominciano ad apporre delle modifiche, in base alla loro cultura... e quindi, per dirti, vengono posizionate delle casette e loro chiedono che la casetta abbia una porta che comunica con la roulotte che loro vogliono a fianco della casetta... quindi tutto il lavoro sulla diversa modalità che hanno loro di intendere la casa... per noi la casa è le quattro mura, per loro la casa è lo spazio esterno più la roulotte o la casetta... è tutto lo spazio. E quindi per circa un anno si lavora con loro su queste cose» (R.G., operatrice ETAM).

Il nuovo villaggio sinti sarà a 500 metri circa dal campo attuale, sempre in via Vallenari, ma al di là della regionale 14bis, più vicino al quartiere di Favaro Veneto. Ospiterà trentotto prefabbricati di cemento armato di 38 mq ciascuno, composti da zona giorno con angolo cottura, camera da letto, bagno e utenze, dotati di numero civico, cassetta postale e di uno spazio accanto per tenere la roulotte. Ogni unità ospiterà un nucleo familiare: dei quarantacinque nuclei attualmente residenti nel campo, solo sette hanno scelto di essere avviati in appartamento, mentre i restanti trentotto hanno preferito la soluzione del villaggio. Molti sinti, infatti, come si evince anche dal succitato brano di intervista, tendono a prediligere modalità abitative in case di un piano e che permettano loro di vivere insieme alla famiglia allargata, tanto che la soluzione abitativa ideale per diversi di loro è rappresentata dalle cosiddette microaree: piccoli appezzamenti di terreno di proprietà, attrezzati con case prefabbricate singole e dotate di tutti i servizi essenziali¹⁷.

Il progetto viene approvato definitivamente dal consiglio comunale nel 2000, ma i finanziamenti nazionali del Ministero dei lavori pubblici tardano ad arrivare. Finalmente, nel 2006, la giunta Cacciari decide che la situazione va sbloccata: il 27 gennaio il Comune emette la delibera 69/2006, nella quale approva il progetto preliminare per la realizzazione del nuovo villaggio, stanziando fondi propri (l'opera costerà al Comune in totale circa 2,8 milioni di euro).

Viene ripreso il percorso interrotto coi sinti, i quali questa volta, a differenza di prima, provano a modificare il progetto del villaggio in di-

¹⁷ LIÉGEOIS, Jean Pierre, *Roma, Tsiganes, Voyageurs*. Strasbourg, Council of Europe, 1994; MONASTA, Lorenzo; SIGONA, Nando, *Imperfect Citizenship. Research into patterns of racial discrimination against Roma and Sinti in Italy*. Firenze, OsservAzione, June 2006.

reazione di quella che abbiamo visto essere la sistemazione abitativa ideale per loro, ossia le microaree: «All'epoca loro non avevano sollevato questo desiderio [delle microaree]... nel senso che per loro 10-11 anni fa il vero bisogno è una vita diversa... il vero bisogno è il bagno, i servizi, che loro non hanno nel campo vecchio... la storia delle microaree viene fuori tre anni fa più o meno, quando il comune ha pensato di finanziare il villaggio coi soldi propri. Allora quel processo che a un certo punto si era interrotto o comunque era finito, ma erano passati diversi anni... è stato ripreso con loro. E a qual punto loro propongono le microaree. Il comune ha allora anche fatto delle verifiche, ma qui non è possibile. A parte che le aree non ci sono... loro dicevano anche i terreni li possiamo comprare noi, ma ci serve che diventino edificabili. Ma questa cosa non è che il comune può decidere... va inserita in una variante urbanistica, ecc. Inoltre bisogna considerare che è una comunità di centocinquanta persone che vede tre grandi famiglie allargate... allora loro cosa chiedono? Per la mia famiglia.. ma una famiglia che loro intendono non è di cinque persone... sono tre villaggi... siamo più o meno su quarantacinque persone.. Sarebbero diventati tre villaggi, e questa cosa era ingestibile. E quindi il comune ha posto questa cosa a loro e loro hanno detto ok, va bene il villaggio...» (R.G., operatrice ETAM).

Prima del 2001 realizzare delle microaree per i sinti era più semplice: i sinti acquistavano campi agricoli, li attrezzavano a proprie spese e vivevano lì in case prefabbricate o in case mobili. Ma nel 2001 è stato approvato il Testo Unico per l'Edilizia (DPR 308/2001), che vieta a tutti di vivere e sostare nei terreni agricoli e proibisce la costruzione di qualsiasi baracca anche per ricovero attrezzi. Si potrebbe ovviare a questo problema con l'acquisto di un'area edificabile, ma sono pochi coloro che possono permetterselo, oppure appunto con l'acquisto di un'area agricola che, d'accordo con il comune, con una modifica del piano regolatore, diventi edificabile (cosa che avviene molto raramente, anche se a Padova, per il Villaggio dei Sinti Veneti autocostruito, il comune ha effettuato una variante al piano regolatore)¹⁸. Posto che a Venezia quest'ultima strada non è apparsa percorribile, i sinti di via Vallenari accettano così di continuare ad appoggiare la proposta del comune di trasferirli in un villaggio.

Il progetto del villaggio sinti si mette dunque in moto una volta per tutte. Ma questa notizia a qualcuno non piace.

¹⁸ PAOLUCCI, Renata, *Padova: il superamento dei campi nomadi e il progetto di inserimento scolastico*. In: VITALE, T. (a cura di), *Politiche possibili. Abitare le città con i rom e i sinti*, op. cit.

La costituzione di un "fronte del no"

Poco dopo l'emissione della delibera comunale 69/2006, fa la sua comparsa sulla scena pubblica un comitato dal nome «*No ai campi nomadi nei centri abitati*». Il comitato è composto da una ventina di persone, prevalentemente residenti nelle vie confinanti con l'area del nuovo villaggio, dove molti di loro possiedono immobili, hotel o terreni.

Il comitato si dichiara apartitico, ma al suo fianco si schierano ben presto gli esponenti del centro-destra locale. Le iniziative degli oppositori sono molteplici: azioni di contrasto nelle sedi istituzionali dove si discute la questione (consigli comunali e di municipalità), esplorazione delle possibili vie legali per bloccare l'opera con l'ausilio di un avvocato, avvio di una raccolta firme per richiedere un referendum consultivo comunale sul villaggio sinti.

La costituzione di comitati in funzione difensiva da parte di cittadini residenti in una determinata area (definiti con l'ormai abusato termine *Nimby - Not in my backyard*)¹⁹ risponde ad una forma di mobilitazione molto diffusa nell'era della globalizzazione, riconducibile alla crisi della politica rappresentativa nonché all'aumento dell'insicurezza (reale e/o costruita dal discorso pubblico politico e mediatico) nelle società odierne. Si tratta di vere e proprie comunità della paura che sono state denominate comunità-attaccapanni o comunità-piolo, poiché un gruppo si costituisce mediante la ricerca di un piolo al quale appendere contemporaneamente le paure di molti individui²⁰, e che comprendono individui dalla composizione sociale variegata e dai riferimenti ideologici inesistenti o trasversali, per cui la loro identificazione è puramente territoriale: è il quartiere che ne determina sia l'attività che l'identità.

Le argomentazioni degli oppositori al nuovo villaggio sono decisamente ambivalenti. Alle preoccupazioni per la svalutazione dei propri terreni e immobili da parte di molti componenti del comitato (evidenti nella composizione stessa del gruppo), si sommano ben presto considerazioni di carattere più ideologico, che in parte prendono in prestito argomentazioni tipicamente progressiste per piegarle però ad interpretazioni che vanno in direzioni ben diverse. In particolare, sia i rappresentanti del comitato sia le forze politiche di opposizione citano stralci del documento presentato dall'Opera Nomadi di Padova all'audizione presso la sesta commissione consiliare della Regione Veneto il 25 luglio 2007, convocata per discutere le proposte presentate da Lega e An per modificare la legge regionale 54/89 sui rom e sinti: la critica dei campi nomadi e la necessità di superarli, l'accento alla condanna espressa il

¹⁹ Cfr. ad esempio BORTOLETTI, Maurizio, *Il rifiuto dei rifiuti: Scanzano ionico e la sindrome Nimby*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.

²⁰ BAUMAN, Zygmunt, *Modernità liquida*. Bari, Laterza, 2002.

24 aprile 2006 dal Comitato europeo dei diritti sociali nei confronti della politica dei campi adottata in Italia, la necessità di agevolare rom e sinti nel «*processo di assunzione dei diritti e doveri di cittadinanza attiva, uscendo dalla logica assistenziale a cui sono stati abituati troppo spesso*», sono tutti elementi che vengono ripresi testualmente dagli oppositori del villaggio sinti. Ma se tali considerazioni portavano la presidentessa dell'Opera Nomadi padovana ad auspicare la ricerca di soluzioni abitative adatte alle diverse esigenze dei vari gruppi di rom e sinti, anche attraverso una legge regionale che supporti attivamente la politica delle microaree, nonché un riconoscimento legislativo di questa minoranza etnico-linguistica, nei documenti e nelle dichiarazioni degli oppositori del villaggio le critiche umanitarie ai campi nomadi vengono arditamente accostate ad argomentazioni di segno opposto (preoccupazioni per la sicurezza, necessità di non dare ai sinti corsie preferenziali per l'accesso alla casa) e portano di fatto ad una richiesta diametralmente diversa: l'assimilazione forzata attraverso l'inserimento nell'edilizia popolare: «*Non mi stancherò mai di dire: integrazione frazionata con gli stessi diritti e doveri di tutti i cittadini. No all'emarginazione dei campi nomadi. Chiediamo con fermezza la tutela del patrimonio delle nostre case e della nostra sicurezza! Siete proprio voi politici che alimentate l'insofferenza dei cittadini dando degli pseudo privilegi solo a certe fasce di persone e di famiglie mentre ad altre non date nulla!*» (Estratto della lettera inviata al sindaco di Venezia dalla portavoce del comitato *No ai campi nomadi nei centri abitati* il 15 gennaio 2008).

Un'altra argomentazione utilizzata da coloro che criticano il villaggio sinti, e in particolare dalle forze politiche di opposizione, è il fatto che, nell'insistere a voler realizzare il progetto, la giunta Cacciari dimostrerebbe una distanza dai reali problemi e bisogni dei cittadini. Sistematicamente le mozioni di opposizione chiedono di stornare i soldi stanziati per il villaggio «*per realizzare gli interventi che i cittadini della municipalità di Favaro aspettano da tempi lontani*»²¹, come l'ampliamento di un cimitero o l'installazione di giochi per bambini in alcuni parchi, oppure per aiutare i numerosi «*cittadini veneziani*» (a poco servono le reiterate affermazioni del Comune di Venezia che anche i sinti lo sono) che sono in attesa di un alloggio popolare.

Nel linguaggio degli oppositori al villaggio, dunque, i sinti continuano ad essere rappresentati come stranieri, nonostante siano cittadini italiani da generazioni. Questo è da ricondurre al fatto che la posizione limite occupata dai rom e sinti nel sistema xenologico italiano ed

²¹ Dall'ordine del giorno proposto dagli esponenti dei partiti di Forza Italia, Alleanza Nazionale e Lega Nord durante il consiglio di municipalità di Favaro del 18 marzo 2008.

europeo²² li fa percepire come stranieri, come “nemici interni”²³ che non esistono in quanto individui, ma in quanto massa indifferenziata²⁴. Negli Stati dell'Europa occidentale esiste infatti spesso ancora una frontiera simbolica tra cittadini nazionali e non nazionali, a causa di un *deficit di legittimità* di cui questi ultimi sono considerati portatori²⁵, che si rivela particolarmente forte nei confronti di rom e sinti e che, come vedremo, è all'origine della necessità, da parte dei sinti di via Vallenari, di dover quasi dimostrare il proprio essere cittadini italiani “veri” attraverso molteplici elementi che si aggiungono al possesso della cittadinanza formale.

Più in dettaglio, la visione degli oppositori al villaggio è incapace di concepire cittadinanza e differenza insieme: o i sinti sono nomadi, e allora, come dice il nome stesso che il comitato si è dato (No ai campi nomadi nei centri abitati), sono “altro” da noi e devono essere anche fisicamente collocati altrove, oppure sono cittadini italiani, e allora devono essere trattati esattamente come noi, senza corsie preferenziali o comunque differenziate nell'accesso alla casa così come nelle altre cose. Tra i due poli (esclusione *versus* assimilazione) non vi sono vie intermedie.

Con l'insediamento del governo Berlusconi, nel maggio 2008, la struttura di opportunità politica a livello nazionale cambia, e apre agli oppositori una nuova possibilità d'azione: coinvolgere esponenti del governo e delle camere nella vicenda veneziana. Corrado Callegari, coordinatore provinciale della Lega nel frattempo divenuto deputato, porta la vicenda in Parlamento, e viene chiesto l'intervento del ministro leghista dell'Interno Roberto Maroni. Con l'avvio dei lavori, a fine maggio, gli oppositori alzano il livello dello scontro, incatenandosi ai cancelli del cantiere e organizzando un corteo di protesta a cui partecipano diversi esponenti politici di centro-destra venuti da fuori città. La protesta diviene di dominio nazionale e questo provoca una risposta dal comune di Venezia e dai sostenitori del villaggio.

²² PIASERE, Leonardo, *Stranieri «e» nomadi*. In: BRUNELLO, Piero (a cura di), *L'urbanistica del disprezzo. Campi rom e società italiana*. Roma, Manifestolibri, 1996.

²³ SIGONA, Nando, *How can a «nomad» be a refugee? Kosovo Roma and labelling policy in Italy*, «Sociology», XXXVII, 1, 2003, pp. 69-79; REVELLI, Marco, *Fuori luogo. Cronaca da un campo rom*. Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

²⁴ FONSECA, Isabel, *Bury me standing. The Gypsies and their journey*. New York, Vintage Books, 1995; KOTEK, Joël; RIGOULOT, Pierre, *Le siècle des camps*. Paris, Lattès, 2000; SIGONA, N., *Locating the «Gypsy problem»*. *The Roma in Italy: stereotyping, labelling and nomad camps*, op. cit.; SIBLEY, David, *Outsiders in urban societies*. Oxford, Blackwell, 1981.

²⁵ NEVEU, Catherine, *Communauté, nationalité et citoyeneté. De l'autre côté du miroir: les Bangladeshis de Londres*. Paris, Karthala, 1993; MANTOVAN, Claudia, *Immigrazione e cittadinanza. Auto-organizzazione e partecipazione dei migranti in Italia*. Milano, FrancoAngeli, 2007.

La risposta del comune di Venezia

Il 4 giugno, all'indomani dell'inasprirsi della protesta, il prefetto di Venezia convoca una riunione del Comitato provinciale per l'ordine e la sicurezza pubblica, che vede anche la partecipazione dei membri del comitato *No ai campi nomadi*. La riunione è preceduta da una telefonata fatta a Maroni il giorno prima dal prefetto, alla presenza di Cacciari, nella quale viene spiegato al ministro leghista in cosa consiste il progetto del villaggio sinti, insistendo sul fatto che tale intervento è in linea con quelli che sono incaricati di portare a termine i commissari speciali per i rom di Milano, Roma e Napoli²⁶ (il prefetto di Roma, un paio di giorni dopo, comunicherà infatti il suo sostegno al progetto). È l'inizio di una mediazione con Maroni giocata tutta sul registro della legalità, intesa sia come correttezza dell'iter amministrativo che ha portato all'approvazione del progetto, sia nel senso più generale di repressione del disordine e della devianza sociale.

L'escalation del conflitto e il suo divenire di dominio nazionale provocano l'ingresso sulla scena dello stesso di nuovi attori e, in particolare, la costituzione progressiva di una coalizione di persone e organizzazioni a favore del villaggio, composta da partiti di centro-sinistra, Chiesa cattolica e mondo del terzo settore (tra cui organizzazioni di e per rom e sinti in Italia). Il "fronte del sì" mette in atto una serie di iniziative in risposta a quanto sta accadendo, tra cui petizioni, appelli e una manifestazione pro-villaggio che vede la partecipazione di più di mille persone.

In realtà, c'è anche chi, pur impegnato in difesa dei diritti dei rom, si oppone al villaggio. Proprio in quei giorni fa molto discutere la presa di posizione assunta da Alexian Santino Spinelli, rom abruzzese fondatore dell'associazione Them Romanò (nonché organizzatore della prima manifestazione in Italia organizzata da rom e sinti, il 7 giugno 2008, in risposta all'escalation repressiva contro di loro): in una lettera a Cacciari, Spinelli si dice contrario al villaggio perché *«anche se fosse d'oro sarebbe un ghetto»*, sostenendo che sarebbe molto meglio che i sinti fossero inseriti in appartamenti. Gli stessi sinti di via Vallenari, effettivamente, come abbiamo già visto non considerano il villaggio la soluzione ideale: *«Il sogno dei sinti, che è anche il mio... il mio sogno reale è avere un bel pezzettino di terreno, una casa mobile o un preingresso, recintato, con il mio cancello, numero civico, residenza... così la gente se*

²⁶ Il 30 maggio 2008 la Presidenza del consiglio dei ministri ha emanato tre ordinanze (Disposizioni urgenti di protezione civile per fronteggiare lo stato di emergenza in relazione agli insediamenti di comunità nomadi nel territorio delle regioni Lazio, Lombardia, Lazio e Campania), che hanno nominato tre commissari straordinari per i rom nelle persone dei prefetti dei capoluoghi di tali regioni, assegnando loro poteri speciali.

passa non sa se sono un sinto o sono un gagio²⁷... così mi sono inserito diciamo, ho il mio pezzo di terreno, se vado via quando torno ho il mio terreno a casa.. so dove vado. Alla fine spostandomi di qua, spostandomi di là, sono sempre un sinto in provvisorio... alla fine è capace che mi mandano fra vent' anni dietro un fiume... i miei figli non so neanche che futuro gli posso dare. Io ringrazio il sindaco e tutta la giunta che sta realizzando questo progetto, che ci fanno questi moduli abitativi, questo villaggio nuovo, che ben venga.. ma spero che nel futuro cambiano un po' le politiche, che escono delle leggi che noi ci possiamo prendere un terreno, qualcosa.. [...] un piccolo terreno, con tanto di numero civico e residenza... il mio sogno è questo qui insomma, vivere tranquillamente» (S., sinto di via Vallenari)²⁸.

Tali considerazioni, però, non ne escludono un'altra, altrettanto condivisa dai sinti di via Vallenari e anche da molte organizzazioni che lavorano per rom e sinti: il villaggio si configura comunque come un miglioramento delle condizioni abitative dei sinti, tanto più che è stato progettato tenendo conto anche del loro parere. Immediate dunque le repliche di alcuni attivisti sinti, tra cui un esponente nazionale dell'Opera Nomadi e un consigliere comunale di Mantova, che affermano che «i sinti veneziani non necessitano di un portavoce non riconosciuto», specie se questi sostiene cose non condivise da molti di loro, come appunto il fatto che sarebbe giusto collocare i sinti in appartamenti.

Le argomentazioni utilizzate dagli attori che sostengono il progetto del villaggio sinti (*in primis* il sindaco) insistono innanzitutto sul fatto che i sinti di via Vallenari sono cittadini normali: hanno la cittadinanza italiana, sono iscritti all'anagrafe, non hanno problemi con la giustizia più degli italiani (a sostegno di quest'affermazione vengono citati anche dati forniti dal prefetto). Si tratta di una questione enfatizzata a più riprese anche dai sinti stessi, che, nelle rare occasioni in cui hanno la possibilità di far udire pubblicamente la propria voce durante questa vicenda, sottolineano insistentemente la propria italianità: «Volevo specificare una cosa: sono un cittadino italiano, sono nato qui a Venezia, praticamente mio papà ha servito la patria, ha fatto il bersagliere, il servizio militare... volevo specificare che da generazioni siamo italiani, cittadini italiani, con la cittadinanza italiana [con enfasi]... cioè non vogliamo fare discriminazioni sugli altri popoli eccetera, non vogliamo fare un fatto di razzismo... ma siamo praticamente italiani. Se io sono un italiano voglio avere i diritti giusti, il diritto dell'uomo, di un cittadino italiano... sono un italiano, non voglio essere confuso per un'altra persona... è questo che mi dà fastidio» (S., sinto di via Vallenari).

²⁷ È così che i gruppi romani chiamano i non-romani.

²⁸ Questo e i successivi brani di intervista di S. sono tratti dal suo intervento a Radio Base del 20 luglio 2008.

Per provare il proprio far parte della comunità dei cittadini italiani, i sinti di via Vallenari si sentono in qualche modo spinti a citare, oltre al possesso della cittadinanza formale, anche caratteristiche che avvalorano ulteriormente il loro essere cittadini modello: l'averne un padre che «*ha servito la patria*», piuttosto che donare il sangue, lavorare onestamente, bere lo spritz (aperitivo locale) e frequentare i locali e negozi della zona, diventano così elementi aggiuntivi a sostegno delle proprie rivendicazioni di inclusione in una comunità locale alla quale, di fatto, sentono già di appartenere, nonostante una parte di tale comunità si ostini a non riconoscerli:

Vado anche a donare il sangue, io. Scrivilo, scrivilo che se qualcuno di voi gagi ha bisogno di sangue deve ringraziarmi.

Ci conoscono tutti, i nostri figli vanno tutti a scuola nei dintorni, le donne vanno a fare la spesa nei supermercati di Favaro, noi andiamo a tagliarci i capelli dai barbieri della città, beviamo il caffè nei bar, e pure lo spritz. Noi non viviamo con i soldi del Comune, ma con il nostro lavoro²⁹.

Allo stesso tempo, però, i sostenitori del villaggio mettono in luce come i sinti facciano parte di una minoranza etnico-culturale, che dunque è meritevole di tutela. Viene richiamato il principio costituzionale che sostiene l'uguaglianza e la pari dignità di tutti i cittadini, ma anche il principio che tutela le minoranze e le loro tradizioni, quando queste non danneggiano il bene comune.

Gli attori pro-villaggio, dunque, mostrano una visione della cittadinanza molto diversa da quella veicolata dagli oppositori: si può essere cittadini italiani e parte di una minoranza etnica contemporaneamente, e per questo avere ad esempio diverse tradizioni rispetto all'abitare che devono essere rispettate e tutelate. Meglio se, come nell'esperienza veneziana, tali tradizioni non vengono salvaguardate attribuendo in modo rigido a tutti i membri del gruppo sinti determinati tratti culturali: la questione abitativa è infatti stata risolta guardando ai singoli casi, permettendo cioè a chi voleva andare in appartamento di farlo, e cercando di andare incontro anche a chi (la maggioranza) preferisce soluzioni che permettano di vivere con la famiglia allargata. Adottare politiche flessibili e partecipate, adatte alla complessità delle società contemporanee, è effettivamente un modo per far convivere cittadinanza e differenza senza cadere nelle storture di un multiculturalismo spinto che ingabbi migranti e minoranze etniche nelle loro presunte comunità³⁰.

Il 18 giugno il tentativo di mediazione tra il Comune e il comitato salta definitivamente, e il comitato riprende le sue attività di interposizione fisica davanti al cantiere, che attirano nuovamente l'attenzione dei mass media nazionali.

²⁹ Questi due brani di intervista sono riportati in BELLEMO, Francesca, *I sinti: "È Favaro casa nostra"*, «Gente Veneta», n. 23, 30 maggio 2008.

³⁰ COLOMBO, Enzo, *Le società multiculturali*. Roma, Carocci, 2002.

L'atto finale, decisivo, che colloca la giunta veneziana in una posizione definitiva di vantaggio è la mediazione finale tra Cacciari e Maroni, avvenuta durante la trasmissione *Otto e mezzo* del 27 giugno 2008. In quest'occasione, il sindaco reitera efficacemente la sua strategia volta a cercare un terreno comune con il ministro leghista e, più in generale, con le politiche del governo Berlusconi, sul terreno della legalità, evidenziando come il progetto del villaggio sinti di fatto si situi in continuità con le politiche governative, mirate a regolamentare e controllare la presenza dei rom. In tale contesto, le argomentazioni portate più volte dal sindaco (distinzione tra i sinti, meritevoli di tutela in quanto cittadini italiani, e i "clandestini", che devono essere repressi; villaggio sinti come mezzo di controllo sociale) si tingono di una sfumatura securitaria che le rende difficilmente distinguibili dalle retoriche del centro-destra, e che rende possibile l'accordo tra i due protagonisti della trasmissione. Il giorno dopo, in una dichiarazione ufficiale, il sindaco si gioca il successo portato a casa, ripetendo le sue argomentazioni: *«Partecipando ieri sera alla trasmissione "Otto e mezzo" sono stato davvero soddisfatto delle dichiarazioni del ministro dell'Interno, Roberto Maroni [...] Il ministro ha ricordato con forza le condizioni in cui versano soprattutto i bambini in alcuni campi-lager. E ha sottolineato con altrettanta forza l'imprescindibile esigenza di crearne di nuovi, che siano in condizioni di assoluta sicurezza sotto tutti gli aspetti. Queste posizioni, d'altronde, sono le stesse su cui sta operando il sindaco di Roma, Alemanno; e nello stesso senso vanno le dichiarazioni rese oggi a "Repubblica" dal presidente della Regione Veneto, Galan [di Forza Italia, n.d.a.]. Sono parole che ho subito totalmente condiviso, sia dal punto di vista etico che politico e amministrativo, facendo sapere a una ampia platea televisiva nazionale che è proprio quanto l'Amministrazione comunale di Venezia sta realizzando con il Villaggio Sinti di Via Vallenari, che sorgerà esattamente secondo i criteri indicati dal ministro [...] Mi auguro che così significative parole di una personalità autorevole del Governo siano ascoltate e accolte da quanti, a Venezia, continuano a sostenere posizioni opposte a quelle del ministro».*

L'accordo pubblico tra Maroni e Cacciari segna effettivamente la fine della strategia degli oppositori al villaggio di cercare una sponda governativa alla loro mobilitazione, che, per ciò che concerne il presidio al cantiere, cessa già prima dell'estate. I lavori, una volta iniziati, procedono spediti, tanto che a novembre 2009 i sinti hanno potuto insediarsi nel nuovo villaggio.

La raccolta firme per il referendum invece è continuata e ha raggiunto il quorum minimo: il 16 settembre 2008 il "fronte del no" ha consegnato al Comune 12.506 firme, chiedendo nuovamente alla giunta Cacciari di bloccare i lavori. Le tre commissioni consiliari competenti (Affari legali, Politiche sociali e Lavori pubblici), però, il 10 novembre

hanno giudicato il referendum non ammissibile, poiché il quesito, così come formulato nella scheda referendaria («*Ritieni che la realizzazione di un campo nomadi che costa milioni di euro rientri nelle priorità del tuo Comune di Venezia?*»), contrasta con lo statuto comunale, che all'articolo 28 afferma che i diritti delle minoranze, così come le materie per le quali sono già stati adottati provvedimenti con conseguenti impegni finanziari, non possono essere oggetto di referendum. La parola è poi passata al consiglio comunale, che a larga maggioranza il 16 marzo 2009 ha definitivamente bocciato il referendum.

Dinamiche e contraddizioni di un difficile percorso di uscita dal campo nomadi

Uno dei motivi che stanno alla base dell'esplosione del conflitto nel giugno 2008, nonostante il progetto del villaggio fosse stato approvato dieci anni fa, è sicuramente il clima di quei mesi nei confronti dei rom e sinti, instaurato a partire dall'avvento del governo Berlusconi. Se è vero, infatti, che la visibilità mediatica e l'uso di rom e sinti nell'arena politica italiana si sono strutturati in un processo di lungo periodo, iniziato già negli anni 1980³¹, è altrettanto vero che a partire dalla primavera del 2008 tale processo ha subito un'impennata: uno studio svolto da una coalizione di associazioni e organizzazioni non governative europee nel maggio 2008, ad esempio, denuncia il ruolo giocato dalle forze politiche nazionali nell'incentivare l'inusitata ondata di xenofobia e razzismo verso i rom che interessa l'Italia in questo periodo, tanto che viene messo in luce come gli atti di abuso fisico o verbale verso rom e sinti siano aumentati a dismisura in termini di frequenza e serietà proprio a partire dall'aprile 2008, diventando una componente strutturale della realtà italiana³². Tale processo è stato favorito dalla scarsissima conoscenza che gli italiani hanno a proposito di questo «*mondo di mondi*»³³, che permette una facile diffusione di stereotipi e pregiudizi³⁴.

³¹ VITALE, Tommaso, *Politiche locali per i rom e i sinti, fra dinamiche di consenso e effettività eugenetica*. In: AMENDOLA, Adalgiso; BAZZICALUPO, Laura; CHICCHI, Federico; TUCCI, Antonio (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*. Macerata-Roma, Quodlibet, 2008.

³² CENTER ON HOUSING RIGHTS AND EVICTIONS, EUROPEAN ROMA RIGHTS CENTRE, OPEN SOCIETY INSTITUTE, ROMA CIVIC ALLIANCE IN ROMANIA, ROMANI CRISS, *Security a la italiana. Fingerprinting, extreme violence and harassment of Roma in Italy*, July 2008 (disponibile al sito <http://www.soros.org>).

³³ PIASERE, Leonardo, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*. Napoli, L'Ancora, 1999.

³⁴ ARRIGONI, Paola; VITALE, Tommaso, *Quale legalità? Rom e gagi a confronto*, «*Aggiornamenti sociali*», 3, 2008, pp. 123-145.

In questo contesto, il Comune di Venezia si è trovato in seria difficoltà, ma alla fine ne è uscito vincente. Se guardiamo alla dinamica del conflitto e al ruolo giocato dalle istituzioni in esso³⁵, notiamo come questo risultato positivo sia dovuto in buona parte al ruolo di mediazione giocato dal sindaco di Venezia, non tanto con il comitato dei cittadini (la mediazione era stata tentata, ma è fallita), quanto con il ministro Maroni che, ironia della sorte, era stato chiamato in causa dagli oppositori al villaggio. La strategia di Cacciari può essere interpretata in vari modi: l'accogliere alcune retoriche del centro-destra per piegarle a proprio vantaggio (speculare all'atteggiamento degli oppositori al villaggio, che avevano tentato di utilizzare alcune argomentazioni tipicamente progressiste a sostegno della loro causa) può essere letto come pragmatismo intelligente, derivante dalla consapevolezza che in una tale struttura di opportunità politica³⁶ il frame securitario è talmente dominante che solo cavalcandolo spregiudicatamente per utilizzarlo a proprio vantaggio è possibile evitare di farsi ostacolare dagli oppositori.

Tale atteggiamento, però, può anche essere letto come manifestazione dell'ambivalenza di una parte della sinistra, definita dai media «moderata», che ha di fatto rincorso la destra sui temi della sicurezza e della legalità. Lo dimostrerebbe l'ordinanza "anti-mendicanti" votata proprio nel giugno 2008 dalla giunta Cacciari, o anche la decisione del sindaco di escludere dall'assegnazione di un alloggio nel nuovo villaggio sinti una donna autrice di uno scippo, così come chiunque altro commetta reati. Quest'ultima presa di posizione presta effettivamente il fianco ad argomentazioni di tipo differenziale³⁷, che si configurano come una violazione del principio costituzionale di uguaglianza, dato che agli italiani di etnia non rom e sinti non viene chiesta la fedina penale pulita per l'accesso agli alloggi popolari.

Qualunque sia la lettura politica della strategia di Cacciari, in ogni caso, è indubbio che sia stata proprio la sua ambivalenza ad aver permesso l'individuazione di un terreno comune con alcuni importanti attori del centro-destra e, dunque, ad aver attribuito alla giunta veneziana una posizione di vantaggio nei confronti di chi si opponeva al villaggio.

³⁵ VITALE, Tommaso, *Conflictus interruptus ou de la difficulté à innover dans l'univers institutionnel italien*. In: CARREL, Marion; NEVEU, Catherine; ION, Jacques (sous la direction de), *Les intermittences de la démocratie. Formes d'action et visibilités citoyennes dans la ville*. Paris, L'Harmattan, 2008.

³⁶ MCADAM, Doug; MCCARTHY, John D.; ZALD, Mayer N. (eds.), *Comparative perspectives on social movements: political opportunities, mobilizing structures and cultural framings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

³⁷ VITALE, T., *Politiche locali per i rom e i sinti, fra dinamiche di consenso e effettività eugenetica*, op. cit.

L'uso di retoriche securitarie per realizzare di fatto progetti di inclusione, al pari dell'utilizzo di argomentazioni umanitarie per proporre interventi discriminatori, inoltre, illustra come uno stesso frame discorsivo possa essere utilizzato per legittimare politiche di inclusione oppure di esclusione a seconda di chi lo utilizza e dei suoi obiettivi contingenti³⁸.

Un altro elemento che ha favorito il successo del progetto è stato il fatto che questo fosse stato pensato coinvolgendo i sinti, che infatti in tutte le occasioni in cui è stato loro concesso di esprimersi hanno sempre manifestato il loro convinto appoggio alla giunta Cacciari. La partecipazione di rom e sinti alla progettazione delle politiche che li riguardano è infatti da più parti considerata un elemento fondamentale per la qualità di quest'ultime e anche per il loro successo³⁹, anche se per ora incontra diversi ostacoli, tra cui il fatto che i rom e sinti spesso non sono riconosciuti come *attori* meritevoli di ascolto e in grado di auto-rappresentarsi, specie nelle sedi istituzionali.

Si tratta di un fattore indipendente dal possesso o meno della cittadinanza italiana, come ha dimostrato la vicenda veneziana: l'espressione "cittadini sinti" in quel caso suonava come un ossimoro alle orecchie di molti oppositori al villaggio (che infatti hanno continuato ad usare l'espressione campo nomadi), poiché nelle società occidentali esiste una «frontiera simbolica» tra nazionali e non nazionali che «resta ancora largamente il metro sulla base del quale è misurata la legittimità delle domande e delle azioni di individui e gruppi»⁴⁰.

Per spiegare l'origine di questa "frontiera simbolica", il sociologo francese Pierre Bourdieu (e, in seguito, anche l'amico Abdelmalek Sayad) parlava di *pensée d'État* (pensiero di Stato): poiché «nelle nostre società lo Stato contribuisce in gran parte alla produzione e alla riproduzione degli strumenti di costruzione della realtà sociale», esso «ha imposto le strutture cognitive secondo le quali è percepito»⁴¹, portandoci a con-

³⁸ COLOMBO, Enzo, *Quando il vicino è straniero: il multiculturalismo quotidiano come spazio di costruzione della differenza e di analisi sociologica*. Working Papers del Dipartimento di Studi Sociali e Politici, Università degli studi di Milano, 2003.

³⁹ BRAVI, L.; SIGONA, N., *Educazione e rieducazione nei campi per «nomadi»: una storia*, op. cit.; BRAGATO, S.; MENETTO, L. (a cura di), *E per patria una lingua segreta. Rom e sinti in provincia di Venezia*, op. cit.; SIGONA, Nando (research coordinator), *Political participation and media representation of Roma and Sinti in Italy. The case studies of Bolzano-Bozen, Mantua, Milan and Rome*, draft final report, 26 July 2006; VITALE, Tommaso, *Dinamiche di segregazione. Ceto politico e amministrazione alla prova dei rom di nuova immigrazione*. In: RODARI, Erica (a cura di), *Rom, un popolo. Diritto a esistere e deriva securitaria*. Milano, ed. Punto Rosso, 2008.

⁴⁰ NEVEU, C., *Communauté, nationalité et citoyenneté. De l'autre côté du miroir: les Bangladeshis de Londres*, op. cit., p. 326.

⁴¹ BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques*. Paris, Seuil, 1994, pp. 101, 125 e 127 (traduzione mia).

siderare gli immigrati e le minoranze etniche come dei soggetti *deplacés* (fuori posto), poiché ai nostri occhi perturbano l'ordine ideale basato sulla coincidenza tra comunità politica e nazione (che è alla base della fondazione, alla fine del Settecento, degli Stati-nazione e dell'idea moderna di cittadinanza).

Giova comunque anche ricordare come il dibattito su cittadinanza e differenza non riguardi solo la sfera culturale e identitaria, ma anche quella materiale. Un ulteriore fattore alla radice delle difficoltà di partecipazione di rom e sinti, infatti, è legato infatti a variabili di tipo strutturale, dato che elementi come il capitale culturale, scolastico, associativo, politico e lo status sociale sono determinanti nell'influenzare l'accesso degli attori allo spazio pubblico⁴². C'è perciò anche chi, come lo stesso Santino Spinelli, ricorda che «non si può pretendere da chi non ha diritti che ottemperi ai doveri»⁴³.

Per tornare al caso studio di cui ci siamo occupati, bisogna sottolineare che la partecipazione dei sinti veneziani al progetto del nuovo insediamento è stata in realtà una sorta di partecipazione "a metà": i sinti non hanno cioè avuto la possibilità di definire loro stessi che tipo di modalità abitativa preferivano, bensì sono stati coinvolti nella progettazione interna di un villaggio la cui realizzazione era già stata stabilita dal comune lagunare.

È questo il motivo per cui la soluzione del villaggio si configura come una via d'uscita dal campo caratterizzata da una certa ambivalenza (in qualche modo corrispondente all'ambivalenza che si ritrovava nelle parole del sindaco nel presentare il villaggio contemporaneamente come intervento umanitario e securitario): da una parte infatti il nuovo insediamento costituisce un indubbio passo in avanti verso condizioni di vita più dignitose, ma dall'altra mantiene la logica della concentrazione e segregazione spaziale tipica del campo. Come riconoscono del resto tutti i protagonisti della vicenda (sinti come operatori comunali), dunque, il villaggio è in qualche modo una soluzione di compromesso⁴⁴, una tappa intermedia di un percorso che in futuro dovrà condurre a soluzioni come le microaree e l'acquisto di terreni privati

⁴² BACQUÉ, Marie-Hélène, SINTOMER, Yves, *L'espace public dans les quartiers populaires d'habitat social*. In: NEVEU, Catherine (sous la direction de), *Espace public et engagement politique. Enjeux et logiques de la citoyenneté locale*. Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 115-148.

⁴³ Intervento a Radio Base, 3 agosto 2008.

⁴⁴ Le contraddizioni e i compromessi, d'altronde, sono un elemento molto diffuso e in parte inevitabile nei progetti degli enti locali che attualmente in Italia stanno realizzando politiche di superamento dei campi (VITALE, T. (a cura di), *Politiche possibili. Abitare le città con i rom e i sinti*, op. cit.).

che, come richiesto dai sinti, permettano loro una piena cittadinanza anche dal punto di vista abitativo.

Claudia MANTOVAN

claudia.mantovan@unipd.it

Dipartimento di Sociologia,

Università di Padova

Abstract

Strangers or Italians? The conflict for the *Sinti* village in Mestre

The article goes over the development of the conflict exploded during the spring/summer 2008 regarding the decision, taken by the city of Venice, to start building a *Sinti* village in Mestre, highlighting the rhetoric used by the actors of the conflict to describe the *Sinti*.

The work intends primarily to reflect on the question of citizenship and political participation in the face of both the emergence of forms of participation such as committees of citizens, and above all of the increase in diversity in the cities, such as that represented by the *Romani* people. This reveals how the actors for and against the village have actually two different conceptions of citizenship. It is also shown how the same discursive frames can be taken by actors who have different purposes.

Secondly, the article intends to reflect on a local project that acts to overcome the nomad camp policy. It highlights how the *Sinti* Village project is characterized by elements of ambivalence: on one hand it is undoubtedly an improvement of living conditions for the *Sinti*, but on the other hand it maintains the logic of segregation and concentration typical of the nomad camps.

recensioni

BESOZZI, Elena; COLOMBO, Maddalena; SANTAGATI, Mariagrazia, *Giovani stranieri, nuovi cittadini. Le strategie di una generazione ponte*. Milano, Franco Angeli, 2009. 254 p.

L'aumento delle presenze di giovani figli di immigrati nel nostro paese è stato oggetto negli ultimi anni di numerose ricerche e dibattiti, sia in ambito accademico che sul versante delle politiche pubbliche. La questione appare affascinante e ricca di stimoli a partire dalle definizioni utilizzate, soprattutto quella di seconde generazioni; termine di per sé contraddittorio, spesso riduttivo e fuorviante (cfr. QUEIROLO PALMAS, Luca, *Prove di seconde generazioni. Giovani di origine immigrata tra scuola e spazi urbani*, Milano, Franco Angeli, 2006. 254 p.), soprattutto quando viene utilizzato come categoria monolitica per descrivere un universo variegato e complesso in cui l'unico dato di certezza è proprio la non uniformità. L'estrema variabilità dei percorsi, delle esperienze, delle biografie non si possono infatti esaurire nella semplice e più immediata associazione con l'appartenenza etnica. Su questa scia si muove il testo di Besozzi, Colombo e Santagati che, partendo dai risultati di un'indagine svolta in Lombardia, nel 2006/2007, su un campione di ragazzi/e stranieri nelle scuole secondarie di II grado e nella Formazione Professionale analizza in profondità la complessa trama dei percorsi di vita dei giovani figli dell'immigrazione. Dando ampio spazio ad un'accurata analisi delle ricerche ad oggi sviluppate in Italia, il testo sviluppa e approfondisce una serie di argomenti, analizzati a partire dai risultati emersi dal questionario citato. Nei contributi di differenti autori viene messo in risalto come le numerose questioni e sfide che riguardano i figli dell'immigrazione, siano in parte ancora aperte e poco analizzate, soprattutto se si considerano le interpretazioni date dai soggetti stessi e le loro definizioni autonome.

In questo testo il filo rosso che unisce i diversi contributi è il tentativo di dar voce e spazio alle definizioni e alle descrizioni dei ragazzi e delle ragazze e la volontà di condurre un'analisi che decostruisca quelle visioni stereotipate e banalizzanti troppo spesso utilizzate quando si parla di giovani stranieri. L'analisi si focalizza su un gruppo particolare di ragazzi, che Besozzi definisce come una *prima giovane generazione*, quella cioè che affronta direttamente il passaggio dal progetto migratorio familiare ad un insediamento stabile nella società di arrivo (p. 14). Una generazione definita come strategica o "ponte", che spesso vive in prima persona la migrazione (se è stata ricongiunta) e si trova a cavallo tra un proprio percorso di vita e l'esperienza migratoria vissuta dalla famiglia. I diversi capitoli analizzano quindi, sotto differenti angolazioni,

le traiettorie di vita che i giovani figli dell'immigrazione sperimentano in Italia a partire dalla loro esperienza scolastica. Sono molti gli aspetti considerati: il ruolo della famiglia e i significati che essa assume in termini di risorse e vincoli nel percorso scolastico dei figli (cap. 2); il peso esercitato dalle differenze di genere (cap. 3); i fattori e le variabili determinanti nel definire le traiettorie di successo o viceversa di insuccesso nei percorsi formativi (cap. 4 e 5); il rapporto con il mondo del lavoro e gli atteggiamenti verso di esso (cap. 6); il peso degli orientamenti di valore e delle aspettative sul processo di costruzione identitaria e sullo sviluppo di sentimenti di appartenenza verso la società di immigrazione (cap. 7).

Un ulteriore elemento che ricorre in tutti i contributi è il riferimento comune a tre diversi profili di studenti, costruiti attraverso l'elaborazione dei dati mediante Cluster Analysis. Questi dati sono stati elaborati a partire da alcune variabili chiave: la riuscita scolastica, le competenze linguistiche, il grado di benessere scolastico, le aspettative per il futuro. Emergono quindi tre diverse tipologie. Il primo tipo, *basso profilo*, riguarda il 25,3% del campione, e comprende per lo più giovani 17-18enni, per il 58% maschi, con una predominanza di latinoamericani, concentrati soprattutto negli istituti professionali o nei centri di formazione professionale. Si tratta di un gruppo caratterizzato da una condizione di difficoltà diffusa, con un background socio-culturale scarso o carente. Questa situazione di fragilità si riflette sulle aspirazioni per il futuro, che appaiono deboli sia nei confronti della scuola che verso più ampie occasioni di mobilità sociale. I dati relativi al successo scolastico (tema ampiamente analizzato nel cap. 4) fanno registrare un indice di riuscita scolastica oggettivo basso per il 70,2% del gruppo e medio-basso per il 24,7%, nessuno ha un indice alto.

Nonostante questo gruppo sia caratterizzato da scarso successo scolastico, vissuto in termini di disagio, l'approccio utilizzato dagli autori non insiste su una visione negativa quasi deterministica, ma rileva l'esistenza di risorse che devono essere opportunamente stimolate e fatte emergere con adeguati interventi di sostegno, accompagnamento e transizione alla vita adulta.

A questo proposito appare interessante una riflessione presente trasversalmente nei diversi capitoli, che mette in discussione una delle teorie più diffuse circa la correlazione positiva tra la riuscita scolastica e l'età di arrivo nel paese d'immigrazione. Dai dati raccolti sembra evidente che l'arrivo in Italia in età avanzata non sia sempre un ostacolo per la riuscita scolastica. Come emerge anche in altre ricerche sul tema, citate nel testo, la presenza prolungata nel sistema scolastico e l'arrivo in età infantile non sono di per sé indicatori di successo scolastico; sembra invece critico l'arrivo in età pre-adolescenziale, probabilmente per la concomitanza di numerosi fattori di difficoltà che il soggetto si trova ad affrontare in una stessa fase del ciclo di vita: cambiamento di scuola, migrazione, cambiamenti fisiologici e psicologici tipici dell'età. Come specifica Besozzi (p. 44) *«appare chiaro come l'analisi dei percorsi scolastici degli alunni stranieri debba tenere conto non solo delle categorie interpretative che appaiono a prima vista robuste e rassicuranti come quella*

che sottolinea l'importanza di una acculturazione precoce per una buona riuscita scolastica e una prevedibile e altrettanto buona integrazione in età adulta», ma entrano in gioco una serie complessa di fattori che possono dar esito a situazioni differenti se non opposte. Queste conclusioni appaiono oggi di estremo interesse, soprattutto rispetto all'elaborazione di politiche scolastiche, orientate alla creazione di classi ponte per l'insegnamento della lingua italiana o al tetto del 30% per le presenze degli alunni con cittadinanza non italiana nelle classi.

Tornando ai tre profili delineati, il secondo tipo è quello che viene definito, *acquisitivo realistico*. Questo gruppo è composto da un terzo degli intervistati, in prevalenza maschi 14-15enni. I ragazzi/e di questo gruppo sono maggiormente presenti all'interno degli istituti tecnici e dei centri di formazione professionale. Prevale una condizione socio-economica piuttosto bassa che però non sembra incidere sulla riuscita scolastica che è invece buona (quasi totale assenza di ripetenze). Questi ragazzi/e sono focalizzati sul lavoro come occasione di emancipazione e di promozione sociale e sembrano avere un progetto chiaro di stabilizzazione in Italia. Testimoniano una buona riuscita scolastica perseguita in maniera pragmatica con lo scopo di ottenere un lavoro stabile, nonostante le scarse risorse di partenza. Questo aspetto viene confermato dal fatto che gli intervistati presentano un grado elevato di soddisfazione per la scuola scelta, che è stata individuata sulla base di un ben preciso progetto, funzionale alle prospettive future. In questo gruppo emergono inoltre buone valutazioni sul versante relazionale; i rapporti con gli insegnanti e con i compagni sono considerati positivi così come è elevata la soddisfazione per le materie studiate.

Il terzo gruppo infine, *acquisitivo esplorativo*, è costituito dal 40,9% del campione. Questi ragazzi/e presentano interessanti caratteristiche che sfatano immediatamente l'idea che i figli dell'immigrazione siano di per sé problematici e vivano con difficoltà l'inserimento nel sistema scolastico italiano. Prevale in questo caso la presenza delle ragazze, 60,9%, iscritte ai licei, 32,8% e agli istituti tecnici, 35,7%, in prevalenza provenienti dall'Europa dell'Est (34,2%). Il livello di successo scolastico è elevato. Questo gruppo è caratterizzato dal fatto di poter contare su buone risorse economiche e culturali, e da un alto investimento nell'istruzione, concepita come occasione espressiva per la realizzazione di sé. Elevato appare l'interesse per la prosecuzione degli studi che prevede l'iscrizione a corsi universitari. A differenza del gruppo precedente, per lo più intenzionato a stabilizzarsi in Italia e del primo, dove invece è forte il desiderio per un eventuale ritorno nel paese di origine, i giovani di questo gruppo appaiono aperti a molteplici possibilità rispetto al futuro. Molti dimostrano interesse per un percorso di vita all'estero, non concepito come rientro nel paese di origine ma come occasione di sperimentazione professionale e di vita.

La ricchezza di dati, riflessioni, riferimenti a precedenti indagini, presente in questo volume, conferma pienamente l'ipotesi iniziale che ha animato il percorso di ricerca, l'idea, cioè, che i giovani figli dell'immigrazione siano oggi in Italia una realtà in evoluzione, caratte-

rizzata da grande dinamismo e autonomia. Siamo insomma di fronte ad un panorama che dimostra tutta la limitatezza di quelle interpretazioni che utilizzano l'origine etnico/nazionale come unica categoria interpretativa. Come sottolinea Besozzi (p. 48), siamo di fronte ad «attori in movimento», capaci di elaborare strategie e progetti di vita eterogenei e dinamici, in larga misura autonomi rispetto ai vincoli o alle condizioni dettate dell'appartenenza originaria etnica o familiare.

Francesca LAGOMARSINO

GENTILESCHI, Maria Luisa (a cura di), *Geografie dell'immigrazione. Stranieri in Sardegna*. Bologna, Pàtron Editore, 2007. 157 p.

A testimonianza dell'interesse della scienza geografica verso i maggiori temi che delineano il quadro della convivenza attuale, segnaliamo il presente testo sull'immigrazione straniera curato da Maria Luisa Gentileschi. La geografa, impegnata da lungo tempo nello studio degli spostamenti di popolazione (si ricordi la pubblicazione del suo manuale di *Geografia della popolazione* del 1991), raccoglie in questo agile volumetto alcuni dei suoi scritti più recenti sul fenomeno migratorio nella sua terra d'accoglienza: la Sardegna. Docente nell'Università di Cagliari, la Gentileschi raccoglie attorno a sé un gruppo di giovani collaboratori e con loro partecipa a gruppi nazionali ed internazionali di ricerca sul tema dell'immigrazione straniera. Tre dei cinque contributi pubblicati, sono infatti scritti a più mani ed hanno il pregio di arricchire il metodo di ricerca e l'ottica geografica di competenze apportate da altre discipline e da una eterogenea formazione universitaria. Del resto la geografia si è sempre dimostrata una scienza sensibile al confronto interdisciplinare ed in grado di cogliere e di diffondere stimoli scientifici principalmente orientati all'analisi territoriale. I cinque articoli raccolti mostrano anche la validità sia del metodo quantitativo che qualitativo nell'analisi del processo sociale dell'immigrazione, in quanto si affiancano e si susseguono nel testo analisi statistiche e analisi biografiche, interviste e testimonianze dirette.

Per gli immigrati stranieri non è facile mettere radici in Sardegna. L'isola si comporta da porto d'ingresso, per l'Italia continentale o per l'Europa, da regione di confine e di transito ma molto raramente diviene la destinazione finale di un processo migratorio. E la mancanza delle radici si riflette sulla struttura dell'intero albero: limitato il tronco, scarse le fronde e poche le foglie. La comunità immigrata in Sardegna coinvolge un numero di gruppi nazionali e di individui meno numeroso che a livello nazionale e finisce per interessare soltanto alcune aree urbane e costiere. Le logiche territoriali seguite dagli immigrati sono infatti riconducibili ad un modello già altrimenti rintracciato in altre regioni italiane, per il quale gli immigrati si concentrano nelle principali aree urbane. Le città, viste come luogo delle opportunità lavorative, accolgono nei loro centri storici le comunità immigrate, li ospitano negli edifici abbandonati dagli italia-

ni, abitazioni dismesse e fatiscenti, li alloggiavano nei loro ventri. Anche i centri storici delle maggiori città italiane continentali concentrano gli immigrati, ed in alcuni casi, attraverso processi di riqualificazione (di natura sia pubblica che privata), si comincia a registrare un allontanamento degli immigrati verso aree marginali della città. La riqualificazione dei centri storici, infatti, innescando processi di *filtering up* della popolazione, finisce per spingere fuori le persone deboli, quelle a basso reddito, tra cui molti immigrati, non in grado di sostenere i costi di abitazioni ristrutturate e localizzate in aree centrali della città. Gli immigrati si sono così spostati nelle aree periferiche della metropoli sarda, alla ricerca di abitazioni a costi contenuti. Attraverso l'analisi delle iscrizioni/cancellazioni anagrafiche, gli autori del contributo *Mobilità geografica di un gruppo di immigrati extracomunitari a Cagliari, Sardegna: itinerari di arrivo, spostamenti per lavoro, cambiamenti di residenza*, rintracciano i percorsi seguiti dai migranti nell'area cagliaritana e confermano quel processo diffusivo già analizzato anche in altre realtà urbane italiane. Almeno la metà degli immigrati in Sardegna, nonostante questo processo diffusivo, sono concentrati nelle maggiori aree urbane dell'isola. Altra grossa concentrazione va rintracciata nella fascia costiera, lungo la quale si addensa, del resto, anche gran parte della popolazione locale. Le opportunità lavorative rappresentate dal settore dei servizi e delle costruzioni costituiscono il bacino occupazionale della maggior parte degli immigrati. Il settore turistico richiama manodopera, nel caso degli immigrati a bassa qualificazione, e concentra la richiesta soprattutto in alcuni periodi dell'anno. L'interno dell'isola accoglie invece una piccola percentuale di immigrati, molti dei quali nel settore della pastorizia e dell'agricoltura.

La segmentazione del sistema produttivo e la specializzazione di alcuni gruppi nazionali, pur nelle specificità individuali, fanno osservare una particolare distribuzione nel settore produttivo che si riflette nelle logiche territoriali. I marocchini come apripista, ed ora anche le donne provenienti da Paesi dell'Europa Orientale cui si affiancano non pochi cinesi, sono i gruppi nazionali che si diffondono nelle piccole cittadine interne e nelle località turistiche costiere. Se i cinesi presenti in Sardegna confermano il tradizionale inserimento nel settore del commercio (un contributo è dedicato alle imprese cinesi a Cagliari), i senegalesi, i marocchini e i polacchi si concentrano nel commercio ambulante mentre i romeni e gli albanesi svolgono attività legate al mondo agricolo.

La presenza delle comunità immigrate richiede ovviamente servizi (dedicati e non) non sempre disponibili. Nell'affrontare il tema della valorizzazione dell'identità culturale dei singoli e dei gruppi nell'ottica della convivenza tra i popoli (si affronta ad esempio il problema dell'insegnamento della lingua madre ai giovani immigrati), M.L. Gentileschi mette in evidenza la scarsa partecipazione delle Autorità pubbliche nella gestione del processo di accoglienza/inserimento degli immigrati, partecipazione non solo auspicabile, ma in grado di dirigere anche le logiche territoriali sottese al fenomeno migratorio.

Un ulteriore aspetto, che potrebbe apparire slegato dal resto del discorso se letto superficialmente, concerne il problema dei rientri di questi immigrati nei loro Paesi d'origine. L'esperienza accumulata nel soggiorno sardo all'interno del comparto turistico e rurale potrebbe, secondo quanto auspicato dagli autori, configurarsi come un patrimonio esperienziale in grado di attivare un processo di valorizzazione del contesto rurale di provenienza da parte degli immigrati. L'aver compreso le logiche economiche connesse all'accoglienza e l'interesse dei turisti nei confronti di un turismo "alternativo", legato non tanto ai grandi circuiti quanto alla ricerca di singole realtà rurali (si pensi all'agriturismo), potrebbe spingere gli immigrati, tornati nei loro Paesi, ad avviare nuove esperienze dirette più verso un turismo consapevole che verso un turismo di consumo. Piccole abitazioni rurali potrebbero essere così valorizzate ed inserite in un sistema internazionale (turisti stranieri) per uno sviluppo locale.

Nel volume si affrontano quindi in poche pagine numerosi problemi, legati sempre allo spazio regionale e ai singoli luoghi, che offrono uno spaccato del fenomeno migratorio in Sardegna degno di riflessione. Gli autori hanno presentato alcuni di questi contributi a congressi nazionali ed internazionali, così diffondendo all'estero la conoscenza di una realtà spesso poco nota. L'aver raccolto i contributi in un volume specifico contribuirà certamente a far conoscere meglio alcuni aspetti dell'immigrazione in regioni d'Italia con una bassa presenza di stranieri.

Flavia CRISTALDI

GHIRINGHELLI, Barbara; NEGRI, Augusto, *I matrimoni cristiano-islamici in Italia: gli interrogativi, il diritto, la pastorale*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 2008. 183 p.

Nel corso della storia, non meno che nel presente, non sono mancate riserve e pregiudizi che evocano, nei confronti delle relazioni tra islamici e cristiano-cattolici, una serie di tensioni non sempre ragionevolmente giustificate. Anche in ambito ecclesiale non mancano accenni di apprensione, comprensibili certamente dinanzi a chiare manifestazioni fondamentaliste; ma simili apprensioni non sono da estendersi sempre e comunque, specie quando si tratta di informare e di formare, per quanto è possibile, la coscienza di chi si appresta ad esercitare il diritto al matrimonio e intende farlo con una persona non battezzata. In questo assumono una responsabilità primaria la Chiesa e i suoi pastori che, ai diversi livelli, sono chiamati ad accompagnare prima, durante e dopo la celebrazione del matrimonio, le coppie formate da persone che appartengono a due mondi diversi: il mondo cristiano e il mondo islamico dai diversi volti.

Mi sembra che il volume di Barbara Ghiringhelli e Augusto Negri si possa ben collocare in tale ottica: informare per formare fedeli e pastori. Il testo, inserito nella collana "Ricerche pastorali" delle Edizioni Dehoniane, si presenta e intende essere uno strumento pastorale, come gli stessi Autori dichiarano nell'introduzione (p. 6). Destinato alle

coppie islamo-cristiane, che si preparano al matrimonio, e ai pastori con i loro collaboratori, impegnati nell'informazione e nella formazione, per le sue finalità pratico-didattiche, il volume si presenta abbastanza breve, di facile lettura e comprensione per una prima infarinatura.

Divisa in due parti, l'opera delinea, in un primo momento, i tratti distintivi de *Il matrimonio cristiano-islamico: questione religiosa, questione di diritto*, privilegiando – cosa che si comprende per l'indole informativa che il volume vuole avere – il sistema matrimoniale e familiare islamico, il quale è sviluppato lungo i capp. 1-3, mentre il cap. 4 si occupa del sistema canonico e della regolamentazione in esso del matrimonio misto e di disparità di culto.

Di particolare interesse, proprio per l'indole pratica e per favorire una più corretta conoscenza del diritto islamico nei vari paesi, il cap. 2 (pp. 25-48) che traccia, in forma di schede, gli elementi essenziali del diritto del matrimonio e della famiglia in alcuni paesi tradizionalmente a maggioranza musulmana (Algeria, Egitto, Iran, Yemen, Marocco, Pakistan, Siria, Tunisia). Colpisce, al canonista che legge, l'intitolazione del cap. 4: *Il matrimonio di mista religione («dispari» o «interreligioso») nel diritto canonico* (p. 65). Strettamente parlando, i matrimoni cristiano-islamici rientrano nella categoria dei matrimoni con disparità di culto, anche se è vero che i cann. 1125-1125, pur sotto la rubrica codiciale canonica *I matrimoni misti* si applicano pure ai matrimoni con disparità di culto. Ma sarebbe bene utilizzare una terminologia più rispondente al contenuto, visto che si tratta di realtà sostanzialmente diverse tra loro: i matrimoni misti sono esclusivamente quelli tra una parte cattolica e una parte acattolica, mentre quando una parte non è battezzata si entra nella fattispecie del matrimonio con disparità di culto. Nello stesso "tranello" si può incorrere leggendo la scheda intitolata *Il matrimonio di mista religione nel diritto canonico (il matrimonio tra cattolici e islamici)* (p. 78).

La natura divulgativa e sintetica dell'opera può talvolta aver preferito qualche formula "sommara", come ad esempio nel paragrafo circa le cosiddette "cauzioni" che la parte cattolica deve promettere (p. 69), dove si legge: «Non essendo sacramento, il matrimonio dispari potrà essere sciolto dalla Chiesa se, nel corso della vita matrimoniale, la parte musulmana impedirà al coniuge cattolico di vivere la propria fede (privilegio paolino, cf. 1Cor 7,14-16)». Il riferimento al privilegio paolino andrebbe precisato: trattasi in realtà di scioglimento previsto in favore della fede e regolato dalle norme proprie del 2001 (*Potestas Ecclesiae*) e non dal privilegio paolino che si può applicare solo per lo scioglimento di un matrimonio naturale tra due non battezzati, in favore della fede della parte che ha ricevuto il battesimo (can. 1143 § 1).

La seconda parte si concentra su *I matrimoni cristiano-islamici in Italia*. Dopo aver presentato la situazione dei matrimoni "misti", riportando una fotografia statistica che evidenzia il connaturale nesso con l'immigrazione (cap. 5), l'attenzione passa decisamente alla dimensione più pastorale: si presentano le indicazioni pastorali emanate dalla Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana nel

2005 circa i matrimoni tra cattolici e musulmani, e se ne propone una sintesi più che una vera e propria analisi (cap. 6); si abborda, nel capitolo successivo il compito pastorale, nuovo, specifico, con attenzioni proprie rispetto ad una pastorale matrimoniale e familiare, per così dire, ordinaria. Lo stile, specie in questo cap. 7, si presenta più schematico che in altri capitoli, ma, non per questo, meno efficace.

Chiude il volume un capitolo narrativo delle esperienze di preparazione e accompagnamento delle coppie islamo-cristiano nelle diocesi di Milano e di Torino. Nelle appendici – in realtà si tratta di una sola appendice che però si articola in quattro parti – si riporta il testo delle Indicazioni della CEI sui matrimoni islamo-cristiani in Italia del 2005.

Nella seconda parte del volume si utilizza la categoria “matrimoni misti” secondo una accezione, per così dire, sociologica, volendo intendere il matrimonio tra un cittadino italiano e uno straniero. Questo pare essere il senso chiaro dell’espressione in questa parte del libro, come gli stessi Autori precisano (p. 86). È evidente, però, che l’accezione sociologica non corrisponde (del tutto) a quella canonico-pastorale. Nonostante queste e altre precisazioni, il testo merita apprezzamento, in quanto si pone come strumento, insieme a molti altri, utile per una conoscenza, oggi necessaria, nella regolamentazione e nell’accompagnamento attento, competente e fruttuoso di cattolici e islamici che intendono intraprendere un percorso già di per se stesso impegnativo, in quanto ha per oggetto il matrimonio; tale percorso richiede, poi, ancor più attenzione per la peculiare condizione delle parti, appartenenti a fedi diverse e a mondi culturali non sempre adeguatamente e positivamente conosciuti, anzi talvolta caricati di tensioni e rischi, ambiguità e conflitti. Cose tutte che hanno bisogno di una corretta conoscenza reciproca. Dalla conoscenza, poi, potrà nascere riconoscenza.

Luigi SABBARESE

TIRABASSI, Maddalena, *I motori della memoria. Le piemontesi in Argentina*. Torino, Rosenberg & Sellier, 2010. 227 p.

Gli argentini “discendono dalle navi”, recita un famoso detto, vale a dire che i loro progenitori sono da ricercare nei milioni di europei ed extraeuropei che, soprattutto a partire dalla seconda metà del XIX secolo, sono approdati in terra argentina in cerca di un futuro migliore. Ma, e qui sta il paradosso, per molto tempo, storiograficamente e anche letterariamente, fra i progenitori non è stata contemplata la presenza delle donne. Parlare di un’immigrazione al femminile, insomma, significa esplorare un vuoto che ha caratterizzato il dibattito politico e culturale sorto fin dagli albori delle migrazioni di massa nei paesi d’origine e nella terra ospite. Una lacuna che si è riprodotta anche negli studi posteriori sulla storia dell’e/immigrazione e su cui, negli ultimi anni, tutti i lavori dedicati alla figura della donna migrante insistono per rimarcare, invece, quanto le donne

abbiano avuto un ruolo preciso nel processo migratorio, sia che partino sia che restino. Infatti la decisione di emigrare è anche il frutto di una complessa strategia familiare in cui continuamente si definiscono e si ridefiniscono i ruoli di genere. Per cui, studiare l'emigrazione al femminile vuol dire studiare la genesi della scelta di emigrare, la partecipazione all'attività economica dei vari membri della famiglia, i rapporti di coppia e parentali, i cambiamenti culturali. A lungo il tema della famiglia, per chi si occupava di storia delle donne, è stato considerato come riduttivo, un terreno in cui le donne apparivano come passive. Al contrario, gli storici dell'emigrazione hanno ben presto riconosciuto l'importanza della famiglia, continuando però a trascurare il ruolo specifico delle donne nel progetto migratorio. Attualmente questi discorsi sono abbastanza superati. Nonostante ciò la presenza della donna migrante continua ad essere un tema poco esplorato. Non a caso Maria Susanna Garroni ed Elisabetta Vezzosi nel saggio "Italiane emigrate" incluso nell'ultimo annale della *Storia d'Italia* di Einaudi dedicato, appunto, alle migrazioni (2009), cominciano il loro contributo evocando uno studio di Robert Harney sull'emigrazione italiana in Canada significativamente intitolato "Men without women" (*Canadian Ethnic Studies*, XI, 1979).

È indubbio che le fonti storiche sono meno ricche di quelle contemporanee, ma è anche vero che le nuove tendenze storiografiche hanno favorito la raccolta di fonti non tradizionali (lettere, fotografie, documenti familiari, relazioni di viaggio), cercando di rintracciare e promuovere la scrittura di autobiografie, diari e memorie, di intervistare gli emigrati e le emigrate del secondo dopoguerra e i loro discendenti o quelli delle ondate precedenti, insomma di usufruire di un patrimonio documentario in cui è apparsa importante anche la fonte più squisitamente letteraria, come il romanzo familiare o quello pseudoautobiografico a tema migratorio. A questo panorama di nuovi studi e di nuove tendenze anche metodologiche appartiene il volume di Maddalena Tirabassi *I motori della memoria. Le piemontesi in Argentina*. L'obiettivo, o, per meglio dire, uno degli obiettivi di questo lavoro consiste nell'indagare il «significato dell'identità etnica regionale, secondo una lettura di genere in un paese che per decenni ha celebrato il trionfo del *crisol de razas*» (p. 10). E ciò a partire dall'esigenza manifestata da un gruppo di donne argentine di origine piemontese, riunite in un Foro costituitosi in Argentina e presieduto da Laura Moro, di veder scritta la loro storia personale che, come logico che sia, si mescola con la storia del paese d'origine e di quello d'accoglienza.

Il volume è il prodotto anche "narrativo" di un questionario semistrutturato messo on line sul portale di Altreitalie nell'estate del 2008 e diffuso attraverso la collaborazione delle donne del Foro e i contatti del Centro Altreitalie in tutte le località argentine raggiungibili grazie alla rete di associazioni migratorie attive nel paese latinoamericano. Come si legge nel volume, 1.176 donne si sono collegate al modello on line e alla fine 853 questionari sono risultati "completi" in quanto al termine della compilazione era stato premuto il

tasto "invio dei dati". In alcuni casi, per l'impossibilità di collegarsi a Internet o la poca familiarità con il mezzo mediatico, è stata inviata copia cartacea del modello e circa una quarantina di questionari sono stati poi riversati in digitale da collaboratori delle associazioni piemontesi in Argentina. Il modello comprendeva quattro sezioni: una anagrafica; una sulle origini piemontesi (inclusa la generazione d'immigrazione); una relativa alla conoscenza culturale e politica di Italia e Piemonte; ed un'ultima in cui i quesiti riguardavano la condizione femminile in Argentina e in Italia e i problemi relativi alla cittadinanza e ai rientri. L'analisi incrociata delle informazioni ha permesso l'elaborazione di tabelle sociodemografiche presenti nel cap. 4 con cui si apre la seconda parte del volume. La prima parte, invece, è dedicata a contestualizzare storicamente e storiograficamente l'emigrazione piemontese in Argentina (dall'Ottocento al secondo dopoguerra) e alle donne - piemontesi e non - nella storia e nella storiografia argentina. Un apparato iconografico costituito da foto e documenti avuti dalle donne intervistate introduce alla seconda parte del volume i cui capitoli 5-9 presentano le diverse testimonianze con particolare attenzione ai ricordi, diretti o tramandati, del viaggio e delle prime impressioni e alle tematiche di inserimento nel nuovo paese fino all'elaborazione di nuove identità, ma anche alla scoperta delle radici. Il capitolo conclusivo affronta poi temi e problematiche legati alla contemporaneità: la questione del voto, della cittadinanza e dell'associazionismo offrono, come segnala l'A., *«inediti tasselli per la lettura degli esiti migratori nel tempo. A volte sono le donne più vicine alla cultura italiana le più critiche nei confronti di una indiscriminata concessione del diritto di cittadinanza»* (p. 16). Chiude il volume (prima dell'apparato cronologico e bibliografico) una postfazione di Laura Moro che segnala, tra l'altro, le difficoltà a coinvolgere le giovani generazioni nelle forme d'associazionismo.

L'uso di Internet costituisce senza dubbio l'aspetto innovativo del metodo di reperimento dei dati, ma anche quello che per alcune risposte, come indicato nel volume (p. 97), può solo indicare una tendenza, vista la possibilità di essere aiutata dal motore di ricerca. Ma sono soprattutto le domande relative alla ricostruzione del percorso familiare dell'emigrazione e all'elaborazione identitaria ad affascinare il lettore, anche se non particolarmente avvertito sul tema. Il motore della ricerca e quello della memoria costruiscono così una versione femminile sul discorso dell'emigrazione, strada sulla quale è necessario andare avanti estendendo il *case study* piemontese ad altre realtà regionali fino a comporre una storia nazionale delle donne italiane emigrate in Argentina.

Camilla CATTARULLA

segnalazioni

ALT, Jörg, *Globalisierung, illegale Migration, Armutsbekämpfung. Analyse eines komplexen Phänomens*. Karlsruhe, von Loeper, 2009. 370 p.

Presentando i risultati di ricerche condotte in Belize e negli Stati Uniti tra il 2005 e il 2008 insieme ad una disamina di diversi approcci teorici al tema, il testo affronta il rapporto fra globalizzazione, migrazioni illegali e lotta alla povertà. L'A. indaga alcune esperienze migratorie utilizzando il metodo di ricerca qualitativa, evidenziando aspetti che vanno dal processo di maturazione della scelta migratoria alle conseguenze personali, familiari e sociali, alla luce di studi inerenti agli specifici paesi interessati e collocate nell'orizzonte delle dinamiche politiche ed economiche mondiali. La scelta di chiamare i flussi non autorizzati "illegali" anziché "irregolari" mira ad evitare l'erronea supposizione che si possa trattare di movimenti "sregolati" mentre essi seguono precise regole economiche e sociali.

L'analisi, strutturata in sette capitoli, si sofferma particolarmente sul rapporto fra globalizzazione e migrazioni illegali: vengono illustrate varie forme di globalizzazione in atto, le principali cause degli attuali flussi, le interconnessioni fra i due fenomeni e il ruolo giocato da politiche e catene migratorie. Segue – nel contesto della lotta alla povertà – l'esame delle conseguenze attribuibili alle migrazioni illegali.

Il capitolo conclusivo propone alcuni suggerimenti per una migliore gestione del fenomeno migratorio. Tra i prerequisiti vengono indicati il superamento delle paure ingiustifi-

cate, un approccio pragmatico piuttosto che rigidamente ideologico, la presa in considerazione delle dinamiche globali e il coinvolgimento nei processi decisionali anche dei paesi di provenienza. «I processi in atto nell'era presente della globalizzazione trasformano le migrazioni illegali in un fenomeno che quantitativamente e qualitativamente non ha precedenti storici e che, nonostante le contromisure adottate dagli stati, presenta una crescente autonomia e una dinamica propria» (p. 158). La loro gestione esige il rispetto dei diritti umani anche nel trattamento dei clandestini, il contrasto delle organizzazioni criminali, del lavoro nero e dello sfruttamento, una concezione più ampia di nucleo familiare, una corretta politica dell'asilo, nonché la previsione di percorsi dell'immigrazione regolare e di regolarizzazione degli illegali, il miglioramento dei canali per una trasmissione economica delle rimesse, una maggiore collaborazione tra migranti in diaspora e istituzioni per il sostegno allo sviluppo nei paesi di origine e un migliore utilizzo delle limitate risorse disponibili.

Un sostanzioso corpo di note, una dettagliata bibliografia e sette allegati (sei disponibili in internet alla pagina www.vonloeper.de/joerg-alt) contribuiscono a rendere la pubblicazione un prezioso apporto alla ricerca-riflessione sulle migrazioni non autorizzate (Felicina Proserpio).

GOLINELLI, Maria (a cura di), *Chiesa e migranti: il valore dell'appartenenza religiosa*. Cesena, Società Editrice «Il Ponte Vecchio», 2010. 94 p.

L'interesse degli studi sugli immigrati in Italia ha privilegiato negli ultimi tempi le indagini a livello locale. Anche la presente pubblicazione si inserisce in questo filone, proponendosi però di indagare un tema finora scarsamente esplorato e cioè l'appartenenza religiosa degli immigrati. Il volume presenta i risultati di una indagine, realizzata nel comprensorio della Diocesi di Forlì-Bertinoro, riguardante la religiosità degli immigrati nelle loro varie espressioni. Partendo dall'assunto che l'esperienza religiosa è un fattore importante del vissuto migratorio, l'appartenenza religiosa viene letta dal punto di vista sociologico, in considerazione della sua funzione ponte per l'inserimento nel paese di arrivo e nella prospettiva di inserimento nella Chiesa locale.

Nel rilevare le appartenenze religiose che interessano ambiti pubblici e privati e sono fortemente influenzate dall'esperienza migratoria, i ricercatori hanno individuato quattro grandi raggruppamenti: Chiese cristiane, Islam, religioni orientali, altri movimenti religiosi. Ne esce un quadro composito sotto il profilo delle religioni e delle pratiche religiose, in cui entrano molteplici varianti, dimostrando ancora una volta la difficoltà di inquadrare questo aspetto, che non può essere trattato come una tra le varie manifestazioni squisitamente culturali (MG).

NASO, Paolo; SALVARANI, Brunetto (a cura di), *Il muro di vetro. L'Italia delle religioni. Primo Rapporto 2009*. Bologna, EMI, 2009. 220 p.

Paolo Naso e Brunetto Salvarani si cimentano in un progetto che essi stessi definiscono "modesto e ambizioso" (Introduzione): disegnare il mosaico delle diverse presenze religiose in Italia. Il libro, che comprende interventi

tra gli altri di Stefano Allievi, Enzo Biemmi, Paolo Branca, Gaëlle Courten, Giovanni Ferrò, Simone Fracas, Giovanni Sarubbi, Federico Tagliaferri, si suddivide in tre parti: la prima più corposa è dedicata alle *Analisi*, ed affronta alcuni tra gli aspetti più significativi dell'attuale pluralismo religioso e le trasformazioni ad esso collegate. I saggi prendono in considerazione argomenti come: le interazioni tra pluralismo religioso, società e cultura (Brunetto Salvarani), il pluralismo nei media (Giovanni Ferrò), le differenze di culto a scuola (Marco Dal Corso), immigrazione differenza di religione (Stefano Allievi) e così via.

"Profili" è il titolo della seconda parte: breve rassegna di protagonisti in ambito religioso. Vi si trovano rappresentanti dell'Islam e delle varie confessioni cristiane. L'ultima sezione, "Documenti e dati", tenta alcune cifre per quantificare il pluralismo religioso in Italia, e fornisce riferimenti ad eventi significativi, indirizzi di chiese e comunità religiose.

Il muro di vetro, titolo emblematico del libro, indica un diaframma esistente ed estremamente delicato, che non va affrontato a colpi di piccone, ma richiede «comunità educanti aperte all'accoglienza, al dialogo, al cambiamento rivoluzionario, al progresso costruttivo, senza stereotipi, pregiudizi e conseguenti discriminazioni, nel rispetto delle culture altre, nella coesistenza pacifica che agevola il confronto tra diversità interculturali e differenze di genere ed intergenerazionali, per costruire una coscienza di convivenza civile che ponga come obiettivo prioritario la conoscenza, il dialogo, l'accoglienza, il confronto nelle comunità, nelle città, nel mondo... per un'utopia della convivenza realizzabile a partire da ogni singola persona, nel contesto quotidiano, nella partecipazione collettiva, pluralista e democratica» (MG).

PONZO, Irene, *La casa lontano da casa. Romeni e marocchini a confronto*. Roma, Carocci, 2009. 157 p.

Il libro si concentra sull'aspetto abitativo e sulla sua importanza nei processi di integrazione. Il contributo prende l'avvio da una analisi empirica di tipo qualitativo condotta a Torino, in cui sono stati presi in considerazione i percorsi abitativi di marocchini e romeni. I due gruppi si caratterizzano diversamente sia per l'anzianità di presenza sia per la componente di genere, con prevalenza maschile e femminile rispettivamente. «*La comparazione tra i due gruppi ha perciò consentito di individuare l'influenza esercitata sui percorsi abitativi da questi fattori oltre che da altre variabili associate alla "nazionalità"*» (p. 11).

L'indagine inoltre ha adottato una prospettiva diacronica, osservando i processi di inserimento all'arrivo e i successivi spostamenti sulla base delle carriere migratorie, lavorative, familiari, in un contesto di mercato abitativo con un accesso alla casa particolarmente problematico.

La precarietà abitativa caratterizza le prime fasi del percorso di inserimento, spesso in situazioni di "casa condivisa", senza garanzie formali del contratto d'affitto. I miglioramenti si registrano sostanzialmente in concomitanza con alcune transizioni del percorso migratorio, quali possono essere il raggiungimento di uno status giuridico regolare o i ricongiungimenti familiari. In tutto, si evidenzia l'importanza delle reti sociali, che costituiscono - nelle loro valenze diverse - anche la differenza tra le due nazionalità osservate (MG).

ROSSI, Luigi, *Il Piemonte in Europa. 500 anni di emigrazione dalla Valle Vigezzo: la famiglia Farina e l'Acqua di Colonia*. Novara, Interlinea, 2009. 169 p.

La fonte documentaria cui l'Autore attinge è il ricco archivio della ditta "Johann Maria Farina gegenüber dem Jülichs-Platz", che conserva i documenti della famiglia Farina dal 1700 al 2009. Sulla scorta di tali documenti (centinaia di migliaia di lettere, 10.000 in uscita solo nel periodo 1716-1768), Rossi ricostruisce le vicende della famiglia Farina, presente dalla fine del XVII secolo a Colonia, ma coglie anche l'occasione per ampliare l'indagine a ritroso, tracciando nel primo capitolo un profilo della presenza italiana a Colonia e nella Bassa Renania dal Medioevo al XVIII secolo.

Riesce così ad integrare macrostoria e microstoria, delineando i contorni dello scenario economico e sociale del Cinque-Seicento, segnato da una crisi specialmente nei paesi mediterranei, che fa da sfondo ai tanti percorsi migratori dalla penisola verso il nord Europa, sulle tracce di una *Germania felix*.

Tra i tanti che varcarono le Alpi, Rossi prende in considerazione gli abitanti della Val Vigezzo e tra questi la famiglia Farina, in particolare quel Jean Marie Farina cui si deve l'invenzione dell'Acqua di Colonia, che ancor oggi costituisce un segno distintivo della città renana.

L'archivio da cui attinge l'Autore è il fondo di documentazione italiano più ricco al di là delle Alpi: di esso viene dato conto in appendice, dove è riportato tra l'altro un inventario di destinazioni e destinatari dell'epistolario commerciale 1716-1768.

Il fondo contiene una mole di informazioni, che hanno consentito la ricostruzione di una parte della storia dell'emigrazione dal Piemonte verso l'area di lingua e cultura tedesca, a partire dal medioevo. E questo un filone di ricerca che si sta affermando negli studi storici: la rivisitazione in chiave migratoria di vicende localmente circoscritte, indagate sulla base di rigorosi studi di archivio, che delineano modelli attivi nei secoli passati (MG).

Linee guida per gli autori

Ogni saggio viene valutato dai referees di Studi Emigrazione. Con l'invio dell'articolo, viene sottinteso che l'autore è d'accordo sulla sua pubblicazione. Dal momento dell'arrivo la rivista acquisisce il diritto di prima pubblicazione; pertanto non può essere presentato ad un'altra rivista fino alla decisione circa la sua pubblicazione. Articoli o recensioni apparsi su altri periodici non vengono considerati.

La collaborazione con Studi Emigrazione è gratuita. Nel caso l'articolo venga pubblicato, tutti i diritti sono del Centro Studi Emigrazione Roma. I manoscritti, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

Per la preparazione dei saggi

Va inviato alla Redazione di Studi Emigrazione (via mail: studiemigrazione@cser.it) il formato elettronico del saggio (max. 20 cartelle), con il testo impaginato (comprensivi di tabelle e grafici) con i seguenti criteri:

Per il testo: formato A4; interlinea 1,5; carattere Times New Roman; corpo 12; margini 2,5 cm.

Per le note: interlinea 1; carattere Times New Roman; corpo 10; vanno inserite tutte a piè di pagina.

- eventuali grafici sono da inserire su file a parte e vanno corredati delle tabelle dei dati originari sui quali poter intervenire;
- formato dei files: compatibili PC, preferibilmente ".Doc" oppure ".RTF"
- di norma non vengono pubblicate fotografie
- va allegato un riassunto dell'articolo che non superi le 20 righe, in inglese e nella lingua originale dell'articolo
- l'articolo deve essere firmato con nome, cognome, ente di appartenenza, e indirizzo e-mail

Indicazioni per il testo, note e bibliografia

- tutte le sigle usate nel testo sono da specificare per esteso almeno la prima volta.

Esempio: CSER (Centro Studi Emigrazione Roma)

- sono da segnalare con completezza e precisione le testate e le fonti di tabelle e grafici
- non sono ammesse le citazioni degli autori nel testo (*es. Rosoli, 1986*). Tutti i riferimenti bibliografici utili vanno quindi messi obbligatoriamente in nota di piè pagina
- i riferimenti bibliografici in nota di piè pagina devono essere completi:

volume: COGNOME (Maiuscoletto) e Nome dell'autore, Titolo (*corsivo*). Luogo, Editrice, anno di pubblicazione, pagine del volume.

Esempio: ROSOLI, Gianfausto, *Insieme oltre le frontiere. Momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX*. Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1996, 674 p.

- se diversi autori: ROSOLI, Gianfausto; PEROTTI, Antonio; FAVERO, Luigi, *Insieme oltre le frontiere*. ecc...

Contributo in un volume collettivo: COGNOME (Maiuscoletto) e Nome dell'autore/i, Titolo (*corsivo*). In: COGNOME (Maiuscoletto) e Nome del curatore, Titolo del volume (*corsivo*). Luogo, Editrice, anno, pagine del contributo.

Esempio: ROSOLI, Gianfausto, *Alfabetizzazione e iniziative educative per gli emigrati tra Otto e Novecento*. In: PAZZAGLIA, Luciano (a cura di), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*. Brescia, Editrice La Scuola, 1999, pp. 119-144.

Articolo di rivista: COGNOME (Maiuscoletto) e Nome dell'autore/i, Titolo (*corsivo*), «Rivista», (annata), numero, anno, pagine dell'articolo.

Esempio: ROSOLI, Gianfausto, *Religione e immigrazione negli USA: riflessioni sulla storiografia*, «Studi Emigrazione», (XXVIII), 103, 1991, pp. 291-304.

Note, discussioni, recensioni

Note, discussioni (sintesi di convegni, brevi comunicazioni, punto della situazione, ecc...) non devono superare le 5 cartelle A4; le recensioni bibliografiche non devono superare le 3 cartelle A4.

STUDI EMIGRAZIONE MIGRATION STUDIES

International journal of migration studies

VOLUME XLVII

N. 178

APRIL-JUNE 2010

Table of contents

Migration and Theology: Current Trends

edited by G.G. TASSELLO

G.G. TASSELLO, Introduction

L. PRENCIPE, The religion of migrants: between ghettoizing withdrawals and the possibility of a new social cohesion

A. FUMAGALLI, Reading the Bible in the context of migrations

G. CAMPESE, «*No longer stranger and alien*». Theology of migrations in the XXI century

G. BATTISTELLA, The contributions of ethics to the management of migration

G. PAROLIN, What Mission with Migrants?

L. SABBARESE, The organization of the Church in the pastoral care of migrants

G.G. TASSELLO, Pastoral theology and migration

T. PAGANONI, Religious practice in Australia: mutations and implications

C. MANTOVAN, Strangers or Italians? The conflict for the *Sinti* village in Mestre

Book reviews

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA

Via Dandolo, 58 - 00153 Roma - Italy

Tel. 06.58.09.764 - Telefax 06.58.14.651

E-mail: studiemigrazione@eser.it - Web site: www.eser.it