

La Chiesa, l'Occidente e i migranti

Don Giuseppe Angelini

L'apporto che io personalmente posso dare al tema della pastorale dei migranti è assai parziale. Forse l'aiuto che un teologo in genere può dare ad un tema come questo è in ogni caso solo parziale. Esso può essere addirittura distorto.

Chiarisco il senso di questa possibile distorsione. Il teologo è privilegiato l'approccio teorico; anche quando si tratti di problemi concreti egli tende a dare risposta appellandosi a pretesi principi universali. I problemi concreti debbono invece essere anzi tutto istruiti nella loro consistenza singolare, mai riconducibile alla figura di casi particolari di una pretesa specie nota in generale.

Per esprimerci in maniera più esplicita, la teoria universale deve lasciarsi istruire dalla storia singolare. Questo principio è stato di fatto spesso affermato anche dalla teologia, in particolare nella stagione successiva al Concilio Vaticano II; spesso si ripete la massima secondo la quale occorrerebbe passare da una teologia *deduttiva* da una teologia *induttiva*, la quale avrebbe il compito di portare alla luce i *segni del tempo*, i segni dello Spirito cioè proposti attraverso gli eventi concreti. La ripetizione insistente di tale imperativo non basta a garantire la sua realizzazione effettiva. Per essere in grado di realizzare quel compito la teologia deve provvedersi di strumenti concettuali, dei quali oggi ancora non dispone.

Mi riferisco per un primo lato agli strumenti assai rarefatti della riflessione di carattere teologico fondamentale; per un secondo lato agli strumenti della comprensione dell'epoca, quelli offerti cioè da una diagnosi sintetica della stagione civile complessiva, entro la quale la Chiesa deve realizzare oggi il suo ministero.

a) Per riferimento al primo lato, quello dunque della teologia fondamentale, segnalo come tema pregiudiziale, che esige un approfondimento teorico di antropologia cristiana, questo tema: il rapporto tra due metafore insieme necessarie alla comprensione della condizione umana, la casa e la strada. Esse dicono di due aspetti della condizione umana a prima vista contrastanti, ma in realtà insieme veri e imprescindibili.

La vita dell'uomo non è possibile altro che in una *casa*, più precisamente, la casa è quella del padre (o del Padre). L'affermazione non deve essere letta

troppo precisamente in termini evangelici; si tratta, in linea di principio, di una tesi di antropologia filosofica; essa è per altro tesi ignota ai filosofi. I teologi affermano in molti modi una tesi del genere; ma la declinano in termini precipitosamente *spirituali*, o forse solo in termini *retorici*, appellandosi dunque alla persuasività – che certo è grande – delle formule evangeliche e in generale delle formule raccomandate dalla tradizione cristiana.

Per comprendere il senso della casa è indispensabile chiarire il senso della qualità dell'essere umano espressa dalla categoria del *figlio*. Ogni uomo è figlio; non si può comprendere che l'identità dell'essere umano censurando il rapporto di filiazione, e dunque la relazione del figlio col padre e con la madre. L'antropologia sottesa alle forme della cultura oggi egemone a livello civile ignora questo rapporto. L'uomo è rappresentato come Melchisedek, *senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita*; il caso di Melchisedek in realtà è singolare e paradossale; egli è *fatto simile al Figlio di Dio e rimane sacerdote in eterno* (Ebr 7, 3). Non si può certo capire l'identità dell'uomo in generale a procedere dal caso di Melchisedek; per capire la stessa figura simbolica proposta da questo personaggio è indispensabile procedere dalla considerazione della legge universale, per la quale ogni uomo nasce e muore, è di necessità figlio; soltanto abitando una casa può apprendere il senso e la speranza della sua vita.

D'altra parte, è vero insieme che ogni uomo è destinato a uscire dalla casa in cui nasce, dalla casa del padre e della madre dunque. Uscire per abitare un'altra casa? Oppure per rimanere sempre vago sulla terra? La retorica che appare oggi più persuasiva, e in ogni caso più frequentata, è quella che descrive la condizione umana come condizione *nomade*. Molto spesso è citata la suggestiva storiella rabbinica; ad un tale che partiva per un paese lontano l'amico con tono partecipe e insieme un po' patetico dice: «Come sarai lontano!»; quel tale risponde gelido: «Lontano, certo; ma da dove?»¹. Appunto così è oggi per lo più rappre-

¹ Si riferisce a questa storiella ad esempio il saggio di C. MAGRIS, *Lontano da dove, Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale* Einaudi, Torino 1971.

sentato l'uomo: lontano da casa, non solo, ma senza più neppure una memoria della casa, e quindi un'immagine di essa, che istruisca il suo desiderio, e il suo cammino, le forme cioè del suo agire. Proprio perché non sussiste più alcuna memoria chiara della casa, nella strada sembra che l'uomo si perda.

La cultura occidentale moderna e illuminata ha eletto spesso come proprio patrono Ulisse; l'uomo nomade, che non riesce a trovare la via di Itaca². Davvero non riesce, o in realtà non vuole? Pare che Ulisse fosse segretamente convinto che la strada, il mare aperto, l'esplorazione avventurosa di altri luoghi esotici, fossero assai più promettenti che il ritorno alle cose usate.

La comprensione della cultura occidentale ha dunque essenziale bisogno di un chiarimento di carattere fondamentale a proposito di questa dialettica tra casa e strada, tra dimora e cammino.

La tradizione delle forme eminenti della vita cristiana pare custodire testimonianze interessanti a tale riguardo; mi riferisco per un primo aspetto alla stabilità monastica³, e per altro lato al carattere nomade che è invece qualificante degli ordini mendicanti, e delle forme della vita religiosa "moderna". Queste istruzioni virtuali della tradizione non possono essere messe a frutto per l'interpretazione del presente, se non a questa precisa condizione, che si istruisca appunto la questione sotto il profilo teorico.

b) Abbiamo in tal modo anticipato il nesso che lega il primo lato della questione, quello teorico, al secondo, quello di carattere storico e pratico dedicato alla comprensione del nostro tempo. Una tale comprensione appare indispensabile per disporre dei canoni ermeneutici necessari a interpretare il fenomeno migratorio nel nostro tempo.

Si potrà riconoscere certo, e anzi si dovrà riconoscere, che i motivi che stanno all'origine di tale fenomeno sono di carattere materiale e non spiri-

² Anche alla metafora di Itaca si affida il titolo di un saggio di C. MAGRIS, *Itaca e oltre. I luoghi del ritorno e della fuga in un viaggio attraverso alcuni grandi temi della nostra cultura*, Garzanti, Milano 1982.

³ «Il quarto genere di monaci si chiama girovago; essi sono ospitati lungo tutta la vita da diverse province, ogni tre o quattro giorni cambiano cella; sono sempre vaghi e mai stabili; servono alla propria volontà e al loro desiderio illecito; sotto ogni profilo sono peggiori dei sarabaiti», *Regula monasteriorum*, I, 10; i sarabaiti, elencati prima come il terzo genere di monaci, sono quelli che vivono senza regola, ma affidandosi alla loro esperienza.

tuale o culturale; sono cioè connessi a necessità elementari come quelle del pane e del lavoro, e non invece subito ad una concezione della vita. E tuttavia la migrazione, intrapresa sotto la pressione di quelle necessità, genera ineluttabilmente anche una trasformazione antropologico culturale di quanti vi sono coinvolti. Altrettanto inesorabile e che tale trasformazione trovi le risorse simboliche per essere realizzata nella cultura che questa gente trova, o rispettivamente non trova in Occidente. La lettura del fenomeno migratorio sfida obiettivamente la nostra cultura occidentale.

Per rapporto a tale sfida la cultura occidentale pare elusiva. Ora mi sembra invece che gli intellettuali dell'Occidente, anziché cimentarsi sobriamente con il compito di comprendere il fenomeno, lo rimuovano. Per un primo lato lo riducono a questione sociale; per un secondo lato lo sublimano, ricorrendo a categorie assai ideali e rarefatte, elaborate a monte rispetto al confronto con la consistenza effettiva del vissuto di questa gente. Il primo lato è quello tipicamente privilegiato dalla cultura politica; il secondo lato invece è quello tipicamente privilegiato dalla cultura filosofica, letteraria, umanistica, o in genere dalle cosiddette scienze umane. Particolarmente eloquente a tale riguardo è l'apologia leggera dello straniero, la sublimazione dunque della condizione nomade e senza casa, riconosciuta come la condizione vera di ogni uomo.

Le due vie di fuga mi paiono insieme operanti anche per rapporto alle strategie pastorali della Chiesa nei confronti del fenomeno migratorio. Le strutture di servizio sociale della Chiesa privilegiano l'attenzione alla casa, al lavoro, alla sanità, alla scuola e agli altri servizi sociali. I discorsi pubblici sugli emigranti d'altra parte ricorrono troppo in fretta alle abbondanti risorse simboliche, che la tradizione biblica e cristiana in genere offre per articolare in forma sublimante l'esperienza di sradicamento e nomadismo.

La risposta responsabile al fenomeno migratorio chiede invece di chiarire lo sfondo civile complessivo entro il quale si colloca il fenomeno delle migrazioni nella società italiana, e in genere nelle società europee occidentali nella stagione storica recente.

Già il semplice lessico, la qualifica dunque dei soggetti interessati come *migranti*, risente probabilmente di un'inerzia storica. Intendo dire che tale terminologia suggerisce la tacita assimilazione del fenomeno a un'esperienza già nota, quella delle migrazioni che accompagnarono la prima industrializzazione, e più precisamente che seguirono

ai fenomeni di disoccupazione conseguenti alla prima industrializzazione. Il fenomeno di cui ci occupiamo oggi è in realtà di consistenza sistemica; ha fisionomia molto diversa e si accompagna ad una nuova situazione planetaria. Secondo ogni probabilità, esso non ha un inquadramento adeguato ricorrendo alla terminologia convenzionale delle migrazioni.

Lo sfondo complessivo, entro il quale situare gli spostamenti massicci di popolazione da un paese all'altro, e addirittura da un continente all'altro, è quello costituito dal fenomeno della *globalizzazione*. Il fenomeno ha consistenza tale, da prefigurare un nuovo scenario civile planetario complessivo. Comprendere il nuovo scenario, e quindi riconoscere i problemi che esso propone, è indispensabile per disporre dei criteri a cui ispirare la stessa politica dell'immigrazione; rispettivamente per disporre dei criteri a cui ispirare la pastorale della Chiesa nei confronti del fenomeno. Esso non può essere contenuto in termini regionali.

Appare decisamente riduttivo, in particolare, trattare il tema dei migranti, o dei lavoratori extracomunitari, in termini di emergenza assistenziale. La tentazione in tal senso è invece assai consistente. Essa non è esclusiva della pastorale ecclesiastica, e quindi dal privilegio che tale pastorale ha accordato fin dagli inizi della stagione moderna, dunque della civiltà urbana e industriale, ai *poveri*, in generale ai profilo del disagio sociale (cibo, casa, vestito, istruzione, salute, eccetera); è tentazione oprante anche per rapporto ai discorsi dei politici, e addirittura dei filosofi.

Per rapporto alla pastorale, penso più precisamente alla teologia e alla sua inclinazione a declinare il tema della *carità* cristiana subito e solo in termini di aiuto al bisognoso. La figura dell'amore cristiano non può essere pensata a procedere dal riferimento originario al rapporto con l'uomo nel bisogno; deve essere invece intesa a procedere dalla considerazione di quei rapporti di prossimità grata, mediante i quali soltanto si realizza la prima emergenza della coscienza umana. Al numero di questi rapporti appartengono appunto i rapporti familiari, e dunque la casa intesa nella sua accezione simbolica, e non subito e solo nella sua accezione logistica, di alloggio.

Anche la cultura laica, per molta parte, manifesta oggi in diverse forme una spiccata predilezione per l'approccio umanitario al tema; o diciamo meglio un approccio che privilegia la considerazione *etica*.

Mi riferisco anzi tutto alla cultura politica, tipicamente quella propria delle sinistre europee, carat-

terizzate dalla spiccata sensibilità sociale (*welfare state*); mi riferisco però poi anche alla cultura più squisitamente teorica, tipicamente alla filosofia. Questo secondo aspetto è meno noto, in particolare meno presente alla consapevolezza pastorale.

Penso in particolare al pensiero che oggi è spesso accomunato sotto la dizione forfetaria del *postmoderno*; si tratta del pensiero che registra la fine delle *grandi narrazioni* (ideologie), e persegue l'obiettivo di elaborare un'*etica* dei rapporti umani non più legata alle grandi tradizioni culturali, o magari – come anche spesso si dice – non più *condizionata* da quelle tradizioni.

Specie nel pensiero decostruzionista francese è abbastanza frequente l'apologia dell'*altro*, inteso appunto come lo *straniero*; appunto l'accoglienza dello straniero sarebbe la cifra sintetica della nuova etica, come pensata ad esempio da Derrida o da Nancy; come pensata in altro modo dallo stesso Levinas, il cui successo presso il pensiero teologico appare tanto grande. La retorica *altruistica* del pensiero postmoderno in tutte le sue versioni trova facile eco in quella teologia che si pone essa stessa sotto il segno del postmoderno.

Obiettivamente imparentata al privilegio della figura dello *straniero* quale modello della figura in genere dell'*altro* è l'apologia frequente del *dono* quale paradigma generale del buono rapporto umano. Per rapporto a tale figura del dono non appare in alcun modo un impedimento l'estraneità culturale dell'*altro*; essa appare invece come una positiva opportunità. Il dono infatti non chiede reciprocità; anzi addirittura l'esclude. Il dono è tanto più dono quanto meno riconosciuto come tale. L'*altro* sarebbe di necessità estraniante, per rapporto alla coscienza di me, e alla correlativa e sospettata mia attesa di riconoscimento.

Queste figure *postmoderne* del pensiero paiono restituire insieme un'inaspettata ragione di attualità alla concezione cristiana dell'amore quale *agàpe* opposta ad *eros*; appunto la caratterizzazione dell'*agàpe* per opposizione all'*eros*, e dunque al desiderio, sanziona un'immagine dell'amore cristiano in termini *caritativi*. Che tali figure postmoderne dell'amore esercitino una forte suggestione sulla coscienza cattolica non sorprende. E tuttavia esse alimentano strategie culturali nei confronti del fenomeno migratorio obiettivamente irresponsabili. Conferiscono infatti immagine fu-tilmente sublimante ad un *trend* civile, il quale ha invece motivi obiettivi per essere valutato e denunciato come una minaccia alla civiltà, dunque come fenomeno per il quale urge trovare rimedi.

Più precisamente, il trend è quello di una progressiva estenuazione di tutte le tradizioni culturali; è quindi quello di un conseguente distacco della coscienza individuale dalle ogni forma di cultura, e rispettivamente da ogni appartenenza sociale.

Il fenomeno *migratorio* si colloca obiettivamente sullo sfondo del più grande fenomeno della *globalizzazione*, e quindi della nascita di una società planetaria, senza più barriere di lingua, di razza e di appartenenza etnica. La società planetaria si rappresenta certo come una società liberale e tollerante, estremamente rispettosa dei diritti del singolo. Ma al di là di queste sue rappresentazioni, la società planetaria appare come una società segretamente repressiva; essa reprime, più precisamente, l'identità propria del soggetto individuale. Prima ancora di reprimere una tale identità, opera nel senso di togliere ogni spazio a quei processi di socializzazione primaria, mediante i quali soltanto è possibile che prenda forma l'identità personale.

Per chiarire questi apprezzamenti troppo sommari, è indispensabile entrare nella più precisa consistenza del fenomeno della globalizzazione. Essa può essere sinteticamente descritta come il fenomeno per il quale alla cittadinanza nazionale si sostituisce la cittadinanza planetaria; una cittadinanza questa che solo assai problematicamente può essere qualificata come tale.

Dal punto di vista descrittivo, possiamo distinguere tre ordini di fenomeni, che insieme concorrono a configurare la società globalizzata; essi possono in prima battuta essere considerati distintamente, e anzi debbono essere considerati così, salvo poi riconoscerne, alla luce di una considerazione più attenta, lo stretto intreccio reciproco. Individuiamo tre ordini di fattori:

a) Il primo ordine di fattori, e il più potente, è l'*internazionalizzazione dei mercati*. Essa pregiudica la possibilità di governare politicamente i singoli paesi come sistemi chiusi; ciò che si può produrre o rispettivamente non si può produrre nel singolo paese non può essere deciso per rapporto alle necessità che emergono a livello locale; è deciso invece dal grande sistema mondiale acefalo; un *sistema* appunto⁴, e non un rapporto sociale che

abbia la figura della città. Alla pressione obiettiva e sotto ogni profilo potente del mercato planetario si aggiunge poi per altro la debolezza obiettiva dei governi locali, specie di quelli Africani, dove consistente appare fino ad ora il difetto di classi dirigenti locali. Si aggiunge poi, ed è fattore potente (mi pare), il fenomeno della gravitazione delle popolazioni verso i grandi centri urbani; prima ancora delle migrazioni, e proprio questa migrazione urbana che compromette non solo le economie locali di sussistenza; ma anche la sopravvivenza della culture antropologiche tradizionali. Il mercato mondiale, prima ancora di determinare il trasferimento locale, determina il trasferimento di desideri e stili di vita.

b) Strettamente legato alla internazionalizzazione dei mercati è un secondo ordine di fattori, rappresentato dall'esplosione della *comunicazione a distanza*; tali forme di comunicazione operano nel senso di rendere possibile, in certo modo anzi necessaria, la contiguità di tradizioni culturali obiettivamente distanti. Tale contiguità è almeno apparente; per molta parte è solo apparente; la distanza locale comporta che la contiguità delle immagini alimenti una contiguità soltanto immaginaria. Possiamo più facilmente verificare il senso di questa illusione riferendoci alla prossimità all'Occidente delle culture esotiche, specie orientali. Il successo del *lumen orientale* in Occidente è il riflesso di una fuga dell'uomo metropolitano dal proprio presente; la fuga si dirige appunto nella direzione di ciò che è solo immaginario, assai più che nella direzione di un altro paese o di un'altra cultura. È facile immaginare che anche il successo delle immagini dell'Occidente in Oriente (in Albania, nell'Europa orientale in genere, magari nella cattolicissima Polonia, o nelle terre rumene, moldave, ucraine) proponga aspetti proiettivi simili. Essi concorrono ad alimentare gli stessi fenomeni migratori.

c) Il terzo ordine di fattori infine è la *promiscuità etnica* realizzata su un medesimo territorio, e dunque la contiguità quotidiana che così si realizza tra cittadini pure divisi da tradizioni etniche assai distanti. anche tale promiscuità alimenta per la sua parte la decostruzione culturale; l'immaginazione da parte del singolo di una visione del mondo e di sé, che si costruisce a modo di bricolage artigianale, senza alcuna necessità di appartenenza. Il caso francese potrebbe (?) essere illuminante a tale proposito; così come rappresentata dalle élite culturali di quel paese (*laïcité*), la vita pubblica o so-

⁴ Il pensiero sistemico, a livello sociologico e non solo, rappresenta il soggetti individuali e gli stessi soggetti collettivi come definiti non in maniera auto-referenziale, ma unicamente nella forma della relazione soggetto/ambiente; io non sono quello che sono se non in correlazione al complesso delle sollecitazioni ad essere io che mi vengono dall'ambiente; il pensiero sistemico esclude in ogni caso la possibilità per il pensie-

ro di porsi dal punto di vista assoluto, sciolto dalla relazione.

ziale del singolo potrebbe costruirsi ignorando ogni riferimento alla rispettiva identità etnica e religiosa, ma per riferimento a criteri (diritti della persona e valori corrispondenti, magari libertà, fraternità ed eguaglianza) che avrebbero determinazione indipendente da ogni riferimento ad un *ethos* determinato. Non è per caso la ribellione delle *banlieues* da leggere su questo sfondo?

La nuova costellazione suscita obiettivamente consistenti problemi. Essi non riguardano unicamente coloro che attualmente spostano da un paese ad un altro, riguardano assolutamente tutti. Riguardano, più precisamente, le nuove forme della cultura antropologica, rispettivamente la nuova figura dei rapporti tra coscienza e società, tra soggetto individuale e appartenenza sociale.

Anticipo il senso sintetico di questi nuovi rapporti, ricorrendo ad una formula tranchant, che dovrà poi certo essere precisata e magari anche corretta. Muta il segno di fondo del rapporto che il singolo ha con la cultura intesa in accezione antropologica. Essa appare sempre meno idonea a prefigurare l'identità del singolo: mi riferisco alla sua identità culturale e rispettivamente alla sua identità biografica. La cultura non assegna al singolo un compito, non realizza la figura di quei *mores*, che un tempo erano la prima traccia della *morale*; diventa invece un repertorio di simboli ai quali il singolo attinge per inventare la propria identità. Un'identità inventata assume per altro i tratti di identità solo immaginaria.

È possibile forse individuare una tendenziale differenza tra occidentali e immigrati, sotto questo profilo. Nel caso dei primi l'operazione di invenzione dell'identità personale è opera di bricolage individuale; nel caso dei secondi invece essa è opera di bricolage collettivo. Su questo sfondo occorre intendere la spiccata propensione, recentemente segnalata, degli immigrati di seconda generazione al consenso nei confronti di messaggi di carattere fondamentalistico. Essi sono assimilabili al radicalismo della protesta giovanile degli anni della contestazione; i marxisti immaginari degli anni 68 e seguenti immaginavano appunto una loro identità collettiva attingendo ad una mitologia classista, che la storia aveva decretato ormai obsoleta già in quegli anni.

Le risorse maggiori, delle quali disponiamo, per correggere la corsa ad identità immaginarie dei migranti, così come dei giovani occidentali a rischio di un'adolescenza interminabile, sono quelle virtualmente rese possibili dai rapporti primari; dai rapporti familiari e rispettivamente dai rappor-

ti di prossimità quotidiana degli appartenenti a tradizioni culturali distanti.

Appunto l'attenzione a tali rapporti primari dovrebbe caratterizzare la cura pastorale per gli immigrati. I compiti sono complessi.

- a) A livello più radicale, sono quelli teorici: occorre precisare in termini dottrinali il senso essenziale dei rapporti primari in ordine ai processi di individuazione dei singoli. I problemi posti dal diffuso difetto di identità individuale non possono essere affrontati sempre e solo in termini clinici, ma in termini culturali, e dunque etici e religiosi.
- b) L'elaborazione teorica dovrebbe disporre la strumentazione concettuale necessaria per realizzare una comprensione determinata delle figure tipiche che assume la crisi di identità culturale nel caso dei singoli gruppi etnici e religiosi.
- c) In ogni caso, i rimedi pratici a tale crisi possono essere realizzati unicamente grazie alle forme di socializzazione effettiva. Importante a tale riguardo appare soprattutto l'aiuto che le società occidentali, rispettivamente le chiese occidentali, possono e debbono dare alla realizzazione dei compiti educativi, con i quali sono obiettivamente cimentati le popolazioni provenienti da altri continenti; dunque l'aiuto alla realizzazione di loro scuole, rispettivamente all'integrazione nelle scuole occidentali.

Milano, marzo 2006